Странстващи идеи по пътищата на хуманитаристиката

Том 1



Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“

BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum

WANDERING IDEAS ON THE PATHS OF HUMANITIES

Studies in Folkloristics, Cultural Anthropology and Slavistics in Honour of Assoc. Prof. Dr Katya Mihaylova

In Two Volumes

Edited by
Stanoy Stanoev, Vihra Baeva, Vladimir Penchev,
Veselka Toncheva, Irina Kolarska

Volume 1

Sofia • 2020

Prof. Marin Drinov Publishing House
of the Bulgarian Academy of Sciences

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей

СТРАНСТВАЩИ ИДЕИ ПО ПЪТИЩАТА НА ХУМАНИТАРИСТИКАТА

Изследвания по фолклористика, културна антропология и славистика в чест на доц. д-р Катя Михайлова

В два тома

Съставители и редактори
Станой Станоев, Вихра Баева, Владимир Пенчев,
Веселка Тончева, Ирина Коларска

Том 1

София • 2020

Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“



На корицата: Поклонническият път на Калвария Вейхеровска, Полша
(от теренните изследвания на Катя Михайлова). Сн. Вихра Баева.

On the cover: The Pilgrimage route of Wejherowo Calvary in Poland
(from the field research trips of Katya Mihaylova). Photo: Vihra Baeva.

© Станой Александров Станоев, Вихра Господинова Баева, Владимир Георгиев Пенчев, Веселка Милчева Тончева, Ирина Иванова Коларска, съставители, 2020
© Симон Варсано, фотография на заглавна страница, 2020
© Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН, 2020
© Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, 2020

ISBN 978-619-245-034-2



Съдържание

Предисловие 11
Preface 13
Наталия Рашкова. Катя Михайлова – изследователски траектории 15
Natalia Rashkova. Katya Mihaylova – Research Trajectories 25

История, колективна памет, фолклор

Димо Чешмеджиев. Идеята за Константин I Велики през Второто българско царство 37
Цветелина Димитрова. Българо-сръбски паралели на понятията *власт* и *святост* в средновековната представа за история 50
Grażyna Szwat-Gyłybowa. St. Paisiy of Hilandar: A Site of Memory in Bulgarian Collective Identity 66
Hana Hlôšková. Svetové vojny ako téma folklóru a folkloristiky na Slovensku 82
Grażyna Ewa Karpińska. In the Litzmannstadt Ghetto. On the Occupation-Time Heterotopias 103
Róża Godula-Węcławowicz. Jagiellonian University in Kraków: Post-War Reconstruction of Tradition 118

Мит, архетип, фолклорен текст

Laurent Sébastien Fournier. The Role of Myths and Legends in French Anthropology 133
Marjetka Golež Kaučič. Archetypal Symbols in the Slovenian Ballad Tradition and Their Representation 145
Ewa Masłowska. Ślady słowiańskich mitów początku w polskich ludowych narracjach o walce Boga z diabłem o rząd dusz 160
Георг Краев. За митологемите в една народнохристиянска легенда за св. Георги 183
Marta Wójcicka. Parafraza tekstu folkloru jako praktyka pamięci zbiorowej (czyli Kapturek zmodyfikowany) 197
Ярослав Отченашек. Славянската кумулативна приказка – един съпоставителен поглед 214

Образи и символи във фолклора

Светлана М. Толстая. Человек как код (Заметки об антропоцентризме и антропоморфизме в языке и народной культуре славян) 225
Людмила Иванникова. «Тяжелая рука» и «мертвая рука»: локальные традиции и общеславянский контекст 239
Kaja Kojder-Demska. Where do Disabled Children Come from? On *Mamunas*, *Bohynias* and Their Kin 256
Gabriela Kiliánová. Sny o mŕtvych predkoch v súčasnej spoločnosti. Prípadová štúdia zo Slovenska 270

Николай Аретов. Отсъствието на непознатата красавица 285
Marija Klobčar. Verovanje v nadnaravno moč vode: predkrščanske in krščanske sledi v slovenskem izročilu 293
Галина Кабакова. Распределение судеб и даров в европейских этиологических сказках 307
Violetta Wróblewska. Magia owoców w polskich bajkach ludowych 317
Соња Петровић. Представе о сиромаштву у јужнословенским пословицама 332
Зоја Карановић, Јасмина Дражић. Биљни свет у фразеологизмима у *Српском рјечнику* (1852) Вука Ст. Караџића 348

Календарна обредност и празничност

Гатя Симеонова. Числата в празничната практика (По текстовете на бележките към обредните песни от том втори на *Веда Словена*) 369
Emily Lyle. The Calendrical and Crisis Use of Needfire in Scotland 384
Ирина Коларска. Традиция и иновации в празнуването на лятното слънцестоене в България и Латвия. Сравнителни паралели 396
Dorota Świtała-Trybek. Barbórkowe życzenia, czyli o powinszowaniach z okazji Dnia Górnika 409
Tatiana Minniyakhmetova. Traditional Rituals and Developing Processes (On the Example of Udmurts) 426

Жизнен цикъл – обреди и обреден фолклор

Joanna Mleczko. Z bułgarskiej terminologii obrzędowej (obrzęd weselny) . . 437
Katarzyna Smyk. Tradycyjne rytuały przekraczania granicy w ujęciu kognitywnym (przykład *bram weselnych*) 454
Юлия А. Крашенинникова. Русские свадебные приговоры: к вопросу о жанровой специфике и разновидностях 476
Еля Цанева. „Кръвното“ побратимство в традиционната култура на българите (Някои идеи за проучването му) 491
Валентина Васева. Траурни церемонии в българските градове след Освобождението: погребения на интелектуалци 510
Ирина Коваль-Фучило. Современное состояние причетной традиции в Украине 528

Песенен фолклор, епос, изпълнителство

Kinga Strycharz-Bogacz. Działalność Katedry Etnomuzykologii i Hymnologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz jej zbiory muzyczne 545
Ружа Нейкова. Музикалният облик на нартския епос (по балкаро-карачайски, кабардински и осетински материали) 564
Zbigniew Jerzy Przerembski. Do problematyki wędrownych muzykantów na ziemiach polskich – od średniowiecza do czasów współczesnych . . . 591

Приложение 609

Contents

Preface (in Bulgarian) 11
Preface (in English) 13
Natalia Rashkova. Katya Mihaylova – Research Trajectories (in Bulgarian) 15
Natalia Rashkova. Katya Mihaylova – Research Trajectories (in English) 25

History, Collective Memory, and Folklore

Dimo Cheshmedzhiev. The Idea about Constantine I the Great during the Second Bulgarian Tsardom 37
Tsvetelina Dimitrova. Bulgarian-Serbian Parallels of the Concepts of Power and Holiness in the Medieval Idea of History 50
Grażyna Szwat-Gyłybowa. St. Paisiy of Hilandar: A Site of Memory in Bulgarian Collective Identity 66
Hana Hlôšková. World Wars as a Theme of Folklore and Folklore Studies in Slovakia 82
Grażyna Ewa Karpińska. In the Litzmannstadt Ghetto. On the Occupation-Time Heterotopias 103
Róża Godula-Węcławowicz. Jagiellonian University in Kraków: Post-War Reconstruction of Tradition 118

Myth, Archetype, and Folkloric Text

Laurent Sébastien Fournier. The Role of Myths and Legends in French Anthropology 133
Marjetka Golež Kaučič. Archetypal Symbols in the Slovenian Ballad Tradition and Their Representation 145
Ewa Masłowska. The Traces of God's Struggle with Satan for Power over the Souls in Slavic Cosmogonic Myths (in Polish Folk Narration) 160
Georg Kraev. On the Mythologems in a Folk-Christian Legend of St. George 183
Marta Wójcicka. Paraphrase of the Folklore Text as a Practice of Collective Memory (i.e. the Little Red Riding Hood Modified) 197
Jaroslav Otčenášek. The Slavic Cumulative Tale – a Comparative Perspective 214

Images and Symbols in Folklore

Svetlana M. Tolstaya. Human Being as a Code (Notes about the Anthropocentrism and Anthropomorphism in Slavic Languages and Folk Culture) 225
Lyudmyla Ivannikova. "Heavy Hand" and "Dead Hand": Local Traditions and All-Slavic Context 239
Kaja Kojder-Demska. Where do Disabled Children Come from? On *Mamunas*, *Bohynias* and Their Kin 256

Gabriela Kiliánová. Dreams of Dead Relatives in Modern Society. A Case Study from Slovakia 270
Nikolay Aretov. The Absence of the Unknown Belle 285
Marija Klobčar. Belief in the Supernatural Power of Water: Pre-Christian and Christian Traces in Slovenian Tradition 293
Galina Kabakova. The Motif of Distribution of Gifts and Fates in European Etiological Folk Tales 307
Violetta Wróblewska. The Magic of Fruit in Polish Folk Tales 317
Sonja Petrović. Conceptions about Poverty in South Slavic Proverbs 332
Zoja Karanović, Jasmina Dražić. The World of Plants in the Phraseologisms in the *Srpski Rječnik* (1852) by Vuk Stefanović Karadžić 348

Calendar Rituals and Festivity

Gatya Simeonova. Numbers in Festive Practice (On the Explanatory Notes to the Ritual Songs from the Second Volume of *Veda Slovena*) 369
Emily Lyle. The Calendrical and Crisis Use of Needfire in Scotland 384
Irina Kolarska. Tradition and Innovations in the Celebration of the Summer Solstice in Bulgaria and Latvia. Comparative Parallels 396
Dorota Świtała-Trybek. Barborka Wishes – Congratulations on the Occasion of Miner's Day 409
Tatiana Minniyakhmetova. Traditional Rituals and Developing Processes (On the Example of Udmurts) 426

The Life Cycle: Rituals and Ritual Folklore

Joanna Mleczko. On Some Bulgarian Ritual Terms (Wedding Rite) 437
Katarzyna Smyk. The Traditional Rituals of Transcending the Boundary in the Cognitive Approach (The Example of *Wedding Gates*) 454
Yulia A. Krasheninnikova. Russian Wedding Speeches: About Genre Specificity and Genre Varieties 476
Elya Tsaneva. "Blood Brotherhood" in Traditional Bulgarian Culture (Some Ideas towards its Elaboration) 491
Valentina Vaseva. Funeral Ceremonies in the Bulgarian Cities after the Liberation: Funerals of Intellectuals 510
Iryna Koval-Fuchylo. Current Status of Lament Tradition in Ukraine 528

Folk Songs, Epics, and Performance

Kinga Strycharz-Bogacz. Activity of the Department of Ethnomusicology and Hymnology at the Catholic University of Lublin and Its Archive Music Collections 545
Ruzha Neykova. The Musical Idiosyncrasy of the Nart Epic (On Balkar-Karachay, Kabardian and Ossetian Materials) 564
Zbigniew Jerzy Przerembski. Towards the Study of Wandering Musicians in the Polish Lands: From the Middle Ages to Modern Times 591

Appendix 609



Предисловие

Сборникът *Странстващи идеи по пътищата на хуманитаристиката. Изследвания по фолклористика, културна антропология и славистика* е посветен с уважение и обич на 40-годишната изследователска и творческа дейност на **доц. д-р Катя Михайлова**, една от известните съвременни славистки със значими научни постижения в областта на фолклористиката, културната антропология и етнологията. През всичките тези десетилетия тя работи в Българската академия на науките – до 2010 г. последователно в секциите „Словесен фолклор“ и „Славянски и балкански фолклор“ на Института за фолклор, а след това в Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей (ИЕФЕМ – БАН), секция „Сравнителни фолклористични изследвания“. Научната проблематика, в рамките на която се разгръщат търсенията на Катя Михайлова във времето, е изключително разнообразна и обхваща множество изследователски полета. Сред тях правят впечатление най-вече компаративистичните изследвания на славянския фолклор и митология, проучванията на народното християнство и религиозния фолклор, епическото изпълнителство (и особено на проблема за странстващите слепи певци просяци), народната балада, календарната обредност и др. В сферата на интересите ѝ са още съвременният политически фолклор, темите за етническите стереотипи, за културната и религиозната идентичност на българите в чужбина и на поляците в България, както и въпросите за съхраняването и създаването на културно наследство в миграция.

Именно с оглед на богатата и разнообразна научна дейност на доц. д-р Катя Михайлова поканихме за участие в юбилейния сборник в нейна чест колеги фолклористи, културни антрополози, етнолози и слависти от академични институти и университети в България и чужбина, с които тя е работила или си е сътрудничила по различни проекти, в редакционни колегии, международни комисии или асоциации. Радващо за нас е, че мнозинството от учените, към които се обърнахме, откликнаха на поканата, благодарение на което настоящото издание включва

81 научни статии на 10 различни езика, а авторите са от 50 водещи научни институции в 17 страни.

Тематиката на юбилейното издание, както става ясно, е доста широка и разнообразна и отразява в голяма степен научните занимания и интереси на юбилярката. Затова и редакционната колегия, състояща се от учени от различни секции на ИЕФЕМ, имаше трудната задача да организира представените текстове. Статиите в сборника са подредени в 14 раздела с цел да се подчертае по-добре богатата проблематика. За автор на предговора беше поканена доц. д-р Наталия Рашкова, също от ИЕФЕМ, която дълги години работи по проекти заедно с Катя Михайлова и отлично познава нейната работа.

Бихме искали специално да благодарим на всички автори, почели с текстовете си юбилярката, на доц. д-р Наталия Рашкова за доброто представяне на изследователската и творческата дейност на доц. д-р Катя Михайлова, на рецензентите на сборника проф. д.ф.н. Албена Георгиева и доц. д-р Анелия Касабова, както и на колегите от ИЕФЕМ гл. ас. д-р Димитър Атанасов, помогнал при редактирането на част от статиите на английски език, и гл. ас. д-р Виолета Периклиева, превела на английски език предисловието и предговора към сборника и редактирала английските резюмета на статиите.

Искрено се надяваме, че юбилейният сборник ще има широка читателска аудитория и у нас, и в чужбина – нещо, което Катя Михайлова безспорно заслужава.

От съставителите



Preface

The collection *Wandering Ideas on the Paths of Humanities. Studies in Folkloristics, Cultural Anthropology and Slavistics* is dedicated with respect and affection to the forty-years long research and creative work of **Assoc. Prof. Dr Katya Mihaylova**, one of the famous contemporary scholars in Slavistics, who has significant academic achievements in the field of folklore studies, cultural anthropology and ethnology. During all these decades, she worked at the Bulgarian Academy of Sciences; until 2010, she was consecutively part of the Department of Verbal Folklore and the Department of Slavic and Balkan Folklore of the Institute of Folklore; after that she worked at the Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum (IEFSEM – BAS), Department of Comparative Folklore Studies. The research topics of Katya Mihaylova are extremely diverse and cover numerous fields. The most impressive among them are the comparative studies in Slavic folklore and mythology, the studies on folk Christianity and religious folklore, on epic performance (especially the topic of the wandering blind singer-beggars), folk ballads, calendar feasts and so on. She also studies contemporary political folklore, ethnic stereotypes, cultural and religious identity of the Bulgarians abroad and the Poles in Bulgaria, preservation and construction of cultural heritage in migration.

With a view to Katya Mihaylova's abundant and diverse academic work, we invited folklorists, cultural anthropologists, ethnologists and Slavists from academic institutes and universities in Bulgaria and abroad with whom she had worked or collaborated on various projects, in editorial boards, international committees and associations, to take part in the anniversary collection in her honour. We are glad that most of the scholars responded to our invitation and thanks to that, the present publication comprises 81 academic papers in 10 different languages, by authors from 50 leading research institutions in 17 countries.

Thus, the topics of the collection are rather broad and varied and reflect to a great extent the research work and interests of the heroine of the anniversary. Therefore, the editorial board consisting of scholars from different

departments of IEFSEM faced an arduous task organising the articles. In order to better emphasise the rich problematics, the articles are divided into 14 sections. As an author of the Foreword, Assoc. Prof. Dr Natalia Rashkova was invited – a colleague from IEFSEM, who had long worked with Katya Mihaylova on many projects and knows her work perfectly well.

We would like to thank all authors who honoured the heroine of the anniversary with their articles; Assoc. Prof. Dr Natalia Rashkova for the good presentation of Katya Mihaylova's research and creative work; the reviewers of the collection, Prof. D.Sc. Albena Georgieva and Assoc. Prof. Dr Anelia Kassabova, as well as our colleagues from IEFSEM Assist. Prof. Dr Dimitar Atanassov, who helped with the English editing of part of the articles, and Assist. Prof. Dr Violeta Periklieva, who translated into English the Preface and the Foreword of the collection and edited the English abstracts of the articles.

We sincerely hope that the anniversary collection will enjoy a broad reading public in Bulgaria as well as abroad – something that Katya Mihaylova undoubtedly deserves.

From the Editors

Катя Михайлова – изследователски траектории

Наталия Рашкова

„От десет хиляди професии най-високата е тази на учения“, гласи източна мъдрост. Потвърждение на тази стойностна позиция е авторитетното, значимо професионално и личностно присъствие в съвременната наука на доц. д-р Катя Михайлова – фолклорист, културен антрополог, полонист, преводач. Професионалният ѝ живот като учен протича в Българската академия на науките – в Института за фолклор и неговия продължител (от 2010 г.) Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей.

Ориентацията на Катя Михайлова към сферата на фолклористиката започва през студентските ѝ години в Софийския университет „Св. Климент Охридски“, където завършва славянска филология (полски език и литература) с втора специалност руска филология. Научната ѝ биография от самото начало е свързана с полска проблематика. Формирането на нейния изследователски профил съчетава литературните ѝ интереси с интереса ѝ към фолклора в избраната тема на дипломна работа върху полската народна балада и литературните балади на Адам Мицкевич.

Контактите на Катя Михайлова с Полша продължават и се разширяват през годините. Специализира във Варшавския университет, Университета „Мария Кюри-Склодовска“ и Католическия университет в Люблин. В продължение на десетилетия тя се занимава с изучаване и популяризиране на полската култура и наука в България, участва в полско-български научни проекти и фолклористични теренни проучвания в различни райони на Полша, публикува сравнително-съпоставителни студии и статии за полския фолклор и фолклора в други славянски култури, осъществява контакти с университетски и научни центрове по етнология, фолклористика, социология, културология и история в Полша и други славянски страни, изнася лекционни курсове за полския и българския фолклор в български и полски университети, превежда от

полски език фолклористични изследвания и художествена литература. Не прекъсва участието ѝ в организацията на многобройни културни прояви, популяризиращи полската литература, фолклор, музика, театър, кино, история и политика в България. Активната работа и съдбовната отдаденост на Катя Михайлова в задълбочаването на научните и културните връзки между Полша и България са високо оценени и признати от полската държава чрез удостояването ѝ с орден „Заслужил за полската култура“ (1998) и с втората по степен полска държавна награда, която се дава само на чужденци – Офицерски кръст на Ордена за заслуги към Република Полша (2000).

Намерила призванието си във фолклористичната наука, Катя Михайлова работи целенасочено, непрекъснато разширява и задълбочава изследователските посоки, открива нови пътеки към познанието. Областите на нейния научен интерес логично произлизат една от друга, разрастват се и се разгръщат в многостранни тематични ракурси.

След появилата се в началото на научния ѝ път тема за баладните мотиви в полския фолклор и литература Катя Михайлова навлиза в детайлна работа с фолклорните песенни текстове като изследовател на българската фолклорна балада. Участва в авторския колектив, създал двутомната книга 60 от академичната поредица „Сборник за народни умотворения и народопис“ – *Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви*[1]. Нейно дело са множество записи на баладни текстове от различни райони на страната и голяма част от научно-справочния апарат на изданието. Оттук като че ли се изтеглят нишките на следващи интересни тематични кръгове, сплетени в тъканта на научното творчество на Катя Михайлова – от изследването на българските религиозно-легендарни фолклорни балади към т.нар. фолклорно християнство, фолклорната интерпретация на библейски сюжети, култове към светци, сакралност, календарна обредност, изпълнители на баладен и епически репертоар.

[1] *Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви*. Авторски колектив: Лиляна Богданова, Стоянка Бояджиева, Николай Кауфман, Катя Михайлова, Любомира Парпулова, Светла Петкова, Стефана Стойкова. София: Академично издателство „Марин Дринов“, 1993–1994 (Сборник за народни умотворения 60. Ч. 1–2).

Оказва се, че религиозно-легендарният епос е в основата на репертоара на непроучван в пълнота изпълнителски персонаж – странстващия епически певец. В продължение на две десетилетия Катя Михайлова се съсредоточава в разработването на голяма научна задача – да изследва странстващия епически певец в славянските фолклорни култури като типология, семантика, функции и репертоар на общославянска основа и в широк хронологичен обхват. След методична теренна работа, издирване на архивни източници в България и редица славянски страни, публикувани десетки студии, статии и научни доклади на български, английски, немски, полски, словашки, руски и украински език през 1997 г. като дисертационен труд е защитено цялостното изследване *Странстващият епически певец просяк във фолклорната култура на славяните (Функционално-семантична характеристика)*. Научната общност го възприема като завършен, грандиозен труд с голяма стойност и значение, надхвърлящ локални ограничения, с новаторска по съдържание и обхват тема, постижение за българската наука и за славянската фолклористика, принос към съвременното хуманитарно знание. Подплатено с огромен материал от всички славянски фолклорни култури, с модерна интердисциплинарна интерпретация и адекватна методология (съпоставителен, типологичен, исторически, социокултурен, функционален, семантичен анализ), изследването съчетава изчерпателна фактологична основа с високо теоретично равнище.

Присъщият на Катя Михайлова стремеж към систематичност, подреденост, прецизност, аргументираност отлага публикуването на монографичното изследване с почти десетилетие. Отново и отново допълван и обогатен, трудът е публикуван в България със заглавие *Странстващият сляп певец просяк във фолклорната култура на славяните*[2]. Отзвукът от появата му е отразен в 16 рецензии в научни списания на български, английски, полски, чешки, словашки, руски, украински и словенски език. През 2008 г. монографията е наградена от Съюза на учените в България с Диплом за високи научни постижения в областта на хуманитарните науки. Международното признание за значимостта на изследването довежда до издаването му на полски език – *Dziad*

[2] **Михайлова**, Катя. *Странстващият сляп певец просяк във фолклорната култура на славяните*. София: Издателско ателие „Аб“, 2006. 528 с.

wędrowny w kulturze ludowej Słowian[3]. Това издание, разширено с нови фолклорни материали и теоретични анализи, получава висока оценка и положителни рецензии в няколко полски научни списания и има също предназначение на учебник за висшите училища в Полша, включително в задължителната литература за специалността „Етномузикология".

От семантичния анализ на религиозно-легендарните песни в репертоара на странстващия епически певец Катя Михайлова извежда проблематиката за съотношението между фолклорна норма и християнски канон. Продължението на тази изследователска линия се разширява към проучването на религиозния фолклор и фолклорното християнство – морални и етични норми във фолклорни легенди, категориите „бедност" и „богатство" в славянския фолклор и в християнството, евангелски притчи във фолклора, религиозно-легендарни балади в българския фолклор, сакрални персонажи във фолклора на славяните, фолклоризация на християнството. В тази област Катя Михайлова работи последователно и е признат специалист с десетки публикации в български и чуждестранни издания[4]. Изследването на фолклорни текстове и обред-

---

[3] **Michajłowa**, Katia. *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian.* Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010. 488 s.

[4] **Михайлова**, Катя. За някои морални норми в легендата за грешната майка на свети Петър в славянския фолклор. – В: *Проблеми на българския фолклор.* Т. 8. *Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция*. Ред. колегия: С. Стойкова, М. Беновска-Събкова, Т. Тодоров. София: Академично издателство „Марин Дринов", 1991, 139–148; **Michajlova**, Kat'a. Opozícia chudobný – bohatý v ľudovej kultúre Slovanov a v kresťanstve. – *Slovenský národopis* 43 (1), 1995, 38–46; **Михайлова**, Катя. Евангелската притча за богатия и бедния Лазар в славянския фолклор. – В: *Фолклор, традиции, култура. Юбилеен сборник в чест на Стефана Стойкова*. Ред. С. Бояджиева, Д. Добрева, С. Петкова. София: Академично издателство „Марин Дринов", 2002, 68–76; **Mihajlova**, Katja. On Certain Ethic Norms in Bulgarian Religious-Legendary Folk Ballads. – In: *Ljudske balade med izročilom in sodobnostjo / Ballads between Tradition and Modern Times*. Ed. by M. Golež. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti / Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences & Arts, 1998, 137–142; **Михайлова**, Катя. За сакралността на просяка като персонаж във фолклорната култура на славяните. – *Български фолклор*, 1995, № 1–2, 27–39; **Михайлова**, Катя. Митът за слепотата във фолклорната култура на славяните. – In: *Gramatika národného mýtu a folklór*. Ed. Z. Profantová. Bratislava: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, 1998, 75–98; **Михайлова**, Катя. Сакралното в епическото изпълнителство на сла-

ност разкрива специфичните характеристики на фолклорното разбиране за християнството – профанация на сакралното, фолклорни култове към светци, отношение между магия и религия във фолклора, магически практики за предпазване от болести в българския народен православен календар, представи за душата и пътя ѝ в отвъдното след смъртта[5]. И тук не прекъсва насочеността към съпоставителни анализи върху материал от различни славянски култури. Анализите се опират на лични и екипни теренни проучвания в различни български региони и зад граница, особено в Полша. Заслужава специално да се подчертаят умението и богатият опит на Катя Михайлова в теренната работа. Своеобразна кулминация в тази насока са проведените от нея съвместно с полски и български учени мащабни теренни изследвания в различни райони на Полша и България като ръководител на научния проект „Християнска култура и фолклор в съвременността – българо-полски паралели“ (2015–2017).

вяните. – В: *Славянска филология.* Т. 24. *Доклади и статии за XIV международен конгрес на славистите*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 2008, 232–250; **Михайлов**а, Катя. За съдържанието на термина *битово/фолклорно християнство* в славянската фолклористика. – *Български фолклор*, 2000, № 3, 3–15; **Mihaylova**, Katya. Experiencing Religion in Folklorised Christianity. – In: *Experiencing Religion. New Approaches to Personal Religiosity*. Eds. C. Saraiva, P. J. Margry, L. Obadia, K. Povedák, J. Mapril. Zürich: Lit Verlag, 2016, 81–104.

[5] **Michajłowa**, Katia. Profanacja *sacrum* w folklorze Słowian prawosławnych (na przykładzie ludowego kultu świętych). – W: *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*. Pod red. naukową J. Adamowskiego i M. Tymochowicz. Lublin–Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2016, 293–306 (Seria „Archiwum Etnograficzne“ 60); **Mihaylova**, Katya. Pagan Ritual Practices and Magic to Protect from Sickness in the Bulgarian Orthodox Folk Ritual Calendar. – In: *The Ritual Year 6. The Inner and the Outer. The Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year*. Ed. M. Kõiva. Tartu: ELM Scholarly Press, 2012, 135–148; **Михайлова**, Катя. Представи за душата у българите (По материали от Кюстендилско). – *Известия на Исторически музей – Кюстендил.* Т. 6. Велико Търново, 2002, 167–171; **Михайлова**, Катя. Мотивът за пътя на душата след смъртта в религиозно-легендарните песни на славяните. – В: *От Честния пояс на Богородица до коланчето за рожба. Изследвания по изкуствознание и културна антропология в чест на проф. Елка Бакалова*. Ред. М. Сантова, Б. Пенкова, И. Станоева, М. Иванова. София: „Агата-А“, 2010, 140–149; **Michajłowa**, Katia. 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: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2011, 93–102.

Фолклорната обредност и празничност са добре застъпена област в научното творчество на Катя Михайлова. В отделни публикации са представени календарни обреди на Света Варвара, Еньовден, гадателни практики за предсказване на женитба в дните на св. Андрей и св. Катерина в полската фолклорна традиция, пространствени ритуални практики и тяхната семантика в българското традиционно погребение, празника на светите братя Кирил и Методий като история, традиция, политика и съвременност[6]. Във времето на политическия преход в България Катя Михайлова не пропуска да отрази наблюденията си върху проявите на политически фолклор и нова ритуалност в началото на 90-те години на XX в. – карнавала „Цветя за демокрацията“ на Цветница, протестно карнавално шествие на артисти на празника на българската култура и просвета 24 май, фоторазказ за политически протест с графити върху сградата на мавзолея на Георги Димитров[7].

Полската тема и съпоставителната методология Катя Михайлова развива в проблематика, навлязла в нашата етнология чрез изследва-

---

[6] **Михайлова**, Катя. Празнуване на Света Варвара. – *Български фолклор*, 1993, № 1, 100–107; **Mihailova**, Katya. *Enyovden* [*Midsummer*] Celebrations in Bulgaria. – In: *The Ritual Year and Ritual Diversity. Proceedings of the Second International Conference of the SIEF Working Group on the Ritual Year, Gothenburg, June 7–11, 2006*. Eds. L. Midholm and A. Nordström in collaboration with M. T. Agozzino. Göteborg: Institutet för språk och folkminnen, Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Göteborg, 2007, 74–79; **Mihaylova**, Katya. The Fortune-Telling Customs of *Andrzejki* and *Katarzynki* in the Polish Ritual Year. – In: *Magic in Rituals and Rituals in Magic. The Ritual Year 10*. Ed. by T. Minniyakhmetova and K. Velkoborská. Innsbruck–Tartu: ELM Scholarly Press, 2015, 61–69; **Michajłowa**, Katia. Wszystko na opak – czyli o organizacji przestrzeni w bułgarskiej tradycyjnej obrzędowości pogrzebowej. – W: *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*. Red. naukowa J. Hajduk-Nijakowska. Wrocław–Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2014, 217–235 (Seria „Archiwum Etnograficzne” 54); **Michajlova**, Katja. Svátek sv. Cyrila a Metoděje v Bulharsku – historie, tradice, politika, současnost. – *Národopisná revue*, 23 (2), 2013, 99–119; **Михайлова**, Катя. Празникът на св. Кирил и Методий в Пловдив – от писмена към семейна история. – В: *Празникът на Кирил и Методий. Пространства на духа*. Т. 2. Съст. Е. Анастасова, Г. Лозанова, С. Станоев. София: Парадигма, 2015, 100–141.

[7] **Михайлова**, Катя. Карнавалът „Цветя за демокрацията“ на Цветница. – *Български фолклор*, 1991, № 3, 84–94; **Михайлова,** Катя. „Артист държава не храни, тежко ѝ, ако го няма“. – *Български фолклор*, 1993, № 4, 130–134; **Михайлова**, Катя. Фоторазказ за новото лице на мавзолея. – *Български фолклор*, 1993, № 4, 104–109.

нето на „другия“. От работата ѝ по национални и международни проекти като „Културни взаимовръзки на етническите общности в България“ (1996–1999), „Българи в Полша и поляци в България – проблеми на етнокултурната идентичност“ (1996–1998), „Идентичности, стереотипи и митове в българската и полската култура в условията на мултикултурализъм“ (2002–2014) се появяват публикации за взаимното опознаване и етническите стереотипи за българите сред поляците и за поляците сред българите, за обредност, празничност, етнична и религиозна идентичност на полската общност в България[8].

От 90-те години на XX в. до днес изследователката е отдадена на още една обемна научна задача, извършвана в екипно сътрудничество – проучването на българските общности в чужбина. Началото е поставено от теренно изследване сред българите градинари и потомците им в Чехия, представено в книгата на авторския колектив „Побратим“ – *Българи по чешките земи*[9]. Редица нейни публикации засягат фолклора и празнуването на календарни обичаи от българските градинари в Че-

[8] **Михайлова**, Катя. Етническият стереотип за българина сред поляците, живеещи в България. – *Български фолклор*, 1999, № 1–2, 58–70; **Михайлова**, Катя. Българинът през погледа на поляците – стереотипи и среща на култури. – В: *Да мислим Другото – образи, стереотипи, кризи XVIII–XX век*. Съст. Н. Аретов. София: Издателство „Кралица Маб“, 2001, 445–461; **Михайлова**, Катя. „Малкото отечество“ на поляците в България. – *Научни трудове на Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“*, 2003, 41 (1). *Филология*, 131–138; **Michajłowa**, Katia. Pewne cechy polskiego stereotypu Bułgara. – *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 15, 2003, 111–127; **Михайлова**, Катя. Празници и идентичност на поляците в България. – В: *Проблеми на българския фолклор*. Т. 10. *Фолклор – идентичност – съвременност*. Ред. колегия: К. Михайлова, С. Петкова, Н. Рашкова, М. Сантова, Й. Холевич. София: Академично издателство „Марин Дринов“, 2005, 415–420; **Михайлова**, Катя. Стереотипи за Полша и поляците сред българите в Полша. – *Slavia Meridionalis. Studia Linguistica, Slavica et Balcanica* 7, 2007, 183–206; **Michajłowa**, Katia. Opozycja *swój/obcy* w krztałtowaniu stereotypu Polaka wśród Bułgarów zamieszkałych w Polsce. – *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 19, 2007, 175–190; **Mihaylova**, Katya. The Ritual Year of the Contemporary Polish Migrant Community in Bulgaria. – In: *The Ritual Year 8. Migrations*. *The Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year.* Ed. by D. Parusheva and L. Gergova. Sofia: Paradigma, 2014, 274–285.

[9] **Побратим**. *Българи по чешките земи*. Авторски колектив „Побратим“: Мирям Моравцова, Зденек Урбан, Катя Михайлова, Владимир Пенчев, Величко Светославов. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1994.

хия, етнокултурната самоидентификация и идентичност на българската трудова миграция в тази страна[10]. Следващото мащабно проучване с участието на Катя Михайлова е по междуакадемичния проект „Българи в Словакия – етнокултурни характеристики и взаимодействия“ (2001–2004), в рамките на който тя продължава развитието на своя интерес към обредността, празничността, религиозните изяви и самоорганизацията на българите в различни словашки селища[11].

Последният по хронология колективен изследователски проект със значим научен резултат, в рамките на който Катя Михайлова разширява периметъра на теренните си проучвания сред български общности в страни от Западна Европа и Северна Америка, носи заглавие „Културно наследство в миграция. Модели на консолидация и институционализация на българските общности в чужбина“ (2015–2017). Акцентът на изследователката отново е насочен към проявите на религиозна и традиционна обредност и празничност, религиозните институции, формирането и функционирането на църковните общини сред българите зад

---

[10] **Михайлова**, Катя. Фолклор на български градинари в Чехия. – *Български фолклор*, 1994, № 1, 111–117; **Michajlovová**, Katja. Bulhaři v současném Brně – některé aspekty jejich etnokulturní identity. – *Lidé města / Urban Dwellers* 9, 1996, 99–107; **Михайлова**, Катя. За празнуването на някои календарни обичаи от българските градинари в Чехия. – In: *Práce z dějin slavistiky a česko-jinoslovanských vztahů* 18. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Euroslavica, 1997, 49–54; **Михайлова**, Катя. За етнокултурната самоидентификация на българите в Чехия. – В: *Българите извън България*. Велико Търново: Знак ’94, 1997, 78–81; **Михайлова**, Катя. Някои аспекти на етнокултурната идентичност на българите в Чехия. – В: *Чехи в България и българи в Чехия. Етносоциални и културноантропологични модели. Литературоведски и лингвистични аспекти*. Ред. колегия: К. Вачкова, Я. Бъчваров, Р. Чавдаров. Шумен: Университетско издателство „Епископ Константин Преславски“, 1998, 126–135; **Mihaylova**, Katya. Labour Migration of Bulgarians to the Czech Lands and Some Aspects of Their Ethno-Cultural Identity. – *Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture.* Vol. 2. *Bulgarian Issue*. Ed. K. Mihaylova, 2013, 57–72, http://oe.ptpn.poznan.pl/wp-content/uploads/2019/11/OE-2013-057-072-Mihaylova.pdf

[11] **Михайлова**, Катя. Празничност и религиозна специфика на българите в Словакия. – In: *Bulhari na Slovensku. Etnokultúrne charakteristiky a súvislosti*. Eds. E. Krekovičová, V. Penčev. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV, 2005, 105–122; **Михайлова**, Катя. Празничната култура на българите в Словакия. – В: *Юбилеен славистичен сборник*. Благоевград: Югозападен университет „Неофит Рилски“, 2005, 814–822.

граница, техните културни средища – библиотеки, читалища, музеи, книжарници, литературни клубове[12].

Научната работа на Катя Михайлова далеч не се ограничава в сферата на изследователските проекти и научното писане. Тя се ангажира с популяризиране и обмен на научни резултати в международната колегиална общност, като особено забележителна е инициативността, с която осъществява тематични издания в силните области на своето познание. Такива са съставените от нея тематични броеве на академичното списание „Български фолклор“ – „Сакралното във фолклора“ (1995, № 1–2), „Християнство и фолклор“ (2000, № 3), „Фолклористика в Русия“ (2006, № 3, съвместно с Ирина Седакова), „Фолклористика, културна антропология и етнология в Полша“ (2014, № 3), „Полска фолклористика и етнолингвистика“ (2014, № 4), както и на българския брой на полското академично списание „Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture“ (2013). Многобройни са научните сборници, в които тя е съсъставител и редактор.

Редакционната дейност на Катя Михайлова е непрекъсната и дългогодишна – заради нейните качества за компетентна, перфектна и прецизна работа с научни текстове. На нея разчитат международните редакционни колегии на академични списания в България и чужбина, в които тя работи – „Български фолклор“, украинското „Слов’янський світ“, словашкото „Ethnologia Slovaca et Slavica“, полските „Literatura

[12] **Mihaylova**, Katya. The Parish Abroad – Characteristics and Functions. – In: *Cultural Heritage in Migration*. Eds. N. Vukov, L. Gergova, T. Matanova, Y. Gergova. Sofia: Paradigma, 2017, 240–264; **Михайлова**, Катя. Религиозни и традиционни празници и обичаи на българските общности в чужбина. – В: *Културно наследство в миграция. Модели на консолидация и институционализация на българските общности в чужбина*. Авторски колектив: Владимир Пенчев, Мариянка Борисова, Валентин Воскресенски, Николай Вуков, Лина Гергова, Яна Гергова, Боян Кулов, Таня Матанова, Катя Михайлова, Йордан Янев. София: Парадигма, 2017, 315–340; **Михайлова**, Катя. Литература и книжнина: библиотеки, читалища, музеи, книжарници, литературни клубове [на българските общности в чужбина]. – В: *Културно наследство в миграция. Модели на консолидация и институционализация на българските общности в чужбина*. Авторски колектив: Владимир Пенчев, Мариянка Борисова, Валентин Воскресенски, Николай Вуков, Лина Гергова, Яна Гергова, Боян Кулов, Таня Матанова, Катя Михайлова, Йордан Янев. София: Парадигма, 2017, 209–238.

Ludowa“, „Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture“, „Twórczość Ludowa“, „Artes Humanae“, „Wieś Radomska“. Неизброими са международните контакти на К. Михайлова като активен член на научни организации, комитети, комисии, съвети, сред които Комисията за славянски фолклор и Комисията по етнолингвистика към Международния комитет на славистите, Kommission für Volksdichtung / International Ballad Commission, SIEF Working Group on the Ritual Year, Секция „Фолклористика“ и Секция „Украинознание“ към Полското етнологично дружество и др.

Краткото представяне на основните постижения в многостранната дейност на Катя Михайлова като забележителен изследовател и познавач на българската и славянските фолклорни култури не е в състояние да отрази цялата ѝ научна биография. В науката няма къси пътища, а Катя носи сърце на пътешественик – в буквален и преносен смисъл, във времето, пространството, в необятния свят на знанието за човека.

Доц. д-р Наталия Рашкова
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
Българска академия на науките
ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6
1113 София, БЪЛГАРИЯ
natalia.rashkova.iefem@gmail.com

Katya Mihaylova – Research Trajectories

Natalia Rashkova

An Eastern piece of wisdom says, "The most eminent of ten thousand professions is the one of a scientist". A confirmation of this stand is the competent and significant professional and personal presence in the contemporary science of Katya Mihaylova – a folklorist, cultural anthropologist, Polonist, translator. She has passed her professional life as a scholar at the Bulgarian Academy of Sciences – first at the Institute of Folklore, and since 2010, at its successor, the Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum.

The interest of Katya Mihaylova in folkloristics began during her student years at Sofia University "St. Kliment Ohridski" where she majored in Slavic Philology (Polish language and literature) and Russian Philology as a second speciality. From the very beginning, her academic work was related to Polish topics. The formation of her research profile combined her interest in literature with the one in folklore into her graduation work on the Polish folk ballads and the literary ballads of Adam Mickiewicz.

The contacts of Katya Mihaylova with Poland continued to expand through the years. She specialised at the University of Warsaw, Maria Curie-Skłodowska University in Lublin and the Catholic University of Lublin. For decades, she has been studying and popularising the Polish culture and science in Bulgaria; participating in Polish-Bulgarian research projects and folklore field studies in various regions in Poland; publishing comparative studies and articles on Polish folklore and folklore of other Slavic cultures; establishing contact with universities and academic centres of ethnology, folklore studies, sociology, culturology and history in Poland and other Slavic countries; teaching courses in Polish and Bulgarian folklore at universities in Bulgaria and Poland; translating from Polish folkloristic studies and fiction. Katya Mihaylova continues to take part in the organisation of numerous cultural events which popularise Polish literature, folklore, music, theatre, cinema, history and politics in Bulgaria. Her active work and fateful

devotion to tightening the academic and cultural contacts between Poland and Bulgaria are highly estimated and acknowledged by the Polish state and she was honoured with the Order "Merited for the Polish Culture" (1998) and with the second by rank Polish state prize awarded only to foreigners, Officer's Cross of the Order of Merit of the Republic of Poland (2000).

Katya Mihaylova who has found her vocation in folklore studies works with set purpose, constantly broadening and extending her research field and finding new paths towards knowledge. Her fields of research interest derive logically from each other; they expand and show versatile thematic angles.

After the topic of ballad motifs in Polish folklore and literature, which she had embraced in the beginning of her academic career, Katya Mihaylova began an elaborated work on folklore songs' lyrics as a researcher of the Bulgarian folk ballad. She is one of the authors of the two-volume Book 60 of the academic series "Collection of Folklore and Ethnography" – *Bulgarian Folk Ballads and Songs with Mythical and Legendary Motifs*[1]. Numerous records of ballad texts from various regions in Bulgaria and a great part of the scientific and reference apparatus of the edition are her deed. As though from here the threads of subsequent interesting thematic spheres are drawn; they are entangled within the fabric of Katya Mihaylova's academic work – from the study of the Bulgarian religious and legendary folk ballads to the so-called folk Christianity, folklore interpretation of biblical motifs, cults of saints, sacrality, calendar feasts, performers of ballad and epic repertoire.

It turns out that the religious and legendary epos is at the root of the repertoire of a type of a performer character who is insufficiently studied, viz. the wandering epic singer. For two decades, Katya Mihaylova has been focusing on a major research task – to study on an all-Slav basis and in broad chronological range the typology, semantics, functions and repertoire of the wandering epic singer in Slavic folklore cultures. After a systematic fieldwork, an exploration of archival sources in Bulgaria and a number of Slavic

[1] *Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви*. Авторски колектив: Лиляна Богданова, Стоянка Бояджиева, Николай Кауфман, Катя Михайлова, Любомира Парпулова, Светла Петкова, Стефана Стойкова. София: Академично издателство „Марин Дринов", 1993–1994 (Сборник за народни умотворения 60. Ч. 1–2).

countries and publication of scores of studies, articles and research papers in Bulgarian, English, German, Polish, Slovak, Russian and Ukrainian, in 1997 she defended her dissertation *The Wandering Epic Singer Beggar in the Folk Culture of the Slavs (Functional-Semantic Characteristics)*. The academic community considers it a complete, impressive work of great value and significance, which goes beyond the local limits and has an innovative topic in terms of matter and scope; the work is an achievement for the Bulgarian science and the Slavic folklore studies and a contribution to the contemporary knowledge of the humanities. Substantiated by a vast material from all Slavic folklore cultures, modern interdisciplinary interpretation and adequate methodology (comparative, typological, historical, socio-cultural, functional, and semantic analysis), the study combines a thorough empirical basis with a high theoretical level.

With the systematicity, order, precision and argumentation characteristic of her, Katya Mihaylova postponed the publication of the monographic study for almost a decade. Expanded and enriched repeatedly, the work was published in Bulgaria under the title of *The Wandering Blind Singer-Beggar in Slavic Folk Culture*[2]. The response to the publication was reflected in 16 reviews in academic journals in Bulgarian, English, Polish, Czech, Slovakian, Russian, Ukrainian and Slovenian. In 2008, the monograph was awarded a Diploma of Excellence in the Field of Humanities by the Union of the Scientists in Bulgaria. The international recognition of the significance of the publication led to its publishing in Polish – *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian* [*The Itinerant Mendicant Singer in Slavic Folk Culture*][3]. This edition of the study, expanded with new folklore materials and theoretical analyses, was highly estimated and had positive reviews in several Polish academic journals and was also used as a textbook at the institutions of higher education in Poland, including as part of the compulsory literature of the specialty of Ethnomusicology.

From the semantic analysis of the religious and legendary songs, part of the repertoire of the wandering epic singer, Katya Mihaylova drew the

[2] **Михайлова**, Катя. *Странстващият сляп певец просяк във фолклорната култура на славяните*. София: Издателско ателие „Аб“, 2006. 528 с.

[3] **Michajłowa**, Katia. *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010. 488 s.

topic of the correlation between folklore norm and Christian canon. The continuation of this research line expands towards study of the religious folklore and folk Christianity – moral and ethical norms in folklore legends, the categories of "poverty" and "wealth" in Slavic folklore and in Christianity, gospel parables in the folklore, religious and legendary ballads in Bulgarian folklore, sacred characters in Slavic folklore, folklorisation of Christianity. Katya Mihaylova works steadily in this field and is a specialist of reputation with scores of publications in Bulgaria and abroad[4]. The study of folklore texts and rituals reveals the specifics of the folklore concept of Christianity – profanation of the sacred, folk cults of saints, relation between magic and religion in folklore, magic practices against diseases in the Bulgarian folk Orthodox calendar, notions about the soul and its journey after death in the

[4] **Михайлова**, Катя. За някои морални норми в легендата за грешната майка на свети Петър в славянския фолклор. – В: *Проблеми на българския фолклор.* Т. 8. *Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция*. Ред. колегия: С. Стойкова, М. Беновска-Събкова, Т. Тодоров. София: Академично издателство „Марин Дринов", 1991, 139–148; **Michajlova,** Kat'a. Opozícia chudobný – bohatý v ľudovej kultúre Slovanov a v kresťanstve. – *Slovenský národopis* 43 (1), 1995, 38–46; **Михайлова**, Катя. Евангелската притча за богатия и бедния Лазар в славянския фолклор. – В: *Фолклор, традиции, култура. Юбилеен сборник в чест на Стефана Стойкова*. Ред. С. Бояджиева, Д. Добрева, С. Петкова. София: Академично издателство „Марин Дринов", 2002, 68–76; **Mihajlova**, Katja. On Certain Ethic Norms in Bulgarian Religious-Legendary Folk Ballads. – In: *Ljudske balade med izročilom in sodobnostjo / Ballads between Tradition and Modern Times*. Ed. by M. Golež. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti / Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences & Arts, 1998, 137–142; **Михайлова**, Катя. За сакралността на просяка като персонаж във фолклорната култура на славяните. – *Български фолклор*, 1995, № 1–2, 27–39; **Михайлова**, Катя. Митът за слепотата във фолклорната култура на славяните. – In: *Gramatika národného mýtu a folklór*. Ed. Z. Profantová. Bratislava: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, 1998, 75–98; **Михайлова**, Катя. Сакралното в епическото изпълнителство на славяните. – В: *Славянска филология.* Т. 24. *Доклади и статии за XIV международен конгрес на славистите*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов", 2008, 232–250; **Михайлов**а, Катя. За съдържанието на термина *битово/фолклорно християнство* в славянската фолклористика. – *Български фолклор*, 2000, № 3, 3–15; **Mihaylova**, Katya. Experiencing Religion in Folklorised Christianity. – In: *Experiencing Religion. New Approaches to Personal Religiosity*. Eds. C. Saraiva, P. J. Margry, L. Obadia, K. Povedák, J. Mapril. Zürich: Lit Verlag, 2016, 81–104.

world beyond[5]. Her inclination for comparative analysis of materials from various Slavic cultures does not cease in this case. The analyses are based on personal and team field research in various regions in Bulgaria and abroad, especially in Poland. The skills and great experience of Katya Mihaylova in fieldwork deserve to be specially emphasised. A peculiar culmination in this respect are the joint Bulgarian and Polish large-scale field research in Poland and Bulgaria conducted within the project "Christian Culture and Folklore in Modern Times – Bulgarian-Polish Parallels" (2015–2017) led by Katya Mihaylova.

The folklore feasts and rituals have a significant presence in Katya Mihaylova's academic work. She has publications particularly dedicated to calendar folk customs on St. Barbara's Day, St. John's Eve, mantic practices for marriage on the feasts of St. Andrew and St. Catherine in Polish folk tradition, spatial ritual practices and their semantics in the Bulgarian traditional funeral, the feast of Sts. Cyril and Methodius in terms of history, tradition, policy and contemporaneity[6]. During the time of political transition

---

[5] **Michajłowa**, Katia. Profanacja *sacrum* w folklorze Słowian prawosławnych (na przykładzie ludowego kultu świętych). – W: *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*. Pod red. naukową J. Adamowskiego i M. Tymochowicz. Lublin–Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2016, 293–306 (Seria „Archiwum Etnograficzne" 60); **Mihaylova**, Katya. Pagan Ritual Practices and Magic to Protect from Sickness in the Bulgarian Orthodox Folk Ritual Calendar. – In: *The Ritual Year 6. The Inner and the Outer. The Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year*. Ed. M. Kõiva. Tartu: ELM Scholarly Press, 2012, 135–148; **Михайлова**, Катя. Представи за душата у българите (По материали от Кюстендилско). – *Известия на Исторически музей – Кюстендил.* Т. 6. Велико Търново, 2002, 167–171; **Михайлова**, Катя. Мотивът за пътя на душата след смъртта в религиозно-легендарните песни на славяните. – В: *От Честния пояс на Богородица до коланчето за рожба. Изследвания по изкуствознание и културна антропология в чест на проф. Елка Бакалова*. Ред. М. Сантова, Б. Пенкова, И. Станоева, М. Иванова. София: „Агата-А", 2010, 140–149; **Michajłowa**, Katia. 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: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2011, 93–102.

[6] **Михайлова**, Катя. Празнуване на Света Варвара. – *Български фолклор*, 1993, № 1, 100–107; **Mihailova**, Katya. *Enyovden* [*Midsummer*] Celebrations in Bulgaria. – In: *The Ritual Year and Ritual Diversity. Proceedings of the Second International Conference of the SIEF Working Group on the Ritual Year, Gothenburg, June 7–11, 2006*.

in Bulgaria, Katya Mihaylova shared her observations on the manifestations of political folklore and new rituality in the early 1990s – the Flowers for Democracy Carnival held on Palm Sunday, a protest carnival procession of artists on the Day of Bulgarian Culture and Enlightenment (24 May), a photo story about a political protest with graffiti on the building of the Mausoleum of Georgi Dimitrov[7].

Katya Mihaylova develops the Polish theme and the comparative methodology in another perspective which has penetrated the Bulgarian ethnology through the study of the "other". As a result of her work on national and interacademic projects such as "Cultural Interrelations between Ethnic Communities in Bulgaria" (1996–1999), "Bulgarians in Poland and Poles in Bulgaria – Problems of Their Ethno-Cultural Identity" (1996–1998), "Identities, Stereotypes and Myths in Bulgarian and Polish Culture in a Multicultural Environment" (2002–2014) there appeared publications on the mutual acquaintance and the ethnic stereotypes of the Poles among the Bulgarians

---

Eds. L. Midholm and A. Nordström in collaboration with M. T. Agozzino. Göteborg: Institutet för språk och folkminnen, Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Göteborg, 2007, 74–79; **Mihaylova**, Katya. The Fortune-Telling Customs of *Andrzejki* and *Katarzynki* in the Polish Ritual Year. – In: *Magic in Rituals and Rituals in Magic. The Ritual Year 10*. Ed. by T. Minniyakhmetova and K. Velkoborská. Innsbruck–Tartu: ELM Scholarly Press, 2015, 61–69; **Michajłowa**, Katia. Wszystko na opak – czyli o organizacji przestrzeni w bułgarskiej tradycyjnej obrzędowości pogrzebowej. – W: *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*. Red. naukowa J. Hajduk-Nijakowska. Wrocław–Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2014, 217–235 (Seria „Archiwum Etnograficzne" 54); **Michajlova**, Katja. Svátek sv. Cyrila a Metoděje v Bulharsku – historie, tradice, politika, současnost. – *Národopisná revue* 23 (2), 2013, 99–119; **Михайлова**, Катя. Празникът на св. Кирил и Методий в Пловдив – от писмена към семейна история. – В: *Празникът на Кирил и Методий. Пространства на духа*. Т. 2. Съст. Е. Анастасова, Г. Лозанова, С. Станоев. София: Парадигма, 2015, 100–141.

[7] **Михайлова**, Катя. Карнавалът „Цветя за демокрацията" на Цветница. – *Български фолклор*, 1991, № 3, 84–94 [In English: **Mihailova**, Katya. Contemporary Political Carnival Procession on Palm Sunday in Bulgaria. – In: *First International Conference of the SIEF Working Group on THE RITUAL YEAR*. In association with the Department of Maltese, University of Malta Junior College Msida. Proceedings, Malta, March 20–24, 2005. Ed. G. Mifsud-Chircop. Malta: Publishers Enterprises Group (PEG) Ltd, 2006, 403–410]; **Михайлова**, Катя. „Артист държава не храни, тежко ѝ, ако го няма". – *Български фолклор*, 1993, № 4, 130–134; **Михайлова**, Катя. Фоторазказ за новото лице на мавзолея. – *Български фолклор*, 1993, № 4, 104–109.

and the Bulgarians among the Poles, on the feasts, rituals, ethnic and religious identity of the Polish community in Bulgaria[8].

Since the 1990s, Katya Mihaylova has been dedicated to another major team research task – a study of the Bulgarian communities abroad. The beginnings were laid by a field research among the Bulgarian gardeners and their descendants in the Czech Republic presented in the book of the Pobratim authors' collective, *Bulgarians in the Bohemian Lands*[9]. Many of her publications refer to the folklore and celebration of calendar feasts by the Bulgarian gardeners in the Czech Republic, the ethnocultural self-identification and identity of the Bulgarian labour migrants in this country[10]. The

[8] **Михайлова**, Катя. Етническият стереотип за българина сред поляците, живеещи в България. – *Български фолклор*, 1999, № 1–2, 58–70; **Михайлова**, Катя. Българинът през погледа на поляците – стереотипи и среща на култури. – В: *Да мислим Другото – образи, стереотипи, кризи XVIII–XX век*. Съст. Н. Аретов. София: Издателство „Кралица Маб", 2001, 445–461; **Михайлова**, Катя. „Малкото отечество" на поляците в България. – *Научни трудове на Пловдивски университет „Паисий Хилендарски"*, 2003, 41 (1). *Филология*, 131–138; **Michajłowa**, Katia. Pewne cechy polskiego stereotypu Bułgara. – *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 15, 2003, 111–127; **Михайлова**, Катя. Празници и идентичност на поляците в България. – В: *Проблеми на българския фолклор.* Т. 10. *Фолклор – идентичност – съвременност*. Ред. колегия: К. Михайлова, С. Петкова, Н. Рашкова, М. Сантова, Й. Холевич. София: Академично издателство „Марин Дринов", 2005, 415–420; **Михайлова**, Катя. Стереотипи за Полша и поляците сред българите в Полша. – *Slavia Meridionalis. Studia Linguistica, Slavica et Balcanica* 7, 2007, 183–206; **Michajłowa**, Katia. Opozycja *swój/obcy* w krztałtowaniu stereotypu Polaka wśród Bułgarów zamieszkałych w Polsce. – *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 19, 2007, 175–190; **Mihaylova**, Katya. The Ritual Year of the Contemporary Polish Migrant Community in Bulgaria. – In: *The Ritual Year 8. Migrations*. *The Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year*. Ed. by D. Parusheva and L. Gergova. Sofia: Paradigma, 2014, 274–285.

[9] **Побратим**. *Българи по чешките земи*. Авторски колектив „Побратим": Мирям Моравцова, Зденек Урбан, Катя Михайлова, Владимир Пенчев, Величко Светославов. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски", 1994.

[10] **Михайлова**, Катя. Фолклор на български градинари в Чехия. – *Български фолклор*, 1994, № 1, 111–117; **Michajlovová**, Katja. Bulhaři v současném Brně – některé aspekty jejich etnokulturní identity. – *Lidé města / Urban Dwellers* 9, 1996, 99–107; **Михайлова**, Катя. За празнуването на някои календарни обичаи от българските градинари в Чехия. – In: *Práce z dějin slavistiky a česko-jinoslovanských vztahů* 18, 1997, Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Euroslavica, 49–54; **Михайлова**, Катя. За етнокултурната самоидентификация на българите в Чехия. – В: *Българите извън*

next large-scale research in which Katya Mihaylova took part was within the frames of the interacademic project "Bulgarians in Slovakia – Ethnocultural Characteristics and Interactions" (2001–2004); in this project, she continued to develop her interest in rituality, festivity, religious manifestations and self-organisation of the Bulgarians in various Slovakian settlements[11].

In chronological order, the last collective research project with significant scientific contribution in which Katya Mihaylova expanded the scope of her field research among the Bulgarian communities in West European countries and in North America was called "Cultural Heritage in Migration. Models of Consolidation and Institutionalisation of the Bulgarian Communities Abroad" (2015–2017). Again, she focused on the manifestations of religious and folk rituality and festivity, the religious institutions, the formation and functioning of the parishes of the Bulgarians abroad, their cultural centres – libraries, community centres, museums, bookshops, literary clubs[12].

България. Велико Търново: Знак '94, 1997, 78–81; **Михайлова**, Катя. Някои аспекти на етнокултурната идентичност на българите в Чехия. – В: *Чехи в България и българи в Чехия. Етносоциални и културноантропологични модели. Литературоведски и лингвистични аспекти*. Ред. колегия: К. Вачкова, Я. Бъчваров, Р. Чавдаров. Шумен: Университетско издателство „Епископ Константин Преславски", 1998, 126–135; **Mihaylova**, Katya. Labour Migration of Bulgarians to the Czech Lands and Some Aspects of Their Ethno-Cultural Identity. – *Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture.* Vol. 2. *Bulgarian Issue*. Ed. K. Mihaylova, 2013, 57–72, http://oe.ptpn.poznan.pl/wp-content/uploads/2019/11/OE-2013-057-072-Mihaylova.pdf

[11] **Михайлова**, Катя. Празничност и религиозна специфика на българите в Словакия. – In: *Bulhari na Slovensku. Etnokultúrne charakteristiky a súvislosti*. Eds. E. Krekovičová, V. Penčev. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV, 2005, 105–122; **Михайлова**, Катя. Празничната култура на българите в Словакия. – В: *Юбилеен славистичен сборник*. Благоевград: Югозападен университет „Неофит Рилски", 2005, 814–822.

[12] **Mihaylova**, Katya. The Parish Abroad – Characteristics and Functions. – In: *Cultural Heritage in Migration*. Eds. N. Vukov, L. Gergova, T. Matanova, Y. Gergova. Sofia: Paradigma, 2017, 240–264; **Михайлова**, Катя. Религиозни и традиционни празници и обичаи на българските общности в чужбина. – В: *Културно наследство в миграция. Модели на консолидация и институционализация на българските общности в чужбина*. Авторски колектив: Владимир Пенчев, Мариянка Борисова, Валентин Воскресенски, Николай Вуков, Лина Гергова, Яна Гергова, Боян Кулов,

The academic work of Katya Mihaylova is not confined only to research projects and scientific publications. She is also engaged in popularisation and exchange of research results among the international scientific society, especially through her initiatives to compile thematic issues in her main fields of knowledge. Such are the thematic issues of the academic journal "Bulgarian Folklore" – *The Sacred in Folklore* (1995, № 1–2), *Christianity and Folklore* (2000, № 3), *Folkloristics in Russia* (2006, № 3, together with Irina Sedakova), *Folkloristics, Cultural Anthropology and Ethnology in Poland* (2014, № 3), *Polish Folkloristics and Ethnolinguistics* (2014, № 4), as well as the Bulgarian issue of the Polish academic journal "Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture" (2013). She is also compiler or editor of numerous academic collections.

The editorial work of Katya Mihaylova is long and constant due to her qualities of competent, perfect and exact work with academic articles. The international editorial boards of academic journals in Bulgaria and abroad in which she has worked rely on her: "Bulgarian Folklore", the Ukrainian journal "Slovyans'kiy svit", the Slovakian "Ethnologia Slovaca et Slavica", the Polish journals "Literatura Ludowa", "Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture", "Twórczość Ludowa", "Artes Humanae", and "Wieś Radomska". The international contacts which Katya Mihaylova has established as an active member of scientific organisations, committees, commissions, councils are countless; among them are the Slavic Folklore Commission and the Ethnolinguistic Commission at the International Committee of Slavists, the International Ballad Commission / Kommission für Volksdichtung, the SIEF Working Group on the Ritual Year, the Folklore Studies Section and the Ukrainian Studies Section of the Polish Ethnological Society (PTL) etc.

Таня Матанова, Катя Михайлова, Йордан Янев. София: Парадигма, 2017, 315–340; **Михайлова**, Катя. Литература и книжнина: библиотеки, читалища, музеи, книжарници, литературни клубове [на българските общности в чужбина]. – В: *Културно наследство в миграция. Модели на консолидация и институционализация на българските общности в чужбина*. Авторски колектив: Владимир Пенчев, Мариянка Борисова, Валентин Воскресенски, Николай Вуков, Лина Гергова, Яна Гергова, Боян Кулов, Таня Матанова, Катя Михайлова, Йордан Янев. София: Парадигма, 2017, 209–238.

This brief presentation of the main achievements of Katya Mihaylova's versatile work as a remarkable researcher and expert in Bulgarian and Slavic folklore cultures is not sufficient to enlighten her entire academic biography. There are no shortcuts in science and Katya has the heart of a traveller – literally and figuratively, in time, space, in the infinite world of the study of man.

Assoc. Prof. Dr Natalia Rashkova
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Bl. 6 Acad. Georgi Bonchev St.
1113 Sofia, BULGARIA
natalia.rashkova.iefem@gmail.com



История, колективна памет, фолклор

Идеята за Константин I Велики през Второто българско царство

Димо Чешмеджиев

Резюме: В статията се разглежда въпросът за развитието на култа към единствения византийски император светец Константин Велики през Второто българско царство. Основание за неговото особено силно развитие в този период се търси в известната битка от 1190 г., в която братята Асен и Петър разбиват византийския император Исак II Ангел и пленяват прочутия императорски кръст, който според легендата е принадлежал на самия Константин.

Ключови думи: култ, императорски кръст, Константин Велики

С проблема за развитието на идеята за император Константин I Велики през Първото българско царство вече съм се занимавал (Чешмеджиев 2008: 357–368). От този период до нас не са достигнали официални текстове, за да видим как е функционирала тази идея на официално равнище. Изолирани сведения може да се почерпят от някои апокрифи. Ако съдим по тях, изглежда, „новият Константин“ в Първото българско царство е царят светец Петър (Чешмеджиев 2003: 495–503; Češmedžiev 2009: 139–149). В апокрифа *Сказание на пророк Исайя как бе възнесен от ангел до седмото небе*, известен и като *Български апокрифен летопис* (в рък. Хлуд. № 123), който датира от XI–XII в. (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 192), Константин Велики и майка му Елена са свързани с цар Петър (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 200–201; Чешмеджиев 2006: 254–255; Николова 2009: 65). Цар Петър е единственият владетел светец със сигурен култ в българската история (Чешмеджиев 1999: 158–176; Чешмеджиев 1996: 52–61), както и император Константин е единственият византийски император, канонизиран за светец (Дагрон 2006: 172–181).

В имперската и църковната традиция Константин Велики, който е идеал за християнски владетел (Ahrweiler 1975: 11; Караянопулос 1992: 17; Дагрон 2006: 172), е представян като емблематична фигура

на обновител на Империята (Георгиева 1991: 180–182). Затова „новите Константиновци“ са „обновители на Империята“ (Дагрон 2006: 172; Билярски 2004: 26). Императорите, които основават или консолидират династии, кръщават първородните си синове Константин, напр. Ираклий, Лъв III, Лъв IV, Теофил, Василий I (Дагрон 2006: 172)[1]. По този начин подчертават, че децата им ще бъдат обновители на Империята (Alexander 1962: 351–354; Kazhdan 1987: 196–250; Георгиева 1991: 180–181; New Constantines 1994; Пилц 2007: 150–151; Бојовић 2006: 199–209; Станковић 2003: 201–202).

Изглежда, в тази връзка трябва да се търси и появата на „нов Константин“ в лицето на цар Петър. Той, разбира се, няма проблеми с легитимността, нито, строго погледнато, е „обновител на Царството“. Точно обратното – той е първият български владетел, който сключва брак с византийска принцеса и по този начин влиза в династична връзка както с управляващата във Византия династия на Лакапините, така и с „династията майка“ – Македонската (Чешмеджиев 2003: 495–503; Гюзелев 2005: 27–33). Свързването на цар Петър с император Константин би могло да стане след падането на България под византийска власт. Тогава има нужда от „обновяване на Царството“, в случая Българското. Да припомня, че именно през византийския период всички български движения за независимост се оглавяват от някой, който непременно си слага името Петър – като се започне от истинския или мним внук на Самуил Делян в 1040 г., мине се през сина на дуклянския княз Михаил Константин Бодин в 1072 г. и се достигне до първия от възстановилите Българското царство Асеневци – Теодор (Чешмеджиев 2006: 255).

През Второто българско царство Константиновата идея вече е много по-добре застъпена и ясно различима – за това съществуват множество паметници (Дуйчев 1972: 256; Иванова 1981a: 7; Tachiaos 2002: 79–84; Бадаланова-Покровска, Плюханова 1993/1996: 107; Лазаров 2003: 22–23; Чешмеджиев 2013: 485–495). Малко автори са отбелязвали едно друго събитие от българската средновековна история в пряка връзка с изследвания проблем. Става въпрос за известната битка в Тревненския проход от 1190 г., в която братята Асен и Теодор-Петър разбиват визан-

[1] Интересен случай е описан от т.нар. *Scriptor incertus,* свързан с император Лъв V Арменец, който коронясал своя малък син Симватий под името Константин (Scriptoris incerti 1961: 22–23).

тийския император Исак II Ангел (Cankova-Petkova 1981: 181). В тази битка е пленено и императорското съкровище заедно с известните пирамидални корони на византийските императори. В случая обаче не те ни интересуват, а това, че в битката е пленен и прочутият императорски кръст (ὁ βασιλικὸς σταυρός)[2], както твърди Георги Акрополит:

Оттогава българското племе се възгордяло, понеже спечелило голяма плячка от ромеите, а също така и по-ценните императорски знаци. Защото те задигнали императорските пирамидални корони[3]*, чашите на знатните, голямо количество пари* ***и самия императорски кръст. Макар един от свещениците да го бил хвърлил, след малко те го намерили в реката. Той бил направен от злато и в средата си имал частица от светото дърво, на което бил прикован господ Христос. Тази [частица] била оформена във вид на кръст.***[4] *Той имал премного отделения, в които се намирали мощи от по-прочути светци, мляко от богомайката и някаква частица от пояса ѝ* (Acropolitae 1972: 153–154; срв. Златарски 1972: 70; Дуйчев 1972: 256; Лазаров 1995: 354; Бадаланова-Покровска, Плюханова 1993/1996: 107; Полывянный 2000: 133–134; Лазаров 2003: 22–23; Каймакамова 2009: 341–342).

Теодор Скутариот повтаря това описание, като добавя важни сведения, а именно, че кръстът вероятно е направен по времето на император Константин Велики през IV в.:

След това варварите се възгордели, тъй като спечелили голяма плячка от ромеите, а също и по-скъпоценните царски знаци, шлемове и чаши на знатните, достатъчно количество пари ***и самия царски кръст.*** *Макар един от свещениците да го хвърлил в една река, те на разсъмване го намерили. Той бил приготвен от злато и в средата имал част от светото дърво, на което бил прикован* [*нашият*] *господ Христос, направено във вид на кръст и с много малки клетки, в които се намирали мощи от по-прочутите мъченици, мляко от Богомайката и някаква част от пояса ѝ и твърде много други светини и скъпоценности.* ***Има дума, че той бил направен от първия християнски император, рав-***

[2] Този кръст е бил неотделим от императора както във време на мир, така и по време на война. Пазел се е в църквата „Св. Стефан“ в рамките на Големия дворец в Константинопол (Грабар 2000: 55).

[3] Императорските тиари.

[4] Тук и по-нататък подчертаното в цитатите е на автора [Бел. ред.].

ноапостола Константин, и че той и благочестивите императори след него го носели като състратег срещу неприятелите (Scutariotae 1972: 251–252; Лазаров 2003: 24–25; Полывянный 2000: 134).

Във връзка с тези събития в българската историография напоследък се зароди интересна идея. Според някои български нумизмати и археолози този кръст се появява на някои емисии български монети от XIII в. На първо място, това е едно монетосечене на цар Теодор-Петър, първия владетел от Второто българско царство. Върху тези монети той е представен с двоен кръст върху своя скиптър. Според едно остроумно наблюдение този кръст започва да се изобразява върху монетите на Теодор-Петър, а изчезва от ранните емисии на билонови монети на Исак II Ангел, където е присъствал приблизително до същото време. Изводът е, че промяната в двете едновременни монетосечения е в резултат на пленяването на прочутия императорски кръст през 1190 г. (Йорданов 1982: 22; Йорданов 2001: 91; Пенчев 1984: 12; Юрукова, Пенчев 1985: 77–79; Юрукова, Пенчев 1990: 74–75).

Впечатлението, че сравнението с Константин е особено търсено от владетелите от Асеновата династия, се подсилва и от други факти[5]. В Проложното житие на св. Иван Рилски от Драгановия миней (XIII в.) неизвестният автор съединява отново имената на император Константин и цар Петър, като обяснява, че цар Иван Асен, който „обновил българския род“ (Иван Асен I, 1185–1195), възревнувал делата на древните царе „цар Константин и цар Петър“: „**поревнова древнїимъ цр҃емъ, рекѫ же великомоу Константиноу цр҃ю и Петрѹ цр҃ю**“ (Иванов 1936: 58; Стара литература 1986: 131; срв. Тъпкова-Заимова 1983: 31). Това се обяснява сполучливо от Василка Тъпкова-Заимова със стремежа да се изтъква цар Иван Асен II (1218–1241) като поддръжник на православието (Tăpkova-Zaimova 1989: 10).

През 1260 г. Георги Акрополит посещава българската столица Търново като пратеник при цар Константин Тих Асен, като прекарва

[5] По същото време връзката с Константин Велики се търси много усърдно от император Алексий III Ангел (1195–1203). Върху някои негови монети е изобразен именно той. Както вече е отбелязвано в историографията, Константин Велики в качеството си на светец се появява за първи път във византийско монетосечене и се свързва с търсенето на идеологическа подкрепа за възшествието на престола на неизвестното семейство на Ангелите (Грабар 2000: 57).

няколко дни и става свидетел на тържествата по случай Христовите празници:

[...] *а мене изпрати като пратеник при владетеля на българите Константин. Аз отидох прочее при него и прекарах там няколко дни. Защото тогава се случиха Христовите празнични дни – рождението и кръщението. В този ден на кръщението българските владетели празнуват най-бляскаво и тогавашният български владетел Константин желаеше да бъда и аз при тях и да бъда зрител на това, което става* (Acropolitae 1972: 211).

Отново Теодор Скутариот добавя нещо твърде важно по този въпрос:

А когато изтекло времето на лятото, а освен това и времето на есента, той [императорът – бел. Д. Ч.] *се вдигнал от тези места и дошъл в Нимфея. Тогава изпратил великия доместик Акрополит като пратеник при владетеля на българите Константин. И там той прекарал и Христовите празници – Рождество и Кръщение, в който ден българските владетели празнуват най-тържествено,* ***като носят триумфално царските знаци, които взели плячка от император Исак*** (Scutariotae 1972: 302–303).

Според тази добавка българският цар държи императорският пратеник да види тържественото шествие с пленените византийски императорски знаци, между които очевидно и императорския кръст. Явно става въпрос за дълголетна традиция в българската столица, започнала след битката в Тревненския проход. Тази констатация се подкрепя от още един факт. Изненадващо, но обяснимо, същият кръст се появява и през втората половина на XIII в., в един тип монетосечене на цар Константин Асен и по-конкретно в най-разпространения тип монети. На опаката страна е изобразен царят на кон в тържествена триумфална поза. Монетите очевидно са отсечени в чест на някое важно военно или политическо събитие. Според Константин Дочев това е българо-татарският поход срещу Византия от 1264 или 1365 г. Както вече е отбелязвано в литературата, изображението „цар на кон“ е новост не само за българското, но и за византийското монетосечене от епохата – във Византия монети с подобни изображения се появяват чак при Андроник III Палеолог (1328–1341). Тази констатация, както и фактът, че от тези монети на Константин Асен има запазени няколкостотин екземпляра, подсилват впечатлението за изключителното значение, което се е отдавало на това събитие (Дочев 1982: 7; Дочев 1992: 70; Юрукова,

Пенчев 1985: 83–84; Юрукова, Пенчев 1990: 86–88). В случая обаче ни интересува двойният кръст върху скиптъра на Константин Асен. Още големият български нумизмат Никола Мушмов забелязва, че единственият български цар, който държи скиптър с двоен кръст, е Константин Асен (Мушмов 1924: 76; Дочев 1982: 7). Тогава обаче не са известни още монетите на Теодор-Петър.

Според някои автори този кръст е използван от българските царе за обосноваване на претенции върху територии, към които се домогва и Византия. Затова именно той е изобразен на споменатите монетосечения на Теодор Белгун и Константин Асен (Петров 1985: 229–230). Може да се предположи, че тези изображения носят по-дълбок идеологически смисъл, а именно, че по този начин се търси сакрализация на властта на българските царе (Tăpkova-Zaimova 1989: 10).

Пленените в битката при Тревненския проход скъпоценности остават в Търново до началото на 1280 г. (Божилов 1985: 251; Божилов 1999: 519), когато са задигнати от Иван Асен III при бягството му от Търново, по свидетелството на Георги Пахимер:

Съкровищата на българското царство, най-хубавите, които имаха, взети от победените ромеи, когато ги предвождаше едно време император Исак, лежаха в съкровището [съкровищницата – бел. Д. Ч.] ***по-скоро за показ****, отколкото за употреба. Тези неща и каквото имаше друго удобно за носене те скрили под дрехите си и излезли през нощта от града* (Pachymeris 1980: 180; срв. Андреев 1985: 40–41)[6].

Тази тенденция продължава и при владетелите от следващите династии. В манастира „Ватопед“ и до днес се пази реликварий от XIII в. с частица от Светия кръст. Според посвещението върху капака той е принадлежал на българския цар Георги Тертер – Георги Тертер I (1281–1292) или Георги Тертер II (1321–1323). Надписът е посветен на победната сила на кръста над варварските пълчища (Frolow 1961: 80), вероятно заради татарската инвазия по българските земи.

„Константиновата парадигма“ е застъпена особено много по времето на последните български владетели в Търново. В т.нар. Софийски псалтир (Софийски, Кукленски песнивец) цар Иван Александър е срав-

[6] Според едно късно съобщение тази частица от кръста после попада неясно как в сръбския владетелски двор и е подарена от княз Лазар на манастира „Ватопед“. Тази идентификация не се потвърждава от друго съобщение (Frolow 1961: 521).

нен първо с Александър Велики, а след това се казва, че сред царете той е „нов Константин“ (Живкова 1980: 40; Куев 1980: 256–257):

Струва ми се, че този цар се яви нов сред царете Константин по вяра и благочестие, сърце и нрав, имайки в себе си за скиптър победоносния кръст. Като показваше и явяваше тази хоругва, той прогони и разпръсна всички съпротивителни и горди сили. Както знаем и за синовете на Израил в техните войни, когато се сражавали с враговете, така и този цар на българите, като се уповаваше на това победоносно дърво, победи крепко всички сили и ги прогони с помощта на кръста (Кодов 1969: 13–16; Петров, Гюзелев 1978: 305).

Във връзка с това сравнение Василка Тъпкова-Заимова, която намира в този пасаж намек за победата на цар Иван Александър над император Андроник III при Русокастро (1332 г.), поставя въпроса защо по това време с такава настойчивост в България се прокламира християнската монархическа идея (Tăpkova-Zaimova 1989: 11). Тази настойчивост личи и от още един паметник от същия български цар – в т.нар. Лондонско четвероевангелие цар Иван Александър отново е сравнен с Константин, като преведеното по негова поръка евангелие е оприличено на кръста, който „великият в светиите цар Константин заедно с майка си Елена извади от недрата на земята“ (Живкова 1980: 40; Куев 1980: 258–259; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 71): *Както великият в светиите цар Константин заедно с майка си Елена извади из недрата на земята животворния Господен кръст, така и той – този четвероблаговестник* (Петров, Гюзелев 1978: 308).

Особен интерес в тази насока представлява известното *Похвално слово за Константин и Елена* от Патриарх Евтимий, издавано (Kalužniacki 1903; Патриарх Евтимий 1990: 113–147) и проучвано (Turdeanu 1947: 101–110; Иванова 1981а: 3–15; Иванова 1981б: 315; Бадаланова-Покровска, Плюханова 1993/1996: 108; Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 71; Радченко 1898: 311; Попов (Капнилов) 1901: 175–177) многократно. Както вече е отбелязвано в литературата, това е първият текст въобще от славянски автор за св. Константин. Това е и единият от двата текста на Патриарх Евтимий, който е посветен на светци, които не са свързани с Търново (Tachiaos 2002: 81). Този факт се обяснява с тежката обстановка, в която е писано Словото, малко преди Търново да падне под османска власт. Константин Велики е първият, който воюва под знамето с кръста, а османците воюват под знамето с полумесеца (Русев 1982: 23; Тъпкова-Заимова 1983: 36; Tachiaos 2002:

81). То е произнесено на 21 май, вероятно след като Евтимий става патриарх, в присъствието на цар Иван Шишман. Това личи от обръщение към българския цар, с което завършва Словото (Русев 1982: 23):

Това ти е от нас обичан дар, преблагочестиви царю Иване Шишмане, ти, който ни подтикна за това слово, ето ти многожеланото съкровище! Не съставихме това слово, като се водихме по лъжовни приказки, но от истинни и нелъжливи свидетели избрахме неизмамни познания; тях трудолюбивият ще намери в Божествените писания.

***Дано и ти да бъдеш подражател на преблагочестивия Константин и с него да се насладиш на вечните блага**, които – дано – и ние всички да получим с благодатта и човеколюбието на нашия Господ Исус Христос, с него и на Отца заедно със Светия Дух, слава и власт, чест и поклонение в безконечните векове на вековете, Амин!* (Патриарх Евтимий 1990: 147).

Интересно е наблюдението на Г. Михаила, че през първите десетилетия на XIV в., тъкмо в годините, през които се ражда Евтимий (ок. 1325–1330), се навършват 1000 години от владичеството на първия християнски цар. Може да се допусне, че това е отбелязано във Византия (Русев 1982: 23), а може би и в България.

Литература

Андреев, Йордан 1985: Третият поход на император Исак II Ангел в България през 1190 г. – *Военноисторически сборник*, № 5, 26–41.

Бадаланова-Покровска, Флорентина, Мария **Плюханова** 1993/1996: Средневековая символика власти в Slavia Orthodoxa. – *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Факултет по славянски филологии*. Т. 86. Кн. 2. *Литературознание*, 95–164.

Билярски, Иван 2004: *Покровители на царството. Св. цар Петър и св. Параскева-Петка*. София: Вулкан-4.

Божилов, Иван 1985: *Фамилията на Асеневци (1186–1460). Генеалогия и просопография*. София: Издателство на Българската академия на науките.

Божилов, Иван 1999: България при наследниците на Иван II Асен: 1241–1280. – В: **Божилов**, Иван, Васил **Гюзелев**. *История на България в три тома*. Т. 1. *История на средновековна България VII–XIV век*. София: Анубис, 501–526.

Бојовић, Драгиша 2006: Старозаветни образ крста. – *Црквене Студије* 3 (Ниш), 199–209.

Георгиева, Нина 1991: Към въпроса за почитането на княз Борис I като светец. – *Кирило-Методиевски студии* 8, 178–188.

Грабар, Андрей 2000: *Император в византийском искусстве*. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир».

Гюзелев, Васил 2005: Значението на брака на цар Петър (927–969) с ромейката Мария-Ирина Лакапина (911–962). – В: *Културните текстове на миналото. Носители, символи и идеи. Материали от Юбилейната международна научна конференция в чест на 60-годишнината на проф. д.и.н. Казимир Попконстантинов, Велико Търново, 29–31 октомври 2003*. Кн. 1. *Текстовете на историята, история на текстовете*. Съст. Росина Костова. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 27–33.

Дагрон, Жилбер 2006: *Императорът и свещеникът. Етюд върху византийския „цезаропапизъм“*. Прев. от френски Цветилена Кръстева. Под научната редакция на Иван Билярски. София: Агата-А [Orig.: Gilbert Dagron. *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantine*, 1996].

Дочев, Константин 1982: Хронология на монетосеченето на цар Константин Асен (1257–1277). – *Нумизматика*, № 2, 3–17.

Дочев, Константин 1992: *Монети и парично обръщение в Търново XII–XIV в.* Велико Търново: Витал.

Дуйчев, Иван 1972: *Българско средновековие. Проучвания върху политическата и културната история на средновековна България*. София: Наука и изкуство.

Живкова, Людмила 1980: *Четвероевангелието на цар Иван Александър*. София: Наука и изкуство.

Златарски, Васил 1972: *История на българската държава през Средните векове*. Т. 3. София: Наука и изкуство.

Иванов, Йордан 1936: Жития на св. Ивана Рилски, с уводни бележки. – *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Историко-филологически факултет*. Т. 32. Кн. 13, 1–109.

Иванова, Климентина 1981а: Византийските източници на Похвалата за Константин и Елена от Евтимий Търновски. – *Старобългарска литература* 10, 3–15.

Иванова, Климентина 1981б: Текстологически проблеми в житийно-панегиричното наследство на патриарх Евтимий Търновски. – В: *Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности [Зборник радова са Међународног научног скупа, 14–16. новембра 1977]*. Уредник Димитрије Богдановић. Београд: Српска академија наука и уметности (Научни скупови 10. Одељење језика и књижевности 2), 307–319.

Иванова, Климентина 2001: Съчиненията на св. Патриарх Евтимий през Средновековието. – В: *Християнската идея в историята и културата на Европа. Материали от VIII лятна научна среща, посветена на 2000-годишнината от рождението на Исус Христос, Варна, 24–25 юни 2000 г.* Отг. ред. Димитър Овчаров. София: [Б. изд.], 37–43.

Йорданов, Иван 1975: Колективна находка на византийски корубести монети от с. Овчарци, Сливенски окръг. – *Археология*, № 1, 61–67.

Йорданов, Иван 1982: Още веднъж за монетите на Теодор-Петър. – *Нумизматика*, № 4, 17–25.

Йорданов, Иван 2001: *Корпус на печатите на средновековна България*. София: Агато.

Каймакамова, Милияна 2009: Пандехово пророческо сказание от XIII в. и зараждане на идеята „Търново – нов Цариград“ – „трети Рим“. – В: *„България, земя на блажени...“. In Memoriam Professoris Iordani Andreevi. Международна конференция в памет на проф. д.и.н. Йордан Андреев, Велико Търново, 29–31 октомври 2009*. Отг. ред. Иван Лазаров. Велико Търново: Ивис, 320–355.

Караянопулос, Йоанис 1992: *Политическата теория на византийците*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Кодов, Христо 1969: *Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките*. София: Българска академия на науките.

Куев, Куйо 1980: Образът на Иван Александър в среднобългарската поезия. – В: *Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Иван Дуйчев*. София: Наука и изкуство, 256–259.

Лазаров, Иван 1995: Празникът Богоявление (Йордановден) в политическата идеология на Второто българско царство. – В: *Палеобалканистика и старобългаристика. Първи есенни национални четения „Професор Иван Гълъбов“*. Ред. колегия: Екатерина Дограмаджиева, Анчо Калоянов, Казимир Попконстантинов, Стефан Йорданов. Велико Търново: Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методий“, 351–357.

Лазаров, Иван 2003: *Политическа идеология на Второто българско царство XII–XIII в. (Генезис)*. Велико Търново: Ровита.

Мушмов, Никола А. 1924: *Монетите и печатите на българските царе*. София: Народен музей.

Николова, Бистра 2009: Цар Петър и характерът на неговия култ. – *Palaeobulgarica/Старобългаристика*, № 2, 63–79.

Николова, Светлина, Мария **Йовчева**, Таня **Попова**, Лора **Тасева** 1999: *Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва*. *Каталог*. София: Кирило-Методиевски научен център.

Патриарх Евтимий 1990: *Съчинения*. Съст. Климентина Иванова. Встъп. студия Калин Янакиев. София: Наука и изкуство.

Пенчев, Владимир 1984: Бележки върху някои български средновековни монетосечения. – *Нумизматика*, № 1, 12–30.

Петров, Петър 1985: *Възстановяване на българската държава 1185–1197*. София: Наука и изкуство.

Петров, Петър, Васил **Гюзелев** 1978: *Христоматия по история на България*. Т. 2. *Същинско Средновековие (краят на XII–XIV в.)*. София: Наука и изкуство.

Пилц, Елизабет 2007: Краљ Милутин и традиција Палеолога. – В: *Манастир Бањска и доба краља Милутина. Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра 2005. године у Косовској Митровици*. Ниш: Центар за црквене студије; Косовска Митровица: Филозофски факултет; Манастир Бањска, 147–162.

Полывянный, Дмитрий 2000: *Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX–XV веков*. Иваново: Ивановский государственный университет.

Попов (Капнилов), Христо 1901: *Евтимий, последен Търновски и Трапезицки патриарх (1375–1394 г.)*. Пловдив: Печатница на Христо Г. Данов.

Радченко, Константин 1898: *Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием*. Киев: Императорский университет Святого Владимира.

Русев, Пеньо 1982: Похвалното слово за Константин и Елена от Евтимий Търновски. – *Старобългарска литература* 12, 14–29.

Станковић, Влада 2003: *Цариградски патријарси и цареви Македонске династије*. Београд: Византолошки институт САНУ (Српска академија наука и уметности. Посебна издања 28).

Стара литература 1986: *Стара българска литература*. Т. 4. *Житиеписни творби*. Съст. и ред. Климентина Иванова. София: Български писател.

Тъпкова-Заимова, Василка 1983: Българо-византийските отношения и концепциите за „втория“ и „третия“ Рим. – В: *Изследвания в чест на академик Николай Тодоров*. София: Издателство на Българската академия на науките, 27–38 (Studia Balcanica 17).

Тъпкова-Заимова, Василка, Анисава **Милтенова** 1996: *Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Чешмеджиев, Димо 1996: Към въпроса за култа на св. Архангел Михаил в средновековна България. – *Palaeobulgarica/Старобългаристика*, № 1, 52–61.

Чешмеджиев, Димо 1999: Към въпроса за култа на княз Борис-Михаил в средновековна България. – *Исторически преглед*, № 3–4, 158–176.

Чешмеджиев, Димо 2003: Култовете на българските светци през XI–XII в. – В: *Научни трудове на Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“* 41 (1). *Филология*, 495–503.

Чешмеджиев, Димо 2006: Култът към цар Петър I (927–965): манастирски или държавен? – В: *Љубав према образовању и вера у Бога у православним манастирима. 5. међународна Хиландарска конференција. Зборник избраних радова.* Т. 1. Београд–Columbus/Ohio: The Ohio State University, 245–258.

Чешмеджиев, Димо 2008: Император Константин I Велики и княз Борис I Михаил: победата над езичниците. – В: *Ниш и Византија. Шести научни скуп, Ниш, 3–5 јун 2007. Зборник радова* 6. Уредник Миша Ракоција. Ниш: Град Ниш, Универзитет у Нишу, Нишки културни центар, 357–368.

Чешмеджиев, Димо 2013: Идеята за Константин I Велики през Второто българско царство. – В: *Свети цар Константин и хришћанство*. Т. 1. *Међународни научни скуп поводом 1700. годишњице Миланског едикта 31. мај – 2. јун 2013*. Ниш: Център за църквене студије, 485–495.

Юрукова, Йорданка, Владимир **Пенчев** 1985: Печати и монети на Асеневци. – *Военноисторически сборник*, № 5, 69–84.

Юрукова, Йорданка, Владимир **Пенчев** 1990: *Български средновековни печати и монети*. София: Български художник.

Acropolitae, Georgii 1972: Historia. – В: *Гръцки извори за българската история*. Т. 8. София: Българска академия на науките, 150–213.

Ahrweiler, Hélène 1975: *L'ideologie politique de l'Empire byzantin*. Paris: PUF.

Alexander, Paul 1962: The Strength of Empire and Capital as Seen through Byzantine Eyes. – *Speculum* 37, 351–354.

Cankova-Petkova, Genoveva 1981: Au sujet de la campagne d'Isaac Ange contre la capitale bulgare (1190). – *Byzantinobulgarica* 7, 181–185.

Češmedžiev, Dimo 2009: Bułgarska tradycja państwowa w apokryfach: car Piotr w „Bułgarskiej kronice apokryficznej". – W: *Biblia Slavorum Apocryphorum Novum Testamentum. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Biblia Slavorum Apocryphorum. II. Novum Testamentum", Łódź, 15–17 maja 2009 roku*. Pod red. Georgiego Minczewa, Małgorzaty Skowronek i Ivana Petrova. Łódź: Drukarnia Cyfrowa i Wydawnictwo „Piktor", 139–149.

Frolow, Alexandre 1961: *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte.* Paris: Institut Français d'Etudes Byzantines.

Kałużniacki, Emil 1901: *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*. Wien: In Commission bei Carl Gerold's Sohn. [Edition with an Introduction by Ivan Dujčev. London: Variorum Reprints, 1971].

Kazhdan, Alexander 1987: Constantin Imaginairee. Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great. – *Byzantion* 57, 196–250.

New Constantines 1994: *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries*. *Papers from the Twenty-Sixth Spring Symposium* of *Byzantine Studies, St Andrews, March 1992*. Ed. Paul Magdalino. Aldershot: Variorum.

Pachymeris, Georgii 1980: Michael Palaeologus. – В: *Гръцки извори за българската история*. Т. 10. София: Издателство на Българската академия на науките, 149–217.

Scriptoris incerti 1961: Scriptoris incerti. Historia de Leone Armenii Bardae filio. – В: *Гръцки извори за българската история*. Т. 4. София: Българска академия на науките, 16–24.

Scutariotae, Theodori 1972: Compendium chronicum. – В: *Гръцки извори за българската история*. Т. 8. София: Българска академия на науките, 214–303.

Tachiaos, Antoine-Émile 2002: Le culte de saint Constantin en Bulgarie au XIVe siècle. – В: *Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване*. = *Medieval Christian Europe: East and West. Tradition, Values, Communications*. София: ИК „Гутенберг“, 79–84.

Tăpkova-Zaimova, Vasilka 1989: Constantin le Grand et les idées étatiques en Bulgarie. – In: *Ι' Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο. Πρακτικά.* Θεσσαλονίκη, 9–16 [= **Tăpkova-Zaimova**, Vasilka. *Byzance, la Bulgarie, les Balkans*. Plovdiv: Bulgarian Historical Heritage Foundation, 2010, 471–478].

Turdeanu, Emile 1947: *La littérature Bulgare du XIVe siècle et sa diffusion dans les pays roumains*. Paris: Université de Paris, Institut d'Études Slaves (Travaux Publiés par l'Institut 22).

Доц. д.и.н. Димо Чешмеджиев
Пловдивски университет
„Паисий Хилендарски“
Катедра „Етнология“
ул. „Костаки Пеев“ 21
4000 Пловдив, БЪЛГАРИЯ
dimoclio7@yahoo.com

The Idea about Constantine I the Great during the Second Bulgarian Tsardom

Dimo Cheshmedzhiev

Abstract: The paper addresses the problem of the development of the cult of the only Byzantine emperor-saint, Constantine the Great, during the Second Bulgarian Tsardom. It seeks the basis of the strong growth of his cult in this period in the famous battle of 1190, in which the brothers Assen and Peter defeated the Byzantine emperor Isaac II Angelos and captured the famous imperial cross, which according to a legend belonged to Constantine himself.

Keywords: Constantine the Great, cult, imperial cross

Assoc. Prof. Dimo Cheshmedzhiev, D.Sc.
Plovdiv University "Paisii Hilendarski",
Department of Ethnology
21 Kostaki Peev St.
4000 Plovdiv, BULGARIA
dimoclio7@yahoo.com

Българо-сръбски паралели на понятията *власт* и *святост* в средновековната представа за история

Цветелина Димитрова

Резюме: Текстът е опит за съпоставително разглеждане на средновековната концепция за *власт и святост* при сърби и българи в контекста на византийската владетелска идеология и фолклорната епическа традиция. Основна изворова база са агиографски и историко-апокалиптични съчинения, разкази за пренасяне на мощи, епически и баладни текстове. Особено място заемат манастирските легенди като своеобразна „контактна“ зона на диалог и взаимодействие между типологично аналогичните подсистеми на културата, каквито са фолклорно-митологичната и официалната канонична традиция.

Акцентът е поставен върху диоскуричния модел на властта, неговите специфики в сръбски и български контекст и реализацията му в образите на двойката „първоосновател и“ – св. Йоан Рилски и св. цар Петър, св. Сава и св. Стефан Първовенчани, както и мултиплицирането му като прототип на връзката владетел/светец покровител. Този факт е любопитен спрямо историческите реалии на XV в., когато се оформя своеобразна православна идентичност в земите на завладените сръбска и българска държава, проявяваща се в реорганизация на сакралното пространство и местата на памет чрез пренасянето на светителски мощи. Ключов в този контекст е мотивът за сакралната кефалофория и обвързването му с образа на „последния цар“ (Иван Шишман, княз Лазар) и св. Йоан Рилски и св. крал Милутин. Направен е опит за аргументация на тезата, че този мотив съдържа реминисценции от византийския концепт за *василеята*, което обуславя неговото популяризиране в края на XVIII и началото на XIX в. вече в рамките на националните парадигми на сръбската и българската държавност.

Ключови думи: Средновековие, Балкани, *василея*, епос, цар, светец, юнак

Настоящият текст има за цел да набележи основните параметри на едно съпоставително разглеждане на средновековната концепция за *власт* и *святост* при сърби и българи в контекста на византийската

владетелска идеология и фолклорната епическа традиция. Основна изворова база са агиографски и историко-апокалиптични съчинения, разкази за пренасяне на мощи, епически и баладни текстове, (псевдо)исторически разкази или „предания“. Особено място заемат манастирските легенди като своеобразна „контактна“ зона на диалог и взаимодействие между типологично аналогичните подсистеми на културата, каквито са фолклорно-митологичната и официалната канонична традиция. Изходна опорна точка е представата за властта (респективно владетеля и държавността) като свещена и нейната проява в различни аспекти. Такива са, на първо място, определяният като **„диоскуричен модел“ на властта в образите на двойката „първоосновател и“ – цар и светец покровител; второ – обвързването им с аналогични мотиви, топоси и сюжети, както и своеобразното им транспониране в образа на юнака/юнаците в епическата и баладната фолклорна традиция**; **мотивът за сакралната кефалофория** като ключов за интерпретацията на историята и държавността чрез обвързването му с образите на светеца, владетеля и юнака и съдържащата се в него реминисценция от византийското понятие за *василея* наред с предхристиянските представи, което осигурява устойчивостта и ревитализацията му в края на XVIII и началото на XIX в. вече в националните идеологически парадигми на сръбската и българската държава.

Както е известно, развитието и изграждането на византийската владетелска идеология обединява в себе си както наследството на римската имперска традиция, така и представата за държавността и владетеля в рамките на християнската концепция за властта и Историята, според която те са мислени винаги като свещени. Така византийските императори наследяват от ветхозаветните царе една не само свещена и божествена власт, каквито са елинистичната и римската, но също така свещеническа или почти свещеническа власт (Дагрон 2006: 27). Теорията за двете власти, основаващи се на Августиновата антиномия civitas terrena и civitas Dei, се среща с модела, в който земното царство се осъществява по подобие на божественото, Империята е огледално отражение на Небесния Йерусалим, въплътено във владетел, когото Бог е миропомазал за управлението и спасението на хората, а императорската власт придобива свръхестествен, божествен ореол, което на езика на епохата означава божествена власт (Дагрон 2006: 24; Бакалов 1995: 7–8). Според разбирането за същността на царската власт (βασιλεία) Империята е съществуваща независимо от императорите, които са само временни

нейни наместници[1]. Това кореспондира с идеята за *двете природи на владетеля* – земна и божествена, символиризирана от акакията по време на коронацията, както и от погребалния ритуал на василевса. В английското политическо богословие концепцията за василея съответства (но не съвпада напълно) с тази за Короната и Краля, които представляват неизменната богопомазана власт и не се припокриват с личността на владетеля[2]. Царската власт обаче, за да се сдобие с божествения си ореол и легитимация, трябва да бъде осветена и от духовния иерей, главата на Църквата – патриарха. Двойката цар – патриарх има като свой старозаветен прототип братската двойка на Мойсей и Аарон (царя и първосвещеника)[3]. Този държавен византийски модел на „царство – патриаршия“ (и респективно „диоскуричната“[4] двойка цар – патриарх)

[1] Империята съществува и в голямата времева архитектура, очертана от Ветхия завет, Новия завет и техните апокалиптични продължения. Там божественият избор преминава от еврейския народ към античната римска цивилизация; въплъщението на Христос за щастие съответства на възкачването на трона на Август, а после завръщането му като съдник на хората в Последния ден – на доброволната абдикация на последния император в Константинопол. Империята съществува и в полуелинистичната и полухристиянската символична форма на василея, едно всемирно земно царство, което е само отражение на небесното, управлявано тук, долу, от един суверен, който е само временен наместник на небесния (Дагрон 2006: 48).

[2] Според западноевропейската средновековна доктрина за двете тела на Краля божественият характер на властта предполага съществуването на Краля като духовна иманентно съществуваща субстанция и на Краля – като нейното материално временно въплъщение след коронацията му чак до смъртта или детронацията, което е доста късно явление. При смъртта на Краля умира телесната обвивка, временно представлявала неунищожимата същност на Краля. Защото Кралят никога не умира! „Кралят е мъртъв – да живее Кралят!“ (Канторовиц 2004: 276–387).

[3] Церемонията на всеки голям празник, когато василевсът изминава пътя от центъра на двореца си до вратите на „Св. София“, води до същината на спора за царското свещенство и бележи границите и истинската природа на императорската власт, както и определя каква близост обединява царе и свещеници и какво разстояние ги разделя, при какви условия и след какви преображения ветхозаветният суверен може да придобие християнска легитимност (Дагрон 2006: 29).

[4] Интерес представляват изводите на Елена Коцева за „предполагаемото „диоскурично“ начало в представянето на владетеля“, за неговата роля като персонификация на царската институция и като такъв – за ролята му на „активния, действуващ медиатор, който винаги при промяна на ситуацията е съпровождан от персонификацията на духовното“. При това „в подвизите (деянията) на Светеца и Царя се търси

става образец при изграждането на Българското царство (927 г.), а впоследствие и за Сърбия и Московска Рус (Гюзелев 2005: 34). В българския си еквивалент това е отразено в предполагаемите и реални братски двойки св. Йоан Рилски – св. цар Петър и св. Сава – св. Стефан Първовенчани. Докато Петър е първият български владетел, комуто е призната официално титлата „цар“ [βασιλεύς] (октомври 927 г.) от страна на Византия и е включен в семейната йерархия на християнските владетели като „син“ (Бакалов 1999: 14), т.е. България е официално приета в „семейството“ на Pax Orthodoxa (което може да е и една от причините за канонизацията му), то сръбският владетел получава титлата „крал“ три века по-късно (1217 г.) от Рим. Неравнопоставеността на двата титула в рамките на византийския политико-идеологически ареал най-вероятно е осъзнавана от сръбските владетели и поражда необходимостта от допълнително сакрализиране на владетелската институция и специфичното за сръбския средновековен държавен (и агиографски) модел династично канонизиране[5]. В подкрепа на подобно допускане е фактът, че от цялата династия на Неманичите единствено Стефан Душан не е канонизиран, а именно той получава титлата „цар“ (1346 г.). Още повече че веднага след това титлата „крал“ е прехвърлена на първородния му син.

винаги аналогичното“. Оттук и предложената от изследователката интерпретация на „връзката в сакралното пространство като част от царската инициация“ (Коцева 1993: 12–15).

[5] При очертаване на културно-историческия контекст, в който се създава книжовната продукция на сърби и българи през XIII в., е необходимо да се изтъкне общият стремеж към народностно самоопределение и политическа независимост. Но трябва да се подчертае и фактът, че литературните процеси в Сърбия и България показват множество типологически паралели. Както с основание отбелязва Климентина Иванова (1986: 19), през XIII в. националното съзнание на българите се крепи от култа към града (Търново), а при сърбите – от култа към рода (династията на Неманичите). Това е основната типологическа разлика в културно-историческия контекст, формиращ книжнината на сърби и българи през разглеждания период. Тя пък от своя страна обуславя типологическото различие в развойните тенденции на двете южнославянски литератури през XIII в.: в България се развиват множество светителски култове, но териториално се съсредоточават в едно книжовно средище – тенденциите са *центростремителни*; в Сърбия се развива и разпространява единствено „двойният култ“ към светците Симеон и Сава, но той териториално се разсредоточава по множеството манастирски книжовни средища – тенденциите са *центробежни* (Трифонова 2002).

Функциите на владетеля според Дюмезил (жреческа, воинска и демиургична) могат да бъдат открити в този християнизиран и йерархизиран средновековен модел в своеобразната триада *владетел – светец – юнак*. Юнакът се явява ипостас на владетеля във фолклорната епическа парадигма, доколкото и с двамата се свързват аналогични мотиви – отбрана на царство (героят избавител от историко-апокалиптичната книжнина), кумство, кръщаване, венчаване, строеж на задужбини (Марко и княз Лазар), битката в последните времена, царската/юнашката трапеза, (сакралната) кефалофория. Митологемата за последните времена/битка и последния цар е разработена както в „царския", така и в „юнашкия" регистър, обвързвана съответно с цар Иван Шишман и княз Лазар, от една страна, Марко и Болен Дойчин, от друга. Докато „царският" вариант разказва за героико-мъченическата смърт на владетеля и неговото сакрално посвещаване в Небесното царство („срещата" на Иван Шишман със св. Йоан Рилски според преданието; изборът на Небесното царство пред земното на княз Лазар (Караџић 1845/1988: 46) и съпътстващите ги сакрални топоси, то битката на юнака е с митологичния противник Черен Арапин и завършва най-често с победа на първия или взимането на девойка, което на езика на епоса означава завладяването на града (Бадаланова-Покровска 1995: 137–196), а има и своята митологично-календарна обосновка (Йованович, Моллов 2011: 146–154). И в двата случая основните митотопоними, свързани с тези сюжети, са преимуществено Косово поле и Солун/Будим. Освен митологично-календарната им интерпретация като заместители на „световната ос" и сакралния център (Йованович, Моллов 2011: 128) те показват и любопитен механизъм на историзация на митологично-есхатологичния модел, свързан с образите на юнака/царя/светеца и последната битка при интерпретацията на конкретни исторически реалии, каквато е завладяването на Солун през 1430 г. Повод за обръщането към това събитие е почитането на гроба на Болен Дойчин в Солун, аналогично с това на цар Иван Шишман в Самоковско.

През 1894 г. Петър Драганов твърди, че насред площада Мисир чаршия (Египетския пазар) в Солун се намира гробът на Дойчин, почитан преди всичко от мюсюлманите – на него постоянно горяла лампа, вярвало се даже, че пръстта от гроба е целебна (Драганов 1894: 31–32; Йованович, Моллов 2011: 117). „Дядо Нако сам видял гробницата на Дойчин в Солун – *оградена с пармаци, на Болен Дойчин гробнина. Турците го имаа като теке нещо. Тогай са българите повеляли още. Това*

е преди петстотин години (СбНУ 53: 815–816, № 189[6]). *Араплия – българско село ½ ч. към северозапад от г. Солун, прочуто по борбата на Болен Дойчин с черния Арапин, от гробът на когото зето е, види се името на селото* (Шапкарев 1972: 292, № 680, бел. 2). Друг вариант за лобното място на противника е даден от Петър Драганов, който твърди, че гробът на Черния Арапин е в корените на вековния, на повече от 500 години, чинар, единствен оцелял от петте чинара в крайградския парк Беш чинар (Пет чинара). В първия петък от месец май местните християни празнували тук победата на Болен Дойчин, а мюсюлманите правели помен на Черния Арапин с песни, танци и различни игри (Драганов 1894: 32). Според народното предание се разказвало, че Дойчиновият и Арапиновият гроб били един до друг на Вардар капия. А едно от сръбските предания, разпространявано от хилендарските калугери, гласи, че хилендарският метох в Солун със сръбска църква, посветена на св. Сава, е отдавнашна/стара задужбина на Болен Дойчин (Йованович, Моллов 2011: 13). В последния случай е очевидна намесата (най-вероятно късна) на монашеското съсловие към обединяване/сдвояване на образите на светеца и юнака в един сакрален топос. Тук следва да се отбележи:

[…] *процесът на политическо разпадане на Византийската империя е видим през първата половина на XIV в., но в голяма степен се разгръща през втората половина на века. Първите му ясни индикации обаче датират от времето на Милутин и имат място в тогавашните византийско-сръбски отношения. Присъствието на императрица Ирина в Солун (1304–1316), причинено от разногласия с император Андроник, позволява за първи път този град да се прояви като политически съперник на Константинопол. При тези обстоятелства се развиват специални отношения между Милутин и Ирина, така че тогавашната сръбска политика по-скоро се обръща към Солун, отколкото към Константинопол, което по мнението на Никифор Григора намалява дори военното финансиране на Империята, освен чувството, че това е непреодолима политическа концесия със символно-идеологически смисъл. От своя страна Милутин, наред с много свещени сгради, издигнал в Солун и един дворец за своето пребиваване и укрепва лич-*

[6] Инф. Нако Христов Дюлгеров, род. в 1878 г. в Кукуш, образ. II клас, овчар, зап. Стефана Стойкова в Благоевград, 3.04.1962 г.

ната охрана на Ирина със сръбския контингент. Най-големият град на Византийската Македония се превръща в инструмент и символ на сръбското присъствие в Империята (Максимовић 2007: 373).

Разказът за почитането на гроба на цар Иван Шишман е аналогичен:

Преданието казва следующето за тях: в последния бой, който станал в Самоковско поле, един арапин отрязал главата на царя Иван Шишмана и гдето паднала, изврял един голем кладенец, а подир като скакала още 6 пъти, то се образували шестте кладенци; а че подире си взел главата и бегал за в Рилския манастир, но като се качил на върхът на Доспейската гора, видяло го едно овчарче и казало на баща си Тате! Погледни, человек си взел главата под мишца и търчи! Та че от тези речи му се замаяла съвеста и той паднал там, пак там где погребан. Но както и да е, няма здрави основания за името на тия кладенци […] ; *гробът е направен по турски обичай с два големи камъка на краищата, от които Западния е по-голям от Източния; притуреният камъни се турили и турат турците, защото имат закон, всеки, който отиде да вземе един камък из полето и да го качи горе, а който искачи камък по 20 ока, той става святия. Този гроб, толко почитаем от турците, е гробът на последния български цар Иван Шишман. Преданието казва: като паднал там при думите на овчарчето, дошли турците, обрезали го, турили му имя Касъм Ефенди и причислили го между светиите си и тука бе непристъпно за българите, гяур орада бинмез*[7].

В преданието, записано от Васил Чолаков в сборника на Миладиновци, се уточнява:

Турците това место викат Късъм ефенди, т.е. Св. Димитрия, и четат гробот како свет; и затова го посещават секои петок, ако и пътот да йе стърмен. Бойот се сторил околу дваесет и шести ден от октомврия и турците верват, че Св. Димитрия им е помогнал на победата (Миладинови 2003/1: 133).

Евентуалната връзка на наименованието „Касъм/св. Димитър“ би могла да се търси в една приписка от *Панегирика* на Владислав Граматик (1469 г.), обявена за монашеска „мистификация“, но вероятно носеща податки за типологията, по която се историзират последните времена на последната битка: „На л. Iа в началото на ръкописа късна ръка е записала: ‘В лето 1430, когато се написа тази книга, тогава превзеха

[7] **Антикаров**, Димитър. Описание на моето посещение на Иваншишмановия гроб в лето 1881. Ръкопис. Архив на ГИМ, гр. Самоков, СПС-114 ДА.

турците всичкото българско царство при последния император великия Йоан Шишма[на] български, който се би с турците 30 години и убиха го турците в град Самоков'" (Христова 1996: 106). Независимо от своята достоверност, тя полага царската гибел и падането на царството в един темпорален план със завземането на Солун. И ако Солун е митотопоним, дублиращ сакралния център (Йованович, Моллов 2011: 128), то в такъв случай подобна роля изпълнява (или му се приписва) и град Самоков. Освен това и легендата на сръбските хилендарски монаси, и приписката на неизвестния български писар обвързват образите на юнака/царя с тези на светеца. Църквата на св. Сава е стара Дойчинова задужбина, а българският „император" намира смъртта си в близост до обителта на св. Йоан Рилски. И в двата текста функционират и етноспецифични, и надетнични елементи, що се отнася до представата за власт и святост. Вторите се основават както на общосподеляни митологични и епически модели, така и на общия фонд от културни реалии относно представите за власт и святост. Неслучайно тяхното „сдвояване" се случва в монашеска среда, което свидетелства за специфичната интерпретация на историческата събитийност, характерна за т.нар. „народна история".

Ако сравнението на Иван Шишман с Болен Дойчин в горния случай го свързва по-скоро с образа на юнака, то мотивът за сакралната кефалофория го полага по-скоро в плана на свещеното, тъй като той в най-голяма степен съдържа идеологемата за неунищожимостта на осветената от Бога власт. Няма да се спирам подробно на предхристиянските субстратни елементи и каноничните ѝ форми, тъй като това вече е правено подробно (Янкова 2005; Малчев 2003; Димитрова 2013). В случая е от значение обвързаността на мотива с идеята за свещената власт и държавността и респективно с образите на светеца, владетеля и юнака. Във фолклорна среда кефалофори са св. Йоан Рилски и св. Крал Милутин, цар Иван Шишман и княз Лазар, Милош Обилич и Вук Бранкович.

Кефалофорията на св. Йоан Рилски и на неговия демонологичен двойник е свързана със сюжетния мотив „движение/летене на светец без глава" (Малчев 2017: 271–277 и сл.)[8], а тази на св. Крал Милутин е

[8] С представата за самия светец като кефалофор са свързани и редица етиологични легенди като тази, че дрянът е благословен, защото под него е бил обезглавен Йоан Рилски и кръвта му попила в корените на дървото, вж. АЕИМ № 812-III, с. 46, с. Павелско, общ. Чепеларе, обл. Смолян, зап. Росица Ангелова, 1981 г.

свързана с култа му в западнобългарските земи (Самоковско и Софийско), което намира отражение в иконографията. Твърде вероятно е разпространението на светителския култ на св. крал Милутин да е под влияние на пренасянето на мощите му през 1469 г., както и „срещата“ му със св. Йоан Рилски в Средец, тъй като народният култ към Милутин се развива по аналогия с този на българския небесен застъпник. Както е известно, още през XIII в. се формира и наративният топос „пренасяне и посрещане на мощи“ в южнославянските текстове (Трифонова 2002). Тези явления свидетелстват за наличието на едно общо културно пространство под знака на православната идентичност, обединяващо българи и сърби в края на XV в. (вероятно свързано и с реорганизация на църковните диоцези след завладяването на Сърбия) (Джурова 2007: 521–536), което вероятно се запазва в западнобългарските земи под влияние на Печката патриаршия[9]. Това личи и от откъса от Житието на св. Георги Нови Софийски от поп Пейо: „Ако не вярваш, ела с мен да ти покажа крал Милутин, на име Стефан, който лежи в този град, как почива като заспал в ковчега и вярвай, че **той е свет и ние сме свети, защото също така вярваме, както и той**. Та как можеш да ме учиш да напусна истинската вяра [...]“.

Що се отнася до владетелската кефалофория, тя е свързана със сюжетния мотив за последните времена и последната битка на последния цар и с образите на княз Лазар и цар Иван Шишман. Сръбският модел е стратифициран в по-голяма степен поради ранната канонизация (1405 г.) и развитие на светителски култ към загиналия при Косово поле княз. При сравнението си на мотива за кефалофорията, свързан с Лазар, а също и с Милош Обилич и Вук Бранкович, Соня Петрович разграничава култа към мъченика и култа към героя, като в случая с Лазар първият взима превес (Петровић 2011: 155). Той се отнася до владетеля, като основен източник е песента *Обретение главе кнеза Лазара* (Караџић 1845/1988: 53). Според текста ѝ Лазаровата глава, гонена от божия сила, сама скача на тялото или идва сама чрез полета, за да се съедини с тялото, т.е. тялото на светеца мъченик не е завинаги мъртво, а ще бъде възкресено в Съдния ден и ще си върне своята собственост (разбирай – царство). За разлика от нея преданията за Вук

[9] Както е известно, Самоковската епархия влиза в състава на Печката патриаршия през 1577 г.

и Милош спадат към определения култ към героя. Те са смъртни юнаци и не предполагат оживяване, а единствено почитане на лобните им места/тела, които имат чудодейни и лечителски свойства. Според Нада Милошевич-Джорджевич отношението между култа към княз Лазар и културноисторическите предания показва аналогиите между агиографските и фолклорните героични модели, общите места в старата книжовност и устните формули (цит. по Петровић 2011: 152). Соня Петрович отбелязва:

[…] *в процеса на фолклоризация мотивът носене на отрязана глава се свързва и с Милош Обилич и Вук Бранкович, но в специфичен вид. Нито Милош, нито Вук са стигнали до връщането на посечената глава на тялото, защото върху процеса на съживяване се намесват и повлияват случайни минувачи, които, виждайки ги без глава, извикват от изненада. И в двата случая съживяването би се случило, ако протагонистът би стигнал до свето място, но тази възможност пропаднала. В преданието за Милош влиянието на фолклорния култ е ясно отбелязано: девойката, която видяла Милош без глава, ослепяла (наказание за набъркването, макар и неволно, в божия процес), а на мястото, където той паднал, се появил извор – Милошева баня* (Петровић 2011: 154; Ђорђевић 1932: 30).

Според подобно разграничение вариантите на преданията за кефалофорията на цар Иван Шишман от Самоковско (СбНУ 5: 177–186) спадат към втория, героичния тип на проваленa възможност за съживяване. В български контекст обаче интерпретацията на мотива определено е свързана с идеята за възобновяване на Българското царство и неунищожимата същност на осветената от Бога власт, без това да е непременно свързано с владетелска канонизация, както е в сръбския държавен модел. Твърде вероятно е обаче влиянието на последния върху българските предания, доколкото съществуват опити за народна канонизация (и иконографски изображения) на Иван Шишман през първата половина на XIX в. (Павлов, Темелски 2010). В подкрепа на подобно допускане е фактът, че след т.нар. голямо преселение в Срем (1690 г.) се развива нов култ към Лазар и иконографската представа за княза като кефалофор, която се изгражда под негово влияние. Това съвпада с периода на обновяване на Печката патриаршия (Петровић 2011) и би могло да обуславя подобно влияние в нейния културен ареал.

Във всеки случай прави впечатление ревитализирането на този мотив, съдържащ идеологемата за неунищожимостта на осветената от

Бога власт, в края на XVIII до средата на XIX в. в хода на процеса на национално формиране и при сърби, и при българи. Той се оказва ключов за сръбската и българската колективна памет, осигурявайки легитимация със средновековната държавност и същевременно интерпретация на своята история в плана на сакралното и божественото. Показателно за това е и преданието, според което под един камък в двора на Пирназ джамия в Прищина се намира отрязаната му глава, а от камъка извира прясна вода (Нушић 1986: 210). Неслучайно то е записано след присъединяването на Косово към Сърбия и е своеобразно символно усвояване на територията.

Според записа на Бранислав Нушич:

[…] *в Прищина, в Пирназ-махала, се намира Пирназ-джамия, в чийто двор в една къщичка лежи някакъв светец. Около гроба е пълно с оставени кончета, кърпи и др., които народът къса от дрехите си и оставя около светия гроб. Турците не забранявали на сърбите да идват на гроба на светеца. Както и всичките светци по текетата, които се явяват, така и тук се говори, че на гроба идва видение. В двора лежи един голям четвъртит камък, изпод който извира бистра вода, много лековита. Изворът води под самата църква, съответно джамия. Сърбите разказваха шепнешком, че това е Лазарев камен; Лазар на него положил главата си, след като била отрязана. Този разказ е някак мъгляв и неясен, рядко някой го знае, но все пак съществува. И камъкът е лековит* (Нушић 1986: 197).

Интерес представляват вариантите с демонологичните двойници на владетелите, с които мотивът се свързва, а и почитането на гробните им места. За Иван Шишман това е търновският евреин – предател, чийто гроб на Картал баир в Търново бил място за поклонение на мюсюлманите. За княз Лазар това е предателят Вук Бранкович. Вуковото тяло било положено в теке в Крушевац, когато сърбите завзели града при Карагеорги Петрович, смлели Вуковите кости, развели праха им и така символично унищожили издайника (Петровић 2011: 154). Според някои изследователи наличието на подобни „двойници“ е механизъм за сваляне на напрежението между канонично (агиология) и фолклорно (демонология) (Малчев 2017).

В заключение на казаното дотук би могло да се обобщи, че представите за *власт* и *святост* при българи и сърби в периода на Средновековието притежават сходни черти дотолкова, доколкото споделят общ културен фонд както във фолклорно-митологичен аспект, така и

под влияние на византийската владетелска идеология и стратифициран християнски държавен модел. Епическото наследство, историко-апокалиптичната книжнина и моделът за християнския Цар биха могли да се оразличат в образите на юнака, царя и светеца, както и в мотивите и сюжетите, свързани с тях. Ключов в това отношение е мотивът за сакралната кефалофория, в който въпреки неговата многопластовост може да се открои и византийското понятие за *василея*.

Литература

Бадаланова-Покровска, Флорентина 1995: „ДИВНА ГРАДА“ – девица и невяста, съпруга и вдовица. А понякога и блудница. – В: *Епос – етнос – етос. Епосът във фолклорната култура на славянските и балканските народи*. Съст. Радост Иванова. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 137–196.

Бакалов, Георги 1995: *Средновековният български владетел. Титулатура и инсигнии*. София: Анубис.

Бакалов, Георги 1999: Религиозни аспекти на държавната идеология в средновековна България. – В: *Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в българските земи. Сборник от научна конференция, София, 27–29 ноември 1997*. София: ИК „Гутенберг“, 5–17.

Гюзелев, Васил 2005: България и Византийската империя. – В: *България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум, София, 14–16 септември 2003*. Съст. Васил Гюзелев, Анисава Милтенова, Радослава Станкова. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 27–47.

Дагрон, Жилбер 2006: *Императорът и свещеникът. Етюд върху византийския „цезаропапизъм“*. Прев. от френски Цветилена Кръстева. Под научната редакция на Иван Билярски. София: Агата-А [Orig.: Gilbert Dagron. *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantine*, 1996].

Ђорђевић, Тихомир Р. 1932: Неколико турбета и легенде о њима. – *Наш народни живот* 5, Београд, 8–35.

Джурова, Аксиния 2007: Владетелският култ – емблема на сръбската държавност (по материали – познати и непознати от Самоковската епархия). – *Зборник радова Византолошког института САНУ* 44, 521–536.

Димитрова, Цветелина 2008: Връзката на мотива „Среща на цар и светец“ със сюжетния кръг на преданията за падане и възобнова на царство. – В: *Етнология на пространството*. Ч. 2. София: Издателско-импресарска къща „Род“, 301–312.

Димитрова, Цветелина 2013: *Народната история – между устност и писменост*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Драганов, Петр Д. 1894: *Македонско-славянский сборник с приложением словаря*. Сост. Петр Д. Драганов. Вып. 1. Санкт-Петербург: Типография Е. Евдокимова (Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии 22 (1)).

Иванова, Климентина 1986: Житията в старата българска литература. – В: *Стара българска литература*. Т. 4. *Житиеписни творби*. Съст. Климентина Иванова. София: Български писател, 5–34.

Йованович, Миливое Р., Тодор **Моллов** 2011: *Болен Дойчин в сръбския и в българския фолклор*. Велико Търново: Фабер.

Канторовиц, Ернст Х. 2004: *Двете тела на краля. Изследване на средновековното политическо богословие*. София: ЛИК.

Караџић, Вук Ст. 1845/1988: *Сабрана дела. Српске народне пјесме, издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964 и двестогодишњици његова рођења 1787–1987*. Књ. 2. *Пјесме јуначке најстарије (1845)*. Београд: Просвета. 1988.

Коцева, Елена 1993: Царска иконография или царска идеология (есеистичен поглед върху образа на владетеля в българската писмена и не-писмена традиция). – В: *Медиевистични ракурси. Топос и енигма в културата на православните славяни*. Съст. и ред. Емилия Гергова. София: Общество за изследване на славянската старина, 9–18.

Лозанова, Галина 1999: Евлиите в наративната традиция на българите мюсюлмани. – *Български фолклор*, № 1–2, 28–39.

Лома, Александар 2002: *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Балканолошки институт САНУ (Посебна издања 78).

Максимовић, Љубомир 2007: Србија и идеја универзалног царства. – *Зборник радова Византолошког института САНУ* 44, 370–371.

Малчев, Росен 2000: Фолклор и православно християнство (По наблюдения върху културното пространство на Рилския манастир). – *Български фолклор*, № 3, 52–62.

Малчев, Росен 2001: Новооткрит цикъл фолклорни легенди за св. Иван Рилски. – *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Център за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев“* 91 (10), 163–167.

Малчев, Росен 2003: Първобългарска следа във фолклорния култ към св. Иван Рилски в риломанастирското културно пространство. – *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Център за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев“* 93 (12), 229–234.

Малчев, Росен Р. 2017: *Агиология и демонология. Напрежения в структурата на фолклорната вяра*. София: Импресарско-издателска къща „Род“.

Миладинови, Димитър и Константин 2003: *Братя Миладинови. Български народни песни*. Кн. 1–2. София: Захарий Стоянов.

Милошевић-Ђорђевић, Нада 1989: Лик кнеза Лазара и културно-историјска предања. – В: *Свети кнез Лазар. Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја 1389–1989*. Београд: Издање Светог архијерејског синода Српске православне цркве, 321–326.

Нушић, Бранислав Ђ. 1986: *Косово. Опис земље и народа*. Београд: Просвета (Библиотека Баштина 20).

Павлов, Пламен, Христо **Темелски** 2010: *Българи светци*. София: Тангра ТанНакРа.

Петровић, Соња 2011: *Обретеније главе кнеза Лазара* у светлу култа светог кнеза у усменој и књижевној традицији. – В: *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* 6, Београд, 149–181, https://www.academia.edu/5978996/_Obretenije_glave_kneza_Lazara_u_svetlu_kulta_svetog_kneza_u_usmenoj_i_narodnoj_tradiciji_The_Finding_of_the_Prince_Lazar_s_Head_in_the_light_of_cult_of_the_Holy_Prince_in_oral_and_literary_tradition

Рангочев, Константин 2012: Братя Миладинови и паметта за цар Иван Шишман. – В: *Дни на Миладиновци 2011*. Съст. Лозанка Пейчева. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 189–203.

Трифонова, Радослава 2002: Типологически паралели между българската и сръбската агиографска книжнина през XIII в. – *LiterNet*, 11.02.2002, № 2 (27), http://liternet.bg/publish4/rtrifonova/agiografia.htm

Трифонова, Радослава 2003: Специфични особености на оригиналната сръбска литература от XIII в. – *LiterNet*, 25.09.2003, № 9 (46), http://liternet.bg/publish4/rtrifonova/originalnata.htm

Тъпкова-Заимова, Василка, Анисава **Милтенова** 1996: *Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Христова, Боряна 1996: *Опис на ръкописите на Владислав Граматик*. Велико Търново: ПИК.

Шапкарев, Кузман А. 1972: *Сборник от български народни умотворения в четири тома*. Ред. колегия: Петър Динеков и Стойко Стойков. Т. 3. *Песни из обществения, семейния и частния живот*. Под ред. на Максим Сл. Младенов. София: Български писател.

Янкова, Венета 2005: *Етнокултурни взаимодействия*. Велико Търново: Фабер.

Ćurčić, Slobodan 2007: Gračanica and the Cult of the Saintly Prince Lazar. – *Зборник радова Византолошког института САНУ* 44, 465–471.

Използвани съкращения

САНУ – Српска академија наука и уметности. Београд

СбНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, кн. 1–, 1889– (от кн. 21, 1911 – Сборник за народни умотворения и народопис). София

Гл. ас. д-р Цветелина Димитрова
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
Българска академия на науките
ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6
1113 София, БЪЛГАРИЯ
ts_dimitrova@mail.bg

Bulgarian-Serbian Parallels of the Concepts of Power and Holiness in the Medieval Idea of History

Tsvetelina Dimitrova

Abstract: The article is an attempt to compare the medieval concept of power and holiness of Serbs and Bulgarians in the context of Byzantine rulers' ideology and folkloric epic tradition. The main sources are the hagiographic and historical-apocalyptic works, stories about the transfer of relics, epic and ballad texts. Special attention is paid to the monastery legends – a peculiar "contact" zone of dialogue and interaction between the typologically analogical subsystems of culture, such as the folklore-mythological and the official canonical tradition.

The emphasis is placed on the Dioscuri model of power, its specificities in Serbian and Bulgarian context, and its realisation in the images of the pair of "initiators" – St. John of Rila and St.Tsar Petar; St. Sava and St. Stephen the First-Crowned as well as the multiplication of this model as a prototype of the ruler/patron saint relation. This fact is interesting with a view to the historical realities of the 15th century, when a particular Orthodox identity is formed in the lands of the conquered Serbian and Bulgarian states and manifested in the reorganisation of the sacred space and places of memory by the transfer of sacred relics. A key motif in this context is the motif of the holy cephalophore and its association with the image of the "last king" (Ivan Shishman, Prince Lazar), St. John of Rila and St. King Milutin of Serbia. An attempt has been made to argue that this motif contains reminiscences from the Byzantine concept of βασίλεια/reign, which led to its popularisation at the

end of the 18th and the early 19th century, already within the national paradigms of Serbian and Bulgarian statehood.

Keywords: Middle Ages, Balkans, βασίλεια, epic, king, saint, hero

Assist. Prof. Dr Tsvetelina Dimitrova
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Bl. 6 Acad. Georgi Bonchev St.
1113 Sofia, BULGARIA
ts_dimitrova@mail.bg

St. Paisiy of Hilandar: A Site of Memory in Bulgarian Collective Identity

Grażyna Szwat-Gyłybowa

Abstract: The article reflects on the figure and work of Paisiy of Hilandar, one of the most recognisable and formative sites of Bulgarian cultural memory (*lieux de mémoire*). The author outlines three stages over which this particular site of memory was constructed, as conditioned by changing historical contexts, namely the premodern, modern, and postmodern stages. The article identifies the strategies used by writers and scholars in each of those periods as they use means of persuasion seen as high-status at their particular point in time. Each of those new interpretations adds new layers of meaning to the site of memory, and irrespective of authorial intention (even where the authors seek to debunk cultural myths and unmask them as constructs), the writers paradoxically end up strengthening those same myths, acting as spokesmen for a kind of scholarly utopia.

Keywords: Paisiy of Hilandar, site of memory, collective identity, Bulgaria

In recent years, some humanist reflection on collective memory has been marked by a kind of "imperialistic" slant. The scope of current research indicates a specific modern preoccupation with problems such as different forms of memory, different methods of commemoration/forgetting things in society, and also different manipulations of collective memory in the processes of ideologically conditioned socialisation[1]. This observation applies

[1] Two articles in Polish contain a broad overview of the various schools of memory studies along with a discussion of research projects under way in Poland and abroad: *Polskie badania pamięcioznawcze. Tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości* [Polish Studies of Memory. Traditions, Concepts, (In)Consistency] by Kornelia Kończal and Joanna Wawrzyniak (Kończal, Wawrzyniak 2011), and *Co dwa stopnie, to nie jeden. Kronika (nie)obecności „miejsc pamięci" w badaniach historycznych* [Each Two Degrees are not a Single One. Chronicle of the (Non)Absence of the "Sites of Memory" in Historical Studies] by Kornelia Kończal (Kończal 2008). Though noteworthy, those survey articles make no reference to Balkan material.

to Bulgarian humanities as well. Memory studies are a broad subject, and it is not possible to discuss all the noteworthy achievements of Bulgarian researchers working in the field. I will only mention briefly the anthropologists and historians working at the International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations (for many years headed by Antonina Zhelyazkova) and the various studies written by Evgenia Ivanova, Rumen Daskalov, Alexander Vezenkov, Desislava Lilova, Tsvetana Georgieva and, last but not least, Nikolay Aretov, Albena Hranova and Ivaylo Znepolski.

Most of those scholars use the research categories of Maurice Halbwachs, Jan and Aleida Assmann (*cultural, communicative, functional and archiving memory*) and Paul Riecour. In Polish scholarship the concept began to come into use, though not without difficulty, thanks to the popularising efforts of Andrzej Szpociński who has been promoting the work of Pierre Nora in Poland since the 1980s. Nora never came up with a systematic interpretation of his term *lieu de mémoire* ('site of memory', a concept inspired by classical mnemonics) as used in modern discussions of collective memory (Nora 1989). Andrzej Szpociński used Nora's texts and recorded statements to propose a synthetic definition of his own. Szpociński defined sites of memory as "proper names of objectivised cultural products; names denoting historical events; and names of heroes believed by the members of a group to be significant to that group. Whether or not such events actually took place – whether the heroes venerated by the group were actual historical figures or merely the characters of legend – is not very relevant. What matters is that the members believe such names to be vehicles for important views"[2] (Szpociński 1987: 18) or that they function as "cultural depositaries" (Szpociński 2003). Given their amorphous nature, sites of memory are subject to change as a result of historical pressures such as education, the imperfections and failures of natural memory (Ricoeur 2003), and the mechanisms of popular thinking (Hołówka 1986), but also as a result of factors such as popular or ideological impact of scholarship. This is an important

[2] „[N]azwy własne zobiektywizowanych wytworów kulturowych i nazwy zdarzeń historycznych oraz imiona postaci bohaterów, o których członkowie danej grupy sądzą, iż skrywają jakieś ważne dla nich treści. Mało istotne jest to, czy zdarzenia takie naprawdę miały miejsce, czy bohaterowie czczeni przez grupę są postaciami historycznymi, czy legendarnymi. Momentem decydującym jest to, że w opinii członków grupy są one nośnikami istotnych wartości poglądów".

observation since scholarly work on sites of memory in Central and Eastern European contexts has been incorporated into the hermeneutics of suspicion. Merely by selecting and analysing their sources, scholars have had a hand (not always wittingly) in shaping the object of their study, and have become involved in memory-making activity themselves.

Paisiy of Hilandar and Sophronius, Bishop of Vratsa, two clerics and writers who worked at the turn of the eighteenth century, play a special role in the Bulgarian grand narrative. Their lives and achievements have been interpreted to endow them with the status of depositaries of Bulgarian culture, effectively turning them into "sites of collective memory". Interestingly, both have preserved their unique status despite the tangible changes in the way post-modern Bulgarian society participates in culture. However, the increasingly consumerist nature of cultural participation is triggering a disintegration of the canon of national culture; as gaps in the levels of cultural competence in the community widen, the canon is gradually losing its power to unite. Just as the emotions once triggered in society by the sites of memory begin to diminish, the first steps are being made towards marginalisation and, ultimately, oblivion. This is not to say that the process always proceeds smoothly; we have recently seen evidence to the contrary in the controversy provoked by the proposed location of the statue of Radoy Ralin, a satirical poet. Ralin has been denied a spot in front of the entrance to the University of Sofia, and his statue had to put up with a less prestigious location on a square opposite the Iztok cinema[3]. Meanwhile, it was concluded that Paisiy of Hilandar was more deserving of the coveted spot on the renovated Tsar Osvoboditel Boulevard. This choice is in accordance with the outcome of a poll held several years ago to choose Bulgaria's most important historical figure, a popularity contest in which Paisiy took one of the top spots. But the fact that there was actual room for negotiation suggests that the recent changes in popular thinking are causing cracks to appear on Bulgaria's cultural canon.

Paisiy, a monk from Mount Athos and author of *История славяно-болгарская* [Slavic-Bulgarian History] from 1762, combined two rhetorical strategies: that of an "awakener" of national consciousness, and that of an Orthodox preacher. His two-pronged approach shaped an image of the Bul-

[3] http://bnr.bg/sofia/post/100246855/otkriha-pametnik-na-radoi-ralin-v-kv-iztok (25.04.2018).

garian which would provide the foundation for the future discourse on Bulgarian identity (Еленков, Даскалов 1994). Predicated on Christian values, his model of moral virtue envisaged an uneducated peasant, who was simple yet noble-spirited and full of gospel virtues. Paisiy saw such a figure as morally superior not only to non-Christians but also to his fellow Christian neighbours (Dąbek-Wirgowa 1998)[4]. In Paisiy's project, such men would be carriers of patriarchal values meant to uphold and buttress Bulgarian religious and cultural identity. Paisiy looked for the roots of that identity in the medieval tradition of Bulgarian statehood which was brought to an end by the Ottoman invasion: a tradition where the humble ploughman relied on the tsar, mighty yet kind, a cultural patron and an effective protector of Christian religion and of the Bulgarian people (Dąbek-Wirgowa 1989; Dąbek-Wirgowa 1993). In constructing his image of the past, Paisiy saved a place on the pedestal for the seniority of two Bulgarian institutions, the state and the church, which he saw as an emanation of divine order and a safeguard for the supreme values of language, ancestral tradition, Christian ethic, and state power.

You faint-hearted fool! Why are you ashamed to call yourself a Bulgarian and why do you not read or speak Bulgarian? Did not the Bulgarians have a state of their own? For so many years they governed themselves and were famed and admired in the world [...]. *The Bulgarians were the most famous of the Slavic nations, the first to have tsars, the first to have a patriarch, the first to accept Christianity, they ruled over the largest territory* (Паисий Хилендарски 1972).

The tension between the affirming message and the stern rebuke being simultaneously issued to the Bulgarians probably reflects the gap between Paisiy's postulated ideal and what he must have imagined the collective consciousness of his contemporaries (or lack of it) to be like. Despite the many modern opinions to the contrary, the amount of effort that went into protecting and distributing his work is a testament to its perceived importance and, according to general opinion in Bulgaria, an explanation as to why Paisiy's work became so popular among his people in the early stages of its emancipation.

[4] Probably Paisiy's own resentments played a role, born out of the humiliations he had to suffer at the hands of Greeks which gave him the motivation to write his history.

From the viewpoint of the current transformation of meanings, it is perhaps a good idea to spend some time exploring the meandering process which led to the emergence of this particular site of memory. As Albena Hranova argues (and contrary to the popular opinion shaped by the educational system), many notable nineteenth century emancipation activists, such as Lyuben Karavelov or Vasil Aprilov, were not too enthusiastic about Paisiy's history (which they knew from *Царственик или история болгарская* [Tsarstvenik or a Bulgarian History], an abridged version published by Hristaki Pavlovich[5]), and realised its anachronistic nature (Хранова 2011). The adulation of Paisiy did not begin until the publication of *Отец Паисий, неговото време, неговата история и учениците му* [Paisiy of Hilandar: His Time, History and Followers], a famous article by Marin Drinov published in 1871[6], more than a century after Paisiy completed his manuscript in 1762 (see Дринов 1909: 113–137).

Although I agree with Hranova's argument, I find it surprising that the interpretations of the past which have been offered to date, impressively crowned by Hranova's most recent study, have to an extent been so linear and so much in line with the expectations of practical reason (Bourdieu 2008). My point of departure for this article is that the narratives of Paisiy crafted from the viewpoint of symbolic power have more to tell us about the times in which they were written than about Paisiy himself. I try to come up with typology of the various models of Paisiy's reception which intellectuals have offered to Bulgarian society to unlock the man and his work. Let us begin with Stoyko Vladislavov, or Saint Sophronius of Vratsa, Paisiy's "first" reader.

The Curse

Jan Assmann, Egyptologist and student of collective memory, points out that the process of transition from an oral culture aware of the existence of writing to a literary one triggers a new fear, namely the fear that the

[5] **Павлович**, Христаки 1844: *Царственник или история болгарская*. Будим: Писмены Кр. Свеучилишта Пештанског.

[6] **Дринов**, Марин 1871: Отец Паисий, неговото време, неговата история и учениците му. – *Периодическо списание на Българското книжовно дружество* (Браила) 1 (4), 3–26.

continuity of tradition might become disrupted. Assmann writes: "in itself, literacy […] provides no guarantee of continuity; on the contrary, it presents risks such as oblivion and disappearance, antiquatedness and obsolescence, which are alien to the oral tradition, and often lead to rupture rather than continuation"[7] (Assmann 2007).

Stoyko Vladislavov (1739–1813), the future Sophronius, Bishop of Vratsa, must have shared similar concerns in 1765 when he made the first copy of Paisiy's recently completed history of Bulgaria. This took place in the Balkan town of Kotel, where Sophronius worked in his various capacities as cleric, teacher, copyist and binder for the church and private individuals. According to some evidence which is uncertain but generally accepted in Bulgarian scholarship, Paisiy of Hilandar came to Kotel in 1765, and Stoyko Vladislavov became involved in Paisiy's work as a result of their meeting. In his copy, Stoyko Vladislavov added a comment which deserves a closer look.

This happened during the term of Bishop Gedeon:

I, Pop Stoyko, a great sinner among men, completed my copy of this history in this year of Our Lord born of the Most Holy Virgin Mother of God 1765, 7273 years after the creation of the world, on the twenty-ninth day of the month of January.

Whoever reads this, let him say: God have mercy on him who wrote it, and on him who has preserved it. Whoever steals or removes it, let him be condemned by the Lord and God the Creator and the twelve apostles, the 318 holy fathers and the four evangelists. After sulphur, iron and stone have decayed, may this curse last forever (Паисий Хилендарски 1972).

The passage is a kind of curse calculated to compel the reader to do the writer's bidding. "A curse is […] an act of obligation, a form of magical coercion by which the addressee does the sender's wish. Whenever the name of God or the heavens get invoked in a curse, the supreme power is being implored to enforce the command and make it impossible to say no. Effectively, the addressee becomes *spellbound* – charmed and defenceless"[8]

[7] „Schriftlichkeit […] stellt an sich noch keine Kontinuität dar. Im Gegenteil: sie birgt Risiken des Vergessens und Verschwindens, Veraltens und Verstaubens, die der mündlichen Überlieferung fremd sind, und bedeutet oft eher Bruch als Kontinuität".

[8] „Klęcie jest […] bowiem aktem zobowiązania, magicznego zniewolenia adresata, przymuszenia go do tego, żeby zechciał zrobić to, czego chce nadawca. Kto *zaklina na Boga* czy *na niebo*, ten przywołuje najwyższą moc po to, aby jego prośbę wyegzekwowała,

(Engelking 2010: 127). Sophronius curses anyone who might cross his will, and God and the heavenly hosts are invoked to enforce his curse. To heighten the terror, the curse contains a reference to the earthly elements (sulphur, iron and stone) which were regarded as indestructible in the folk tradition (Engelking 2010: 133). As suggested by Moszyński's data in *Kultura ludowa Słowian* [Slavic Folk Culture], this strategy was deeply rooted in folk culture. Moszyński points out the magical function of earth as the witness for the truth in trials among the South Slavs, where: "in a [Bulgarian] folk trial, earth could be used instead of a formal oath; a witness requested to hold a fistful of earth in his hand during depositions would be afraid to lie, and therefore there was no need for a separate oath"[9] (Moszyński 1968: 512).

By invoking the authority of divine powers, Sophronius appeals to the highest sanction in folk literature, i.e. the Earth (signified by the stone and the metals) (Słownik 1996: 349–378; Słownik 2012: 333–363) which acted as an unchanging entity, a hidden extra enforcer standing guard over his curse. The double enforcement of the sanction (by the heavenly realm, as recognised in Christianity, and the chthonic realm, as recognised by pantheists) must have strongly affected people with a syncretic worldview made up of folk and Orthodox elements and containing ancient, archaic myth structures.

In his well-known book on the ethnography of Bulgaria, Hristo Vakarelski describes a ritual, particularly popular in north-western Bulgaria and administered by a cleric, whereby curses were laid upon those wrongdoers who were unknown or out of reach:

"A special place was reserved for a curse called *проклетията* (also known as *анатемия*) – a sentence passed by a community on an unknown or unreachable criminal beyond the power of the masses. Such sentences were passed ceremoniously in the absence of the condemned person. The ritual was usually performed by a cleric who spoke the words of the curse, which were then repeated by those present; at the end of the ritual, stones

aby adresat nie mógł powiedzieć *nie*. W ten sposób jest on więc jakby ZAKLĘTY – zaczarowany, ubezwłasnowolniony".

[9] „[U]żywając ziemi, można się było w ludowym (bułgarskim) przewodzie sądowym w ogóle obejść bez formalnej przysięgi; świadek na przykład, któremu się kazało trzymać podczas zeznania ziemie w ręku, nie ważył się skłamać i dlatego nie potrzebował być osobno zaprzysięgany".

were cast on a pile. Every person walking past would add a stone to the pile and utter the words, 'May he be cursed'. The pile [*грамада*] would grow inexorably until time had defaced the evil force of the wrongdoing. The curse was believed to bring terrible misfortune onto the cursed"[10] (Вакарелски 1977: 463).

Sophronius, who must have been familiar with such customs, acts very pragmatically: by laying a curse on a potential wrongdoer he not only protects the physical book from destruction, but also, indirectly, gives it a sacred status. The curse of Sophronius is multidimensional: it provides an early testimony of the work's reception and sacred status, and above all, it documents the specific Bulgarian mentality in the second half of the eighteenth century.

The Voice

As I already mentioned, the article by Marin Drinov published in 1871 is considered by scholars the first modern Bulgarian text to launch the myth of Paisiy of Hilandar and his work as the modern Bulgarian nation was emerging. It says:

"At some point in the mid-eighteenth century, when the words ***lasciate ogni speranza*** (abandon all hope) could aptly have been used with regard to the **resurrection** of the Bulgarian nation, a **voice** from the Hilandar monastery spoke over Bulgarian soil like **the word of creation amid primordial chaos**. Defeated and powerless, the Bulgarians reacted to the **voice** by uniting into a single nation. That voice was the **voice** of Paisiy, hieromonk and deputy-abbot of Hilandar […]"[11] (Дринов 1909: 116–117).

---

[10] „Особено място е заемало прокълнаването, *проклетията* (наричана още *анатемия*) – обществена присъда към неизвестен или недостъпен злосторник, с когото масите нямат сили да се борят. Тези присъди се произнасят тържествено задочно. Обикновено свещеникът извършва обред и произнася проклятие, което се повтаря от присъствуващите и завършва с хвърляне на камък върху една купчина. Всеки, който минава след това край мястото, хвърля камък и произнася „проклет да е". По такъв начин грамадата расте и нищо не е в състояние да я спре, докато времето изтрие силата на злодеянието. Вярва се, че прокълнатите по този начин биват постигани от тежко нещастие."

[11] „Около срѣдата на 18-тий в., когато за въскръшение българский народъ могло е да се каже: lasciate ogni speranza (оставѣте се отъ всяка надѣжда), надъ българската земля, като зиждителното слово надъ първоначалний хаосъ, се е раздалъ

This short passage is steeped in rhetorical tropes calculated to resacralise Paisiy's work, but the frame of reference had changed from a century before. Drinov's metaphors draw on biblical semantics (the New and the Old Testament), but the "word of creation amid primordial chaos", which paraphrases the opening verse of The Gospel of John, points to the political sphere. The power of the word, which produces a cosmos out of chaos, is manifested by the "resurrection" of the "defeated and powerless Bulgarians". The chaos which had reigned before Paisiy spoke his word is actually hell, alluded to in the quotation from *The Divine Comedy* by Dante ("All hope abandon, ye who enter in"). In other words, Paisiy's voice is heard in the hell of a disintegrating ethnos: he is a new prophet and a shepherd who brings order and creates a new axiological centre, the nation. To use a concept of Piotr Sikora (Sikora 2001), the voice follows a "great silence": it is a creative voice which overcomes the repetitious habits of ordinary speakers (Gałkowski 2008). In styling Paisiy as a Christ-like figure, Drinov tellingly cleans up his data. He edits out Paisiy's transcendental teleology and his preferred and traditional Eusebian model of statehood. Paisiy's political theology was a product of a bygone era, out of place in the post-Enlightenment vision of monolinearism and Western uniformism.

However, Sophronius' curse and Drinov's deification of Paisiy's voice are the two sides of the same kind of idolatry, which demanded veneration for a work of the human mind as long as it had a role to play at a given historical juncture. Paradoxically, the voice itself, elevated after a century to divine status, was partly another man's voice: the expressive power of Paisiy's awakening preface to his *Slavic-Bulgarian History* was a borrowing from compiled sources, and was therefore itself derivative or repetitious in nature[12].

гласъ отъ Хилендарский мънастирь: разнебитенитѣ и разглобени Българе отъ този гласъ сѫ начнѫли да се сглобяватъ пакъ въ единъ народъ. Този гласъ е гласътъ на Хилендарский иеромонахъ и проигуменъ Паисий […]."

[12] To my knowledge, even the most daring of Bulgarian efforts at debunking national myths fail to register the argument of Bozhidar Raykov (Bulgarian editor of Paisiy's history) that Paisiy's famous preface was in fact derivative, a paraphrase of a text by Stanisław Staszic published in Russian by Caesar Baronius in an edition Paisiy is known to have used.

Repetition

Over the next decades of the nineteenth, and practically throughout the twentieth century, Paisiy of Hilandar was celebrated as the founder of the National Revival. We could mention Konstantin Jireček (Czech historian and minister of education in liberated Bulgaria in 1881–1882), the poet Ivan Vazov or Prof. Ivan Shishmanov. Konstantin Jireček provided a continuation to Drinov's ideas in his *Dějiny národa bulharského* [History of the Bulgarian Nation] (Jireček 1876). Thanks to a Russian translation (Иречек 1878) and a number of Bulgarian editions (1886, 1888, 1929), Jireček's book became a source of inspiration for textbook writers over a number of decades, including Stefan S. Bobchev, whose compendia for children received critical acclaim until World War I (Трендфилов 1996). In the 1880s, Ivan Vazov, a Bulgarian literary luminary, turned Paisiy of Hilandar into a literary character in his ode entitled *Paisiy*, published in a book of poems, *Поля и гори* [Meadows and Forests] (1884); ever since, the text formed an inseparable part of the cycle *Епопея на забравените* [Epic for the Forgotten Ones] (Drzewiecka 2011). By retrieving, or indeed by constructing, a model of the memory of Paisiy, wrongly forgotten at the time by his compatriots, Vazov turned Paisiy into a sage who provided the modern Bulgarian nation with a history which formed the basis for its identity.

The ideas promoted by Marin Drinov and Ivan Vazov were taken up by Ivan Shishmanov, philologist and folklorist, co-founder of the first Bulgarian institution of higher learning (University of Sofia, since 1888), initiator and editor of the scholarly series *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* [Collection of Folklore, Science and Literature] (1889–1902). The studies on Paisiy by Prof. Aleksandar Teodorov-Balan, the first Rector of the University of Sofia, followed the same ideological direction (Паисий Хилендарски 1898). As eminent humanists and co-founders of Bulgarian higher education, the two scholars shaped the future research of Bulgarian national awakening. Ivan Shishmanov discussed Paisiy's importance in *Паисий и Русо* [Paisiy of Hilandar and Rousseau] (Шишманов 1890), *Паисий и неговата епоха. Мисли върху генезиса на новобългарското възраждане* [Paisiy of Hilandar and His Epoch. Reflections on the Genesis of the New Bulgarian Revival] (Шишманов 1914), *Западноевропейското и българското възраждане* [West-European and Bulgarian National Revival] (Шишманов 1928). His views as a scholar looking for arguments to support Bulgarian development through integration with European culture

led to the canonisation of Paisiy as the founding father of a new era. The efforts to mythologise Paisiy in the inter-war period were crowned by the work of the great literary historian, Prof. Boyan Penev. In his programmatic article *Паисий Хилендарски* [Paisiy of Hilandar] (Пенев 1918), which later became part of the four-volume *История на новата българска литература* [History of the New Bulgarian Literature] (Пенев 1930–1936), Penev presented Paisiy as a personification of the deepest ideological trends of his time, and a moderator of the great paradigm shift in Bulgarian collective identity, a man whose great work formulated a programme for national development for the future centuries. This mythologem was subsequently transformed in the Communist period to bring it into line with Marxist ideology. According to Marxist interpretations, Paisiy was described as an ideological father of the French revolution and of Europe's future emancipation movements.

It was not until the collapse of communism in 1989 that the interpretive strategies relating to the foundation myth of the National Revival underwent a change. It seems that the milestone in the process of reinterpreting Paisiy of Hilanar as a "site of memory" was Alexander Kiossev's celebrated and still influential study, *Бележки за само-колонизиращите се култури* [Notes on the Self-Colonising Cultures] (Кьосев 1999). Kiossev based his interpretation on post-colonial discourse and psychoanalysis to propose the concept of the self-colonising process in Bulgarian culture as a unique modernising and westernising strategy, where the old sphere of the sacred became replaced not so much by the nation and the familiar, as by the Other[13]. According to Kiossev, Paisiy of Hilandar inadvertently contributed to the emergence of this system by making permanent a trauma which he struggled to overcome, and reinforcing in the process a complex which stemmed from a painful experience of inferiority. Although Paisiy successfully replaced the shame of having no history with a sense of pride for having one, argues Kiossev, the accompanying rebukes, which reflected Paisiy's own humiliations at the hands of Greeks, became a lasting element of the Bulgarian identity discourse (Кьосев 1999). In this interpretation, Paisiy came close to the figure of a Freudian punishing father who permanently deforms the psyche of the child-nation and inflicts a lasting wound on its identity (Goffman 2005).

[13] I write about it thoroughly in my paper *Aleksandra Kiosewa koncepcja samokolonizacji i efekt symmorfozy* [Alexander Kiossev's Concept of Self-Colonisation and the Symmorphic Effect] (Szwat-Gyłybowa 2017).

It must be emphasised that Kiossev did not question the foundational status of Paisiy's work; what he did was redefine the foundational act of National Revival according to a different model by focusing on the ambivalent and traumatic experience of creating a new identity (Ankersmit 2001)[14]. In such a process, the Other, who triggers a sense of *tremendum et fascinosum* (Otto 1999), also carries with it an echo of the former numinous experience. Kiossev's interpretation, though conceptually derivative, was an interesting attempt at rejecting the teleological order prevalent in Bulgarian historiography by reversing the canonical axiological order of national culture. Described in the language of psychoanalysis, the foundational act took on a daemonic quality.

The Construct

When we look from this viewpoint at the most recent transformations of Paisiy as a site of memory, it is hard to resist the sense that the pervasive boredom of twentieth-century derivative repetition is being replaced by a rejuvenating process of reclaiming historical facts previously suppressed in the canon-making process as inconvenient or non-functional. The article by Vladimir Trendafilov *Паисий – не конструктор, а конструкт на Възраждането* [Paisiy of Hilandar: not a Constructor, but a Construct of the National Revival], important and controversial in its time, where Paisiy was described not so much as the founding father of a period of National Revival but also as its construct (Трендафилов 1996), was followed by Albena Hranova's book *Историография и литература: за социалното конструиране на исторически понятия и Големи разкази в българската култура XIX–XX век* [Historiography and Literature: On the Social Construction of Historical Concepts and Grand Narratives in the Nineteenth- and Twentieth-Century Bulgarian Culture] (Vol. 1–2, 2011). There, the author undertakes an impressively ambitious and admirably well-researched project of deconstructing the most important cultural phenomena of the so-called National Revival Period, including Paisiy's role. She devotes a short

[14] This process supposedly entails shame and despair, corresponding with Franklin R. Ankersmit's idea that negative emotion appears when a new identity is created as a result of trauma caused by the loss of the old identity.

section of her large-scale study to reflect on how the foundations of the period were laid, and she effectively dismantles the importance of Paisiy in the process (Хранова 2011). By revealing the hitherto neglected cultural insecurity of nineteenth-century writers, who tended to regard the Ukrainian Yuriy Venelin, rather than Paisiy, as the figure who ushered in their period, Hranova confirms the retrospective nature of Marin Drinov's concept. In her book, the old teleological order is replaced by randomness and chaos of opportunities discarded, forgotten or simply not taken. Hranova uses her academic credentials to achieve a thoroughgoing revaluation of the period and to recover what became consigned to oblivion at the turn of the nineteenth century: what she sees as the insignificance of Paisiy's work in the context of Bulgarian collective identity, contrasted with the significance and randomness of the controversies of the day.

In this context, a rewriting of the history of the National Revival is precisely the reaction postulated by Paul Ricoeur: a way of standing up to the strategies of forgetting, which seek blindness and wish to see nothing and to avoid all responsibility. The anti-teleological return to the sources in Hranova's book takes on the quality of an ethical scholarly utopia, and because our studies of history and memory obviously say more about the values and needs of the present than they do about the past, perhaps it looks like a project for the future.

Translated by Piotr Szymczak

References

Ankersmit, Frank R. 2001: The Sublime Dissociation of the Past or How to Be (Come) What One is No Longer. – *History and Theory* 40 (3), 295–323.

Assmann, Jan 2007: *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.

Bourdieu, Pierre 2008: *Zmysł praktyczny*. Przeł. Maciej Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego [Orig.: Pierre Bourdieu. *Le sens pratique*, 1980].

Dąbek-Wirgowa, Teresa 1989: Car, prostaczek i hajduk. – W: *Literackie i folklorystyczne sondaże*. Pod red. nauk. Józefa Magnuszewskiego. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 35–55 (Polono-Slavica Varsoviensia 6).

Dąbek-Wirgowa, Teresa 1993: Pochwała prostaczka w literaturze bułgarskiej XVIII i XIX wieku. – W: *Kategoria narodu w kulturach słowiańskich*. Red. Teresa

Dąbek-Wirgowa, Andrzej Zdzisław Makowiecki. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 61–69.

Dąbek-Wirgowa, Teresa 1998: Obraz Greka w piśmiennictwie bułgarskim i macedońskim. – W: *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria 9. *Literaturoznawstwo. Folklorystyka. Nauka o kulturze. Prace na XII Międzynarodowy Kongres Slawistów w Krakowie 1998*. Red. Julian Kornhauser, Lidia Macheta, Lucjan Suchanek. Warszawa: Energeia, 79–84.

Drzewiecka, Ewelina 2011: Epopeja zapomnianych. – W: *Leksykon tradycji bułgarskiej*. Red. naukowa Grażyna Szwat-Gyłybowa. Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 93–97.

Engelking, Anna 2010: *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Wyd. 2. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Gałkowski, Błażej 2008: Kreatywność i repetytywność – dwie twarze człowieka. – W: *Swoistość człowieka?* Język. red. Jacek Tomczyk, Grzegorz Bugajak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 131–144.

Goffman, Erving 2005: *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Tłum. Aleksandra Dzierżyńska, Joanna Tokarska-Bakir. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne [Orig.: Erving Goffman. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, 1963].

Hołówka, Teresa 1986: *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Jireček, Konstantin 1876: *Dějiny národa bulharského*. Praha: B. Tempský.

Kończal, Kornelia 2008: Co dwa stopnie, to nie jeden. Kronika (nie)obecności „miejsc pamięci" w badaniach historycznych. – *Zapiski Historyczne* 73 (2–3), 171–189.

Kończal, Kornelia, Joanna **Wawrzyniak** 2011: Polskie badania pamięcioznawcze: tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości. – *Kultura i Społeczeństwo* 55 (4), 11–63.

Moszyński, Kazimierz 1968: *Kultura ludowa Słowian*. T. 2. *Kultura duchowa*. Wyd. 2. Warszawa: Książka i Wiedza.

Nora, Pierre 1989: Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. – *Representations* 26, 7–25.

Otto, Rudolf 1999: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. Bogdan Kupis. Warszawa: Książka i Wiedza [Orig.: Rudolf Otto. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917].

Ricoeur, Paul 2003: Nadużycia pamięci naturalnej: pamięć powstrzymywana, pamięć manipulowana, pamięć narzucona. Przekł. Wojciech Bońkowski. – *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 57 (1–2), 41–54.

Sikora, Piotr 2001: Ostatnie przed wielkim milczeniem. O czym mówią chrześcijanie, używając słowa „Bóg"? – W: *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*. Red. Elżbieta Przybył. Kraków: Nomos, 105–116.

Słownik 1996: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Red. Jerzy Bartmiński, Stanisława Niebrzegowska. T. 1. *Kosmos*. Cz. 1. *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Słownik 2012: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Red. Jerzy Bartmiński, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska. T. 1. *Kosmos*. Cz. 4. *Świat, światło, metale*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Szpociński, Andrzej 1987: Społeczne funkcjonowanie symboli. – W: *Symbol i poznanie: w poszukiwaniu koncepcji integrującej*. Red. Teresa Kostyrko. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 13–32.

Szpociński, Andrzej 2003: Miejsca pamięci. – *Borussia* 29, 17–23.

Szwat-Gyłybowa, Grażyna 2017: Aleksandra Kiosewa koncepcja samokolonizacji i efekt symmorfozy. – *Poznańskie Studia Slawistyczne* 13, 33–46.

Вакарелски, Христо 1977: *Етнография на България*. София: Наука и изкуство.

Дринов, Марин 1909: *Съчинения*. Под ред. на Васил Н. Златарски. Т. 1. *Трудове по българска и славянска история*. София: Българско книжовно дружество.

Еленков, Иван, Румен **Даскалов** (съст.) 1994: *Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност*. София: Просвета.

Иречек, Константин 1878: *История болгар*. Пер. Ф. К. Брун, В. Н. Палаузов. Одесса: Типография Л. Нитче.

Кьосев, Александър 1998: Списъци на отсъствуващото. – В: *Българският канон? Кризата на литературното наследство*. Съст. Александър Кьосев. София: Издателска къща „Александър Панов“, 5–49.

Кьосев, Александър 1999: *Бележки за само-колонизиращите се култури*. – http://www.kultura.bg/media/my_html/biblioteka/bgvntgrd/b_ak.htm (30.06.2015).

Паисий Хилендарски 1898: *История Славеноболгарская (1762)*. Стъкми за издание Александър Теодоров. Пловдив: Христо Г. Данов (Трем на българската словесност 1).

Паисий Хилендарски 1972: *История славяноболгарская. Първи Софрониев препис от 1765 година*. Ред. Божидар Райков. София: Наука и изкуство.

Пенев, Боян 1918: *Паисий Хилендарски*. София: Образование (Етюди върху българската литература 1).

Пенев, Боян 1930–1936: *История на новата българска литература*. Т. 1–4. Под ред. на Борис Йоцов. София: Министерство на народното просвещение.

Трендафилов, Владимир 1996: *Паисий – не конструктор, а конструкт на Възраждането*. – http://liternet.bg/publish8/vtrendafilov/za_ramkite/paisij.htm (30.06.2015).

Хранова, Албена 2011: Научният език: дисциплиниране на началата. Паисий и/или Венелин. – В: **Хранова**, Албена. *Историография и литерату-*

ра: за социалното конструиране на исторически понятия и Големи разкази в българската култура XIX–XX век. Т. 2. *Животът на три понятия в българската култура: Възраждане. Средновековие. Робство*. София: Просвета, 47–58.

Шишманов, Иван 1890: Паисий и Русо. – *Денница* 1 (7–8), 353–354.

Шишманов, Иван 1914: *Паисий и неговата епоха. Мисли върху генезиса на новобългарското възраждане*. София: Държавна печатница.

Шишманов, Иван 1928: *Западноевропейското и българското възраждане.* София: Българска историческа библиотека.

Prof. IS PAN dr hab. Grażyna Szwat-Gyłybowa
Institute of Slavic Studies
Polish Academy of Sciences
1B/17 Bartoszewicza St.
00-337 Warsaw, POLAND
g.szwat@uw.edu.pl

Svetové vojny ako téma folklóru a folkloristiky na Slovensku*

Hana Hlôšková

Zhrnutie: Predkladaný príspevok sa zameriava na obraz prvej a druhej svetovej vojny a protinacistický odpor na Slovensku vo folklóre. Autorka charakterizuje tieto konkrétne historické udalosti ako kataklizmy, ktoré výrazne ovplyvnili život jednotlivcov a národného spoločenstva na Slovensku. Príspevok poskytuje prehľad o historiografii záujmu folkloristiky o naratívy a piesňovú tvorbu o tejto téme. Zaoberá sa politickými a sociálnymi kontextmi folklórnej produkcie súvisiacej s prvou a druhou svetovou vojnou a Slovenským národným povstaním. Autorka uvádza základné tematické a metodologické otázky, ktoré sa podieľajú na výskume a jeho výsledkoch, ako aj tematický rozsah a prostriedky poetiky vybraných folklórnych žánrov. Poukazuje na historicko-ideologické kontexty folklóristického výskumu o prvej a druhej svetovej vojne.

Kľúčové slová: svetové vojny, Slovenské národné povstanie, kolektívna historická pamäť, folkloristika na Slovensku, memorát, tradičná pieseň

Naratívy o svetových vojnách a historická pamäť

Akákoľvek kataklizma – či už prírodná pohroma alebo vojna či radikálna politická zmena v spoločnosti nachádzajú odraz v individuálnej aj v kolektívnej historickej pamäti (Hajduk-Nijakowska 2005). Život jednotlivca i spoločenstva ovplyvnia nezriedka náhle, tragicky a stávajú sa medzníkom, odmeriavajúcim čas „pred“ a „po“. Vojny akéhokoľvek rozsahu predstavujú výrazný predel v živote spoločenstiev, čo sa odzrkadľuje aj vo vyjadreniach bežných ľudí, keď konkrétne zmeny v osobnom či spoločenskom živote „datujú“ vyjadrením: „To sa zmenilo po tej vojne...“ Obe svetové

* Text je skrátenou a prepracovanou verziou dvoch autorkiných príspevkov, pozri Hlôšková 2015a; Hlôšková 2015b.

vojny boli práve tie kataklizmy, ktoré poznačili životné osudy jednotlivcov, rodín i veľkých spoločenstiev dovtedy nepoznaným spôsobom. Ich reflexia sa stala témou dobovej publicistiky, umeleckých diel, tiež však cyklizačným prvkom ústnej rozprávačskej tradície.

Ako pevne môže byť historická spomienka ukotvená v individuálnej či kolektívnej pamäti, svedčí napríklad aj spomienkový inzerát v mienkotvornom denníku na Slovensku:

Pamiatke Juraja Chorvátha s manželkou Máriou z Bodorovej pri Turčianskych Tepliciach. Pred 100 rokmi musel opustiť manželku s 3 maličkými deťmi, koníky a neobrobené polia. Za 4 roky vystriedal skoro všetky fronty 1. svetovej vojny, pričom prežil dva útoky na bodáky. Pred 70 rokmi po potlačení SNP ho junci slovenských Nemcov z Hornej Štubne a Turčeka odviedli z domu a zastrelili za cintorínom vo Veľkom Čepčíne. Vnuk Jozef[1].

Text poukazuje aj na skutočnosť, že nemálo mužov a žien Slovenska zažilo vo vlastnom živote kataklizmu oboch svetových vojen...

Obrazy minulosti predstavujú výrazný faktor konštruovania a potvrdzovania individuálnej i skupinovej identity (Hlôšková 2008). Tieto obrazy môžu byť štruktúrované do príbehov alebo ich zárodkov, no nezriedka sú ich súčasťou aj vyjadrenia postojov a názorov ich tvorcov či ďalších šíriteľov. Je im pripisovaný vysoký ideový, ideologický či dokonca propagandistický potenciál vzhľadom na aktuálne či budúce ašpirácie konkrétneho spoločenstva. Manipuluje sa nim v politike, publicistike, v rôznych druhoch umenia, ale aj vo vede. Sú súčasťou historickej pamäti, kde tvoria špecifickú zásobnicu sociálnej pamäti a využívajú sa na interpretáciu či reinterpretáciu podľa deklarovaných alebo spontánnych duchovných potrieb spoločenstva.

Kolektívnu historickú pamäť novodobého národa tvoria dve zložky: oficiálna a neoficiálna, ktoré sú síce relatívne samostatné, no predsa sa vzájomne ovplyvňujú a nezriedka prelínajú. V centre záujmu folkloristiky je druhá – neoficiálna historická pamäť, ktorá je výrazom historického povedomia bežných ľudí. V tomto prípade hovoríme o historiozofii, v ktorej sa premietajú poznatky, nálady, pocity a názory, niekedy ovplyvnené a formované prvou zložkou historickej pamäti. Obe zložky historickej pamäti môžu byť v protirečivom vzťahu a neoficiálna historická pamäť nezriedka býva alternatívnym výkladom historických udalostí.

[1] Denník „Pravda“, 11.12.2014, s. 13.

Neoficiálna interpretácia dejinných udalostí prostredníctvom naratívov alebo ich zárodkov v podobe takých folklórnych žánrov, ako sú: memorát, autobiografia, či povesť ai. podliehajú určitým zákonitostiam, vlastným poetike toho-ktorého žánra. Jednoducho povedané: i keď sú tieto žánre chápané ako „dokumentarne" s dominantnou informatívnou funkciou, fakt sa v takomto type textov dostáva do procesov mytologizácie. Rozprávanie o prežitom považujem spolu s Paulom Ricouerom (Ricoeur 2003) za existenčnú potrebu, keďže jeho prostredníctvom má človek možnosť nájsť súzvuk s inými ľuďmi cez zdieľané pocity, čo je dôležité práve vo výnimočných časoch, respektíve v spomínaní na ne.

Záujem slovenskej folkloristiky o naratívy s tematikou vojny

V národopisnej bibliografii (Stano, Žatko 1989) nenachádzame až do rokov po druhej svetovej vojne špeciálne folkloristické príspevky venované téme prvej svetovej vojny. Obdobie po druhej svetovej vojne možno na Slovensku charakterizovať v oblasti záujmu o ústne historické tradície i ako „monotematické" v tom zmysle, že sa bádatelia sústreďovali na konkrétny námetový cyklus. Jednu vetvu predstavuje interpretácia zbojníckej tradície (Melicherčík 1952; Melicherčík 1956; Melicherčík 1963). Zacielenie povojnovej slovenskej folkloristiky v oblasti slovesných tradícií predovšetkým na zbojnícku tradíciu chápem ako súčasť programového sledovania tých súčastí tradičnej kultúry, ktorým sa z hľadiska dobovej ideológie prisúdila pokrokovosť.

Z ďalších historických tradícií bola komplexne folkloristicky, či presnejšie kultúrno-historicky spracovaná tradícia o kráľovi Matejovi Korvínovi (Komorovský 1957). Z hľadiska dejinného východiska k „mladým" a regionálne ohraničeným historickým tradíciám patrí folklórny obraz revolučných rokov 1848/1849 a to najmä jedného z vodcov revolučných akcií toho obdobia – J. M. Hurbana (Michálek 1966; Michálek 1978). Folklórnemu obrazu významnej osobnosti aj v súvislosti s prvou svetovou vojnou – M. R. Štefánikovi – sa venoval tiež Ján Michálek (Michálek 1999). Zhrnul v ňom aj výsledky výskumov, ktorým sa dlhodobo a opakovane venovala Zora Vanovičová (Vanovičová 1990; Vanovičová 1991; Vanovičová 1996).

Hlbším historickým vrstvám témy bojov a vojen – téme tatárskych či tureckých nájazdov a osmanského panstva na slovenskom území stredove-

kého Uhorska je venovaných niekoľko folkloristických štúdií (Michálek 1996; Kosová 1972). V prácach syntetického charakteru je turecký cyklus charakterizovaný ako jeden z dominantných povesťových cyklov slovenskej folklórnej prozaickej tradície (Vlastivěda 1968: 618).

Za „monotematické" môžeme považovať i práce J. Michálka zo širšieho žánrového okruhu spomienkového rozprávania a rozprávania zo života s tematikou prvej a druhej svetovej vojny s dôrazom na odboj v Slovenskom národnom povstaní. Materiálovým východiskom teoretického uvažovania o genologickej problematike boli pre J. Michálka naratívy s tematikou prvej a druhej svetovej vojny (Michálek 1971). Ide o naratívy tvoriace súčasť historickej pamäti buď súčasníkov vojnových udalostí, ktorí mohli a nemuseli byť ich priamymi účastníkmi alebo sa naratívy šírili v rámci ústneho tradovania v priestore alebo v čase. Sila zobrazovanej témy sa preľnula aj s odborným vývinom folkloristiky. Zjednodušene by sa dalo konštatovať, že folkloristika „objavila" naratívy s tematikou osobnej histórie vtedy, keď svoj záujem o nositeľa presmerovala od skupiny k jednotlivcovi – keď sa v skupinovom modeli rozprávačského repertoáru okrem tradičných žánrov výrazne črtali živé, no na osobu rozprávača a na situačný kontext viazané, a preto zdanlivo nestabilné naratívy. Dnes je už jasné, že v období národnoemancipačných snáh tzv. malých národov Európy v 19. storočí tradičný folklór slúžil ako argument na poli politiky, kultúry – bol mnohovýznamovým symbolom skupiny. Dobovým filozofickým východiskom boli antifeudálne idey, keď ľudové a plebejské vrstvy obyvateľstva sa chápali ako činný subjekt histórie, esencia budujúcich sa národných spoločenstiev. Ich kultúra (= folklór) ako výraz duše skupiny sa mala stať prameňom i symbolom celonárodnej kultúry. Aj v slovenskej folkloristike 20. storočia pretrvávali tendencie nadväzujúce v mnohom na bádateľskú tradíciu 19. storočia, keď pri formulovaní zberateľských zámerov stáli v popredí mimovedecké ciele. Štúdium ústnej prózy bolo v jeho počiatkoch textologicky centristické a aj to výberovo – v strede záujmu stáli tradičné „vykryštalizované" žánre – rozprávka a povesť (Michálek 1996). Pravdepodobne aj preto taký žáner ako *rozprávanie zo života (memorát)* ostával na okraji pozornosti bádateľov. Profesionalizácia spoločenskovedných disciplín, a teda aj zintenzívňujúce sa etnografické, jazykovedné, no i folkloristické výskumy začiatkom 20. storočia ukázali živý rozprávačský repertoár, v ktorom z hľadiska kvantity, no predovšetkým z hľadiska významu rozprávanie zo života tvorilo jeho živú súčasť. Zastúpenie memorátov v aktuálnom dobovom rozprávačskom repertoári medzivojnového obdobia výrazne doložila aj tzv. Wollmanovská zberateľská akcia (Gašparíková 1993; Gašparí-

ková 2001; Gašparíková 2004). Možno konštatovať, že až lingvista Samuel Cambel, pozitivisticky orientovaný bádateľ, poskytol na začiatku 20. storočia svojimi záznamami textov obraz o celej šírke dobového rozprávačského repertoáru (Žeňuchová 2009). V ďalšej etape vývoja folkloristiky na Slovensku sa takým, dovtedy opomínaným žánrom, ako je humoristické rozprávanie, rozprávanie zo života či spomienkové rozprávanie naplno aj teoreticky venovali až bádatelia v druhej polovici 20. storočia: Mária Kosová-Kolečányi, Andrej Melicherčík, Ján Michálek, Milan Leščák, Viera Gašparíková, Gabriela Kiliánová, Zora Vanovičová, Hana Hlôšková.

Naratívy o svetových vojnách v kontexte genológie folklóru[2]

Folkloristika dospela k poznaniu, že človek je aj homo narrans a má prirodzenú snahu podeliť sa s prežitou skúsenosťou, pocitmi a poznatkami s ostatnými, a to samozrejme bez ohľadu na ne/uvedomovanie si žánrovej charakteristiky svojho naratívu. Predsa však je možné vystopovať určité stabilné a invariantné zložky, ktoré tieto naratívy vydeľujú od ostatných. *Memorát* ako dynamický fenomén slovesnej kultúry bol živý azda aj kvôli väzbe na intímnejší sociálny rámec – tradičné žánre (rozprávka, povesť, mýtus) hovorili o skupinových ambíciách, činoch či prehrách. Memorát tieto témy individualizuje. Ak je v prvých hrdinom kolektív (i jednotlivý hrdina symbolizuje skupinu), v spomienkovom rozprávaní sa s osudom, podmienkami pasuje jednotlivec. Vysporiadanie sa s osudom a neraz ťažkými podmienkami „veľkých dejín" je jadrom deja – príbehu alebo jeho zárodku v naratívnej podobe.

Publikácia Jána Michálka *Spomienkové rozprávanie s historickou tematikou* predstavuje z hľadiska teórie memorátu základnú prácu v dejinách slovenskej folkloristiky. Ňou sa J. Michálek zapojil tiež do dobovej diskusie o vymedzovaní predmetu bádania folkloristiky. Jeho výskumný terén predstavoval predovšetkým región v okolí vrchov Javorina a Bradlo na západnom Slovensku. Uplatňoval snahu o prirodzené rozprávačské situácie, apelujúc na potrebu mať ako východisko „početný a spoľahlivý materiál" (Michálek 1971: 9–10). Reflektoval dobový stav tradičnej kultúry vo väzbe

[2] Výročiu začiatku prvej svetovej vojny bolo venované monotematické číslo etnologického časopisu „Národopisná revue", 2014, č. 4. Periodikum vydáva Národní ústav lidové kultury v Strážnici (ČR).

na sociálnu a vzdelanostnú skladbu skúmaného vidieckeho prostredia, ktoré sa odzrkadlili v tematickej a žánrovej skladbe rozprávačského repertoáru. Z hľadiska vyskúmaného materiálu je ťažisková kapitola *Spomienkové rozprávanie o svetových vojnách* (Michálek 1971: 56–100). Jeho narátori boli v niekoľkých prípadoch ľudia narodení v 2. pol. 19. stor. a výskum na prelome 60. a 70. rokov 20. stor. ukázal, že: „počet týchto príbehov je dodnes [k roku vydania publikácie – pozn. H. H.] pomerne veľký a motivicky sú veľmi rozmanité“ (Michálek 1971: 67). Autor, na tú dobu novátorsky, konštatuje, že spomienkové rozprávanie s tematikou prvej svetovej vojny je možné využiť aj ako spoľahlivý sociologický materiál pre poznanie postoja ľudových más k prvej svetovej vojne a zovšeobecnene aj k vojne vôbec (Michálek 1971: 59), čo dnešná folkloristika označuje vyššie spomenutým termínom historiozofia. J. Michálek v publikácii analyzoval aj spomienky a naratívy o druhej svetovej vojne, pričom upozorňuje z hľadiska ekológie folklóru na závažnú okolnosť „oživovania“ rozprávaní, ktorú predstavujú tzv. komemoračné príležitosti (napr. počas osláv výročí Slovenského národného povstania apod.), pričom obsahové aj formálne vyznenie naratívov nezriedka pomáha dotvárať spracovanie vojnovej témy v literatúre, filme a dráme.

Prínos práce J. Michálka z hľadiska teórie a poetiky žánra spočíva v terminologickom spresnení a vymedzení kategoriálnych vlastností podskupín memorátu. Sú nimi: *rozprávanie zo života* a *spomienkové rozprávanie*. J. Michálek nadviazal na predchádzajúcich bádateľov (J. Polívka, A. Melicherčík, M. Kosová) a uplatnil hľadisko rozprávača s dôsledkom na naratív. Upozornil na procesuálnosť rozprávačského tvorivého procesu, keď: „[...] prvoradý význam rozprávania zo života, sledovania autobiografických podaní spočíva práve v možnosti skúmať tvorivý proces...“ (Michálek 1971: 104), pričom „tento materiál veľmi aktualizuje otázku individuálneho a kolektívneho v tvorivom ľudovo-umeleckom procese“ (Michálek 1971: 105). Z tohto pohľadu potom *spomienkové rozprávanie* je podanie, ktoré nie je bezprostredným zážitkom rozprávača – vzťah k zobrazovanej skutočnosti je sprostredkovaný a to prinajmenšom v jednom, prípadne i vo viacerých stupňoch. Predstavuje tak štádium folklorizácie – v čase i v priestore, čo má dôsledky v obsahu i forme naratívov, keď napríklad „historická postava sa stáva v predstavách ľudu takou, akou ju robí ústne podanie“ (Michálek 1971: 110). Aj dnes znie mimoriadne aktuálne konštatovanie J. Michálka o terénnom výskume ako *conditio sine qua non* folkloristiky napríklad aj v diskusiách o zániku či rozvoji folklóru a o jeho funkciách v hodnotovom systéme súčasníka (Michálek 1971: 130).

Repertoár memorátov jednotlivca tvorí cyklus, ktorého jednotiacim prvkom je príbeh života rozprávača. Tieto naratívy sú také prirodzené, že ich často ani nevnímame ako nejaký zvláštny „žáner“. Ako konštatuje Dagmar Klímová, patria k najuniverzálnejším jazykovým prejavom vôbec (Klímová 1976: 385). Model memorátu – autobiografie z hľadiska tematiky tvorí na Slovensku niekoľko tematických okruhov, tak ako ich charakterizovala Gabriela Kiliánová (Kiliánová 1992).

V ich rámci jednu zo samostatných tematických skupín predstavujú aj naratívy o vojne, povstaní[3] a odboji[4]. G. Kiliánová zároveň uvádza, že „práve v tomto žánri sa rovina osobného veľmi spája a prelína s rovinou spoločenskou a historickou“ (Kiliánová 1992: 272). G. Kiliánová sa venovala prozaickým tradíciám v súdobom kultúrno-spoločenskom kontexte a ako východiskový materiál použila práve rozprávania o prvej svetovej vojne (Kiliánová 1998: 315–327). Autorka konštatuje, že „téma prvej svetovej vojny sa odovzdávala cez rozličné žánre, z ktorých najvýznamnejšie je rozprávanie zo života“ (Kiliánová 1998: 316) a „okrem rozprávania zo života sa téma prvej svetovej vojny vyskytuje v anekdotách a humoristickom rozprávaní“ (Kiliánová 1998: 317).

Objektom záujmu slovenskej folkloristiky boli aj písané autobiografické texty „obyčajných ľudí“. Prvotnou východiskovou formou týchto textov však boli zväčša ústne naratívy. Takýto typ textov na pomedzí folklóru a literatúry nie je zatiaľ na Slovensku zaznamenaný vo väčšom počte (Hlôšková 1998; Hlôšková 1999). Keďže v tých textoch, ktoré boli predmetom záujmu folkloristov, boli spomínajúcimi „rozprávači“, ktorí neboli priamymi účastníkmi bojových udalostí prvej svetovej vojny, táto téma sa v nich objavuje sprostredkovane. Je to napríklad prostredníctvom motívu o účasti príbuzného vo vojne – otca a o jej dôsledkoch na život rodiny.

Mnoho cenného materiálu sa nachádza aj v archívoch pamäťových inštitúcií, napr. v Archíve literatúry Slovenskej národnej knižnice je archivovaných viacero zbierok korešpondencie účastníkov prvej svetovej vojny, predovšetkým však písané autobiografie[5].

---

[3] Povstanie – Slovenské národné povstanie (SNP). Vypuklo 29. augusta 1944 v Banskej Bystrici, ako výraz odporu proti fašizmu.

[4] Odboj – protifašistický odboj počas druhej svetovej vojny.

[5] Murín, I. *Spomienky účastníka prvej svetovej vojny.* Stará Turá 1983, ALU SNK, sign. SB 47 336.

Pri analýze spomienkových textov je možné uplatniť viaceré hľadiská:
Komunikačné hľadisko:
a) primárne ústny text: záznamy ústnej rozprávačskej tradície
b) písaný text: autobiografie, korešpondencia
Časové hľadisko:
a) situácia pred vojnou
b) obdobie vojny
c) koniec vojny a obdobie po nej
Hľadisko nositeľa:
a) aktéri v boji – bežní, lídri (napr. veliteľské kádre)
b) aktéri na bojovom území – civili, obyvateľstvo
c) aktéri v zázemí – predovšetkým ženy, deti.

Spomienkové naratívy o prvej svetovej vojne

Zaujímavý súbor textov predstavujú zápisy z dialektologických výskumov, ktoré sú uložené v archíve Jazykovedného ústavu Ľudovíta Štúra SAV[6]. Tieto texty majú istým spôsobom špecifický charakter. Zápisy ústnych naratívov nevznikali v rámci akokoľvek tematicky zameraného folkloristického výskumu – boli zaznamenávané ako nárečové prehovory. Odrážajú aktuálny rozprávačský repertoár, v čase výskumov predovšetkým najstaršej a strednej generácie. Zápisy pokrývajú temer reprezentatívne všetky regióny Slovenska, tiež však oblasti mimo materského územia, kde žijú Slováci – tzv. Dolná zem. Zápisy sú z hľadiska folkloristiky cenné aj tým, že odzrkadľujú dobový stav lokálnej či regionálnej rozprávačskej tradície v 30. – 80. rokoch 20. storočia – keď boli texty zaznamenané v rámci dialektologických výskumov. Zápisy týchto naratívov sa uskutočnili s odstupom niekoľkých desaťročí od prvej svetovej vojny, keď prevažná väčšina naratívov bola zaznamenaná v 50. – 70. rokoch 20. stor., teda zväčša s výrazným časovým odstupom od udalostí, ktoré rozprávači zažili. Mnohí z nich mali v čase výskumu osemdesiat a viac rokov. Viacerí z nich boli narodení v 70. rokoch 19. storočia. Medzi narátormi textov s tematikou vojny vysoko prevažujú muži – tí totiž boli aktérmi a priamymi svedkami vojnových udalostí, no pô-

[6] V príspevku ukážky z textov uvádzam ako: ANT JÚĽŠ (Antológia JÚĽŠ), príslušné číslo textu, lokalita a strany. Ide o komentovanú antológiu (Smatana ed. 2015).

sobivé sú tiež rozprávania žien. Ich naratívy potvrdzujú závery folkloristov o tom, že „ženské“ rozprávania námetovo cyklizujú okolo rodiny, vzťahov, zabezpečenia chodu domácnosti – sú teda akousi mikrohistóriou rodiny a lokality. Rozprávania mužov viac reflektujú „veľké dejiny“, i keď cez osobnú skúsenosť jednotlivca. Rozprávači v prevažnej väčšine pochádzali a žili vo vidieckom prostredí.

Spomínanie o vojne pre nich predstavovalo tému hodnú rozprávania: *Hej, ta to veľo rospraviaňa!*[7] Uvedomovali si dôležitosť prežitej, tiež však vyrozprávanej skúsenosti, čo sa zračí v názve textu: *Moja história od začátku válki*[8]. Zároveň poukazujú na to, že táto vojnová kataklizma postihla „všetkých“ - aj ľudí v ďalekom zámorí: *Aľe aj našíh z Ameriki išlo, keď bola vojna, „leginon“ sa volaľi*[9].

Rozprávači podávajú svoj vojnový životný príbeh zväčša chronologicky a mozaikovito. Narátori dynamizujú rozprávanie rôznymi prostriedkami, napríklad otázkou: *Aľe najväčia chiba ešťe čo bola?*[10] alebo dialógom či vnútorným monológom. Ako umelecký prostriedok sa využíva hyperbolizácia, napríklad ako prostriedok na vyjadrenie pozitívneho vzťahu. Boje na talianskom fronte, konkrétne na rieke Piava, sú výrazným cyklizačným motívom spomienkového rozprávania na Slovensku. Krutosť bojov a bezvýchodiskovosť obyčajných vojakov je stvárnená v naratívoch prostredníctvom zhutneného popisu situácie. Aktualizácia je súčasťou poetiky folklórnych textov a tak je to aj v memorátoch o prvej svetovej vojne: *Za tri dňi pľundruvaľi, tag ako Ľiďicu Ňenci, tag aj toto mesto zhorelo šecko*[11]. I keď narátor rozpráva o prvej svetovej vojne, rozprávanie umocňuje aj informáciou z druhej svetovej vojny. Vojna ako taká predstavuje kataklizmu a dovoľuje tieto paralely. Spomienky uchovávajú situácie, ktoré sú istým spôsobom výnimočné a rozprávač predpokladá, že zaujmú poslucháča: *Potom zme išli na Kaukáz. Na Vianoce son sa kúpau Čiernon mori*[12].

Naratívy sa vyznačujú detailnou lokalizáciou v čase i v priestore: *V šesnáctom na Jozefa zme robiľi ahgríf na Taľianou*[13]. Naratívy s historickými

[7] ANT JÚĽŠ, 61/38, Bijacovce, text č. 1.
[8] ANT JÚĽŠ, 14/4–5, Bzince pod Javorinou, text č. 12.
[9] ANT JÚĽŠ, 37/92, Ratkovo, text č. 3.
[10] ANT JÚĽŠ, 49/08, Veľký Lom, text č. 6, s. 6–12.
[11] ANT JÚĽŠ, 49/66, Zombor, text č. 11, s. 1–3.
[12] ANT JÚĽŠ, 32/38, Krškany, text č. 1, s. 1–3.
[13] ANT JÚĽŠ, 43/22, Brezno, text č. 1, s. 1.

témami v tradičnom repertoári predstavovali často nespochybniteľný zdroj informácií, čo sa v textoch prejavovalo odvolávaním sa na dôveryhodných svedkov – či už faktických alebo domnelých. Jedným z takýchto autoritatívnych zdrojov boli pre vidieckych ľudí informácie šírené písmom – v našom prípade v novinách: *V novinkoch šesteho juna tiši_dzevecto dzevetnasc stalo, že šitkih zajatih umarlo 490 000, zajatih bulo 984 000. To tu mam zapisane!*[14]

Napriek ťaživej skúsenosti a často bezvýchodiskovým situáciám, v ktorých sa aktéri vojny nezriedka ocitli, v naratívoch sa objavuje aj humor. Aj pocit neuveriteľného hladu dobrý rozprávač podá farbisto a umelecky účinne:

Nu ke_to šetko zaťíchlo, […] *som bou zarití aňi krt, tag ľen macăm a potom som to chiťiu a* [...] *to bou taki veľkí zajăčisko, nu chudák, spádou aj von za cisárä, ľebo za cárä, už mi to ňepovedau, aňi to sám ňeveďeu, za koho pádou hrďinskou smrťou. A jă som bou ukrutánski hladní, aľe veru ťebä mi sám Boch poslau, abi som hladom ňezomreu, ľen kebi žďi zajăce na mňä padaľi!*[15]

Slovesnú kultúru rozprávačov umocňuje aj používanie parémií ako súčasť naratívov: *Bosňiaci vravievaľi: „Ňemá ruma, ňemá šturma“*[16]. Početné sú tiež výstižné prirovnania: *Vojna – to bolo veľkuo svinstvo, Bože zavaruj! Tam sä tej krvi naťeklo aňi na bitúnku*[17].

Tradičnosť textov memorátov sa prejavuje vo využití motívov tradičných folklórnych prozaických naratívov, ako sú povesti (Hlôšková 2012). Jedným z takýchto motívov je predpoveď významnej udalosti nebeskými javmi: *Brad Ondrej mau ftedi prăm dvacäď rokou, sä strhla svetová vojna. A to bolo tak, višľi tri sľnká a kométa ukrutná a svet povedá, buďe vojna a bola vojna. A ukrutná*[18]. Na kontinuitu rozprávačskej tradície poukazujú aj vysvetlenia v duchu ľudového svetonázoru: *A to f Sarajeve zapichľi jednieho pána, a sä strhla vojna. Aľe to ťi veru bolo iba preto, ľebo sä dvä veľkí páňi nemohľi pomesťiď na sveťe a jeden druhiem zavadzäľi*[19].

[14] ANT JÚĽŠ, 66/25, Šarišské Dravce, text č. 6, s. 10–12.
[15] ANT JÚĽŠ, 40/02, Žaškov, text č. 13, s. 1–31.
[16] ANT JÚĽŠ, 43/22, Brezno, text č. 1.
[17] ANT JÚĽŠ, 41/09, Likavka, text č. 5, s. 1–15.
[18] ANT JÚĽŠ, 40/02, Žaškov, text č. 13, s. 1–31.
[19] ANT JÚĽŠ, 40/02, Žaškov, text č. 13, s. 1-31.

Z hľadiska poetiky je pre folklórne texty príznačné používanie perzonifikácie a expresív (Marčok 1980). Vyjadrenia typu: *Prešedzeľi me tam vonku a večar idzeme celu noc daľej po mešačku na zapad. Aňi mapi me ňemaľi. Mešačog naz vedol*[20] určite zvyšujú emocionálnu účinnosť naratívu.

Narátori si uvedomujú, že k vyrozprávanému príbehu či popísaným faktom akoby už naozaj nebolo čo dodať, rozprávania majú nezriedka lakonický záver: *Keť som sa vraťel domou, moja baba ma nepoznala*[21] alebo: *Nuš toľkoto som ja naskusuvau na vojňe*[22].

Prvá svetová vojna v iných žánroch folklóru

Korešpondencia – listy a pohľadnice – predstavujú špeciálny zdroj informácií o každodennom živote počas vojny, a to či už na bojiskách alebo v zázemí. Istým spôsobom výnimočný je v tomto kontexte konvolút vojnových listov, ktoré zadržala cenzúra a ktorý bol analyzovaný z pohľadu etnológie (Kotsch 2012). Z hľadiska folkloristiky aj tieto listy vykazujú črty folklórnosti – napríklad používaním *loci communes* – ustálených slovných spojení, napríklad v úvodných formulách listov (Botiková, Kotsch 2014).

Na piesne s tematikou Veľkej vojny upozornil Karol Plicka v roku 1929 (Plicka 1929) a podrobnejšie sa im v rámci slovenského piesňového repertoáru venovala Soňa Burlasová (Burlasová 1991).

Kolektívna historická pamäť o druhej svetovej vojne v dobovom ideologickom kontexte

O tom, aký potenciál predstavovala ľudová interpretácia udalostí druhej svetovej vojny pre formovanie dobovej historickej pamäti, svedčí aj bádateľská a publikačná pozornosť, ktorú folkloristika venovala tejto téme. V rokoch výročí druhej svetovej vojny, predovšetkým však okrúhlych výročí Slovenského národného povstania (SNP), boli téme venované buď monotematické čísla alebo bloky príspevkov odborového časopisu „Slovenský

[20] ANT JÚĽŠ, 72/06, Nižný Hrabovec, text č. 1, s. 8–11.
[21] ANT JÚĽŠ, 21/27, Riečnica, text č. 1, s. 1–4.
[22] ANT JÚĽŠ, 37/12, Slovany, text č. 1, s. 1–4.

národopis“. Podáva o tom presný obraz bibliografia časopisu (Zajonc, Mészárosová, Kostovská 2013).

V predmetovom registri uvádza priamo k téme 13 príspevkov s odkazmi aj na iné články. Príspevky boli venované týmto témam: baladická tvorba o SNP, spôsob života partizánov počas SNP, z histórie a kultúry dedín zapojených do SNP, neprofesionálna výtvarná tvorba s tematikou SNP, boj proti fašizmu počas SNP v ústnom podaní, folklórne novotvary s odbojovou tematikou, postava partizána. Vyšlo tiež niekoľko samostatných knižných publikácií ako výstupy z intenzívnych a nezriedka kolektívnych terénnych výskumov (Filová 1974a; Michálek 1985). Po roku 1989 už folkloristické práce k tematike SNP vychádzali len ojedinelo (Michálek 1994: 12–14).

V období do roku 1989 uvedené bloky príspevkov či samostatné publikácie zvýrazňovali ideový a politický význam tejto historickej udalosti. Autori v predslovoch poukazovali na pozitívny a progresívny odkaz SNP, považujúc ho za historický zlom, podmieňujúci kvalitatívne nové smerovanie spoločnosti na Slovensku. Konštatovali tiež, že: „povstanie vyzdvihlo do iných nových polôh všetky ľudské roviny tvorby, činnosti a myslenia tak samej povstaleckej generácie, ako aj ďalších generácií a pokolení slovenskej spoločnosti“ (Filová 1974a: 538).

Slovenské národné povstanie, ako výrazný medzník novodobej histórie Slovenska, výraznejšie ako iné historické tradície bolo neraz interpretované kontroverzne. Poukazuje na to pregnantne Ivan Kamenec: „Dejiny SNP prešli za šesť desaťročí neobyčajne búrlivými peripetiami, ktoré boli poznamenané nie vlastným vedeckým výskumom a poznávaním, ale v prvom rade ich determinovali aktuálne politické udalosti či zvraty, výmena osobností na piedestáloch moci, štátoprávna zmena apod.“ (Kamenec 2013: 199). Ako však zároveň autor konštatuje: „Je to jedna z mála politických udalostí na Slovensku, ktorá v pozitívnom zmysle našla vo svojej dobe ohlas v zahraničí“ (Kamenec 2013: 199). Aj obraz Slovenského národného povstania tvorí súčasť historickej kolektívnej pamäti na Slovensku a podliehal politickej inštrumentalizácii, keďže: „Napriek všetkým problémom a pokriveniam povstaleckého obrazu táto udalosť permanentne rezonuje v historickom vedomí slovenskej spoločnosti a jej odkaz bol a je prítomný v ideových zápasoch, resp. programoch všetkých významnejších domácich politických prúdov po roku 1944 – bez ohľadu na to, či ich vzťah k povstaniu bol pozitívny, zdržanlivý alebo odmietavý“ (Kamenec 2013: 200).

Na druhej strane pozitívny odkaz SNP bol v 70. rokoch 20. stor. deklarovaný aj ako jeden z bádateľských impulzov etnografie a folkloristiky

na Slovensku, pričom ako Božena Filová konštatuje: „Novú kvalitu vidíme predovšetkým v tom, že sa autori maximálne usilovali hľadať význam Povstania vo svojej vlastnej sledovanej téme, usilovali sa hľadať ho ako kvalitatívny zásah do tradícií, [...] usilovali sa hľadať súvis nového javu s tradíciou a v snahe nezľahčovať a neprofanovať museli premýšľať v širších časových dimenziách i rozsiahlejších teoretických polohách“ (Filová 1974b: 537–538). Autorka zároveň obhajuje relevantnosť takto zameraného bádania, keď píše: „Výskum a spracovanie niektorých problémov ľudovej kultúry, ktoré Slovenské národné povstanie k životu vyvolalo, či samo i zrodilo, nie je z našej strany kampaňou k výročiu“ (Filová 1974b: 538). Na druhej strane treba však zopakovať, že „Slovenský národopis“ do roku 1989 venoval priestor tejto téme práve v rokoch okrúhlych výročí Slovenského národného povstania – teda v rokoch 1964, 1974 a 1984. Kým v počiatkoch tému spracúvali predovšetkým folkloristi, napr. k problematike tzv. novej piesňovej tvorby, v 70. a 80. rokoch sa tematický záber rozšíril o neprofesionálny výtvarný prejav s tematikou protifašistického odboja a Slovenského národného povstania. No už v 60. rokoch sa tematike venovala Anna Kostková (inak priama účastníčka SNP) z hľadiska „každodenného života“ partizánov (Kostková 1964: 339–396). Pri príležitosti 40. výročia SNP blok príspevkov v „Slovenskom národopise“ uvádza štúdia popredného ruského folkloristu Viktora J. Guseva (Gusev 1984: 199–217), čím bádateľ problematiku protifašistického odboja uviedol do širších slavistických súvislostí. Autor konštatuje, že „slovanské partizánske piesne sú organicky spojené s folklórnymi tradíciami a zároveň sa od nich odlišujú ideovo-estetickým svojrázom“ (Gusev 1984: 199). Za jeden z najvýznamnejších umeleckých úspechov masovej partizánskej piesne autor považuje tzv. heroickú baladu, v ktorej sa popri epickom princípe výrazne uplatnil a rozvinul lyrický princíp (Gusev 1984: 210).

Autor editorialu Milan Leščák zdôrazňuje skutočnosť, že „do zorného uhla etnografie a folkloristiky sa téma Slovenského národného povstania dostala prakticky hneď po skončení vojnových udalostí“ a SNP charakterizuje ako „využitú historickú šancu v dejinách našich národov“ (Leščák 1984: 197). Vidí špecifickosť prínosu národopisu – etnografie a folkloristiky: „Aj keď národopis nebol vednou disciplínou, ktorá mohla a môže meritórne zhodnotiť historický a politický význam SNP, ktorého zástoj a komplexné včlenenie do našej národnej histórie patrí predovšetkým zhodnoteniu slovenskej historiografie [...] prínos národopisnej vedy v mnohom dokresľuje

historickú faktografiu [...] najmä však pomáha pochopiť psychológiu množstva bezmenných hrdinov, ktorí pomáhali vytvoriť širokú neopakovateľnú panorámu národného odboja – ľudovej vojny“ (Leščák 1984: 197). Ako uvádza autor, výsledky folkloristických a etnografických výskumov svedčili o tom, „že SNP v ľudovom prostredí vyrastá do nového typu ľudovej revolučnej tradície [...] a že tradícia politických I spoločenských osláv a politické kontexty tejto medzníkovej udalosti prerástli do novodobého typu socialistickej národnej tradície“ (Leščák 1984: 198).

Treba však tiež uviesť, že istá spoločenská „programovosť“ vedeckého záujmu o výskum tradície SNP, príznačná pre obdobie socializmu, sa po spoločensko-politickej zmene v roku 1989 vytratila, čoho dôkazom na pôde etnológie a folkloristiky je temer úplná absencia príspevkov na túto tému.

K folklórnym obrazom druhej svetovej vojny a Slovenského národného povstania

• rozprávačské žánre

Andrej Melicherčík už v roku 1946 publikoval v Národopisnom sborníku Národopisného odboru Matice slovenskej krátky príspevok. Informoval v ňom o terénnom výskume (Melicherčík 1946: 200–203). Išlo o výskum, ktorý v regióne Horehronie (obec Čierny Balog) vykonal na jeseň roku 1945, teda len rok po ozbrojenom protifašistickom povstaní Slovákov a príslušníkov iných národností, ktorí sa na povstaní zúčastnili. Melicherčík už v vtedy používa termín Slovenské národné povstanie. Vidí mnoho spoločného s podmienkami vzniku folklóru z okruhu zbojníckej tematiky. Tak tieto tradície radí medzi tzv. odbojové. Upozorňuje aj na metodologický potenciál výskumu tejto tematiky a to z hľadiska folkloristiky – považuje možnosť zachytiť procesy života folklóru, keďže sa zachytáva v podstate in statu nascendi, keď ide o neustálenú tvorbu. A. Melicherčík poukazuje tiež na potrebu zaznamenať „čo najviac variačných jednotiek a údajov o ich vzniku“ (Melicherčík 1946: 203). V samostatnej publikácii, ktorá vyšla v roku 1974 k 30. výročiu SNP, má samostatnú kapitolu Ján Michálek (Michálek 1974: 87–151). Téme venoval o desať rokov neskôr aj samostatnú publikáciu v rámci edície *Klenotnica ľudovej kultúry Slovenska* (Michálek 1985). Súčasťou prác sú aj početné ukážky naratívov k téme druhej svetovej vojny, resp. SNP, ktoré sa zhromaždili prostredníctvom terénnych výskumov viacerých generácií študentov Katedry etnografie a folkloristiky FF UK

v Bratislave[23]. J. Michálek dospel k záverom, že ústna tvorba o protifašistickom odboji a SNP „sa stala organickou zložkou ľudového historického podania“ (Michálek 1974: 87). Autor charakterizuje naratívny materiál ako námetovo pestrý, odrážajúci povstalecké udalosti v celej šírke a zložitosti. Poukazuje na rôznorodú žánrovú podobu spomienok – od rozprávania zo života až po zapísané memoáre – ich sila spočíva aj v tom, že im nechýba sugestívnosť podania a citová zainteresovanosť v prípade spomínania priamych účastníkov (Michálek 1974: 87–88). Ak J. Michálek upozorňuje na potrebu spresnenia a dopĺňania lokálneho či regionálneho mikropohľadu, ja dodávam, že je to bádateľsky aktuálna téma aj vzhľadom na časový odstup od udalostí druhej svetovej vojny. Kontroverznosť interpretácie spomienok na druhú svetovú vojnu sa ukazuje na súčasnej sonde (Cadrová 2015)[24], keď sa v naratívoch výrazne tematizovali heterostereotypy – tu konkrétne nemeckých (s pozitívnou konotáciou) a ruských vojakov (s negatívnou konotáciou). Nazdávam sa, že je to spôsobené aj zmenenou politicko-spoločenskou situáciou a možno aj zníženou autocenzúrou narátorov oproti obdobiu socializmu. Na uvažovanie o možnej „výberovosti“ vyskúmaného materiálu samými výskumníkmi nateraz nemáme podklady.

Zaujímavý príspevok predstavuje štúdia Viery Gašparíkovej o konkrétnom partizánskom veliteľovi, ktorý sa stal postavou – hrdinom folklórnych podaní (Gašparíková 1984: 246–256). Autorka porovnáva naratívne stvárnenie troch konkrétnych postáv partizánskych veliteľov (dvaja sovietski, jeden slovenský), v ktorom rozprávači nadväzujú frekventovaných tradičných motívov o vojnovej ľsti. Štúdia prináša na konkrétnom materiáli korešpondencie so samým povstaleckým veliteľom a ústnej tradície zaujímavé poznatky o vzťahu faktu a fikcie, o folklórnom tvorivom procese i funkciu humoru v kreovaní filozofie príbehu. V. Gašparíková poukazuje aj na skutočnosť, že vhodné a opakované rozprávačské príležitosti kultivujú a upevňujú rozprávačské majstrovstvo a šírku repertoáru narátorov – v tomto prípade priamych účastníkov a organizátorov protifašistického odboja v rámci Slovenského národného povstania.

• piesňové žánre

Tematike protifašistického odboja v piesňach a ich ľudovej redakcii sa v slovenskej folkloristike venovali: Soňa Burlasová, Ľubica Droppová, Eva

[23] Vo vyššie uvedenej publikácii je 210 textových ukážok.
[24] Školiteľkou citovanej práce bola autorka tohoto príspevku.

Krekovičová a Svetozár Švehlák v čiastkových štúdiách (Burlasová 1974a: 543–570; Droppová 1964: 448–453; Švehlák 1964: 431–447; Švehlák 1974: 629–646; Burlasová, Krekovičová 1984: 235–245). Komplexne problematiku zhodnotila S. Burlasová (Burlasová 1974b: 151–227).

Životnosť historickej pamäti na udalosti druhej svetovej vojny dokazuje aj rozšírenie tzv. spomienkových piesní v dobovom spevnom repertoári, ktoré folkloristi zaznamenali v teréne popri iných piesňových žánroch. Soňa Burlasová a Eva Krekovičová konštatujú, že „väčšinou ide o tvorbu v prostredí, v ktorom sú živé aj tradičné vrstvy ľudovej piesne“ (Burlasová, Krekovičová 1984: 235). Charakterizujú aj základné dva typy spomienkových piesní – kým pri prvom type je inšpiráciou tvorby autentický zážitok účastníka či svedka vojnových udalostí so spontánnou formou vyjadrenia, druhý typ predstavuje amatérska tvorba, vyvolaná aktuálnymi potrebami a príležitosťami, ako sú rôzne lokálne komemoračné akcie. Špecifikom poetiky takto vzniknutých piesní je vecne konkrétny charakter textu s pomenovaním a uvádzaním detailov dobového politického a spoločenského života (Burlasová, Krekovičová 1984: 235). Z hľadiska nápevu išlo v mnohých prípadoch o tzv. ponášky na ľudovú pieseň, resp. o citáciu nápevu tradičnej ľudovej piesne.

Folkloristi sa podrobne venovali aj recepcii a aktualizáciám piesní, nezriedka autorských a z inoetnického prostredia, ktorých včlenenie do dobového spevného repertoáru umožnila ich aktuálnosť, tematická údernosť a estetická korešpondencia s nositeľským hudobným vkusom a cítením.

K poznávaniu procesov tradovania, ku konceptom latentného a manifestného repertoáru prispeli folkloristi, ktorí v období socializmu zároveň pôsobili aj vo folklórnom hnutí ako autori programov na festivaloch. Programy k téme protifašistického odboja a SNP tak iste tiež prispeli k revitalizácii piesňového a rozprávačského repertoáru o týchto témach a to zvlášť v obciach, kde sa občania zapojili do partizánskych bojov, kde zároveň pôsobila dedinská folklórna skupina a kde sa robil terénny folkloristický výskum. Táto dramaturgická a umelecká práca v rámci scénického a mediálneho folklorizmu, no tiež ich odborná teoretická reflexia (Švehlák 1974: 629–646) posunuli poznanie spevnosti, spevného repertoáru, obrazu historických udalostí v kolektívnej historickej pamäti novým smerom. Na konkrétnom piesňovom materiáli folkloristi poukázali tiež na vplyv masmédií pri tvorbe a šírení tzv. netradičných žánrov, pri stieraní lokálnej a regionálnej špecifickosti folklórnej tvorby, pri folklorizácii folklórnych javov atď. Bádatelia zistili, že v čase SNP aktívne žili v spevnom repertoári z tradičných piesní

najmä regrútske, vojenské a ľúbostné piesne (Švehlák 1974: 631). V priebehu desaťročí od skončenia druhej svetovej vojny a Slovenského národného povstania sa spevný repertoár obohacoval o protifašistické piesne slovenských vojakov na východnom fronte, o dobové paródie vojnovej Slovenskej republiky, o ruské a ukrajinské (výnimočne francúzske a talianske) a to nielen prinesené partizánmi z inonárodného prostredia, ale aj piesne, ktoré sa rozšírili po druhej svetovej vojne a už vyššie uvedené spomienkové piesne (Švehlák 1974: 631–632).

Okrem poznania faktov a súvislostí o udalostiach nedávnej minulosti Slovenska, ktoré výrazným spôsobom emancipovali slovenské národné spoločenstvo v spoločenstve povojnových demokratických krajín, je k formovaniu kolektívnej historickej pamäti potrebné poznať tiež historiozofiu tematizovanú v jednotlivých folklórnych prejavoch. V prípade druhej svetovej vojny, predovšetkým však Slovenského národného povstania pohľad cez „dejiny zdola“ vypovedá o silnom étose a zvnútornení tejto historickej tradície v kolektívnej historickej pamäti na Slovensku.

Literatúra

Botiková, Marta, Richard **Kotsch** 2014: Prvá svetová vojna v spomienkach a pamäti. – In: *Studia Academica Slovaca* 43. Bratislava: Univerzita Komenského, 13–27.

Burlasová, Soňa 1974a: Ruská partizánska pieseň *Po dolinam i po vzgoriam* a jej slovanské verzie. – *Slovenský národopis* 22 (4), 543–570.

Burlasová, Soňa 1974b: Partizánske a odbojové piesne. – In: **Filová**, Božena (ed.). *Slovenské národné povstanie v ľudovej tvorbe*. Bratislava: Obzor a Osvetový ústav, 151–227.

Burlasová, Soňa 1991: *Vojenské a regrútske piesne*. Bratislava: Veda.

Burlasová, Soňa, Eva **Krekovičová** 1984: Tvorba spomienkových piesní z obdobia druhej svetovej vojny. – *Slovenský národopis* 32 (2), 235–245.

Cadrová, Vanesa 2015: *Druhá svetová vojna v memorátoch (Na príklade pohraničných lokalít Záhoria)*. *Bakalárska práca*. Bratislava: Katedra etnológie a muzeológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenskeho.

Droppová, Ľubica 1964: Z baladickej tvorby viažúcej sa k Slovenskému národnému povstaniu. – *Slovenský národopis* 12 (3), 448–453.

Filová, Božena (ed.) 1974a: *Slovenské národné povstanie v ľudovej tvorbe*. Bratislava: Obzor.

Filová, Božena 1974b: Slovenské národné povstanie – impulz novej bádateľskej orientácie slovenských etnografov a folkloristov. – *Slovenský národopis* 22 (4), 537– 538.

Gašparíková, Viera 1984: Z okruhu rozprávaní o Slovenskom národnom povstaní. Partizánsky veliteľ „Miško z Kyjeva“ vo folklórnom obraze a v skutočnosti. – *Slovenský národopis* 22 (2), 246–256.

Gašparíková, Viera (ed.) 1993: *Slovenské ľudové rozprávky*. 1. zväzok. *Výber zápisov z rokov 1928–1947. Stredné Slovensko*. Zapísali Frank Wollman a kol. Ed. Viera Gašparíková, Božena Filová. Bratislava: Veda.

Gašparíková, Viera (ed.) 2001: *Slovenské ľudové rozprávky*. 2. zväzok. *Výber zápisov z rokov 1929–1947. Západné Slovensko*. Zapísali Frank Wollman a kol. Ed. Viera Gašparíková, Božena Filová. Bratislava: Veda.

Gašparíková, Viera (ed.) 2004: *Slovenské ľudové rozprávky*. 3. zväzok. *Výber zápisov z rokov 1928–1947. Východné Slovensko*. Zapísali Frank Wollman a kol. Ed. Viera Gašparíková, Božena Filová. Bratislava: Veda.

Gusev, Viktor J. 1984: Slovanské partizánske piesne. Piesňové žánre. – *Slovenský národopis* 32 (2), 199–217.

Hajduk-Nijakowska, Janina 2005: *Żywioł i kultura. Folklorystyczne mechanizmy oswajania traumy*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Hlôšková, Hana 1996: Kategória minulosti v rozprávačskej stratégii. – *Slovenský národopis* 44 (3), 319–344.

Hlôšková, Hana 1998: „Tak končím svoju spoveď života“ – autobiografia slúžky. – In: **Hlôšková**, Hana, Milan **Leščák** (ed.). *Žena z pohľadu etnológie*. Bratislava: Nadácia Prebudená pieseň, 88–98.

Hlôšková, Hana 1999: Životné hodnoty v ženskej autobiografii. – In: **Jakubíková**, Kornélia (ed.). *Tradícia, etika a civilizačné zmeny*. Bratislava: Nadácia Prebudená pieseň, 112–121.

Hlôšková, Hana 2008: *Individuálna a kolektívna historická pamäť (Vybrané folkloristické aspekty)*. Bratislava: Univerzita Komenského, Filozofická fakulta.

Hlôšková, Hana 2012: K slovensko-českým paralelám látky o spiacom vojsku v hore. – In: *Заједничко у словенском фолклору. Зборник радова*. Уредник Љубинко Раденковић. Београд: Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт, 227–244 (Посебна издања 117). / *Common Elements in Slavic Folklore. Collected Papers*. Ed. Ljubinko Radenković. Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute for Balkan Studies, 227–244 (Special Edition 117), http://www.balkaninstitut.com/srp/uploaded/izdanja/Zajednicko u slovenskom folkloru.pdf

Hlôšková, Hana 2015a: Folkloristická hodnota ústnych naratívov o prvej svetovej vojne. – In: *Rozpamätávanie: prvá svetová vojna jazykom prastarých otcov a materí*. Ed. Katarína Balleková, Martina Kopecká, Miloslav Smatana, Dagmar Šimunová. Bratislava: Veda, 49–61.

Hlôšková, Hana 2015b: Druhá svetová vojna ako téma folklóru a folkloristiky na Slovensku. – In: *Studia Academica Slovaca* 44. Bratislava: Univerzita Komenského, 137–151.

Kamenec, Ivan 2013: Dvojsečnosť mýtov o Slovenskom národnom povstaní. – In: **Krekovič**, Eduard, Elena **Mannová**, Eva **Krekovičová** (ed.). *Mýty naše slovenské*. 2. vyd. Bratislava: Premedia Group, 199–206.

Kiliánová, Gabriela 1992: Rozprávanie zo života ako žáner ľudovej prózy. – *Slovenský národopis* 40 (3), 267–279.

Kiliánová, Gabriela 1998: Prozaické tradície v súčasnom kultúrno-spoločenskom kontexte (Na príklade rozprávaní o prvej svetovej vojne). – In: *XII. Medzinárodný zjazd slavistov v Krakove – príspevky slovenských slavistov*. Bratislava: Slovenský komitét slavistov, 315–327.

Klímová, Dagmar 1976: Autobiografie jako folklórní druh (Na příkladě vyprávění kladenské dělnice Karoliny Štikové). – *Slavica Slovaca* 11 (4), 385–387.

Komorovský, Ján 1957: *Kráľ Matej Korvín v ľudovej prozaickej slovesnosti*. Bratislava: Veda.

Kosová, Mária 1972: Historické povesti s tureckou tematikou. K teórii fabuly a sujetu. – *Slovenský národopis* 20 (3), 376–392.

Kostková, Anna 1964: K niektorým otázkam spôsobu života partizánov počas Slovenského národného povstania. – *Slovenský národopis* 12 (3), 339–396.

Kotsch, Richard 2012: *História rodiny na základe nedoručenej vojnovej korešpondencie*. *Diplomová práca.* Bratislava: Univerzita Komenského, Filozofická fakulta.

Kováč, Dušan, Gabriela **Dudeková**, Marián **Hronský**, Roman **Holec**, Milan **Podrimavský** 2010: *Slováci v prvej svetovej vojne 1914–1918: zmeny na politickej mape Európy a odchod Slovenska z Uhorského kráľovstva do Česko-slovenskej republiky*. Ved. red. zväzku XI b Dušan Kováč. Bratislava: Literárne informačné centrum (Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov XI b).

Leščák, Milan 1984: K 40. výročiu Slovenského národného povstania. – *Slovenský národopis* 32 (2), 197–198.

Leščák, Milan 2010: *Humoristické rozprávanie na Spiši (1962–1967). Pokus o výskum frekvencie a výskytu*. Ed. Hana Hlôšková. Bratislava: Ústav etnológie SAV, Katedra etnológie a kultúrnej antropológie FiF UK, Národopisná spoločnosť Slovenska. [Publikácia až do roku vydania bola citovaná ako rkp. práca. Rovnomennú kandidátsku dizertačnú prácu totiž obhájil Milan Leščák už v roku 1971].

Marčok, Viliam 1980: *Estetika a poetika ľudovej poézie*. Bratislava: Tatran.

Melicherčík, Andrej 1946: Motívy odboja slovenského ľudu v ústnom podaní. – In: *Národopisný sborník NOMS*, 200–203.

Melicherčík, Andrej 1952: *Jánošíkovská tradícia na Slovensku*. Bratislava: Nakladateľstvo Slovenskej akadémie vied a umení.

Melicherčík, Andrej 1956: K otázke vzniku zbojníctva v Karpatoch. – *Slovenský národopis* 4 (2), 163–194.

Melicherčík, Andrej 1963: *Protifeudálny odboj a jánošíkovská tradícia na Slovensku*. Bratislava: Osvetový ústav.

Michálek, Ján 1966: Udalosti revolučných rokov 1848/49 v ústnom podaní. – *Musaica* 17 (6), 131–143.

Michálek, Ján 1971: *Spomienkové rozprávanie s historickou tematikou*. Bratislava: Veda.

Michálek, Ján 1974: Slovenské národné povstanie v ľudovom rozprávaní. – In: **Filová**, Božena (ed.). *Slovenské národné povstanie v ľudovej tvorbe*. Bratislava: Obzor a Osvetový ústav, 87–151.

Michálek, Ján 1978: Postava Jozefa Miloslava Hurbana v ľudovom rozprávaní. – *Zborník Slovenského národného múzea. Etnografia* 72, 227–239.

Michálek, Ján 1985: *Protifašistický odboj na Slovensku v rozprávaniach ľudu*. Bratislava: Veda.

Michálek, Ján 1994: Memoráty o Slovenskom národnom povstaní. – *Tvorba T* 4 (13), č. 7, 12–14.

Michálek, Ján 1996: Ku charakteristike a výsledkom štúdia folkloristiky19. storočia. – In: **Leščák**, Milan (ed.). *K dejinám slovesnej folkloristiky*. Bratislava: Nadácia Prebudená pieseň, 13–19.

Michálek, Ján 1999: Milan Rastislav Štefánik v spomienkovom rozprávaní. – In: *Studia Academica Slovaca* 28. Bratislava: Stimul, 110–119.

Plicka, Karol 1929: Svetová vojna v ľudových piesňach slovenských. – *Slovenské pohľady* 45 (6–8), 445–453.

Ricoeur, Paul 2003: Nadużycia pamięci naturalnej: pamięć powstrzymana, pamięć manipulowana, pamięć narzucona. Przeł. Wojciech Bańkowski. – *Konteksty*. *Polska Sztuka Ludowa* 1–2, 41–55.

Smatana, Miloslav (ed.) 2015: *Rozpamätávanie – prvá svetová vojna jazykom prastarých otcov a materí.* Bratislava: Veda.

Stano, Pavol, Rudolf **Žatko** 1989: *Národopisná literatúra na Slovensku za roky 1901–1959*. Martin: Matica slovenská.

Švehlák, Svetozár 1964: Príspevok k štúdiu partizánskych piesní. – *Slovenský národopis* 12 (3), 431–447.

Švehlák, Svetozár 1974: K súčasnému životu folklórnych novotvarov s odbojovou tematikou. – *Slovenský národopis* 22 (4), 629–646.

Vanovičová, Zora 1990: Mýtus M. R. Š. [Milan Rastislav Štefánik]. Texty z r. 1969 zapísala Z. V. – *Slovenské pohľady* 106 (7), 12–16.

Vanovičová, Zora 1991: Obraz hrdinu v slovenskom prozaickom folklóre. – In: **Ratica**, Dušan (ed.). *Kontinuita a konflikt hodnôt každodennej kultúry*. Bratislava: Národopisný ústav SAV, 136–145.

Vanovičová, Zora 1996: Národný hrdina – folklórny hrdina (Milan Rastislav Štefánik). – *Etnologické rozpravy* 1, 103–109.

Vlastivěda 1968: *Československá vlastivěda*. Díl 3. *Lidová kultura*. Praha: Orbis.

Zajonc, Juraj, Marianna **Mészárosová**, Ingrid **Kostovská** 2013: *Slovenský národopis 1953–2002. Bibliografia*. Bratislava: ZingPrint.

Žeňuchová, Katarína 2009: *Samuel Cambel na pomedzí vedných disciplín. Zberateľské dielo Samuela Cambela v kontexte výskumu ľudovej prózy na Slovensku*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Matica slovenská.

Doc. PhDr. Hana Hlôšková, CSc.
Katedra etnológie a muzeológie
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
ul. Gondova 2
811 02 Bratislava, SLOVENSKO
anna.hloskova@uniba.sk

World Wars as a Theme of Folklore and Folklore Studies in Slovakia

Hana Hlôšková

Abstract: The present paper focuses on the First and Second World Wars, particularly on the Slovak National Uprising, and the anti-Nazi resistance movement in Slovakia. The author describes these particular historical events as cataclysms, which significantly affected the lives of individuals and the national community in Slovakia. The paper offers an overview of the historiography of the interest of folklore studies in the narrative and song-form rendition of this theme. It deals with the political and social contexts of the folklore production related to the First and Second World Wars and the Slovak National Uprising, viewing it in the light of Slovak folklore studies. The author introduces essential thematic and methodological issues involved in the research and its results, as well as the thematic scope and poetic devices of selected folklore genres. She points to historical-ideological contexts of folklore research on the First and Second World Wars.

Keywords: world wars, Slovak National Uprising, collective historical memory, folkloristics in Slovakia, memorate, traditional song

Doc. PhDr. Hana Hlôšková, CSc.
Department of Ethnology and Museology
Faculty of Arts of Comenius University
2 Gondova St.
811 02 Bratislava, SLOVAKIA
anna.hloskova@uniba.sk

In the Litzmannstadt Ghetto. On the Occupation-Time Heterotopias

Grażyna Ewa Karpińska

Abstract: The topic of my article is Litzmannstadt Ghetto, analysed from the perspective of heterotopia, a space constituting a "place of places" which intersect in people's countless gazes upon them, as diagnosed by the French scholar Michel Foucault. In order to "see" and describe the heterotopia of the ghetto, I draw from accounts written *there* (that is in the ghetto) and *then* (that is during the war and the German occupation). I make use of only two texts belonging to the area of personal narratives, both created in the ghetto of Łódź. The first is manuscript notes taken daily by the eighteen-year-old Jehuda Lajb Lubiński (Lolek to his friends) covering events from 1 January to 26 October 1941. The second is a diary written by Dawid Sierakowiak, who was of the same age as Lubiński. From their narratives, I selected only passages recording the quotidian experience of the ghetto's places in 1941 and until about the middle of 1942, that is from before the *szpera* and the deportations to extermination camps in Chełmno-upon-the-Ner and later to Auschwitz; before the period filled with boundless terror and death.

Keywords: Litzmannstadt Ghetto, Łódź, heterotopia, everyday life, Jews, personal narrative, Jehuda Lajb Lubiński, Dawid Sierakowiak

Heterotopia was first diagnosed by the French scholar Michel Foucault in 1967. Reflecting on the issue of external space, he declared that human beings do not live inside a vacuum which they fill with various concerns, but "in a set of relationships that define positions which cannot be equated or in any way superimposed." This means that "space presents itself to us in the form of **patterns of ordering** [my underline – G. E. K.]" (Foucault 2006: 8). Michel Foucault was particularly interested in those places which are in rapport with all the other spaces and at the same time contradict them. They are heterotopias or utopias. Utopias are places which do not exist in reality, "arrangements which have no real space", and in this understanding Foucault juxtaposes them with heterotopias. These, in turn, are real spaces with concrete localisation, spaces which "constitute a sort of counter ar-

rangement, of effectively realised utopia, in which all the real arrangements […] that can be found within society, are at one and the same time represented, challenged, and overturned" (Foucault 2006: 9). In other words, a heterotopia is a real place looked upon from the outside, possible to grasp only through intersection and contact, a meeting of many gazes (including that of a researcher) reflected from a fragment of a physical space which exists in reality. It is a place which may come into existence in reality only as a result of a human being's relations with the world and with himself, and of a distanced thought that moves further away and comes back to the same place. It is also a place to which it is difficult to ascribe a definite status, and which cannot be easily classified without ambiguity.

Heterotopias assume various forms. According to Foucault, such places as, for instance, a cemetery, garden, library, museum, prison, holiday resort or sauna are heterotopias. To this list, I shall add one more place: a ghetto in a period of occupation.

In order to "see" and describe the heterotopia of the ghetto, I draw from accounts written *there* (that is in the ghetto) and *then* (that is during World War II and the German occupation). This is because, in keeping with the principles of anthropological cognition, I am of the opinion that accounts written in the actual time period show how a person "sees" reality and permit other people an insight into some part of that reality. Thus, I reconstruct the heterotopia of the ghetto in a manner reminiscent of the experiment with a mirror: I gaze from a distance upon the world described in the accounts from the ghetto; I enfold it in a meta-gaze; my gaze intersects with gazes originating from the ghetto and directed at me as an anthropologist-researcher; I capture those gazes which, during that meeting, interpenetrate and intersect in some real place. Due to the necessity of limiting my source material (since many written accounts from the ghetto have survived), I make use of two texts belonging to the area of personal narratives, both created in the ghetto of Łódź. The first is manuscript notes taken daily by the eighteen-year-old Jehuda Lajb Lubiński (*Lolek* to his friends) covering events from 1 January to 26 October 1941; the manuscript was discovered in 2003 (Pamiętnik 1941). The second is a diary written by Dawid Sierakowiak who was of the same age as Lubiński (Dziennik 1972; The Diary 1998[1]). Considering

[1] The English version differs considerably from the original, which Sierakowiak wrote in Polish; the translator omitted some lines and even larger passages.

the age of both boys, it can be assumed that spaces in Łódź ghetto which I shall reconstruct must have constituted the zone of everyday affairs to many young people. From their narratives, I selected only passages recording the quotidian experience of the ghetto's places in 1941 and until about the middle of 1942, that is from before the *szpera* and the deportations to extermination camps in Chełmno-upon-the-Ner and later in Auschwitz; before the period filled with boundless terror and death[2].

Foucault distinguishes two types of heterotopias: those of crisis and those of deviance. Heterotopias of crisis are temporary places, which a person passes through, and thus they are intended for people undergoing a transformation from one state to another; they are characteristic for traditional cultures. Heterotopias of deviance, in contrast, do not presuppose temporary situations, since "fixed" places are ascribed to the deviates, among whom Foucault includes the sick, the prisoners and the madmen. Foucault points out that there also exist heterotopias located at the boundary between the two types, such as old-people's homes, because "the inactivity of old age constitutes not only a crisis but a deviation" (Foucault 2006: 10). Considering the profound analogy, this observation encourages me to place the ghetto, too, on the border between the heterotopia of crisis and that of deviance.

Michel Foucault says: "The heterotopia enters fully into function when men find themselves in a sort of total breach of their traditional time." Only then do heterotopias "open up through what we might define as a pure symmetry of heterochronisms" (Foucault 2006: 11), of which he distinguishes two types: ones which accumulate time *ad infinitum* (museums or libraries) and their opposites, which are associated with time in its transitory aspect. Again, the occupation-time ghetto is located on the borderline between the two: on the one hand, being designed as a time-related structure, it reveals

[2] Large-scale genocide began in the Łodź ghetto in 1942, after the decision on "the final solution of the Jewish question." Mass deportations of Jews to Chełmno-upon-the-Ner continued intermittently from 16 January until 15 May. People qualified as benefit-takers, dealers, convicts and criminals were deported. The deportations were accompanied by terror, looting, assaults and murders. The so-called *wielka szpera*, an action against children under 10 and adults above 65 years of age, continued from 3 to 12 September 1942. Deportations to the extermination camp in Chełmno-upon-the-Ner were resumed in mid-June 1944. The last transport of Jews to Auschwitz left Łódź on 29 August 1944 (Baranowski 1999: 91–98).

itself as a space characterised by a fleeting, impermanent time that alters reality in keeping with the successive actions of the Germans. On the other, it is a structure accumulating the present time. The abyssal feature of a heterochronism, that is time running not linearly, but vertically, towards an abyss (a feature which is present in the heterotopia of the ghetto), is characterised by impermanence, unpredictability, changes in the rhythm of life and time horizon. Barbara Engelking is correct in observing that, in the case of a ghetto, one should speak of the "oppression of the present time, of transience" (Engelking 1994: 9), because the peace-time horizon, consisting of the past, present and future, is suspended there. Permanent danger and uncertainty of surviving until the next day caused its residents to concentrate only on the present threats and on hope. Features of the experience of time during the ghetto's everyday life – temporary lulls, the usual business and even pleasure derived from a chance for "ordinary" life in extraordinary conditions, fitted into such "condensed, dense present time" (Engelking 1994: 92) – a present time which, as Engelking emphasises, was standard in the ghetto – interrupted with single and collective acts of large-scale crime and genocide. In the ghetto reality, these circles of experience were not radically separated; they were, after all, of a changeable, unstable character, they interpenetrated and overlapped, because intervals between deportations did not mean that the danger to life had passed.

The ghetto was established in the northern part of Łódź, encompassing the Old Town, Bałuty and a part of Marysin districts: areas which were the poorest and most densely settled by Jews[3]. In the course of less than three months, Jews from around the city were forcibly resettled to the ghetto; then the entire area was surrounded with barriers and barbed wire fencing. As a result, the city space was divided into two strictly separated zones: the "Aryan side" and the ghetto. The Łódź ghetto was not totally isolated, due for instance to economic contacts (food delivery, export of commodities made in the ghetto's manufacturing plants); yet to the Jews it constituted an entirely enclosed living space. It was hermetically closed and very well guarded; it was also impossible to leave by underground passages like the Warsaw ghetto, because the area did not have a sewage system and the adjacent tene-

[3] The Łódź ghetto was established as one of the first in the occupied Polish territories, authorised by the ordinance issued by the Łódź police prefect regarding the Jewish rights of residence and temporal stay, dated 8 February 1940.

ments had been demolished beforehand[4]. In addition, it was surrounded by a chain of German sentry posts placed every few hundred metres along its boundary; the guards were instructed to fire without warning at every Jew planning to leave the ghetto without permission, at persons attempting to illegally enter the ghetto or to smuggle goods, and also at anyone attempting to approach the wire barriers.

The Jews' isolation from the rest of the city's residents was reinforced by the decision of Chaim Mordechai Rumkowski, head of the Jewish Council of Elders, to print ghetto currency, which became the only legal tender in the closed district. As a result of this decision, people who had managed to escape from the ghetto were unable to pay for aid on the Aryan side or to buy food. In addition, Rumkowski fought any attempts at smuggling; Jews caught smuggling foodstuffs were severely punished by being deprived of jobs and food coupons or by being sent outside the ghetto. The Łódź ghetto was therefore not freely accessible to anyone, like a public place, and hence evinced another feature of heterotopia pointed out by Foucault, based on a system of opening and closing (Foucault 2006: 12).

For a time, being closed in a designated space was a promise of a relative "ontological security" to the Jews (Giddens 1991: 187ff.) because it isolated them from the routine aggression, harassment and anti-Jewish outbursts which were committed with impunity by both the Nazis and Poles in the occupied city. It was a promise of obtaining work and food more easily, and of a return to a stable and ordered world. This hope was reinforced by the fact that in the initial months of the ghetto's existence the administration was operative and immediately began to oversee the issue of provisions, accommodation and health service. The rudiments of Jewish administration began to be organised even before the ghetto was established, in the period of increasing persecutions of the Jews in the entire city. This was done by Rumkowski, head of the Council of Elders nominated by the Germans and entirely dependent on them. He organised the departments of Provisions, Health Service, Social Care, Education, Taxes and Financing, and the Funeral Department. After the ghetto was closed, he additionally established

[4] Over 140,000 Germans loyal to the authorities, including those brought to Łódź from the Reich and the East, were housed on the Aryan side. This reinforced the ghetto's hermetic isolation and hindered contacts with the residents of Łódź (Baranowski 2006: 118).

the Registration Department, the departments of Employment and of Tramways, the Supreme Audit Office, postal service, an emission bank and the Valuable Items Purchasing Centre, and organised the police and justice administration services (Baranowski 2006: 121–128). Relevant departments supervised hospitals, pharmacies, outpatient clinics, old people's homes, children's health prevention centres, ambulance service centres, printing presses, schools and prisons, as well as institutions which were responsible for religious regulations or performed various services demanded by the ritual (marriages and divorces, circumcisions, crime-fighting, ritual infringement prevention). Some hundred factories and workshops were established in the ghetto, supplying the German army and private entrepreneurs; almost anything was manufactured, from ladies' dresses and straw shoes to hydraulic appliances. They employed several thousand people, including children. In ghettoes established by the Germans, and the Łódź ghetto was no exception, Jews performed physical labour and fulfilled administrative functions, created the social infrastructure and institutions responsible for the law and order (Bauman 1992: 192). Yet, it quickly turned out that barriers, barbed-wire fences and guards with dogs, as well as the well-developed administrative system, employment opportunities and the "useful work" and "useful workforce" (Bauman 1992: 195) were not a guarantee of safety, but a sign of enslavement and oppression, division and separation. They constituted not only the end of the heretofore valid system of values, but also the end of the world.

The internal system of the Łódź ghetto functioned effectively until the ghetto's liquidation, embraced all Jews enclosed in its area, and suspended the social, cultural and moral norms which until then were obligatory in this community. Thus, it juxtaposed with the Germans' aim in establishing the ghetto, illustrating the next feature of heterotopia mentioned by Foucault: "The power of juxtaposing in a single real place different spaces and locations that are incompatible with each other" (Foucault 2006: 11).

The ghetto reality was an altered and hideously deformed world, terrifying precisely because it was not fictitious but altered. From the point of view of people familiar with the ghetto life from the accounts of its survivors, it was an inverted world; to the Jews enclosed in the ghetto, it was an everyday, actual and "normal" world. It was a world in which the concept of home lost the attributes of being stationary, of safety or family integrity; a world in which Jews no longer had control over their own possessions, home space, even their own persons; in which they laboured in dismal conditions, under

increased discipline, for negligible wages, not sufficient to provide even the basics: food and fuel.

The most severe experience to which the Jews were subjected, and which turned out an indirect form of extermination, was starvation. Provisions were rationed, exchanged for food coupons, and supplied more or less twice a month. The rations were insufficient with regard to both quantity and calorie value, and the shortage of funds made it impossible to buy additional food. Poor people would sell the allocated products in order to buy out the remaining ration for which they had coupons. Selling better-quality products (bread, fats, meat, sugar) in order to buy a greater quantity of lesser-quality ones (mainly vegetables) was a standard practice. This, in practice, meant constant hunger, and with time – emaciation, hunger swelling and death of inanition. Diaries of Dawid Sierakowiak and Lolek Lubiński reveal that the ghetto's everyday life was measured in the quantity, quality and price of foodstuffs.

Wednesday 1–1–1941. Lately I have been eating no more than 20 dg of bread, they are simply starving us. […] *As I came home* [in the evening]*, there was bread. I darted to it and surreptitiously ate 3 pieces* (Pamiętnik 1941: 324)[5];

Monday 20–1–41 […] *Having come home, I cooked soup from potatoes brought by Sala. Had she not brought them, there would be nothing to cook. The potatoes were rotten, of course, but we got used to it and we grate them on the grater and make noodles* (Pamiętnik 1941: 351);

Monday, May 26 […]. *We don't cook at home anymore because we have nothing to cook. We can't get any potatoes because they are not available in the ghetto* (The Diary 1998: 95);

Thursday, June 12 […]. *Potatoes arrived in the ghetto this week after a fairly long "absence." Although we should receive 25 kilos for our coupons, we got only 5 kilos. After two months, something was finally cooked at home* (The Diary 1998: 101).

On the one hand, the quality of each day is measured by food or the absence of it. Lubiński and Sierakowiak live only in the present moment; by scrupulously reckoning the rations due and received, they are almost palpably touching time. On the other hand, food defines the quality of time, because it marks the division between the ordinary and festive time – with

[5] All quotations from Polish-language texts have been translated solely for the purpose of the current article [translator's note].

the proviso that in the ghetto, festive food was a quintessence of the nightmare world, a world governed by blind fate. Additional food allowance belonged to the pattern of festivities: everyone received it to celebrate the anniversaries of launching particular departments, Rumkowski's wedding and even Christmas.

"Normalcy" in the ghetto was characterised by the practice of pretence associated with the actions of administrative structures and institutions that for four years permitted the Jews a taste of the "real" world and, on the symbolic level, carried the promise of order and security. The following ones are mentioned by Lubiński and Sierakowiak.

Infrastructure created in the ghetto may appear entirely inapplicable to the Holocaust, but it was an ordinary element of everyday life and resembled the peace-time functioning of a "normal" city. *The ghetto is developing*, announced Dawid Sierakowiak wryly in August 1941. In June 1942, writing about the construction of a tramway line to the coal depot, he commented: *The ghetto is organizing everything for years to come. I only wonder who all this is for, because ordinary mortals won't survive much longer*. Depicting the reality aptly and suggestively, his ironic notes lay bare the demonic nature of the ghetto.

Sunday, August 24 […]. *The ghetto is developing more and more gloriously. A large number of new workshops and factories are being established. Together with those already existing, they form what's called in jest the "Jewish Industrial District". In addition to schools, camps, sanitariums, Marysin – now a separate quarter – has a whole lot of new factories and employment departments (for example, a plant producing carpets from rags, a preserves factory, a candy factory, shoemakers, decorative workshops, and many others)* (The Diary 1998: 121–122);

Tuesday, September 9 […]. *The ghetto is being motorized! A streetcar has reportedly been set up to transport goods and food from Marysin to the main area. So much is arriving in the ghetto that horse carts aren't adequate anymore. The ghetto, which is slowly becoming the Jewish work center of the Reich, has to be motorized!* (The Diary 1998: 128).

Primary, secondary and vocational schools in the Łodź ghetto functioned, albeit intermittently, from October 1940[6]. School-leaving examinations were

[6] The ghetto's education system was liquidated in October 1941. School buildings were reassigned to house Jews from Warthegau and the Western Europe being relocated to the ghetto.

being organised, and the maturation certificate was written out in three languages: German, Polish and Hebrew. Assignment to schools was conducted by the Department of Education, mainly on the basis of the pupil's place of residence and distance to the school. From April 1941, Dawid Sierakowiak attended the last, fourth form of the *gymnasium* (lower-secondary school) in the Marysin district. He valued his education highly; after graduation, he wanted to continue education in the *lyceum* (humanities lycée).

The ghetto school, like the peace-time one, was a fragment of space that brought many other places nearer, creating representations of various realities which the majority of pupils would never experience and never verify. In this lay the unusual quality of the ghetto school. The subjects were, among others, reading and writing, the languages: Yiddish, Hebrew, German and Polish, arithmetic, singing, natural science, geography, religion. The number of subjects was not stable and depended on the decision of the German supervisory commission which visited the schools.

Monday, May 26 […]. *At school everything proceeds normally. We're working on Cicero's often-praised speech against Catiline*[7]*, and will start metrics next week; in mathematics we're doing exponential equations, and before long we'll start on the measurement of volumes. We are falling behind in other subjects, though not in German* (The Diary 1998: 94);

Wednesday, June 11 […]. *We took the first test in Latin since the second grade. She gave us an extremely easy text of Caesar to translate into Polish* (The Diary 1998: 101).

Learning involves actions done in the present time, but is in itself directed towards the future. In the time of peace, the school's task is to educate and prepare pupils for living in the adult world and also for professional labour. In the conditions of the ghetto – where tomorrow could not be foreseen, and where hunger and disease decimated the residents and were a stage on the road to direct extermination – education lost its meaning. Yet, Sierakowiak, suffering from indescribable hunger and exhaustion (*I'm still hungry and keep feeling so terribly exhausted,* he complained repeatedly; *I am constantly as hungry as a dog*), was nevertheless hoping to fulfil his dreams, as indicated by the fact that he complained in his notes that the school material was being studied too slowly, and was looking forward to becoming a pupil of the lycée.

[7] Lucius Sergius Catilina; in the English translation the name is rendered erroneously as Catalina.

Sunday, September 7 […]. *I got an A on the mathematics test. Many more tests await us in almost every subject before the end of the school year comes and classification* [for higher education] *begins.* ***Lyceum*** *soon! I never thought I would attend* ***lyceum*** *during the war* (The Diary 1998: 127);

Sunday, September 14 […]. *We took a test in German today, and tomorrow we will have to do an exercise in Polish. September 29 has been designated for the end of the school year. It seems it's time for this because for thirteen months we've been in the fourth grade. The same dates have begun repeating in our notebooks. However, we are not doing at all well on the material. We are barely finishing in Latin, biology, algebra, and a few Judaic subjects. The status of other subjects is very meagre. Physics is the worst, geometry after that. In German we are almost at the level of an advanced group; in Yiddish, too, we've done a lot; Polish and Hebrew are very bad; the history of the Jews and Bible studies are also in poor shape. In a word: a badly bungled school year* (The Diary 1998: 129).

Education was valued highly in the ghetto for various reasons. Firstly, completing schooling and some extra courses, especially vocational ones, gave a youngster the hope of finding a job (although in many cases a false one) and in the conditions of the Łodź ghetto that increased the chance of surviving. It also constituted a guarantee of security, since until a certain point the so-called labour passport offered protection against the deportation to an extermination camp (although, again, this guarantee was often false). Only those who had jobs were entitled to food rations, despite that they still had to pay for them. The principle *Work is our only way*, vigorously supported by Rumkowski, was supremely valid. Vocational training courses were organised regularly. Yet, the achieved education did not translate to success in finding a job, which was very difficult to get; queues in front of the regional employment centre were long. Having completed an industrial school in the ghetto, Lolek Lubiński was looking for a job for a few months in 1941, trying to find some backing in many departments. Sierakowiak did not find a job immediately after leaving the lower-secondary school, although he had the highest marks on his certificate. *I've achieved the best results in my life and probably the best results in the school*, he boasted on 9 October 1941 (The Diary 1998: 138). His search for employment was helped by his acquaintances: *I've started a campaign to pursue work and have mobilized a whole army of friends who are influential in various workshops and departments. Perhaps something will happen* (The Diary 1998: 138). Secondly, obtaining education in the ghetto was a fulfilment of the ethos professed by the intelli-

gentsia, who knew the value of knowledge. Dawid Sierakowiak worked as a tutor to many pupils of the ghetto schools, buying food for his fees, although still not enough to assuage his hunger. Before he found a job, Lolek Lubiński had a lot of free time; the weather was cold and he had no fuel, so he spent his days in bed reading books. Dawid Sierakowiak was reading a lot as well, although different books; he was also teaching himself Esperanto, writing articles and drawing caricatures for the school paper, and translating poetry from Latin to Polish and from Hebrew to Yiddish.

Neither Lubiński nor Sierakowiak recorded the source from which they obtained books for reading. It may be assumed that some of them were borrowed from libraries operating in the Łódź ghetto. In January, Lolek Lubiński attended the ceremonial opening of one of them. Let it be recalled here that libraries are heterotopias of the infinite accumulation of time – heterochronisms, about which Foucault writes that "time does not cease to accumulate, perching, so to speak, on its own summit" in them (Foucault 2006: 12). Books assembled therein provide knowledge of cultural patterns, information about the experiences of preceding generations and hints as to what succeeding generations may expect in the future. In a ghetto – a space which turned the earlier rules of life upside-down, halted the 'normal' course of time and accumulated the present – libraries only filled a chink in time; they stood outside culture. Their content did not provide answers to ontological insecurity; it did not suggest solutions or give instructions what to do in the situation of losing control over one's own fate and destabilisation of expectations regarding the future.

A ghetto school was a fragment of space "enclosing" another dimension crucial to the everyday life in the ghetto: at school children would be given soup, although they had to pay for it. In Dawid Sierakowiak's diary, notes regarding soups he received at school occupy a lot of space. They illustrate the fears of a hungry man and show how thoughts of food, anxieties and expectations regarding the school meal imposed their order on the rhythm of his day. To quote just a few:

Tuesday, May 6 […]. *The soup they cook for us here, though not too rich or thick because of the general lack of potatoes in the ghetto, provides an excellent shot of energy during classes* (The Diary 1998: 87);

Thursday, May 22 […]. *I had an awful day. Just before leaving for school I tried to cut a piece of bread, and literally cut off a piece of my finger. So much blood was gushing that I had to rush to an emergency room, where I had my finger dressed. It was already so late by then that I decided not to*

go to school. I lost a lot of blood and also the two soups I receive in school (The Diary 1998: 93);

Sunday, September 21 […]. *We have no school today: Erev Rosh Hashanah. Tomorrow and the day after tomorrow are holidays. The main thing is that we'll receive soup and candies in school during the holidays* (The Diary 1998: 130);

Monday, September 22 […]. *Since many boys don't come to school for their soup during the holidays, I can buy more* [food] *coupons and take Nadzia* [younger sister] *to school with me for dinner. Let her have a little something to eat during the holidays. It's enough to say that she gets only 25 dkg of bread a day* (The Diary 1998: 131).

Closed in the ghetto, Jews nevertheless had some opportunities to satisfy cultural needs. The main venue for artistic events was the House of Culture [*Dom Kultury*] at Krawiecka Street. Symphony concerts, concerts of popular Jewish music, operettas[8], as well as variety shows, cabarets and theatrical performances were staged regularly until the middle of 1942. Dawid Sierakowiak noted in 1942:

Saturday, May 9 […] *at six I went to the concert on Krawiecka Street. It is organized every Saturday both for those who are completely satiated and for those who are completely hungry. The concert was overcrowded. There wasn't anything special there, but for an hour and a half I somehow distanced myself from the prepossessing reality of the ghetto. However, the music was just a better background for meditation on the theme "what I would be eating now if there were no war…"* (The Diary 1998, 164–165)[9];

Tuesday, June 9 […]. *I went to see the variety show on Krawiecka Street. They are playing it now for a second time. Except for ghetto jokes, there's nothing worth seeing. Only the dances were pretty good. But the most impor-*

[8] Musicians, both amateur and professional, were numerous in the Łódź ghetto; they were the first to give concerts and recitals, beginning as early as the summer of 1940. Freedom regarding the repertoire was greater in Łódź than in the Warsaw ghetto because the strict ban on playing music by Aryan composers and command to limit concerts exclusively to Jewish music were not introduced (Kuligowska-Korzeniewska 2006: 250, 252). Rumkowski's decree of 17 January 1944 requiring all musical instruments to be delivered to his secretariat, which was rigorously carried out, put an end to concerts in the ghetto (Kuligowska-Korzeniewska 2006: 253–255).

[9] The last sentence is absent from the Polish original.

tant thing is that for two hours I could stop thinking about food or hunger (The Diary 1998: 183).

Historians of cultural life in the Łódź ghetto emphasise that both its professional and amateur theatres staged mainly variety shows (Kuligowska-Korzeniewska 2006: 264). On the one hand, the popularity of such performances is not surprising; this old form of depicting the normal world was, after all, very popular in the pre-war era. The ghetto variety shows were thus a continuation of the pre-war artistic activity of the Jews of Łodź. On the other hand, however, it is surprising that variety shows and cabarets were still being staged behind barbed wire, in a hideously transformed world. After all, being an element of the normal world, they were inapplicable to the new order of madness, extreme hunger and proximity of death. Yet, in spite of its irrelevance to the conditions, entertainment did exist in the ghetto. Variety shows and performances offered both the audience and the actors an escape from the oppressive everyday realities. In order to fulfil this function, entertainment was obliged to create a pretence of normalcy and to recreate, even though only for a moment, the pre-war order. It was a game of make-believe, of pretending that everything was fine – all in all, a mortally serious game. Theatre repertoire included also high-culture texts familiar to a moderately educated audience; this meant texts of culture which symbolised the European community, from which the Jews had been excluded. Concerts and theatre performances, which in the ghetto always commanded a full house, reveal the terrible contrast and irrelevancy of the pre-war reality to the world of the Holocaust. They subvert the myth of Europe's cultural superiority and bring out its hidden falsity; they also subvert the myth of the progress of civilisation.

The last feature of heterotopias to which, following Foucault, I wish to refer, is their function in relation to all other spaces. It is "a function that takes place between two opposite poles. On the one hand, they perform the task of creating a space of illusion that reveals how all of real space is more illusory, all the locations within which life is fragmented. On the other, they have the function of forming another space, another real space, as perfect, meticulous, and well-arranged as ours is disordered, ill-conceived, and in a sketchy state. This heterotopia is not one of illusion but of compensation […]" (Foucault 2006: 13). In the case of a ghetto, these two features: illusion and compensation are strictly intertwined. Behind the barbed-wire barriers, the Germans perfectly designed and organised a section of space. They developed its administration, strongly centralised and institutionalised it. Then

they guarded it and watched that everything inside went according to plan and in keeping with regulations that were changing due to newly introduced norms or because of changes in the external situation. In the space of a ghetto anything was possible, also – perhaps especially – situations and conditions that went beyond reality. What was happening there exceeded the normal, traditional order; earlier ethic norms, relations of cause and effect, emotions and relationships. The rhythm of life acquired new contexts. On the one hand, ghetto created an illusion which revealed its actual space, typified by lack of (literal and metaphorical) opportunities for normal life and survival; an illusion which laid bare the other, hellish side of the ghetto world, created in order to humiliate and murder those deemed superfluous in building the new European order. On the other hand, the ghetto continued and developed in connection with the compensation existing in its space – the space of work, entertainment, culture, scholarship, health and illness. Due to this, a ghetto offered the locked-in Jews a thing they must have desired most of all: an illusion of living in a normal world.

References

Baranowski, Julian 1999: *The Łódź Getto, 1940–1944: vademecum. Łódzkie getto, 1940–1944: vademecum*. Łódź: Archiwum Państwowe w Łodzi; Bilbo.

Baranowski, Julian 2006: Utworzenie i organizacja getta w Łodzi. – W: *Fenomen getta łódzkiego 1940–1944*. Red. Paweł Samuś, Wiesław Puś. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 115–128.

Bauman, Zygmunt 1992: *Nowoczesność i zagłada*. Przeł. Franciszek Jaszuński. Warszawa: Fundacja Kulturalna Masada [Orig.: Zygmunt Bauman. *Modernity and the Holocaust*, 1989].

Dziennik 1972: „Dziennik" Dawida Sierakowiaka (fragmenty). – *Fołks Sztyme* 8, 11–12.

Engelking, Barbara 1994: *Zagłada i pamięć. Doświadczenie Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Foucault, Michel 1997: Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias. – In: *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*. Ed. by Neil Leach. London–New York: Routledge, 330–336, https://designpracticesandparadigms.files.wordpress.com/2013/01/leach-ed-rethinking-architecture.pdf

Foucault, Michel 2006: O innych przestrzeniach. Heterotopie (1967). Przeł. Maciek Żakowski. – *Kultura Popularna* 2 (16), 7–14.

Giddens, Anthony 1991: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Kuligowska-Korzeniewska, Anna 2006: Życie kulturalne w getcie łódzkim. Muzyka i teatr. – W: *Fenomen getta łódzkiego 1940–1944*. Red. Paweł Samuś, Wiesław Puś. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 243–280.

Pamiętnik 1941: *Pamiętnik L. Lubińskiego. Litzmannstadt Getto 1941*. [Manuscript in the Museum of the City of Łódź], signature H/O 180.

The Diary 1998: *The Diary of Dawid Sierakowiak: Five Notebooks from the Łódź Ghetto*. Ed. by Alan Adelson. Transl. by Kamil Turowski. New York: Oxford University Press.

Prof. UŁ dr hab. Grażyna Ewa Karpińska
Institute of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Lodz
3/5 Lindleya St.
90-131 Łódź, POLAND
grazyna.karpinska@uni.lodz.pl

Jagiellonian University in Kraków: Post-War Reconstruction of Tradition

Róża Godula-Węcławowicz

Abstract: The tragedy of World War II, both in personal and in broader national and cultural aspects, was the impulse that prompted Karol Estreicher to place the Latin mottoes *Plus ratio quam vis* and *Ne cedat Academia* in the Collegium Maius of the Jagiellonian University as the building was restored after the war. The context of war very strongly emphasised the essential meaning of these mottoes: the importance of the Academia's autonomy and the independence of science, reason and thought. Estreicher also proposed the conception for the remodelling of the building and for the functions and decor of many rooms, and invented the university customs. Thus, he "invented" the Jagiellonian University's tradition and encoded it in the architecture of the building, in the arrangement of its interiors and in the ritualisation of customs. He reconstructed this tradition from the shards of the past so successfully that since then the subsequent generations of professors, students and residents of Cracow have identified with it. Contrary to the established understanding of the term "invented tradition", however, the University's tradition is not unchangeable. It undergoes formal modifications and transmits universal values to the present time, where they are interpreted in the context of contemporary experience.

Keywords: World War II, Jagiellonian University, memory, invented tradition.

The oldest medieval building of the Jagiellonian University in Kraków is called Collegium Maius. For over fifty years the university museum has been located there (Fig. 1). Inside the building, two thought-provoking aphorisms draw the visitors' attention: *PLUS RATIO QUAM VIS* [Reason [means] more than strength] on the stone portal leading from the Auditorium to the Copernicus Chamber and *NE CEDAT ACADEMIA* [Let Academy never yield] which decorates the Biedermeier door aedicula in the Green Chamber (Fig. 2, 3). The two mottoes were invented by Karol Estreicher, known as Junior, to differentiate him from his grandfather who held the same name. Professor Karol Estreicher Jr came from a renowned Kraków family of sci-

entists, who were connected with the university and the town's culture from the end of the eighteenth century. He was an art historian, thanks to whom, many of the art works plundered by the Germans during World War II have returned to Poland, most importantly a monumental gothic altarpiece in Virgin Mary's Basilica (Veit Stoss's masterpiece), as well as paintings by Leonardo da Vinci and Rembrandt[1]. During the war, he also saved the sixteenth-century tapestries from The Kraków Royal Castle and after the war he helped to retrieve them from Canada. It was him who gave the idea for and designed the layout of the exhibitions of the Jagiellonian University Museum, in those times a groundbreaking museum of science. Part of the museum's decoration are the two aphorisms which he meticulously detailed in his *Diary of Events* in 1952: "I have finally come across a motto that is worthy of becoming that of the Jagiellonian University. *PLUS RATIO QUAM VIS*. It is the first part of a Latin proverb "Plus ratio quam vis caeca valere solet"[2]. I was irritated by the fact that Jagiellonian University does not have a motto. There it is" (Estreicher 2002: 326). And three years later he wrote: "Gentlemen, *Plus ratio quam vis* – this is the motto I have put above the door of the Auditorium in the Collegium Maius. *Ne cedat Academia* – this is the motto I am going to place there after the renovation work is completed" (Estreicher 2002: 408).

The University Museum conforms to the architecture of the gothic Collegium Maius, which was renovated after the war according to Karol Estreicher Jr.'s idea. He started the renovation soon after 1946 and he finished it in spring 1964 on the eve of the 600th anniversary of the foundation of the Jagiellonian University, continuously keeping track and meticulously supervising years of the renovation process. This renovated University Collegium, along with the museum set there, is the key to understanding the common semantic background of both the mottos. Karol Estreicher's successor in the position of director of the University Museum, Prof. Stanisław Waltoś, looking at the concept of his predecessor in the light of post-war doctrine and restoration practice, recalled the political circumstances of reconstructing the "monuments of our past", which the Germans ruined "wishing to

[1] In 1946, Estreicher brought them back to Kraków in sixteen rail carriages and then he travelled to the West for the same purpose several times more.

[2] "Reason can generally effect more than blind force", a quotation from Cornelius Gallus (1st century BC), see Stone 2005: 89 [Ed. note].

ruin us as a nation [...]. In our refusal to have these monuments of culture snatched away, we will restore them […], in order to pass them on to future generations" (Zachwatowicz 1946: 48; Waltoś 2004: 198–203). Stanisław Waltoś stressed that in post-war circumstances it was downright essential to "announce an urgent need to get rid of the German stain and, foreign to Polish architectural tradition, Bergmann's neo-gothic crust" (Waltoś 2004: 203). Bergmann was the author of the reconstruction of the building in the mid-nineteenth century. It should be mentioned here, that the forms were understood by Karol Estreicher in line with the views of his generation, as Germanism was imposed by the Austrian invader[3].

Undoubtedly, there is a lot of truth in Stanisław Waltoś' statement: living in a particular system requires adapting to it. However, focusing on *Diary of Events* by Karol Estreicher, one can read much more into it. After the war, after returning from the West, he was sorry to see the poor state of the University Collegium and, while not yet holding any formal qualifications, he presented a bold vision for its reconstruction: "1 June 1946. When I found myself in Krakow some months ago, they assigned to me the Collegium Maius from the list of buildings reclaimed from Germany [...]. The state of the building was sad. Ruined cloister, damaged walls; inside there were storehouses, tenants, offices. I dream – have been dreaming for some time – of setting up a museum of the Jagiellonian University in the Collegium Maius. Collecting globes, maps, old furniture, scientific equipment, art works in one place [...] I dream about [...] restoring the building [...] the way the Oxford Colleges were restored. Serious, deep, dark in tones, with boiserie, tables and rooms dedicated to science. At the same time – living. [...] Let the rooms host professorial meetings and events for guests. It is here that the great 600th anniversary of the University should take place in eighteen years' time" (Estreicher 2002: 52).

Similar considerations appear many times in his *Diary*, as the restoration will last more than ten years, facing many obstacles, incomprehension, indifference, criticism, envy, restriction of funds. The echo of World War II is also present in the text on various occasions, intensified by severe personal

[3] Collegium Maius building was rebuilt in the mid-nineteenth century after Karol Kremer and Herman Bergmann's design, to serve as a library storeroom and reading room, with the addition of many decorative Neo-Gothic details. At that time Kraków was integrated into Austria.

experience, as his father, Stanisław Estreicher, a professor of Jagiellonian University, was arrested by the Germans during the so-called *Sonderaktion Krakau* on 6 November 1939 and soon after that he died in a concentration camp in Sachsenhausen[4]. That was the reason for Karol Jr. not shaking hands with any Germans, which he talked about openly. He was not the only one to do so. Professor Stanisław Siedlecki, the son of Michał Siedlecki who died in Sachsenhausen, also did so[5].

However, the dominant thread here is the idea of the renovation of the Collegium Maius in the context of the University tradition growing throughout the centuries and deeply immersed in Polish culture: "1951. The aim of the Collegium Maius' restoration is not just to build another museum in Kraków, although that is part of it. The aim is to give the University such premises that in these stupid, antihistorical times will stress the role of the University in Polish culture. It is also my personal revenge, yes indeed, against the Germans. Arresting the professors on 6 November 1939 was an action that should embarrass the German academia forever. The Germans killed my father. I wish they had understood in what place they were and what they were doing" (Estreicher 2002: 280).

[4] On 6 November 1939, the Germans arrested 186 academics from the Jagiellonian University and other Kraków higher education establishments. The academics were cunningly lured to a lecture, on the attitude of the Third Reich and National Socialism towards science and higher education, which was in fact a trap. The academics gathered in room 66, named after Józef Szujski in Collegium Novum. They were told by a senior SS officer, Dr Bruno Müller, that Jagiellonian University was a site of anti-German spirit and it had started work without the permission of the police therefore everybody would be transferred for training purposes to a concentration camp, and any who resisted would be shot. The academics were transferred to a concentration camp in Sachsenhausen-Oranienburg, right next to Berlin. As a result of numerous international protests by people of science, culture and politics (Hungary, Italy, USA, Sweden, Switzerland, Spain, Yugoslavia, the Vatican), the first to be released were those over 50 years old (102 people). The rest were moved to the concentration camp in Dachau, and then released at different times. Fifteen academics died in the camps, and five died after returning to Kraków as a result of their emaciated state. This event is well documented, has been discussed on many occasions, and has a rich bibliography (see Starachowicz 2012; Michalewicz 2005).

[5] Information obtained by the author from the Siedlecki family. Michał Siedlecki (1873–1940), zoologist, professor of Jagiellonian University. Stanisław Siedlecki (1912–2002), geologist and glaciologist, professor of the Polish Academy of Sciences and the Norwegian Institute of Geology in Trondheim.

Perhaps the Estreicher's declaration came from a Siedlecki family tradition. In spring 1939, an international meeting of academics took place in Kraków, whereat Professor Michał Siedlecki of the aforementioned family, a zoologist, invited some of the participants to his flat[6]. All of the guests, mostly German scholars, wrote in the *Guest Book* a note: *Kraft nicht macht*[7], and put their signatures underneath. Karol Estreicher was a friend of the Siedlecki family and perhaps the words *Kraft nicht macht* written in the book which luckily survived the war inspired him to find a Latin equivalent, appropriate for the Krakovian humanism of the beginning of the sixteenth century.

Estreicher's idea of the reconstruction of the Collegium Maius as a museum of science, and the newly created Latin aphorisms *PLUS RATIO QUAM VIS* and *NE CEDAT ACADEMIA*, should be read in the context of tradition whose principals are the past as a value and the belief that it is worth continuing in the current times. Estreicher did not treat the past in an autotelic way. He selected from it only some elements and adapted them, believing that he was supporting the continuity of the medieval idea of the University. He searched for justifications of his ideas in the University's history and often he found them – on some occasions they were probable, on others – real, but they were always incredibly important, as they were confirming the validity of his doings. This is what happened with his motto *PLUS RATIO*..., which he created in 1952, and twelve years later he found the references to it. In 1558, a professor at Krakow University, Andrzej Gostyński, in his speech on educating children, referred to Solomon's story: "Wisdom is better than the strength of an arm". Another professor at the University, Adam Stefanowski, in 1611, in his speech titled *Academia ad regem, senatus, equitus,* used a parallel: "Unreasoning strength falls under its own weight / Science makes inborn strength increased" (Estreicher 2003: 555).

Both mottos, as time passed, set roots in the University's tradition. At the beginning of 1964, the Assistant Director-General of UNESCO, René Maheu, made an official visit to Kraków. He visited the Collegium Maius, around which he was guided by Karol Estreicher. Raising a glass during

[6] The House of the University Professors at 4 Ruska Street, currently – 4 Inwalidów Square.

[7] Free translation: "Force will not win". Information received by the author from the Siedlecki family.

a dinner party, organised by the rector in a renovated room called *Stuba Communis*, René Maheu quoted *PLUS RATIO QUAM VIS*. "It made a great impression. In this way the motto I found has entered the tradition" – wrote Estreicher in his *Diar*y, not hiding his contentment (Estreicher 2003: 541). It's worth mentioning that the significance of this event was intensified by the date – the 600th anniversary of Jagiellonian University.

The motto decorates the Auditorium of the Collegium Maius, where most important University events take place. In 1983, on the occasion of awarding Pope John Paul II the title of *doctor honoris causa*, the rector Professor Józef Gierowski referred in his eulogy to this aphorism. John Paul II also referred to it, while giving thanks for this recognition: *PLUS RATIO QUAM VIS*, referred to by both these two representative figures in the dignified walls of the Collegium Maius during Martial Law sounded like a challenge towards the communist tyranny[8].

In those gloomy 1980s, the underground structures of the Solidarity Trade Union (made illegal during Martial Law) were located in the Jagiellonian University premises. This is how I came to be in possession of a black and white photograph depicting the pacification by the police in front of the Collegium Novum[9]. It was in April 1988. Police forces barged their way onto the premises of the University, where students were holding a rally in solidarity with striking workers. The photographer captured the moment when the vice-rector, Professor Jerzy Wyrozumski, frantically gesticulating, attempted to defend the arrested, though without success. The anonymous author of the photograph signed this scene with a crooked white majuscule: *PLUS RATIO QUAM VIS*, stressing the resonance of the humanistic idea in the clash with the power of the communist regime.

This Latin proverb from the first century[10], adapted by Karol Estreicher Jr. for his university, was formally entered in the University constitution in the 1990s, as a principal rule defining the whole activity of this oldest Polish university which "continues its centuries-old heritage in the service

[8] So-called Martial Law was implemented by the communist authorities of Poland in December 1981 in order to put an end to workers and student protests. It lasted essentially until the end of 1988.

[9] As a lecturer of many years at the Jagiellonian University, I witnessed many events related in this text.

[10] Cf. footnote 2.

of science and education through running scientific research, searching for the truth and proclaiming it with a sense of moral responsibility towards the Nation and the Polish Republic" (Jagiellonian University Constitution 2012: 7). Before the approaching 600th anniversary of the renovation of the University by the King Władysław II Jagiełło in 1400, the first *PLUS RATIO QUAM VIS* medal was minted. The first Polish pope was honoured with it when he visited Kraków in 1997, on the 600th anniversary of the Theology Faculty from which he graduated[11]. From the anthropological perspective, one cannot miss the value of the "first time", symbolically setting out the way of proceeding.

In 2014, Kraków University celebrated, in a spectacular way, the 650th anniversary of its foundation. Dignified guests, the President of Poland Bronisław Komorowski and the President of the European Commission Jose Manuel Barroso, in their speeches referred to the motto, finding its echo in the universal principles of the European civilisation opposing the drama of the war. Jose Manuel Barroso, awarded that year the *PLUS RATIO QUAM VIS* medal, mentioned that this motto "could be the European Union's motto. The Union is built on the principles which we all share: peace, democracy, respect for the dignity of all people"[12].

Since 1963, the second motto: *NE CEDAT ACADEMIA*, has been, on the portal in the Green Room set up by Estreicher as a representative room from the *fin de siècle* period. The aphorism, written all caps, is surrounded by three dates – 1794 on the left, 1655 on the right, with 6 XI 1939 above. This decorative composition was designed by Estreicher as a "monument in honour of the professors who did not back down facing power" (Estreicher 2003: 477). The year 1655 reminds of the students who took part in defending Kraków besieged by the Swedish and the firm attitude of the professors who refused to pay tribute to the Swedish king. In 1794, the University supported the uprising against Czarist Russia by giving away all their valuables and by putting up the companies of the academy militia in order to defend

[11] The Pope came in 1997, though it was three years later that the main ceremony took place for the 600th anniversary of the Jagiellonian University renovation by King Władysław II Jagiełło. This date, belonging to tradition, has since been confirmed by a document of the purchasing, by the king's proxy, of a house on the corner of St. Anne Street and Jagiellon Street which was to serve as "lecture rooms, common rooms, and professors' flats", this being the current Collegium Maius.

[12] See in "Rzeczpospolita": www.rp.pl – p.mal (10.05.2014).

the national cause (Barycz 1964: 52, 69; Estreicher 1971: 18, 21). The most meaningful is the third date, surrounded by two pieces of barbed wire, which refers to the tragedy of the *Sonderaktion Krakau* action.

Although time has passed, the memory of the Kraków academics arrested by the Germans has not died in the academic community. The University "memory policy", including the commemoration of 6 November in the Collegium Novum is still vivid and has recently been comprehensively described again and published (Chwalba, Bogdanowska 2014). Every year on 6 November, the following generations meet up by the plaques in the Collegium Novum, where the Reading of the Roll of Honour takes place. In 1997, the participants of the Roll of Honour ceremony decided to set up an association "NE CEDAT ACADEMIA". Some of them survived a concentration camp, some were the offspring of the imprisoned and some were simply taking care of the university tradition, in particular connected with "the arresting of the Kraków professors by the Gestapo on 6 November 1939, sending them to German concentration camps, and also with the underground academic teaching taking place in Kraków" (Małecki 2007: 26). The first congregation of members took place on 19 March 1998 in the auditorium of the Collegium Novum. Both the date and the place were chosen deliberately, symbolically going back in time and place to the resumption of University activity in 1945, which had been dramatically stopped by *Sonderaktion Krakau*, and then run conspiratorially for several years.

The activity of the Association is broad in scope. Thanks to one of its initiatives, all the places connected with each stage of transporting the Kraków academics to concentration camps, have been marked with a plaque. Also, academic trips to the places of martyrdom were organised for a number of years – to Sachsenhausen, Dachau, Katyń, Charków, Miednoje and many others[13]. In these places, earth was scattered from around the so-called Oak of Freedom, which is fixed in the memory, not only of the University, but also of Kraków citizens, as a symbol of independence[14]. Conversely,

[13] In 1939, professors from Kraków higher education establishments were transported to German concentration camps in Sachsenhausen and Dachau. In 1940, in the Soviet concentration camps in Katyń, Charków and Miednoje, thousands of Polish intellectuals, including university professors from Kraków, were killed.

[14] Planted on a square in front of Collegium Novum on the occasion of the restitution of the Polish state after World War I, and cut down by the Germans during World War II, it was replanted in 1945.

earth brought back from each of those sites of torment was ritually scattered around the Oak of Freedom during the annual ceremony on 6 November, the Academic Day of Memory, set in 1999 and initiated by the then rector Franciszek Ziejka. On the day of the commencement of the academic year, the rector lays wreaths by the Oak of Freedom, and by the plaques which commemorate the professors killed during World War II and the Katyń massacre. Thanks to these initiatives, the annual ceremony of *Sonderaktion Krakau* commemoration has ceased to be just an internal university ceremony and become a general Kraków ceremony, in which many guests – the city, local government, voivodship, state and church officials – take part.

Without doubt, the tragedy of World War II, both in personal and more general terms – cultural and national – was a direct impulse, which spurred Karol Estreicher Jr. to place both the aphorisms in the Collegium Maius. The context of war emphasised their meaning: the value of the university's autonomy, the independence of education, reason and sense. These are valid both in the longer historical perspective but also in our current times.

Both the aphorisms were created by Karol Estreicher Jr.; they had never been here before. He also created the reconstruction plan of the building, the function of many of its rooms and its decor, and academic practices. He was led by this principle: "If we do not know how it actually was, let us do it how it might have been"[15]. He scrupulously reported his actions, as well as dilemmas connected with them, in the *Diary of Events*: "15 August 1957. [The Collegium Maius is based] on a weak canvas of the past, it is a new broider. I am making it every day, stitch by stitch. I am not saying it now, so as not to harm the idea of giving the University its historic building. On the contrary – I am saying (lying) all the time and defending myself that it used to be all exactly this way, that this is exactly in order" (Estreicher 2002: 513). "22 March 1964. Whilst writing, a difficulty has occurred, not for the first time, a difficulty of confession on the pages of this diary. Everything in the Collegium Maius is a reconstruction [...] and this reconstruction is mine, as far as the ideas are concerned. The rooms, the painting, the equipment, the antiquities, the customs. Also the facades, arcades, roofs, chimneys outside. It is too early to write about it, but not mentioning it is not good either" (Estreicher 2003: 557).

[15] He often repeated this maxim to his students.

The main reason for his involvement was to stop the process of degradation of the value of science and culture, and also that of the wiping of the past from social memory: "19 December 1945. My dreams carry their own meaning. Poland will soon experience a dismal time of communist oppression. Museums will serve as shelters for tradition and memory" (Estreicher 2001: 824). "27 March 1959. I am glad that the building is more and more splendid, and its value for the university is ever growing. I am glad that the university collections have a shelter, and that young people have a place where they can study the history of the university. The Museum of the Jagiellonian University located in the Collegium Maius is one of the responses to the attempts at destroying Kraków culture" (Estreicher 2003: 621).

Karol Estreicher Jr. created the tradition of the Jagiellonian University and encoded it in the architecture of the building, the interior decor and the ritual practices. From the crumbs of the past, he reconstructed it so successfully and directed it so expertly, that the following generations of professors and students, as well as Kraków citizens, identify with it. In accordance with his dream, the Collegium Maius lives, and various ceremonies, conferences, book promotions, exhibitions and concerts take place in its interiors. The university Senate sits in the Libraria, significant guests are received in the Stuba Communis, and in the Auditorium, *honoris causa* is awarded by the rector and habilitation diplomas are handed out. The legends of Doctor Faust and Twardowski the sorcerer are present in the room called Alchemia[16].

Since 1958, the inauguration of the academic year commences with a procession of the professors of the Jagiellonian University, dressed in birettas and togas with the colours of particular departments on the facing, who march through the streets of the city. First they walk through the most significant rooms of the Collegium Maius: the Auditorium, the Libraria and the Stuba Communis. Taking the Professors' Staircase they follow on towards the Hallway of John Cantius and through the gate onto St Anna's Street (Fig. 4). They walk in *ordo canonicus*, which derives from church processions, with the participants walking in order of rank and dignity: from the lowest to the highest. In the modified university procession, professors walk

[16] Jan Twardowski (or Laurentius Durentius), sorcerer and alchemist, according to legend, operated in Kraków in the sixteenth century, whilst the German alchemist Johann Georg Faust (about 1480–1540), is said to have lived in Kraków for a few years and been a student of the Jagiellonian University.

in the historic order of the departments, from the youngest to the oldest, the Law Department, with the rector going at the end, closing the procession[17]. The public inauguration of the academic year on the Kraków streets is one of the city's cyclical ceremonies. Thanks to this annual commemoration of the Jagiellonian University tradition, an act of immersion in history takes place, which is so characteristic of the Kraków micro-world.

Karol Estreicher Jr.'s actions bring to mind so-called "invented tradition", an idea, which for some time has been catching on in cultural anthropology, despite its ambiguity. In the classic approach of Eric Hobsbawm, it refers to deliberate, institutional mechanisms of creating tradition. Hobsbawm introduces a clear distinction between tradition, including invented tradition, and custom predominant in so-called traditional societies. An essential feature is the unchanging nature of tradition – the old one and the new one – towards the flexibility and dynamics of customs (Hobsbawm, Ranger 2008: 9–23). There is a lot of ambiguity and contradiction in this. The imprecise use of the terms: old tradition, new tradition, invented tradition, traditional custom, adaptation of tradition, continuation of tradition – leads to methodological chaos. It creates many areas of doubt, just for instance those referring to the relation of the old tradition to the traditional custom or the opportunity to change the new, invented tradition into the old one, and if so, when and in what circumstances.

It is difficult to accept the statement that the feature of all tradition, not only invented, is permanence. It has been clear for some time (and there is not room here to list the whole galaxy of names of thinkers on the subject of tradition), that although material and mental elements of the past are present in our current times, the past is always subject to our choices; each generation judges it, selects from it and gives it new meanings. Moreover, as so-called invented tradition is a process and it is subject to continuous repetitions, it is difficult to agree with the assumption that it is unchanging. It is contradicted by analyses of various forms of tradition, mentioned in the

[17] The same rule is assigned to each departmental group (from the youngest in the rank to the oldest in terms of tenure), which is opened by a beadle carrying a departmental sceptre and closed by the dean of the department. Next, guests of the university follow in togas, then former rectors followed by current vice-rectors and finally the rector, who is preceded by a beadle carrying Queen Jadwiga's sceptre, followed by two other medieval sceptres.

published work by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, as representative of leading thought. What those analyses uncover is not the lasting of the starting point – if such a thing can even be assigned – but the development, taking over new contents in particular political, social and cultural contexts. Repetitions and replay of the so-called invented tradition in the form of official ceremonies, popular spectacles, ritual and symbolic actions stress its evaluation aspect. It is also supported by the university tradition reconstructed by Karol Estreicher, which evolves, being not just subject to formal modifications, as universal values carry to the present and are interpreted in the context of current experiences.

References

Barycz, Henryk 1964: *Uniwersytet Jagielloński w życiu narodu polskiego*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Chwalba, Andrzej, Monika **Bogdanowska** 2014: *Collegium Novum*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

Estreicher, Karol 1968: *Collegium Maius. Dzieje gmachu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego CLXX. Prace z Historii Sztuki 6).

Estreicher, Karol 1971: *Collegium Maius Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Dzieje, obyczaje, zbiory*. Warszawa: Interpress.

Estreicher, Karol 1973: Dawne budynki Uniwersytetu Jagiellońskiego. – W: *Gospodarka i budynki Uniwersytetu Jagiellońskiego od XV do XVIII wieku*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 9–53 (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego CCCXXXIII. Prace Historyczne 45).

Estreicher, Karol 2001: *Dziennik wypadków.* T. 1. *1939–1945*. Kraków: Towarzystwo Przyjaciół Sztuk Pięknych.

Estreicher, Karol 2002: *Dziennik wypadków.* T. 2. *1946–1960*. Kraków: Towarzystwo Przyjaciół Sztuk Pięknych.

Estreicher, Karol 2003: *Dziennik wypadków.* T. 3. *1961–1966*. Kraków: Towarzystwo Przyjaciół Sztuk Pięknych.

Hobsbawm, Eric, Terence **Ranger** (red.) 2008: *Tradycja wynaleziona*. Przekł. Mieczysław Godyń, Filip Godyń. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego [Orig.: Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds). *The Invention of Tradition*, 1983].

Jagiellonian University Constitution 2012: *Statut Uniwersytetu Jagiellońskiego z 7 czerwca 2006 wraz z późniejszymi zmianami (tekst ujednolicony)*. – http://www.uj.edu.pl/uniwersytet/statut (01.03.2015).

Małecki, Andrzej 2007: 10 lat Stowarzyszenia NE CEDAT ACADEMIA. – *Alma Mater* 96, 26–34.

Michalewicz, Jerzy (red.) 2005: *Relacje pracowników Uniwersytetu Jagiellońskiego o ich losach osobistych i dziejach uczelni w czasie drugiej wojny światowej*. Kraków: Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, Wydawnictwo i Drukarnia Secesja (Z prac Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego. Seria F, Varia 5).

Starachowicz, Zygmunt 2012: *Sonderaktion Krakau. Wspomnienia z akcji przeciwko profesorom uniwersyteckim w Krakowie (6–10 listopada 1939 roku)*. Wstęp i oprac. Katarzyna Starachowicz, Franciszek Wasyl. Gdańsk: Wydawnictwo Oskar, Muzeum II Wojny Światowej.

Stone, Jon R. 2005: *The Routledge Dictionary of Latin Quotations. The Illiterati's Giude to Latin Maxims, Mottoes, Proverbs, and Sayings*. New York–London: Routledge.

Waltoś, Stanisław 2004: *Na tropach doktora Fausta i inne szkice*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne SA.

Włodarek, Andrzej 2000: *Architektura średniowiecznych kolegiów i burs Uniwersytetu Krakowskiego*. Kraków: Universitas.

Zachwatowicz, Jan 1946: Program i zasady konserwacji zabytków. – *Biuletyn Historii Sztuki i Kultury* 8 (1–2), 48–52.

Prof. IAE PAN dr hab. Róża Godula-Węcławowicz
Institute of Archaeology and Ethnology
Polish Academy of Sciences
17 Sławkowska St.
31-016 Kraków, POLAND
rozagodula@onet.eu



Мит, архетип, фолклорен текст

The Role of Myths and Legends in French Anthropology

Laurent Sébastien Fournier

Abstract: This article presents the studies of myths and legends in French anthropology. First, it recalls the origins and the founding fathers who have begun studying myths and legends in France. Second, it puts an emphasis on different ways of theorising myths and legends among French anthropologists in the twentieth century. Third, it insists on some of the difficulties in the contemporary interpretations of these notions. The data here presented, eventually, allows better understanding of the importance of the heritage of French researchers, as far as myths are concerned. This article is also a means to draw the attention of future scholars to the special place of mythology as a subfield of general anthropology.

Keywords: anthropology, France, myths, legends, mythology

In this article, I present the role of the studies of myths and legends in the anthropology in France[1]. Therefore, it could be regarded as a general theoretical contribution concerning the history of the discipline and its different tendencies. In the Central PhD Files Repository in Paris, there are approximately 500 PhD theses, where the word *myth* is mentioned in their title or abstract. Unexpectedly, less than 5% of them belong to the fields of ethnology or anthropology. All the others are in literature, psychology, sociology, philosophy, linguistics, political sciences etc. This means that the topic of myths is much larger than anthropology itself, and it could be considered an invitation to discuss the works focusing on myths within anthropology. The discussion here remains within the topic of how French anthropologists deal with the notions of myths and mythology mainly. However, I do not

[1] A first version of this article has been published in Estonian in *Mäetagused* 51, 2012. It is accessible at http://www.folklore.ee/tagused/nr51/fournier.pdf (12.05.2015).

concentrate on the details of the demonstrations or on the examples used by the different authors. Some works coming from neighbouring disciplines are taken into account, but my analysis is mostly limited to French authors. Moreover, myth is studied in its generality, without clearly distinguishing its different cosmological functions. First, I recall the origins and the "founding fathers" who have begun studying myths and legends in France. Second, I put an emphasis on different ways of theorising myths and legends by French anthropologists in the twentieth century. Third, I outline some of the difficulties in the contemporary interpretations of these notions. I show that today these notions are often interpreted in a political way and that they have become a matter of symbolical struggle within the academia. Eventually, the data presented here allow better understanding of how important the heritage of French researchers is, as far as myths are concerned. This article is also a means to draw the attention of future scholars on the special place of mythology as a subfield of the anthropology.

The Origins: From Enlightenment to Folklore

Originally, anthropology in France was based on borrowing resources from two major traditions: trips connected with the colonial conquest on the one hand, and philosophical reflections from the Enlightenment age on the other. As far as the study of myths was constructive element of it, these two traditions are often contradictory. Travellers built anthropological myths or fictions to bring back in an imaginary or fantastic way what they saw or heard abroad. This was the case for instance of travellers as Jean de Léry (1536–1613) in Brazil (Léry 1972), Joseph-François Lafitau (1681–1746) in America (Lafitau 1992), or Louis Antoine de Bougainville (1729–1811) in Oceania (Bougainville 2006). The data collected by these travellers was then synthesised in a rational way by humanist philosophers (Montesquieu, Diderot, Rousseau, Condorcet, etc.) who tried to use the information to favour the theory of mankind evolution. For these philosophers, myths could present philosophical reflections in an easier way. They were not important per se. Rousseau used the metaphor of the "noble savage" (French *bon sauvage*) to set up his views on society and his "social contract" concept. Voltaire took the figure of Zadig, a Persian visitor in Paris, to criticise the ethnocentrism of eighteenth-century France and to encourage universal relativism, which in turn gave birth to the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen

of 1789 Revolution (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*).

The interest of the French scholars in studying popular poetry, myths and legends per se was stretched throughout the nineteenth century under the influence of Romanticism. The examples of the Ossianic poems collected in Scotland by MacPherson, and of the works of Herder and the Brothers Grimm in Germany, led the French to form the first learned societies aiming to study ethnology and folklore. Museums dedicated to collecting ethnographic data, appeared and developed during the nineteenth century in a nationalist or regionalist perspective which clearly opposed rationalism and the abstraction of universalism inherited from the Enlightenment period. The Celtic Academy was founded in 1804. In 1815 it was replaced by the Royal Society of Antiquarians. The first collections of *popular traditions* including customs, rituals, dialects and beliefs date back from that period (Belmont 1986). However, the study of myths and legends was only a way among others to study *folklore* in general, this term being at this time synonymous with the study of past cultures and beliefs. In Southern France, mythology studies only had a marginal role in the works of the great folklorist Frédéric Mistral (1830–1914) who concentrated on literature, linguistics, and museography mainly. In this period, the journals which published texts dedicated to mythology studies also used to deal with many other topics such as philology, toponymy and local history. Concerning the notion of myth itself, the most prominent disciplines were history or philology: according to Gaston Paris (1839–1903), for instance, the references carried down to us by myths are mainly astrological or natural ones.

Among the nineteenth century French folklorists who devoted a part of their work to myths and legends, two important researchers need to be mentioned. The first one, Paul Sébillot (1843–1918), was a writer and a painter. He came from a family of doctors in Bretagne. In 1882, he founded the Society for Popular Traditions, and then he got involved into several learned societies. In 1905, he was elected president of the Society for Anthropology. His works focused first on oral literature and on legends of his home region. Then, he classified folklore in connection to the elements of the environment: he differentiated *heaven folklore, night folklore, air folklore, earth folklore, underworld folklore, sea folklore, still waters folklore, animal folklore, flower folklore* and *monument folklore* (Sébillot 1904). The second one, Pierre Saintyves (nom de plume for Émile Nourry, 1870–1935), was a bookseller and a publisher in Paris. His works concerned Christian legends and

oral literature. He was president of the Society for French Folklore, and he published the works of Arnold Van Gennep. In an evolutionist perspective, he considered the Catholic Saints cults as a kind of transformations of older cults to pagan deities (Saintyves 1907).

The Founding Fathers: Sociologists and Anthropologists

In the nineteenth century, however, folklore was not very influential in France, especially because of its links with romanticism and literature. At the end of the nineteenth century, scientific positivism encouraged sociology, seen as a modern science, and thus study of popular beliefs and religions re-emerged (Durkheim 1912). Sociology was more successful because sociological interpretations were able to meet the ideology of universalism, which was used in this time to reinforce the centralism of the new nation and the political power of the Third French Republic. In France, after 1870, schools were used as a tool for modernisation and for unification. School masters were asked to fight against regional cultures, local dialects, and superstitions which were suspected of threatening the new national unity. Then, myths and folklore were considered to be signs of primitivism or exoticism. As such, they had to be studied by anthropologists. Marcel Mauss (1872–1950), Durkheim's nephew and successor as the head of the journal *L'Année sociologique*, read English, American and German authors to analyse mythology as an important feature of exotic peoples (Mauss 1910). With one of his friends, the specialist of Celts Henri Hubert, he extended his studies to myths and other data connected to the cultures of ancient Europe (Hubert, Mauss 1909). Under the influence of the philosopher Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939), Mauss also found an interest in studying the ways of thinking of so-called primitive societies (Lévy-Bruhl 1910). As a socialist, Marcel Mauss however insisted on the social meanings of myths. He considered that beliefs always have to be connected to sociological, moral, economic, juridical and political phenomena which help to explain them and to understand them in their real context.

After Marcel Mauss, anthropologists took in charge the study of myths in France. In the 1930s, Marcel Griaule (1898–1956) worked in Africa and built up a symbolist perspective on myths. Following Frazer, Griaule postulated that myth represents a meaning which needs to be deciphered and

which helps the society to justify its structure. For him and his followers, myths and rituals express and translate a worldview. They represent local cosmologies or local views on science. Therefore, myths can be understood as indigenous scientific theories (Griaule 1948). For his part, Louis Dumont (1911–1998) tried to show how strong relations between myths and festive rituals are. His historical study of the legendary monster of the Tarasque in the city of Tarascon, South France (Dumont 1951), showed that the legendary and mythical motives are illustrated by the material culture, which is present in different ritual activities and beliefs. Thus, the founding legend of the city of Tarascon is literally incorporated in different items which appear during the annual procession of the mythical monster. In a similar way, several French anthropologists in twentieth century wrote monographs where whole chapters were devoted to myths and legends. In Melanesia, Maurice Leenhardt suggested a phenomenological conception of myth through which he considered that myths need to be individually and affectively embodied (Leenhardt 1947). For their part, folklorists preferred to concentrate on the ethnography of the relations between myths and rituals (Van Gennep 1909).

Among the French anthropologists who were interested in myths, Claude Lévi-Strauss (1908–2009) holds a special place. As a disciple of Marcel Mauss, Lévi-Strauss totally renewed the analytic perspectives on myths by using a structural approach inspired by Roman Jakobson's linguistics and phonology. Thus, Lévi-Strauss clearly opposed the psychologism of the earlier authors: such as Tylor, Frazer and Durkheim (Lévi-Strauss 1958: 235–236). He considered myths as a meta-language and thought that the images the myths carry hidden oppositions, correspondences and meanings that anthropology can reveal. He deconstructed myths into *mythems* – small unities constituted of ritual events, in order to enlighten various relations between these different unities. Then, he regarded these relations as myth structure. Lévi-Strauss also considered that the study of the variations of myths and the comparison of myths in different cultures enable us to explain and to understand myths. In this perspective, myths belong to language, and comparativism enables us to interpret them. The Lévi-Straussian structural analysis of myths considered that each mythology opposes the neighbouring mythologies and combined a limited number of motives (Désveaux 1991: 501). Therefore, in a very different way from folklore, Lévi-Strauss tried to attribute anthropology a universal value.

The Influence of Other Disciplines on the Anthropological Study of Myths

In spite of the international importance of Claude Lévi-Strauss' works, French anthropologists have also used during the twentieth century other theories of myth which developed in disciplines such as history, philosophy or semiotics. Even if Mircéa Eliade was not completely successful in reaching the French audience, and is still over-criticised today (Dubuisson 1993), in France several major scholars contributed to the analysis of myths and legends, and interesting works could be found already in the beginning of the twentieth century (Guirand 1936). First, a number of French Orientalists found myths as an inspiration for their works. For instance, Georges Foucart (1866–1943) used Egyptology to study the history of religions (Foucart 1912). Marcel Granet (1884–1940) analysed the role of religion in the social history of China (Granet 1922). A few decades later, in the 1920s, the historian and philologist Georges Dumézil (1898–1986) suggested a comparative approach of Indo-European mythology. Speaking several languages, Dumézil compared the Vedas to Greek and Roman epics. The comparison between Indian and Roman institutions enabled him to build up his "three functions theory", according to which the language, the social organisation and the legends of European people all use a three-fold principle. In this theory, society and myths all use the three major functions of kingship, warfare and production. Accordingly, the most important classes of people in Indo-European societies are the ones who pray, the ones who fight, and the ones who work (Dumézil 1941). From there, a common mythological structure could be traced through different Indo-European societies.

If the historians had contributed to the understanding of myths by French anthropologists, it could be maintained that the philosophers had also played a great part in that process. A philosopher of science, Gaston Bachelard (1884–1962) focused on the relations between science and imagination. Contesting the sociological empiricist perspective, he considered that symbolical imagination was useful for science. Moreover, he suggested that the quest for objectivity should use science and poetry at once (Bachelard 1934). Since then, he decided to study the archetypes of imagination and linked that aim to the four elements: fire, water, earth, air. The philosopher Gilbert Durand (1921–2012) followed Bachelard's tracks and founded the Research Centre on Imagination in Grenoble, emphasising on the notion of "anthropological structure of the imagination". According to Durand, imagination

enables us to bring together the subjective passions of the individual and the objective influences coming both from the cosmos and from the society. Durand postulated a "reciprocal genesis" of the environment and subjectivity, which led him to study the origin of imagination and the way its content is organised at once. He tried to classify the imaginary and defined groups of similar symbols in relation to two dominant regimes of conceptualising images: the day and the night regimes (Durand 1960). Using both anthropology and psychoanalysis, René Girard (1923–2015) went further and proposed a general explanation of the origin of myths. Criticising Hubert and Mauss's sociological point of view, he used myths in the context of a more general theory. According to Girard, social order needs to overcome an original violence by sacrifice of a scapegoat, and all the myths keep some traces of this original sacrifice (Girard 1972).

Apart from these fundamental philosophical works which tried to grasp the essence of the imagination or the origins of myths and the sacred, other authors tried to apply the notion of myth to the study of contemporary world. This is the case of Roland Barthes who proposed in the 1950s a semiological approach of myths in contemporary societies. Barthes considered myths ideological instruments. The ideas present in myths would correspond to the bourgeois worldview and could help the bourgeoisie to impose its views. Barthes explained that mythologies build up collective representations which prevent people from knowledge and science. His approach, a sharp critique of contemporary myths, was anchored in the linguistic approach. Barthes thus developed the study of the ideological uses of myths (Barthes 1957).

Research and Debates Today

In France, contemporary research on myths and legends is still determined by the heritage of the scholars I have spoken about in the previous sections. However, it is possible to differentiate three approaches to myth studies today, apart from the works which simply follow the older ones. The first one belongs to historical anthropology, although still using Lévi-Strauss' structuralism. This first trend was developed in France by scholars such as Jean-Pierre Vernant (1914–2007) or Pierre Vidal-Naquet (1930–2006) in their works concerning myths and tragedy in Ancient Greece (Vernant, Vidal-Naquet 1972). Then, in the 1970s, the historian Paul Veyne questioned

the relations between myths and beliefs (Veyne 1983). Comparing the myths from Ancient Greece and contemporary myths, his works continued with the analysis of the political uses of myths, often drawing on the heritage of Roland Barthes' theories. They were also completed by works concerning the founding epics in Assyrian and Babylonian (Bottéro 1952) or Indo-European (Malamoud 1989) mythologies.

Apart from these historical works, at the crossroad of sociology and philosophy, mainly using Gilbert Durand's impulse, another research trend emerged. In France, one of the most important scholars in this field is Michel Maffesoli, who defines himself as a "sociologist of the imagination". He is particularly interested in the contemporary uses of the myth of Dionysos as a rejuvenating disorder (Maffesoli 1982). Maffesoli is interested in the role of myths in everyday life and in festivals. He proposes a postmodern interpretation of "tribal" community cultures in contemporary societies and conceptualises myths as an important means by which these cultures were built up. However, althought most of the scholars interested in the study of rumours or urban legends also claim their belonging to the sociology of imagination (Campion-Vincent, Renard 1993), the works of Michel Maffesoli have been heavily criticised by sociologists and social anthropologists who point his lack of scientificity or even his lack of rationality. The polemic was additionally fed by the debate between positivism and phenomenology, and broke out in its most intense phase after 2001 when the astrologist Elisabeth Teissier managed to defend a PhD in sociology under the supervision of Michel Maffesoli. Several sociologists protested publicly, insisting that this PhD was not based on the rules of the scientific research, because it presented the benefits of astrology only, instead of investing efforts in researching theoretical questions and collecting empirical data.

Another way of working on mythology is based on ethnology and folklore and gives priority to oral literature and legends in traditional societies. Nicole Belmont, for instance, worked in this perspective on the anthropology of birth and on the problems of oral transmission (Belmont 1973). As a specialist, working in Arnold Van Gennep's framework, and as an editor of James Frazer, she is also one of the few French researchers of oral literature in a context when most of anthropological works prefer to use a sociological perspective. In the same way, prominent researchers as Donatien Laurent, Daniel Fabre or Claude Gaignebet devoted much efforts to study regional songs and popular sayings (Laurent 1971; Fabre, Lacroix 1973), or analysed some of the myths present in French literary works in an anthropo-

logical perspective (Gaignebet 1986). But, the weakness of literary studies in the academia and the absence of folklore studies in the universities led numerous specialists to work in independent networks or associations like the Society for French Mythology, for instance. This society was founded in 1950 by Henri Dontenville (1888–1981). The most interesting work of his is based on the toponymy of French regions and the mythological figures of the popular giant Gargantua, of the fairy Mélusine or of other French legends in a shared logical construction (Dontenville 1947). The Society for French Mythology studies oral folklore and legends in different parts of France, their relation with the ritual year and with place names. In spite of the critiques from prominent folklorists such as Arnold Van Gennep or Charles Joisten addressing Dontenville, the Society for French Mythology has brought together a great number of specialists for more than half of a century. A quarterly journal is published and conferences are organised every year. Researchers like Paul Delarue (1957), Françoise Le Roux and Christian-J. Guyonvarc'h (1982), Henri Fromage (2000) or Bernard Sergent (2008) were active members of this society, insisting respectively on the study of storytelling, on the Celtic background of French legends, or on the Indo-European roots of mythological motives.

Conclusion

The quick overview which I have proposed here eventually encompasses only a small part of the diversity and the complexity of the works concerning myths and legends in France. Concerning terminology, it is important to find out if all the different authors speak about the same thing when they use the notion of myth. Our analysis was centred on anthropology and therefore excluded the works concerning myths and legends which developed in literary disciplines under the name of "mythocritics", as well as the works conducted by psychologists. In the same way, contemporary works using the notion of myth as a metaphor, for instance in the frame of political science, was not referred to in this paper. Moreover, I focused mainly on books and did not refer to the world of museums, where myths, oral literature and legends sometimes meet wider audience than academic books do. Then, it would be useful to mention the collections of the National Museum for Popular Arts and Traditions concerning popular images and legends in different regions of France. Also, it would be interesting to speak about the

different regional institutions in charge of the collection of oral literature, which strongly connect the storytellers and the researchers of storytelling. Last, but not least, some anthropological trends were not mentioned in spite of the fact that they are tied to myth studies, just because they seemed to be less influential. For instance, this is the case of spiritual anthropology or the history of mentalities. In this article, I have only presented a few elements of the discussion concerning the relation between myths and anthropology in France, in order to introduce this field of studies at a time when anthropologists are putting more and more emphasis on social or intercultural questions, and less and less emphasis on the study of myths, legends and traditional folklore.

References

Bachelard, Gaston 1934: *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: Alcan.

Barthes, Roland 1957: *Mythologies*. Paris: Seuil.

Belmont, Nicole 1973: *Mythes et croyances dans l'ancienne France*. Paris: Flammarion.

Belmont, Nicole 1986: *Paroles païennes. Mythe et folklore des frères Grimm à P. Saintyves*. Paris: Imago.

Bottéro, Jean 1952: *La religion babylonienne*. Paris: PUF.

Bougainville, Louis Antoine de 2006: *Voyages autour du monde au XVIIIe siècle*. Paris: La Découverte.

Campion-Vincent, Véronique, Jean-Bruno **Renard** 1993: *Légendes urbaines: rumeurs d'aujourd'hui*. Paris: Payot.

Delarue, Paul 1957: *Le conte populaire français*. Paris: Érasme.

Désveaux, Emmanuel 1991: Mythe. – In: **Bonte**, Pierre, Michel **Izard** (éds.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF, 498–502.

Dontenville, Henri 1947: *La mythologie française*. Paris: Payot.

Dubuisson, Daniel 1993: *Mythologies du XXe siècle: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*. Lille: Presses Universitaires de Lille.

Dumézil, Georges 1941: *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris: Gallimard.

Dumont, Louis 1951: *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*. Paris: Gallimard.

Durand, Gilbert 1960: *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Grenoble: Allier.

Durkheim, Émile 1912: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan.

Fabre, Daniel, Jacque **Lacroix** 1973: *La tradition orale du conte occitan*. Paris: PUF.

Foucart, Georges 1912: *Histoire des religions et méthode comparative*. Paris: A. Picard.

Fromage, Henri 2000: *Beauvais 2000: deux mille ans de plan d'occupation sacrée des sols: essai d'étude et de géo-mythologie*. Amiens: Centre d'études picardes.

Gaignebet, Claude 1986: *A plus hault sens: l'ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais*. Paris: Maisonneuve et Larose.

Girard, René 1972: *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.

Granet, Marcel 1922: *La religion des Chinois*. Paris: Gauthier-Villars.

Griaule, Marcel 1948: *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmêli*. Paris: Les Éditions du Chêne.

Guirand, Félix 1936: *Mythologie générale*. Paris: Larousse.

Hubert, Henri, Marcel **Mauss** 1909: *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Alcan.

Lafitau, Joseph-François 1992: *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris: François Maspero.

Laurent, Donatien 1971: *Chants et chansons populaires de la Basse-Bretagne*. Paris: Maisonneuve et Larose.

Leenhardt, Maurice 1947: *Do Kamo: La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.

Le Roux, Françoise, Christian-J. **Guyonvarc'h** 1982: *La civilisation celtique*. Rennes: OGAM.

Léry, Jean de 1972: *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*. Lausanne: Bibliothèque Romande.

Lévi-Strauss, Claude 1958: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

Lévy-Bruhl, Lucien 1910: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Alcan.

Maffesoli, Michel 1982: *L'ombre de Dionysos*. Paris: Livre de Poche.

Malamoud, Charles 1989: *Cuire le monde: Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris: La Découverte.

Mauss, Marcel 1910: Mythologie et organisations des Indiens Pueblo. – *L'Année sociologique* 11, 119–133.

Saintyves, Pierre 1907: *Les saints successeurs des dieux*. Paris: É. Nourry.

Sébillot, Paul 1904: *Le folklore de France*. Paris: Guilmoto.

Sergent, Bernard 2008: *Athéna et la grande déesse indienne*. Paris: Les Belles Lettres.

Van Gennep, Arnold 1909: *Les rites de passage*. Paris: É. Nourry.

Vernant, Jean-Pierre, Pierre **Vidal-Naquet** 1972: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: François Maspero.

Veyne, Paul 1983: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Seuil.

Assoc. Prof. Dr Laurent Sébastien Fournier
Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative
Aix-Marseille université
Maison méditerranéenne des sciences de l'homme
5, rue du Château de l'Horloge, BP 647
13 094 Aix-en-Provence cedex 2, FRANCE
laurent.fournier@univ-amu.fr

Archetypal Symbols in the Slovenian Ballad Tradition and Their Representation

Marjetka Golež Kaučič

Abstract: Archetypes as super-temporal constants, primal images or mythological motifs, common to all races and times, manifest themselves in different symbolic forms in art or folklore. Archetype is a "natural constant" of human psyche, manifested through fairy tales in a most primal manner. In this article, I discuss the symbolic representations of archetypes as dynamic forms/images in Slovenian ballad tradition. The archetypical symbols in the selected ballads are *dragon and hero*; *great mother*; *man and woman* (*animus and anima*). In Slovenian heritage, these archetypes bear national symbolism, while in new cultural dynamics, they become polyvalent and enter different cultural and social spaces as a cultural construct of contemporary time.

Keywords: archetypal symbols, Slovenian ballads, Jung, dragon, Kralj Matjaž, Lepa Vida.

Introduction

According to Carl Gustav Jung, archetypes – as timeless constants, primal images, pre-existing forms, or mythological motifs[1] that are common to all races and time periods – can manifest themselves in various symbolic forms in artworks of all periods, including folklore, where they create "particular spiritual forms" (Jung 1995: 31). In *The Psychological Meaning of Redemption Motifs in Fairy Tales* Marie-Louise von Franz states that archetypes are a "natural constant" in the human psyche, which is also represented in its most fundamental way through the fairy tale

[1] Jung speaks of "the universal parallelism of mythical motifs" in *Arhetipi, kolektivno nezavedno in sinhroniciteta* [Archetypes, the Collective Unconscious, and Synchronicity] (Jung 1995).

(Franz 1997: 17). For Jung, the term "archetype" is connected with the terms "myth" and "fairy tale" and fairy tales are "first of all psychological manifestations that express the essence of the soul" (Jung 1995: 41). The term "archetype", which is an unavoidable correlate of the idea of the collective unconscious, indicates the presence of certain forms in the psyche that are ubiquitous and widespread. Mythology research calls these "motifs"; in the psychology of "primitive" peoples Levy Bruhl's term "collective representations" is used; and in comparative religion studies Henri Hubert and Marcel Mauss defined them as "categories of imagination." Adolf Bastian long ago described them as "elemental thoughts" or "original thoughts" (Jung 1995: 25).

"Archetypal stories" arise from individuals' active imaginations in various communities, but even though archetypal stories do come from individuals they must be common to the whole community, or otherwise they would not remain in "collective memory". Maurice Halbwachs describes collective memory as "a continuous stream of thought whose continuity is by no means artificial because it retains from the past only that which is still living or able to live in the consciousness maintained by the community" (Halbwachs 2001: 85). Therefore, the question arises whether the collective unconscious is thus the essence of creating collective memory and whether the collective unconscious contains archetypes, so that these "common patterns" then become the personal unconscious essence of individual memory, which can form individual symbolic representations of archetypes that are in turn variants in folklore.

Jung believed that "various folkloric, mythological, and historical materials primarily serve to indicate the same forms of psychological events in space and time" (Jung 1995: 87, 173). Just like archetypes, these forms were transmitted over long periods of time. This paper considers the symbolic representations of archetypes as dynamic images in the Slovenian folk ballad tradition, and especially in mythical and fairy-tale ballads. The ballads which were selected here contain archetypal symbols at their core, these being: the dragon and the hero/heroine – in the ballads *Riba Faronika nosi svet* [Faronika the Fish Bears the World], SLP[2] I/20, *Trdoglav in Marjetica* [Trdoglav and Marjetica], SLP I/21, *Pred zmajem rešeno dekle* [The Girl

[2] SLP I/20 = *Slovenske ljudske pesmi* [Slovenian Folk Songs], volume 1, number of the song type 20, see also footnote 5.

That Was Rescued from the Dragon], SLP I/22, *Dekle reši v kačo ukletega kraljiča* [The Girl Saves the Prince That Was Turned into a Serpent], SLP I/27[3]; the great mother archetype – in the ballad *Tri žene iztrgajo mladeniču srce* [Three Women Tear out a Young Man's Heart], SLP I/23, and the man (hero, old king) and woman (the animus or anima in the broader meaning and not Jung's narrower definition) archetypes – in the ballads *Kralj Matjaž* [King Matthias], SLP I/5 and *Lepa Vida* [Lovely Vida], SLP V/244.

In considering folklore and psychology, with which the deep structure of individual folklore works can be dissected, one must not forget the issue that Barre Toelken brought up: folklore is dynamic and, despite the fact that researchers have a wealth of opportunity to apply psychology and psychoanalysis to folklore, they have overlooked the "dynamism and variation" (Toelken 1996: 413) in folklore and analysed only one variant of a song or narrative rather than the entire typological corpus of songs or narratives, and they have also ignored the cultural context in which individual texts evolved and changed. Thus, when using Jung's archetypisation it is also necessary to take into account all available variants of an individual ballad type and only then determine its archetypisation in folklore. This is the method applied throughout this article.

The Serpent or the Dragon: Symbolic Representations of the Archetype of Evil or Living and Powerful Entities

In world mythology, the serpent and the dragon have similar meaning and are often conceptually linked; for example, in Greek *drakon* means both 'serpent' and 'dragon', whereas in Croatian and Serbian *zmija* means 'serpent' and *zmaj* 'dragon' (Fig 1).

Perhaps the reasons for this overlap and lack of clear distinction between the two symbols are also partially linguistic. This symbolic overlap also continued during the Christian era. Even in the Bible, the dragon is described very ambiguously: in the Book of Revelation the dragon is sometimes called *the great dragon*, but also *the old serpent*. Slovenian mythology contains the mythological fish or serpent that bears the world (as found in the mythical ballad *Faronika the Fish Bears the World*, SLP 20) whose movements cause

[3] More in: Golež Kaučič 2012.

floods, earthquakes, and eventually, the end of the world. This image is part of the most ancient cosmological mythology that is common to people in the Old and New Worlds. In addition to the chthonic being Faronika, Zmago Šmitek also mentions Veronika of Kamnik (which was first associated with Faronika by Emilijan Cevc in 1958). Veronika's upper body is like that of a woman but her lower body is like that of a serpent, which is easily seen on the Romanesque relief in Kamnik (Šmitek 2008: 140).

The relief also shows two more dragons beneath this being. Thus, the archetype as a primal image belonging to all cultures took root in Slovenian folklore imagery. The image is still one of a collective nature, however. Could this creature be the anima, which Jung describes as a magical female creature embodied as a mermaid (half fish, half woman), a siren, a forest fairy, or something else (Jung 1995: 61)? On the other hand, can this being also subsume the male principle embodied in the form of a dragon[4]? I feel that the symbolic representation of this being is a living and vital force, a super being or primal being, a bearer of evil, which can only be stopped by the supplication for God's intervention in Christ's cry to have mercy on at least women with children and unborn babies.

Another example of conceptual and narrative embodiment of the serpent-dragon archetype and the feminine principle, which rescues a man that is trapped in animal form, is the mythical ballad *The Girl Saves the Prince That Was Turned into a Serpent*, SLP I/27/2[5]. Here there is a character named Vida, but she has nothing in common with the ballad of *Lovely Vida* except for her name:

Lepa Vida je proso plela,	Lovely Vida was weeding millet,
rano, rano pred zorjami.	Early, early before the dawn.
Kak od konca plela proso,	When she came to the end of a row,
stepeno je najšla roso:	She found the dew knocked off:
"Da bi, Bog daj, mojo bilo,	"Dear God, if only that which

[4] Monika Kropej mentions the Serbian serpent Aždaja, which is said to have a Slovenian corollary in the Carinthian *century serpent* that travels to Babylon. Both are related to the dragon (cf. Kropej 2008: 166–190).

[5] SLP I/27/2 = *Slovenske ljudske pesmi* [Slovenian Folk Songs], volume 1. The other numbers signify the type (here, 27) and the variant (e.g., 2).

kaj je nicoj tod hodilo!"	Walked here tonight could be mine!"
K drugem konci je perplela,	She weeded to the other end,
tam je najšla velko kačo.	And there she found a great serpent.
Tam je najšla velko kačo,	There she found a great serpent,
velko kačo zaglavačo.	A great serpent with a broad head.
Kača mela devet repov,	The serpent had nine tails,
devet repov, devet klučov.	Nine tails, nine keys.
Mimo vlegla gladka steza,	There was a smooth path nearby,
po joj jaše mlad študentič:	Along which bubbled a fresh spring:
"Hala, hala, mlada Vida,	"Thank you, thank you, young Vida,
vtrgaj si ti drobno šibo,	Pluck that small twig,
vtrgaj si ti takšno šibo,	Pluck that small twig,
ki za leto dni je zrasla."	Which has grown here for one year."
Mlada Vida vtrga šibo,	Young Vida plucked the twig,
ki za leto dni je zrasla.	Which had grown there for one year.
Ino s šiboj vujdre kačo,	And with it she struck the serpent,
kačo, kačo zaglavačo.	Serpent, serpent, with the broad head.
Kak je lehko jo vujdrila,	Even though she struck it lightly,
z repa ključe joj je zbila.	The keys fell from its tails.
Ino kača se brž slilila,	Quickly the serpent disappeared,
no v kraljiča spremenila:	And turned into a prince:
"Hala, hala, mlada Vida,	"Thank you, thank you, young Vida,
kaj si želila, si dobila:	You have gotten what you wished for:
Bila prosta si divica,	You were a simple girl,
zdaj pa svetla boš kraljica".	But now you'll be a shining princess".

Lovely Vida with the Serpent (or *The Prince and Lovely Vida*) also exists as a folk tale that is very similar to the mythical ballad presented above. It thematises the archetypical motif of lovely Vida, a heroic girl who has a special way to rescue a prince from his mother's curse, which turned him into a serpent because of his disobedience. The serpent is thus a symbol of rebirth and the transition from animal to human, just like a moulting snake. It is also the motif of the animal bride or groom, of which many such tales are known,

such as *Pri kači se je ženil* [He Married a Serpent], *Začarana kača* [The Enchanted Serpent], and *Zmaj je postal* [He Became a Dragon][6].

The Dragon and the Hero or Heroine

Marko Frelih states that "dragons became a synonym for all negative phenomena, and thus with Christianity the Biblical Satan obtained the form of a dragon. In a symbolic sense, the dragon represents a mighty battle of opposites because it is connected with fire and water, it rules the heavens and the earth, and its death means the beginning of a new life. The dragon has a long history. This fantastic hybrid in the form of a serpent or lizard has wings and a terrifying monstrous muzzle. All ancient cultures knew dragons" (Frelih 2012). In Slovenian folk tradition, the dragon is closely connected to the tradition of the syncretic form of St. George; that is, with the pagan background of St. George, which some authors describe as the god of plants connected with water (cf. Kropej 2008; Šmitek 2008). When George kills the dragon, water is released and plants start to grow. In the Middle Ages, the dragon appears in numerous world legends, including not only St. George but also St. Michael, who is only one of the saints that battle with a dragon, as well as St. Phillip, St. Martha, and St. Margaret, who is especially beloved in Slovenia. Likewise, the Virgin Mary stands on a serpent/dragon, thus symbolising her power over evil (Fig. 2).

[6] Regarding these tales' animal perspective on female sexuality (considering the theories of Bruno Bettelheim, Carl Gustav Jung, and Marie-Louise von Franz), Milena Blažić states that "Bettelheim saw in this the motif of sexuality as taboo, of which he said that the child viewed sexuality as a kind of taboo. Normally, love and commitment by the heroine restores the animal to human form. Bettelheim explained the motif of the animal bride with the idea that fairy tales address the unconscious part of the psyche. He said that in most Western fairy tales the animal was male and that he could only be rescued from his curse by a woman, although in the Slovenian fairy tale *The Prince and Lovely Vida* there is not even an indirect mention of love because even that was taboo" (Blažić 2008: 50). Boria Sax also discusses animal brides and grooms in his book *The Serpent and the Swan*, in which he finds that the evolution of this motif or cycle of animal brides and grooms in the folklore of various cultures depends on the cultural and climate conditions in which the story was told and came from the snake cult in southern Europe and Mesopotamia all the way to western European countries such as England, where it has been replaced by a swan or even a seal (Sax 1998: 8).

Therefore, the dragon is closely connected to a hero or heroine and a victim. In Slovenia, knowledge of dragons began to spread with the first representations of St. George sometime in the fourteenth century. Due to the great popularity of St. George and St. Margaret, the dragon became firmly rooted among the people, both in folklore and literature. Jung thought that the dragon was a symbol of the primal memory of an ancient monster. In the Slovenian folk-ballad tradition, the dragon is some kind of wild, chaotic creature that is sometimes honoured as the source of all living things. In a ballad, the dragon can also be evil embodied: a memory from the primal beginnings of humanity, who certainly saw the direct threat and danger of this enormous entity. In the folk ballad it is twice diminished. First, its polysemous nature is reduced to destruction and death, that is, evil. Second, it is bound, tamed, and placed in the service of Order and Good (Goljevšček 1982: 105). In Slovenian folk songs, the dragon is also called *lintvern* or *lintvor*, from the German *Lindwurm*, dragon. Another archaic Slovenian term is *pozoj*, which can also mean 'monster'[7]. Zmago Šmitek determined that ancient Slovenians also believed in water spirits and that if someone tossed a stone into a mountain lake or a deep cave, he provoked retaliation by the *water man* or *dragon* in the form of a storm. Slovenian folk tradition also speaks of floods that destroyed a human settlement caused by a dragon that lived in a lake in the mountains (Šmitek 2008: 141). Symbolically[8] the dragon signified the embodiment of evil, terror, and cruelty, and usually it was connected with the archetype symbol of the hero who defeated it, such as in the mythical ballad *The Girl That Was Rescued from the Dragon* (SLP I/22/1), in which it is vanquished using higher-order principles. The hero (St. George) destroys the dragon or teaches its victim how to tame it: to make the sign of the cross over it so that it becomes tame and docile. In this song, what helps the victims save themselves is beyond the senses, transcendental: it is Christian God, his envoy St. George, and Margaret as the victim is a "servant of God," who was later sainted in the Christian religion. The song retains traces of ritual sacrifice because in archaic societies they sacrificed objects, animals, and people to supernatural forces (gods, etc.), in order

[7] Another old Slovenian term for dragon was *premog* (Valvasor), because coal (the primary meaning of *premog*) originally for medicinal purposes was already known in the seventeenth century as *sanguis draconis* [dragon's blood] (Keber 1998: 320).

[8] For more about the general symbolism of the dragon, see Chevalier, Gheerbrant 1995: 705–707.

to appease them. Alenka Goljevšček claims that girls were originally considered sacrificial victims required to appease (through marriage) spirits of the earth and the underworld, which only then made life possible (Goljevšček 1982: 106). The dragon is closely connected with water, which according to Jung, is the best-known symbol of the unconscious (Jung 1995: 55), the hero, who is the archetype of the animus, and the victim, who is the servant of God and represents the anima. The girl can also be St. Margaret, who is sometimes depicted as a dragon tamer or in Slovenian folk tradition, as a saint that herds snakes in summer (Kuret 1989). Perhaps this entity is then the animus in the form of a dragon that can be tamed by the anima, especially if that anima is a saint. The dragon is also closely connected to the castle and in this ballad the castle is also synonymous to the house, which could be interpreted as a symbol of the human body physically and psychologically (Jung et al. 2003; Bachelard 2001)[9]:

Tu mi stoji, stoji beli grad,	Here there stands, stands a white castle,
pod gradam globoko jezero,	Beneath the castle a deep lake,
po jezeru plava čudna zver,	In the lake swims a strange beast,
pa je z imenam hudi zmij.	Which is called the dread serpent.
Ko je pojedel živino vso,	When it had eaten up all the cattle,
je zdaj na ljudi vrsta prišla.	It was the humans' turn.
[...]	[...]
Tak je rekla žlahtna gospa:	Thus spoke the noblewoman:
"Kaj ti pravim, žlahtni gospod!	"Here's what I say, nobleman!
Oh škoda je mene, škoda tebe,	Oh, it's awful for me, awful for you,
tudi je škoda mojih otrok,	And it's also awful for my children,
le mu dajva Marjetico,	Let's turn to Margaret,
Marjetico, božjo služabnico,	Margaret, servant of God,
Marjetice nič škoda ni."	Margaret does no harm."
[...]	[...]

[9] According to Chevalier and Gheerbrant, the castle is a "symbol of protection; the castle guards spiritual transcendence, in it there should be a haven for the mysterious and intangible realm. The white castle is a symbol of fulfillment and completion, primarily the completion of fate, spiritual perfection" (Chevalier, Gheerbrant, 1995: 161–162).

Čezi je strila svet križ,	She made the sign of the cross over it,
vrgla pasico mu je na vrat.	Threw a leash around its neck,
Je bil ponižen in krotak,	It was docile and tame,
da še ni bil nikoli tak.	As it had never been before.
(SLP I/22/1.)	

The song *Trdoglav and Marjetica* is similar: Trdoglav is a dragon (an evil, Satanic being), which has abducted a girl and imprisoned her in a castle. The girl is helped by a prince, a count, and the servant of God to escape, and even though Trdoglav tries to win her back, he is not successful. His evil nature is shown in a verse from a variant from Kobarid in the Primorska region (Littoral) from 1883 (SLP I/21/5):

Hudoba se je zasuknila,	The devil turned around,
je z repom pol gradu pobila.	And destroyed half the castle with its tail.

Dragons have taken up residence in many cities and on different cities' coats of arms; such are the Klagenfurt dragon, those for Wales, Moscow, Ljubljana, Kamnik, Šenčur pri Kranju, Šentjur pri Celju, Radlje ob Dravi, Ljutomer, and probably still others. The contemporary representation of the Ljubljana dragon is the statue on the Dragon Bridge with the castle in the background. The Ljubljana dragon is part of the Ljubljana coat of arms, which is guarded by St. George (there is a chapel to St. George at the castle). The dragon symbolises power, courage, and importance, which means that it has stepped from evil and darkness into vitality and light. The dragon in modern times has become part of the contemporary city Carnival, and was even used in advertisements such as those for Filter 57 cigarettes, which bear a stylised image of a dragon. The dragon was depicted as part of the coat of arms on numerous buildings owned by the city, and after World War II it was used by various companies, from beer-bottle labels to the name of a battery factory or a prize for fashion achievements[10].

[10] The Ljubljana dragon may originate in the legend of Jason and the Argonauts or the legend about St. George.

The Great Mother Archetype

The archetype is a part of the eternal continuity of life, and so the archetype of the mother as the bearer of vitality and fertility is a symbol of life. The mother archetype has three aspects: love, sexuality, and death (Eros-Thanatos), and so it has various positions in folk ballads as well. This archetype is thematised in the ballad *Three Women Tear out a Young Man's Heart* (*The Field is White with Sheep*) (Š 159–169; SLP I, 23/12), in which three women appear as the three aspects mentioned above. These three hypostases are mother, sister, and lover. "The three white women that tear the young man's heart from his breast could be aspects of a Triple Goddess: the sister-girl, the lover-wife, and the mother-old woman, while the young man is the sacrificial victim. Thus, in this song, the traces of ancient rituals are visible; that is, a sacrificial ritual in honour of a goddess: the great/fearsome mother" (Goljevšček 1982: 113). "In ancient mythical understanding, the chest cavity (entrails, liver, lungs) was the part of the body (person) that was very often the centre of life force; thus it has in almost all folk traditions an express significance" (Goljevšček 1982: 135). This theme is South Slavic and came to Bela krajina (White Carniola) with the Uskoks[11]. It is a real ballad, a circle-dance song, which White Carniolans danced to at the winter bonfire for the Feast of St. John the Evangelist on 27 December until quite recently. Today the song and related dance are preserved by folkdance groups. It originated as a real mythical song as shown by the South Slavic variant in which a mythical being – a fairy or witch – wishes to win authority over a youth precisely by tearing out his heart. The archetypal meaning of the woman as an anima that dominates the animus in the emotional realm is hidden in the "collective unconscious" and is frequently realised in various forms of artistic creation, including folklore. This is the archetype of a mother in whom emotional and blood ties are so strong and binding that the folk poet represents the exceptional connection of the mother and children through fantastic elements: the mother returns from the grave when her children call her out in great distress:

[11] White Carniola (Bela krajina) is a region in the southern part of Slovenia. Uskoks are Serbian speaking population who settled there within the Military Border that protected the Habsburg monarchy from Turkish invasions.

Preljuba černa zemlja,	Dear black earth,
le zdaj se ti mi odpri,	Just open up for me now,
da bom jaz domu tekla,	So I can run home,
da bom dala sinoma kruha,	And give my sons bread,
da bom dala sinoma kruha	And give my sons bread.

(Š 344; SLP V/256).

The archetype of the woman is associated to the element of life and death, which carries in itself birth and death (e.g., the ballad *Porod v grobu* [The Birth in the Grave / Die Geburt im Grabe], Š 336–340; SLP V/251). As a mother, the woman is also a wise judge; she interprets dreams and is an intuitive being that, precisely because of her basic connection with her son, can also advise him, warn him, and explain and foresee the possible consequences of his actions as, for example, in the ballad *Pegam and Lambergar* (SLP I/1).

The Hero, Old King, Animus, and Anima

Jung originally defined the anima as the feminine within the masculine principle; a natural archetype, usually projected onto women (Jung 1995: 64), whereas the animus was the masculine within the woman. He also viewed them as the archetypes of woman and man. Thus, in the Slovenian ballad and narrative tradition, the figure of King Matthias is symbolically represented as a hero and an old king: the symbolic representation of the animus or masculine principle. The figure of Lovely Vida, however, is the feminine principle, or anima. "Because archetypes as myths have a natural-historical character, they are found in every individual and are the strongest in them, because reality can be most easily anthropomorphised at the point where the conscious is narrowest and weakest, and the fantasy of the externality of the world can most easily take root" (Jung 1995: 96). The ballads *Lovely Vida*

and *King Matthias* are mythical songs that have taken on the role of national epics. The hero as an archetypal symbol and the masculine principle appears through many figures in the Slovenian ballad tradition (Lambergar as a representative of the Slovenian aristocracy, Ravbar, Lavdon, etc., as well as St. George as mentioned above). The most common archetypal hero is King Matthias (*Kralj Matjaž reši svojo ugrabljeno ženo* [King Matthias Rescues His Abducted Wife], SLP I/3/1, 2 and *Kralj Matjaž rešen iz ječe* [King Matthias Rescued from Prison], SLP 5/3), which represent a cunning, experienced hero according to Jung's typology. He is a hero that rescues others largely through his wisdom and less with his strength. In one of the variants he is betrothed to the Turkish emperor's younger daughter, and in others his betrothed is a Hungarian princess. Over time, King Matthias obtained the symbolic breadth of a superhero: the wise old king with a beard who has fallen deeply asleep, but one day he will awaken and rescue Slovenians from their thousand years of servitude under various oppressors (Fig. 3).

This is the personification of an archetype. King Matthias is the animus that represents the male principle in opposition to the female, which is represented in the archetype of the anima, depicted in Slovenian ballads as *Lovely Vida*. This woman was the victim of abduction by the Saracens in the folk song, but later achieved symbolic archetypisation in the form of an unhappy, suffering woman that longs to travel to far-off lands. In contemporary interpretations she is even seen as one of the Alexandrian women – women in the Primorska region (Littoral) who, due to poverty and fascism, travelled to Egypt and became wet nurses of wealthy Egyptian children (as well as English, French, and others) in order to support the families they had left at home: their babies and husbands. Thus both King Matthias and Lovely Vida are manifested in both the "ethnic symbolism" and in new cultural dynamics; they exceed their original semantic fields and become polyvalent. They appear in various cultural and social settings because they have also become "cultural constructs" in contemporary times. This is strongly visible in the literarisation of both figures and their stories through various literary and historical periods in Slovenian literature, and even more in the sociocultural context after Slovenian independence, in which King Matthias attained a new dimension (King Matthias snow castles[12], King Matthias kitchenette

[12] See Snežni gradovi 2015.

suites, a King Matthias fairy-tale park, and recently, a newly relevant graffito: *King Matthias, Wake Up!*) (Fig. 4).

The semantics of the past have been exchanged for those of a new Slovenia that no longer needs a rescuer. Meanwhile, Lovely Vida preserves her longing, but at the same time she is trivialised; she can even be found on the Slovenian Tax Office website[13], where in the form of a blonde girl named Vida (immediately associated with Lovely Vida) she is the one to answer all questions posed by Slovenian citizens. She advertises personal-care products containing salt, in addition to the *Lovely Vida Spa* at the Sečovlje salt flats[14], a wine called *Lovely Vida*, and so on. An interesting contemporary representation of the symbol of Lovely Vida is thematised in a comic strip by Marko Kociper and Andrej Rozman Roza that features a Lovely Vida brought up to date for today: *One nice day in August / Lovely Vida went to Trieste, / To buy diapers for the baby and pills for her husband. When she'd bought everything, / she took a break in the park* (Rozman Roza, Kociper 2012).

Conclusion

In national traditions, archetypal symbols that are characteristic of all cultures and peoples of the world gain particular semantic representations based on the specifics of that ethnic group, but the core archetype remains the same. In new cultural conditions and new cultural dynamics, the archetype can symbolically become a medium of modern politics, consumer marketing, or also a strong national central feature, which can then appear in new cultural and social dialogues. The dynamics of the changing meanings of archetypes and their symbolic representations differ: on the one hand, they are canonised, but on the other, instrumentalised. The symbol's meanings change and they are utilised for various purposes, which signify that the original meaning of the symbol has been updated. Folk ballads, which are bearers of these archetypal symbols and stories, preserve the *collective memory* and original semantics. Archetypal stories in song form come from the folk tradition into the textual canon through schooling and the ongoing

[13] http://www.najdi.si/najdi/durs%20vida (24.05.2012).

[14] http://www.thalasso-lepavida.si/en (24.05.2012).

occurrence and transformation of their meanings, as well as through intertextual processes. Through various processes of memory, they return to the cultural and literary stream. Thus they experience diverse dynamic development in culture and society and are important witnesses to the past in modern times.

References

Bachelard, Gaston 2001: *Poetika prostora*. Ljubljana: Študentska založba [Orig.: Gaston Bachelard. *La poétique de l'espace*, 1958].

Blažić, Milena Mileva 2008: Aplikacija teorij pravljic na primeru Lepe Vide v slovenski mladinski književnosti. – *Jezik in slovstvo* 53 (6), 38–56.

Chevalier, Jean, Alain **Gheerbrant** 1995: *Slovar simbolov: miti, sanje, liki, običaji, barve, števila*. Ljubljana: Mladinska knjiga [Orig.: Jean Chevalier, Alain Gheerbrant. *Dictionnaire des symboles*: *Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, 1969].

Franz, Marie-Luise von 1997: *The Psyhological Meaning of Redemption Motifs in Fairy Tales*. Toronto: Inner City Books.

Frelih Marko 2012: *Skrivnostna zapuščina zmajev*. – https://www.etno-muzej.si/sl/novice/skrivnostna-zapuscina-zmajev-0 (15.06.2018).

Golež Kaučič, Marjetka et al. (ed.) 1992–2007: *Slovenske ljudske pesmi.* Vol. 3–5. Ljubljana: Slovenska matica, Založba ZRC.

Golež Kaučič, Marjetka 2012: "Fantje so goljufivi kot škorpijoni": kače in škorpijoni v slovenski folklori in poeziji. – In: **Detelić**, Mirjana, Lidija **Delić** (eds.). *Guje i jakrepi. Književnost, kultura*. Beograd: Balkanološki institut SANU, 301–322 (Posebna izdanja 120).

Goljevšček, Alenka 1982: *Mit in ljudska pesem*. Ljubljana: Slovenska matica.

Halbwachs, Maurice 2001: *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia Humanitatis [Orig.: Maurice Halbwachs. *La mémoire collective*, 1950].

Jung, Carl Gustav 1995: *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*. Maribor: Akademska založba Katedra.

Jung, Carl Gustav et al. 2003: *Človek in njegovi simboli*. Ljubljana: Mladinska knjiga [Orig.: Carl Gustav Jung et al. *Man and his Symbols*, 1964].

Keber, Janez 1998: *Živali v prispodobah.* Vol. 2. Celje: Mohorjeva družba.

Kropej, Monika 2008: *Od ajda do zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva družba.

Kumer, Zmaga et al. (ed.) 1970, 1981: *Slovenske ljudske pesmi.* Vol. 1–2. Ljubljana: Slovenska matica.

Kuret, Niko 1989: *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime.* Vol. 1–2. Ljubljana: Družina.

Makarovič, Gorazd, Bojana Rogelj **Škafar** (eds.) 2000: *Poslikane panjske končnice*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.

Novšak, France (ed.) 1955: *Slovenske balade in romance.* Ljubljana: Kmečka knjiga.

Rozman Roza, Andrej, Marko **Kociper** 2012: *Strip je že v redu mama. Strip v verzih.* – http://www.ljudmila.org/core/o/rozakociper/roza_kociper.htm (24.05.2012).

Sax, Boria 1998: *The Serpent and the Swan. The Animal Bride in Folklore and Literature*. Blacksburg, Virginia: The McDonald & Woodward Publishing Company.

Snežni gradovi 2015: *Snežni gradovi Kralja Matjaža / Snow Castles of King Mathias*. – http://www.crna.si/index.php/arhiv-novice-dogodki/598-22-gradovi-kralja-matjaza (23.05.2015).

Šmitek, Zmago 2008: Paralele med indijsko in slovensko mitologijo. – *Studia Mythologica Slavica* 11, 127–145.

Toelken, Barre 1996: *The Dynamics of Folklore*. Logan: Utah State University Press.

Abbreviations

SLP – *Slovenske ljudske pesmi.* Vol. 1–5. Ljubljana: Slovenska matica, Založba ZRC.

Š – **Štrekelj**, Karel (ed.) 1895–1923: *Slovenske narodne pesmi.* Vol. 1–4. Ljubljana: Slovenska matica.

Assoc. Prof. Dr Marjetka Golež Kaučič
Institute of Ethnomusicology
Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts (ZRC SAZU)
2 Novi trg
SI-1000 Ljubljana, SLOVENIA
Marjetka.Golez-Kaucic@zrc-sazu.si

Ślady słowiańskich mitów początku w polskich ludowych narracjach o walce Boga z diabłem o rząd dusz

Ewa Masłowska

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest motywom walki Boga z szatanem obecnych w słowiańskich mitach kosmogonicznych. Autorka wzięła na warsztat zarówno fragmenty mitów pochodzących z Polski, jak i z pozostałych obszarów słowiańszczyzny, jeśli ich treść znalazła odbicie w języku (w gwarowej leksyce, semantyce i frazeologii) oraz w tekstach polskiej kultury ludowej (wierzeniach, rytuałach, tekstach folklorystycznych). Ślady archaicznych wątków walki demiurgów o dusze ludzkie znajdują wyraz w polaryzacji konotacji oscylujących wokół wartości związanych z życiem (przypisywanych Bogu) i śmiercią (łączonych z diabłem).

Słowa kluczowe: Bóg, szatan, stworzenie świata, walka o dusze, słowiański mit kosmogoniczny

Kosmogoniczny pojedynek sił bóstw uranicznych z chtoniczno-wodnymi leży u podstaw indoeuropejskiego mitycznego porządku świata. Model ten dziedziczy również mitologia słowiańska, choć na jej ostateczny kształt (zapisany przez etnografów w XIX i na początku XX wieku) ogromny wpływ miała kultura chrześcijańska. Stan zachowania mitów początku na poszczególnych obszarach słowiańszczyzny jest nierównomierny, uwarunkowany zapewne przynależnością do kościoła wschodniego lub zachodniego, na co wskazuje bogatszy materiał pochodzący z krajów wschodniosłowiańskich (zwłaszcza z Białorusi i Ukrainy) niż z terenów południowo- i zachodniosłowiańskich (Tomicki 1980: 50)[1]. Mimo wyraźnych różnic w poszczególnych

[1] Zdaniem Ryszarda Tomickiego materiały z południowej i wschodniej słowiańszczyzny stanowią najlepiej udokumentowane kompleksy wyobrażeń antropologicznych, charakteryzujące się dużą oryginalnością i analogią w stosunku do materiału apokryficznego. Daje to podstawy do uznania ich za typowe dla kultury słowiańskiej.

narracjach o przebiegu stworzeniu świata oraz nierównego udziału dwóch demiurgów w akcie kreacji, we wszystkich wersjach interpretacji konfliktu ma on podłoże aksjologiczne, co znajduje wyraz w waloryzacji przestrzeni (*góra – dół*, *wschód – zachód*, *północ – południe*), konceptualizacji czasu (*doczesność – wieczność*, a także przestrzennego aspektu wyobrażeniowego czasu: *północ – południe*) oraz przypisywanych im wartości kardynalnych *dobro – zło*, prowadzących bezpośrednio do podstawowych pojęć egzystencjalnych, jakimi są *życie* i *śmierć*. Ślady konfliktu, utrwalone w mitycznych motywach walki Stwórcy z szatanem znajdują też odzwierciedlenie w języku (na poziomie leksykalnym i semantycznym, włączając w to frazeologię i konotacje utrwalone w stereotypowych tekstach, w wierzeniach i rytuałach oraz w praktykach obrzędowych i magicznych, które stanowią motywacyjne tło dla leksyki, gdyż odnoszą się do kognitywnych procesów konceptualizacji omawianych pojęć.

Wprawdzie ludowe przekazy o kreacji świata pod wieloma względami odbiegają od doktryny chrześcijańskiej, jak też różnią się między sobą, nie mniej polaryzacja wartości na linii *życie – śmierć*, *dobro – zło* jest we wszystkich wersjach utrzymana. Najbardziej istotne różnice w stosunku do przekazu biblijnego dotyczą zarówno samego aktu stworzenia, jak też relacji między Bogiem a szatanem oraz władzy nad światem i duszami ludzkimi. W wersji biblijnej świat powstał mocą boskiego słowa i Bóg – jako jedyny kreator jest władcą całej kosmicznej rzeczywistości, wraz ze wszystkimi duchami i żyjącymi stworzeniami. W narracjach ludowych pojawia się natomiast element materialny – ziarnka piasku (mit krakowski) lub szlamu morskiego (mity bułgarskie oraz rosyjskie) wydobytego z dna oceanu przez diabła na rozkaz Boga oraz problem samotności Stwórcy, podczas gdy doktryna chrześcijańska zawsze przedstawia Boga jako „Pana Zastępów" – towarzyszących mu duchów (aniołów). Odmiennie traktowany jest też problem pochodzenia i udziału szatana w kreacji kosmosu. Według tzw. mitu bułgarskiego (zapisu z Panagjuriszte) Bóg sam stworzył diabła, czując się we wszechświecie samotnym i z własnego cienia powołał do życia diabła słowami „powstań druhu". Towarzysz Boga zażądał podziału świata i ludzi. Niebo oraz ludzie żywi mieli należeć do Boga, a ziemia i zmarli – do diabła, na co szatan zażądać miał umowy[2] (Tomicki 1980: 104). Mit ten koncentruje

[2] Motyw cyrografu zawartego między Bogiem i diabłem (w innych wersjach między szatanem a Adamem) ma stosunkowo niewiele poświadczeń, pochodzących głównie z obszaru południowo-słowiańskiego (Tomicki 1980: 104).

się nie tyle na akcie stworzenia, ile na relacji między Bogiem a diabłem oraz interesującym nas zagadnieniem antagonizmu między nimi, który występuje, choć z pewnymi różnicami, we wszystkich wersjach słowiańskich mitów kosmogonicznych. Brak poświadczeń niektórych wątków z językowego obszaru polskiego nie wyklucza ich obecności w dalekiej przeszłości, zwłaszcza że z terenu Polski zachowały się tylko nieliczne ich fragmenty[3]. Problematyce udziału Boga i diabła w kreacji świata w mitach słowiańskich, przedstawionej na szerszym tle europejskim i azjatyckim, poświęcone są dwa obszerne studia Ryszarda Tomickiego (Tomicki 1976; Tomicki 1980). W niniejszym opracowaniu ograniczam się jedynie do tych zapisów, które dotyczą walki dobra ze złem i znajdują odzwierciedlenie w polskiej kulturze ludowej i w językowym materiale dialektalnym.

Motyw deterministyczny

W tzw. micie krakowskim antagonizm między Bogiem światła i podległym mu księciem ciemności rozgrywa się w niebie po akcie stworzenia wody, którą Bóg użył do pobłogosławienia przestrzeni dla powstającego świata. Wówczas ze spadających kropel powstały dwa orszaki archaniołów jeden podległy Bogu światła, drugi – księciu ciemności. Linię podziału z góry wyznaczała lewa lub prawa strona, na którą spadały krople wody. Zgodnie z ludową wersją strona prawa przynależna była Bogu, z czym wiązała się dodatkowo jasność (atrybut boskości), a strona lewa diabłu, odznaczająca się ciemnością.

Najpierw było niebo, w nim Bóg światłości panował od wieków. Był tam i książę ciemny, niżej po lewej Jego stronie, który podlegał Bogu światła. Bóg światła stworzył najpierw wodę […]. *Bóg światła wziął kropidło, przeżegnał wodę i kropił z nieba na prawo i lewo. Ze spadających kropli* […] *urodziły się archanioły. Ci anieli, którzy byli z prawej strony, stanęli za Bogiem światła – ci co z lewej należeli do księcia ciemności, mającego w swej władzy cienie nocy, i stali się diabłami potem* […]. *Bóg światła, mając już*

[3] Znacznie większa liczba mitów występujących na obszarach należących do kościoła wschodniego (prawosławnego lub greckokatolickiego) niż zachodniego (katolickiego czy kościołów reformowanych) nie oznacza, że w przeszłości ich tam nie było (Tomicki 1976: 60).

aniołów, rzekł do wezbranej wody: Ty będziesz najzacniejszą – przez (bez) ciebie nic żyć nie może, największe ciężary dźwigać musisz, bo ja na tobie ufunduję ziemie. Wodo opadnij; ziemio powstań z nicości […] (DWOK 7: 3–7).

Archetypowa aksjologizacja przestrzeni (prawy – lewy, jasny – ciemny) oparta na kryterium przynależności do Boga lub diabła odnosi się również do podziału temporalnego na dzień i noc, co utrwalone jest zarówno w języku jak i w kulturze tradycyjnej. Wszelkie praktyki magiczne, czerpiące moc z boskiego źródła, jak też towarzyszące im formuły magiczne i rytualne gesty nawiązują do prawej strony (wykonywane są prawą ręką, zgodnie z kierunkiem słońca, zwykle o świcie, jak np. rytuał pierwszego zasiewu). Natomiast czynnościom wykonywanym lewą ręką przypisuje się związek z diabłem, gdyż gest ten nawiązuje bezpośrednio do aktu stworzenia, podczas którego Lucyper lewą ręką zasiewał góry resztką ziemi wydobytej z dna morza na rozkaz Boga (Adamowski 1999: 56). Archetypowy wzorzec powielany jest w złowróżebnych praktykach magicznych: rzucania uroku, złorzeczeniach, zamówieniach, odczynianiach uroku, czemu towarzyszą gesty wykonywane na wspak, jak żegnanie się znakiem krzyża lewą ręką, czy ruchy w kierunku przeciwnym do słońca. Frazeologia gwarowa *diabelskim pacierzem* określa wszelkie czary, zaklęcia, gusła (SGP 1998: 503), a głosy odbierane lewym uchem uznawane są za podszepty diabła, prawym zaś – ostrzeżenia anioła: *Čėj v levim u̯uχu̯u zu̯eńi, djöbeł šepce do u̯uχa, čėj v pravim ańöł stròž přestřėgo* (SGP 1998: 509).

Arbitralny charakter mitycznego porządku znajduje odzwierciedlenie w pojmowaniu losu w kulturze tradycyjnej, jako przynależnej człowiekowi doli, która przekazywana jest z pokolenia na pokolenie (w rytuałach błogosławieństwa, a także klątwy) (Engelking 2010: 145–146) i przypisana mu zostaje w momencie przyjścia na świat. Przykładem determinizmu ludzkiego losu są dzieje dobrego łotra, znane z apokryficznej opowieści o Matce Bożej, która uciekając przed żołnierzami Heroda znalazła schronienie w domu rozbójnika i uzdrowiła jego małego synka kąpiąc go w wodzie, którą obmyła Pana Jezusa. Dziecko to – w ludowej interpretacji – miało być dobrym łotrem, ukrzyżowanym wraz z Chrystusem (po prawej stronie) i przez niego zbawionym (DWOK 19: 139).

Matka Boska mówi: „to ja go [syna zbójnika] *wyprowadzę* [‘wyleczę’], *ale mi trzeba innéj wody przynieść”.* […] *Matka Boska wprzódy włożyła swego synaszka i okąpała, a potém kazała zbójowéj, żeby swego znów wło-*

żyła w tę wodę. Jak go zbójowa okąpała, a on hujt! z wody, – co był wpiérw połamany. Jak chulnął z téj wody, skacze po izbie (SSiSL 1999: 234)[4].

Determinizm widoczny jest też w interpretacji grzechu Kaina, nieświadomie zaprzedanego przez Adama diabłu, gdy ten zagroził mu śmiercią za orkę na ziemi, będącej – zdaniem szatana – jego własnością. Diabeł miał zażądać oddania mu „tego, co się dziś narodzi". Adam nie wiedział, że oddaje w ręce podstępnego szatana własnego syna (Zowczak 2000: 69–70). W wersji ludowej późniejsza zbrodnia Kaina była mu z góry przypisana przez podstęp diabła.

Motyw zapowiedzi niszczenia przez diabła boskiego dzieła stworzenia

Bóg jako kreator świata dla ludzi reprezentuje wartości związane z życiem, podczas gdy diabłu przypisywana jest śmierć. W ludowej mitologii słowiańskiej opozycja ta daje się zauważyć już w samym akcie stworzenia, w którym uczestniczy również czort, zwykle w roli pomocnika Boga, gdyż w przeciwieństwie do Stwórcy sam nie dysponuje mocą życiodajną. Brak demiurgicznych zdolności staje się głównym zarzewiem konfliktu. W tzw. przekazie krakowskim znajduje się również zapowiedź niszczenia przez diabła wszystkiego, co stworzy Pan. Gdy Bóg w akcie stworzenia ziemi kształtuje ją w przychylne człowiekowi doliny i równiny, zasiewając na nich pożyteczne zboża – diabeł tworzy skały, góry, kamienie, nieużytki, na których zasiewa trujące rośliny i chwasty. Podczas gdy Stwórca powołuje do życia zwierzęta, które służyć mają człowiekowi (konia, krowę, ptactwo) – diabeł karmi je trującymi trawami, by zmieniły się w groźne mięsożerne drapieżniki (wilki, niedźwiedzie).

Diabeł wypluwając ukradzioną podczas nurkowania ziemię zatruł glebę. Wskutek tego gdy Pan Bóg przygotowując ziemię dla człowieka posiał żyto, pszenicę, jęczmień, proso i trawy lekarskie w niektórych miejscach wy-

[4] Reprodukowany temat cudownej *kąpiółki* funkcjonuje również w modlitwach, jako środek do zmywania grzechów (Masłowska 2012: 79). *Niech mnie doprowadzo* [aniołowie, po śmierci] *do tyj wodeńki, Gdzie Pana Jezusa chrzcono, Miłowano*; *Chcę tyj wódyńki uochrzconej, Od Pana Jezusa nawidzonej*; *Chce ty łódki* ['wódki'] *dojść, Co Maryja swego Syna umywała* (SSiSL 1999: 192).

rosły perz, lebioda, blekot, cierń i wszystkie inne rośliny szkodliwe. Potem Pan Bóg stworzył zwierzęta pożyteczne: konie, krowy, owce, psy, ale tylko niektóre z nich nie umiejące odróżnić traw pożytecznych od szkodliwych, najadły się ostatnich i zmieniły się w wilki, rosomaki, niedźwiedzie i inne zwierzęta szkodliwe. Trwało to dopóty, dopóki zwierzęta nie nauczyły się rozróżniać trawy pożyteczne i jadowite (mit białoruski, Tomicki 1976: 61).

W języku wątki te znajdują odzwierciedlenie w postaci nazw trujących roślin oraz chwastów, np. *wilcza jagoda, wilcze oczka, czarci pazur* (ogpol.), *diable gniazdo* 'pokrzywa', *diabła rogi* 'kakol' (SGP 1998: 511), *diabelskie nasienie* 'rośliny kłujące jak oset, pokrzywa' (SGP 1998: 503), jak też w warstwie wierzeniowo-obrzędowej, gdyż roślin polnych uważanych za chwasty (oset, kąkol) nie używa się ani do bukietów, ani do wianków święconych na Matki Boskiej Zielnej (Niebrzegowska 2000: 14, 155). Również stereotyp wilka i niedźwiedzia ma wyraźne konotacje negatywne utrwalone we frazeologizmach: *człowiek człowiekowi wilkiem; nie wywołuj wilka z lasu,* czy *niedźwiedzia przysługa*. Eufemistyczny charakter nazwy *niedźwiedzia* wywodzi się z obaw przed groźnym drapieżnikiem, jak też wiarą w magiczną moc słowa, zdolną sprowadzić niechcianego przybysza, gdy wymówi się jego imię.

Śladem mitycznego motywu jest też seria opozycji, mieszcząca się w schemacie życie – śmierć: jałowy – urodzajny, płodność – bezpłodność, zioła – chwasty, rola – ugór.

Motyw nieudanej próby unicestwienia Boga przez diabła

Diabelski plan zamachu na życie Stwórcy stanowi punkt kulminacyjny walki Boga z szatanem w trakcie stwarzania świata. W jednej z kosmogonicznych opowieści (tzw. micie sieradzkim) diabeł chciał zatopić Pana, gdy ten strudzony dziełem stworzenia zasnął na wysepce, będącej zaczątkiem ziemi.

Diabeł poszedł, nabrał piasku w garście, mówiąc „biorę cię w imieniu mojem", gdy wyszedł na wierzch piasku nie zostało ani ziarenko. Poszedł drugi raz mówiąc: „biorę cię w imieniu Jego". Gdy wrócił zostało mu trochę piasku za pazurami. Bóg wziął ten piasek, posypał na wodę i stała się z niego ziemia, ale tylko tak duża, aby mogli się obaj wygodnie położyć. Położyli się tedy, Bóg ku wschodowi, diabeł ku zachodowi. Gdy diabłowi się zdawało, ze Bóg usnął zaczął go spychać, aby wpadł do morza i aby utonął i zginął.

Ale nadaremnie, ziemi pod Bogiem przybywało i rozszerzała się daleko ku wschodowi. Widząc to czart jął pomykać ku zachodowi, dalej ku południowi i północy a przez to ziemia rozszerzyła się w różne strony (Tomicki 1976: 58).

Wówczas doszło do aksjologicznej polaryzacji przestrzennej – Bóg opuścił ziemię, unosząc się w górę w kierunku wschodnim, podczas gdy diabeł udał się na zachód, pozostając na ziemi. Na micie początku oparta jest waloryzacja przestrzeni na linii wschód – zachód, widoczna zwłaszcza w praktykach magicznych, rytuałach (np. w rytach agrarnych, jak pierwszy zasiew – obowiązkowo ze wschodu na zachód, w obrzędowości pogrzebowej – zachowanie kierunku zachód – wschód w ułożeniu ciała nieboszczyka. Podstawę przestrzenną ma też konceptualizacja czasu, wyznaczana przez ruch słońca na niebie. Wschód – zachód w aspekcie temporalnym również podlega waloryzacji i odgrywa ważną rolę w praktykach magicznych, jak zamawianie chorób (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 179). Po zachodzie słońca obowiązuje zakaz wykonywania wielu czynności pod groźbą sprowadzenia nieszczęścia (Masłowska 2012: 241). Również w gwarowej frazeologii czas po zachodzie słońca kojarzony jest z diabłem: *jak słońce zajdzie, djabół djabła znajdzie* (SGP 1998: 509).

Motyw walki diabła z Michałem Archaniołem/Eliaszem

W innej wersji tego mitu – diabeł ruszył w pościg za Bogiem, by zawładnąć niebem. Wówczas doszło do walki diabła z Michałem Archaniołem (w innych wersjach z Eliaszem), który wyposażony przez Boga w piorun, strącił szatana do podziemi i tam przykuł go łańcuchem do słupa łączącego niebo z ziemią. Wątek ten bardzo wyraźnie odcisnął się na aksjologicznym zróżnicowaniu opozycji góra – dół, obecnej w metaforach strukturalnych na niej opartych.

Bóg obudziwszy się [po stworzeniu ziemi] *wstał i poszedł na niebiosa. Czart pobiegł za nim, wtedy Bóg skinął, pioruny zaczęły uderzać, błyskawice zabłysły i diabeł strącony zostaje w przepaść* […] (Tomicka J., Tomicki R. 1975: 24).

Motyw walki duchów niebieskich ze zbuntowanymi aniołami odnajdujemy w kaszubskiej opowieści wierzeniowej o powstaniu księżyca:

[…] *kszążëc tému są nazëvå kszążëc, bo to je koło od voza, na chtërnim kszążą ńeb'eski Michål diåbla po ńeb'e gonil, jak ta v'elgå bitva mezë ańo-*

lami bëla. Ta bitva bëla strašnå, že od chutk'elo gońeńå kolo odpadlo od voza. Čårnė plamë na ksążëcu to je ta smara od osë ńebeskėłe voza (Sychta 1968: 281).

Ślady walki diabła z Michałem Archaniołem/Eliaszem są widoczne tak w gwarowej frazeologii: *zwymyślać/obtańcować/osztorcować kogo jak święty Michał diabła* (SGP 1998: 515), jak i w warstwie wierzeniowej, która stanowi motywację dla utrwalonych w języku formuł w postaci licznych zakazów i nakazów, związanych z zachowaniem wobec pioruna. W kulturze tradycyjnej utrzymuje się przekonanie, że Bóg/Archanioł uderza w diabła gromem. Stąd biorą się zakazy gaszenia pożaru wszczętego przez piorun, *bo to ciężki grzech; bo by piorun samych gaszących zabił*; *bo przez bronienie jeszcze więcej zabudowań zapalić się może* (SSiSL 1996: 291, 342–343). Zakaz dotyczył też ratowania człowieka rażonego piorunem, gdyż za nim musiał ukryć się diabeł, a tym samym stał się on ofiarą walki Boga z szatanem, za co czeka go nagroda w niebie (KLS 1967: 485). Domostwo ogarnięte ogniem otaczano, osłaniając pozostałe budynki świętymi obrazami, sypiąc na cztery strony świata sól św. Agaty, by ochronić je przed szalejącym żywiołem (SSiSL 1996: 292). Językowym korelatem owych wierzeń są jego eufemistyczne nazwy (*gość, Zygmunt*), używane w bezpośrednim kontakcie z piorunowym ogniem, zwykle w formie próśb, by poprzestał na strawieniu budynku, w którym skrył się diabeł (Masłowska 2012: 197–201).

Ogniaszku, Zygmuncie, / *Świętym krzyżem żegnam cię* / *Tyś gość i ja gość* / *Nie pal się, bo już dość* (SSiSL 1996: 346).

Piorun uderza też w miejsca, będące typowymi siedzibami sił nieczystych, zwłaszcza w dęby oraz wierzby (Marczewska 2002: 124, 200). Zgodnie z ludowymi wierzeniami w drzewach mają przybywać dusze niechrzczeńców i porońców, często przybierające postać ptaków, które jako dusze nieczyste ścigane są przez boskie ognie (KLS 1967: 486). Kamień, w który uderzył piorun, nosi specjalną nazwę *kamienia piorunowego*, a w kaszubszczyźnie nazywają go *djôbli pôlc* (Treder 1989: 246). Przypisuje mu się właściwości magiczne – przede wszystkim ochronne, zwłaszcza przed piorunem, pożarem, a także przed złymi mocami (Brzozowska 2009: 61)[5].

[5] Magiczne właściwości kamieni piorunowych odzwierciedlają ślady dawnych wierzeń, według których miały być one bronią w ręku bóstwa gromowładnego (wg. Wiaczysława W. Iwanowa i Władimira N. Toporowa – *Peruna*), a wyniku modyfikacji pod wpływem religii chrześcijańskiej – Michała Archanioła lub św. Eliasza, którzy kulami piorunowymi ciskają w szatana (Brzozowska 2009: 57, 59).

Natomiast do praktyk magicznych należy zaliczyć przenoszenie z cmentarza ciał zmarłych uznanych za upiory i chowanie ich pod dębami. Uderzające w drzewo pioruny miały na zawsze unicestwić demona (Marczewska 2002: 124, 200).

Z wiarą w oczyszczającą od złych demonów moc ognia piorunowego wiążą się zakazy kąpieli w jeziorach i rzekach przed św. Janem, czyli przed wiosennym ogrzmoceniem ziemi. Szczególne znaczenie przypisuje się pierwszemu wiosennemu piorunowi, który spaja ostatnie ogniwo łańcucha, jakim Lucyper przypięty został do słupa przez św. Michała. Diabeł przez cały rok usiłuje się uwolnić, przegryzając kolejne ogniwa. Wedle ludowych wierzeń koniec świata nastąpi, gdy tylko diabłu uda się zerwać z łańcucha (Tomicki 1976: 81–82). Przytoczone wyżej konteksty kulturowe stanowią motywację dla zabiegów eufemistycznych, do których należy zakaz wymawiania nazwy *piorun*, a zwłaszcza zakaz klęcia: *Piorun – to grzech, Pierun – nie pasuje wymówić* (Krawczyk-Tyrpa 2001: 95). Frazeologizmy *sypać diabłami; diabłów z łańcuchów spuszczyć* oznaczają przeklinanie (SGP 1998: 514, 515), co potwierdza powiązanie klęcia z grzechem i diabłem i wskazuje na skutki takiego zachowania. Tabuistyczną postawę wobec pioruna tłumaczy obawa przed sprowadzeniem burzy i gromobicia przez samo wypowiedzenie tego słowa.

W zakresie frazeologii mamy poświadczenia wyrażeń metaforycznych obrazujących strach diabła przed bożym gniewem *boi sie jak diabeł pioruna/grzmotu*; *boi się jak diabeł święconej wody/kadzidła* (SGP 1998: 514). Do tej samej grupy zaliczyć można analogiczne wyrażenia motywowane stosunkiem diabła do miejsc kultu: *zagląda jak diabeł do Betlejem* ‘ostrożnie, z obawą’; *potrzebny jak diabeł na dzwonnicy, Pilno cie jak diabła w Częstochowie* ‘o kimś niepożądanym’; *iść jak diabeł wedle krzyża* ‘obchodzić z daleka’ (SGP 1998: 514, 519–520).

Motyw strącenia diabła na dno oceanu

Na odwieczny związek diabła z wodą wskazują te narracje mitu początku, w których Bóg spotyka złego ducha w momencie, gdy przystępuje do dzieła stworzenia. Diabeł wynurza się przed Stwórcą z wody w postaci piany lub bańki powietrznej, Bóg znajduje go w szlamie, a w innych wersjach – występuje pod postacią wodnego ptaka nura, a pomocnicy diabła powstają z kamienia wydobytego z dna morza. Można przypuszczać, że

wersje te stanowią najstarsze, przedchrześcijańskie wersje mitu (Tomicki 1976: 55). Natomiast narracje bliższe wersji biblijnej mówią o strąceniu złych duchów w postaci deszczu na ziemię, podczas gdy sam diabeł spada na dno oceanu.

Leciał książę ciemności z nieba, z nim 9 zastępów aniołów od lewicy, którzy się odtąd z woli Boga Ojca stali ciemnymi duchami, czyli diabłami […]. *Przez 9 nocy, 9 godzin, 9 kwadransy, 9 minut i 9 sekund spadały chóry strąconych aniołów wraz z księciem ciemności w postaci najdrobniejszego deszczu. Ponieważ ziemia pływająca wśród wód morskich była na drodze do miejsca gdzie dolecieć mieli, przeto dużo kropel diabelskiego deszczu spadło na ziemię i powstało wszędy gęsto po różnych miejscach, a nawet dostało się do Rajskiego ogrodu. Wówczas to w Raju pojawiły się oprócz czystych istot brzyćkie gady, węże dotąd niewidziane* (Tomicki 1976: 64–65).

Motyw ten znajduje odzwierciedlenie w ludowych narracjach o podwodnym królestwie istot demonicznych, zamieszkujących kryształowe pałace [...] *z lodu i szkła, kryształu przejrzystego* (Pełka 1987: 84), które nocną porą rozpoczynają polowanie na ludzkie dusze, czając się w okolicach rzek, jezior, zwłaszcza przy mostach, by zatopić spóźnionych podróżnych. Świadczą o tym liczne nazwy demonów wodnych utworzone na bazie czasownika *topić: topiec*, *topich*, *topień*, *topnik*, *topik*, *topek*, *topielec*, *topieluch*, *topczyk*, *utopiec*, *utopek*, *utoplec* oraz ich żeńskie odpowiedniki: *topielica, topielczyna*, co wskazuje na ich genezę (Dźwigoł 2004: 162). Według wierzeń ludowych dusze ofiar pochłoniętych przez wodę diabeł zamienia w demony (Masłowska 2012: 74). Demony wodne są szczególnie niebezpieczne, gdyż *topielec* władający wszystkimi wodami jest w stanie uśmiercić swoją ofiarę w dowolnej ilości wody – tak w rzece, jeziorze, jak w kałuży czy w wiadrze (Mianecki 2010: 116). Specjalną grupę stanowią diabły wodne o nazwie *wirniki*, *wirusy*, pochodzące od słowa *wir*, zgodnie bowiem z ludowymi wierzeniami powodują powstawanie wirów wodnych, by wciągnąć w nie ludzi i topić (Dźwigoł 2004: 162–163). Za siedliska demoniczne uważa się miejsca mało dostępne i szczególnie niebezpieczne, takie jak wiry rzeczne, jamy wodne, a zwłaszcza tzw. wody krzyżowe – miejsca, w których schodzą się dwie rzeki (Pełka 1987: 84). Świat podwodny w kulturze tradycyjnej utrwalił się jako wzorzec przestrzeni utożsamianej z zaświatami, zamieszkałej przez złe duchy: mokrej, zimnej, ciemnej i niebezpiecznej (Masłowska 2012: 74).

Motyw ingerencji diabła w dzieło stworzenia człowieka

Zapowiedziane przez diabła działania niszczenia wszystkiego, co stworzył Bóg koncentrują się wokół samego człowieka i spraw z nim związanych. Destrukcyjną aktywność skierowaną przeciwko człowiekowi rozpoczął zły duch w momencie, gdy Bóg uformował idealną istotę ludzką – człowieka kosmicznego – i tchnął weń życie, o czym dowiadujemy się z XVI-wiecznego mitu apokryficznego[6].

[…] *po stworzeniu raju na wschodzie, postanowił Pan stworzyć pierwszego człowieka Adama i zrobił jego ciało z siedmiu składników: ciało z ziemi, kości z kamienia, krew z morza, oczy ze słońca, myśli z obłoków, oddech z wiatru, ciepło z ognia. I poszedł Pan do nieba, do swego ojca, by przynieść duszę dla Adama. Szatan nie wiedział, co zrobić, więc pokłuł palcami ciało Adamowe. Pan wrócił do swego dzieła i spostrzegł, że jego ciało jest pokłute i powiedział: „Diable, jak ważyłeś się to zrobić?" A diabeł odparł: „Panie, gdy człowiek poczuje, że będzie chory, to będzie pamiętał o tobie". Pan schował rany Adama do wewnątrz i stamtąd pochodzą choroby. Szatan sprawił, że kto poczuje ból, wydaje westchnienie: „Oh, oh, Panie, zlituj się". Pan ożywił Adama i dał mu w raju władzę nad wszystkimi ptakami, oraz dzikimi zwierzętami i domowymi* (Tomicki 1980: 51).

Motyw wrogich i niszczycielskich działań diabła wobec pierwszego człowieka powtarza się w licznych wariantach mitów i opowieści wierzeniowych, pochodzących z różnych obszarów słowiańszczyzny.

Zlepił Bóg z gliny człowieka, tchnął nań i człowiek zaruszał się, ożył. Diabeł widział to wszystko; wybrał chwilę, gdy człowiek spał, tchnął nań – i osiedlił się w człowieku zły duch i człowiek otrzymał skłonność do złego (Tomicki 1976: 87).

Człowiek zaraz po stworzeniu był bardzo piękny, dyabeł z zazdrości opluł go na całym ciele. Bóg te wszystkie plwociny schował do wnętrza człowieka (Tomicki 1976: 87).

We wszystkich wersjach ujawnia się nienawiść diabła do człowieka oraz dążenie do zdeformowania Boskiego dzieła w celu zapanowania nad światem, by go ostatecznie unicestwić. Przekonanie, że choroby i zło na

[6] Jest to fragment mitu *O Morzu Tyberiadzkim* odnalezionego w zbiorze z XVI wieku i opublikowanego przez Elpidifora Vasil'eviča Barsova w 1886 roku, cytuję za: Tomicki 1980: 51.

świecie to diabelska sprawka, jest silnie ugruntowane w wierzeniach ludowych, co zmienia sposób interpretowania grzechu pierworodnego w kulturze ludowej, wprowadzając deterministyczny punkt widzenia.

Diabelskie plucie znajduje wyraz w lecznictwie ludowym i praktykach odczyniania uroków[7] (np. trzykrotne spluwanie przy wypowiadaniu formuły wypędzania choroby, które osiągnęło formę leksykalizacji, por. *wypluj to słowo*; *tfu, tfu, na psa urok*!). Traktowanie plucia jako archetypowego gestu szatana odzwierciedlają zakazy plucia na ziemię oraz do studni pod groźbą kary za skalanie *sacrum*: wyschnięcia studni, a nawet śmierci czy też utraty płodności ziemi, a nawet śmierci winowajcy (Masłowska 2012: 87).

Motyw konfliktu o kobietę – przyczyny buntu szatana

Dodatkowym źródłem konfliktu jawi się postać niewiasty – istoty w oczach diabła słabej, którą Bóg postanowił wywyższyć:

Niepodobało mu się nadanie Jadamowi Jewy za prawą małżonkę, i przeciw temu zaprzeczać zamyślił. – Bóg światła rzekł wtedy do księcia ciemności: „Nie tylko Jewę stworzyłem pierwszą niewiastę, lecz z niej wyprowadzę cały ród ludzki, co więcej, stworzę drugą niewiastę, której się cały świat kłaniać będzie, gdyż ona urodzi Boga – człowieka, Syna mego". Na te słowa Boga Ojca książę ciemności podniósł bunt w niebie, mówiąc: „Co, ja książę niebieskie, Bóg równy Tobie, miałbym się kłaniać jakiej niewieście, istocie słabej, – ach nie – jam silniejszy w cieniach nocy od światła twego i co ty uczynisz, zniweczę" (DWOK 7: 5, cyt. za Zowczak 2000: 79).

Zapowiedziana przez diabła nienawiść do „słabej niewiasty" skupiła się zarówno na biblijnej Ewie, którą udało mu się namówić do nieposłuszeń-

[7] Formuły od uroku i towarzyszące im gesty – najczęściej splunięcie – są ogólnie znane rozpowszechnione.

A oto przykłady formuł zażegnywań, w innych niż urok sytuacjach: dla zażegnania nieszczęścia, jakie zapowiada wrona, krocząc nad człowiekiem, spluwa się po trzykroć w stronę jej lotu i woła*: A tfy! Darła się twoja matka, drzesz się i ty!* (Engelking 1991: 81). Ślina jako substancja nieczysta wykorzystywana jest w magii kontaktowej, gdzie stanowić może substytut, na który przenosi się np. chorobę. W mitologiach starożytnych ślina stanowiła substancję, z której bogowie tworzyli świat. Ambiwalentny charakter śliny wiąże się z jej symbolicznym znaczeniem, dzięki czemu może być stosowana w skrajnie odmiennych praktykach do odstraszania złego ducha, w celach leczniczych albo też szkodzących zdrowiu (Kowalski 1998: 457–459).

stwa wobec Bożego zakazu, jak też do Najświętszej Marii Panny, będącej jego pogromczynią. W polskiej kulturze ludowej kult maryjny oparty jest zwłaszcza na przekonaniu w jej matczyną opiekę oraz pośrednictwo między ludźmi a Bogiem, dzięki czemu możliwe jest uzyskanie łaski przebaczenia grzechów, a nawet uniknięcia kary piekła. Świadczą o tym liczne pieśni maryjne, mówiące o jej wstawiennictwie do Syna i do św. Piotra, który na jej prośbę uchyla grzesznym duszom bramy niebios, co doskonale ilustruje szeroko rozpowszechniona w postaci odpustowych druków pieśń *Dusze rzewnie zapłakały*[8]:

A tam w piekle radzi byli, Zdrowaś Marya,
Bramy piekła otworzyli, Zdrowaś Marya.
Dusze weszły, przelękły się, potruchlały i uklękły, Zdrowaś Marya
Witaj róża i lilija itd.
Dusze rzewnie zapłakały, Zdrowaś Marya,
Do Matki Boskiej zawołały, Zdrowaś Marya.
Matko Boska, przyjmijże nas,
bo Pan Jezus znać nie chce nas, Zdrowaś Marya.
Witaj róża i lilija itd.
Gdy Matka Boska usłyszała, Zdrowaś Marya,
I na świętego Piotra zawołała, Zdrowaś Marya.
Piotrze, Piotrze, weź swe klucze,
wpuść do nieba wszystkie dusze, Zdrowaś Marya.
Witaj róża i lilija itd.

(Bartmiński 1998: 163).

Motyw grzechu pierworodnego

Biblijny wątek o nakłonieniu pierwszych rodziców Adama i Ewy do wypowiedzenia posłuszeństwa Panu wyznacza początek walki o rząd dusz i jest pierwszym, choć nie ostatecznym, zwycięstwem diabła, który naznaczył ludzkość grzechem pierworodnym.

O występku pierwszych rodziców, ciążącym na wszystkich pokoleniach ludzi, przypominają teksty jasełek:

[Anioł do szatana]: *A ty szatanie przeklęty, żeś tego narobił, / Żeś Adama i Ewę grzechem przyozdobił*.

[8] Obszerne omówienie tych pieśni i ich wariantów przedstawił w artykule *Dusze rzewnie zapłakały* Jerzy Bartmiński, zob. Bartmiński 1998.

[Anioł do Adama i Ewy]: *I ty Adamie wraz z Ewą żeście to zrobili, / Żeście boski przykaz przestąpili. / Nie chcieliście Jego słowa zachować, / Teraz się wam przyjdzie z raju po kryjomu wędrować* (ArchEtnol: Ciechanowiec).

Religijność ludowa traktuje grzech jako niebezpieczne w skutkach naruszenie porządku, domagające się zadośćuczynienia – Bogu, ludziom i światu. W kulturze chrześcijańskiej antidotum na grzech jest pokuta. Wyobraźnia ludowa, inspirowana obserwacjami nieba i okresowych zmian wyglądu księżyca, pośmiertną wędrówkę dusz w zaświaty wiązała z pokutą, jaką grzeszne dusze tam odbywają, o czym miały świadczyć widoczne z ziemi plamy na jego tarczy. Interpretowano je bądź jako cienie pokutujących dusz pierwszych rodziców Adama i Ewy, bądź pozostałych mitycznych grzeszników: Kaina-bratobójcy, Judasza-zdrajcy czy Twardowskiego, który zapisał duszę diabłu (Masłowska 2012: 256; Masłowska 2015: 268; SSiSL 1996: 167; Treder 1989: 18).

Księżyc Kaszubi brali za tarczę […], *widać bowiem na niej Ewę przy kołowrocie i Adama opartego na widłach* (Treder 1989: 18).

Na księżycu widać, jak Kain trzyma na widłach Abla, brata swego, którnego zabił, a nogi i ręce ma roztapyrzone (SSiSL 1996: 184) tamże podobne zapisy z różnych części kraju[9]).

Na kśenzycu esce plamy take sȯ, to u̯u nas mȯv̯o, ze djabuu̯ Tfardosk'ego tšyma na vjiduaχ (SGP 1998: 518).

Powiązanie księżyca z zaświatami tłumaczy jego trzydniowa nieobecność na niebie, co w kulturze słowiańskiej oznaczało, że w tym czasie odwiedza on krainę umarłych (СлавДрев 2004: 144). Również w kulturach starożytnych fazy śmierci i odradzania się księżyca interpretowano jako walki bóstw dobrych i złych oraz tryumf życia nad śmiercią[10]. Podobną wymowę, choć z wyraźnie chrześcijańskim akcentem, ma też motyw przetapiania księżyca w ogniu piekielnym (w fazie zaniku), by oczyścić go z grzechów, jakie pozostawiły dusze pokutujące (Masłowska 2014: 244).

Księżyc zmienia się co miesiąc, bo od czasu zabicia Abla przez Kaina Bóg każe księżycowi co miesiąc iść do piekła i tam się przetapiać na nowo,

[9] Zob. tamże podobne zapisy z różnych części kraju.

[10] W archaicznych legendach, znanych ludom starożytnym, podczas fazy zaniku księżyca na niebie, lunarne bóstwa, reprezentujące dobre sacrum, były zabijane i ćwiartowane przez siły zła, po czym wraz z pojawieniem się nowiu podlegały cyklicznej reinkarnacji (Eliade 2000: 194).

a siły piekielne próbują rozdrapać księżyc i zagrzebać w ziemi (SSiSL 1996: 162).

Mityczny motyw tchnięcia w duszę człowieka skłonności do zła oraz posługiwanie się przez diabła grzechem jako orężem w zdobywaniu ludzkich dusz znajduje odzwierciedlenie we frazeologii: *Czako jak djoboł na grzysznöm dusze*; *sziedzi jak djoboł na grzesznej duszy*; *diäbeł są ceši, kei člověk gřěši* [kasz]; *złapać coś jak diabeł duszę*; *zawzięty jak diabeł na duszę*; *lecieć jak diabeł z dobrą duszą do piekła* (SGP 1998: 514–519). Leksyka gwarowa ukazuje również sposoby, jakich ima się szatan, by zapanować nad ludzkimi duszami poprzez skłanianie ich do złego (*kuszenie, opętanie, podszepty diabła*). Aksjologicznie nacechowane są też frazemy określające relacje człowieka z diabłem: *zaprzedać kogoś diabłu*, *oddać duszę diabłu*, *diabłem narabiać* ‘mieć konszachty z diabłem’, *diabłem być podfutrowanym* ‘diabłem podszyty’, *diabłem topić, mieć diabła w brzuchu* ‘być złym człowiekiem’*, mieć diabła za skórą/za uszami* ‘mieć konszachty z diabłem, słuchać jego podszeptów’*, kumać się z diabłem, mieć spółkę z diabłem (diaboł dostarcoł mu pinindzy), na diabła robić* ‘pracować w nocy’, *robić diabłu na kapelusz* ‘pracować u kogoś po zachodzie słońca’, *składać diabłu na buławę* ‘być dwulicowym’, *śmierdzieć diabłem* ‘przejść na luteranizm’, *udać diabłu* ,‘przepuścić wszystko, stracić, przepić’. *Diabeł kogoś pod mocą ma*, *diabeł w kimś siedzi, diabeł go opętał, diabeł się do kogoś przywiązał, diabeł komuś strzelił do głowy* ‘posłuchał podszeptów diabła’ (SGP 1998: 516–520).

Utożsamienie złego ducha z grzechem znajduje wyraz w licznych eufemizmach, potwierdzonych z różnych części polskiego obszaru dialektalnego, zwłaszcza z Podhala, gdzie słowo *diabeł* zostaje zastąpione przez *grzech* (Rak 2011: 327).

Lud na Podhalu nie lubi klątwy, ztąd grzeczna nazwa grzéch zamiast dyabeł; *Grzéha uznos na lotku, bo jes je corny, ni mo dziurek do nosa i jedno noga z kopytke*; *Grzech go odstrasuł, przebrany za pocware*; *Won, grzechu! Carny jak grzéch* (SGP 2016: 340–342).

Metonimią *diabeł = grzech* posłużono się zarówno w wypadku samej nazwy diabła, jak i w typowych frazemach wykrzyknikowych o silnym nacechowaniu ekspresywnym: *Do grzycha! Grzych wie!*, odpowiadających ogólnopolskim (i ogólnogwarowym) przekleństwom: *Do diabla! Diabeł wie*! (Rak 2011: 327, 328). Bogatym materiałem poświadczone są również bardziej rozbudowane frazemy, w których człon *diabeł* został zastąpiony przez równoważnik metonimiczny *grzech*: *grzesi nadali! = diabli nadali!*

(gžysi će tu nadal'i; *grzési nadali z taką robotą*). Aksjologiczna ocena widoczna jest również w innych charakterystykach grzechu, takich jak smród, brzydota, które przypisywane są również diabłu: *grzechem śmierdzieć* 'być grzesznym'*, χce byc sfyntym, a gžyχym śńĕrʒi*, *ceńi śe ańioǫem, a djabłem śńĕrʒi* (SGP 1998: 514); *brzydki jak grzech śmiertelny* (SGP 2016: 340–342; Treder 1989: 126).

Motyw podziału wód na górne i dolne w akcie kreacyjnym

Podział wód na górne (ulokowane w niebie) i dolne (ziemskie), dokonany przez Boga w akcie stworzenia pozostawia mu kontrolę nad światem ziemskim, w którym panoszy się diabeł. Woda niebieska – podobnie jak ogień – służy Stwórcy zarówno jako narzędzie kary, oczyszczające ziemię z grzechu, jak też błogosławieństwa zsyłanego ludziom i ziemi w postaci życiodajnego deszczu (SSiSL 1999: 228):

[Na początku świata] *Bóg sześć części wody zebrał w jedne miejsce i z tyj wody powstały morza, rzeki, jeziora.* […] *A jedne cząstkie wody Bóg podniós dó gory, na swoje ubchody* [z tej części powstały chmury i deszcz];

[…] *Siedem części zóstało na ziemi, a jedne część, a dwie części zabrał dó góry, wode z sobo;*

[…] *Na nebiosach jest woda, jest kamieni, jest grad, jest ogień. To Bóg trzyma dla swoich potrzeb. Jakaś kara, jakoś co, to to musi zostać i zniszczyć to na ziemi.*

Motywy te żyją w rytuałach związanych bądź ze sprowadzaniem deszczu w latach suszy, bądź z jego oddalaniem, gdy zbyt intensywne opady zagrażały plonom. Do wodnych rytuałów ochronnych należy góralski zwyczaj chodzenia z palmami w Kwietną Niedzielę (Niedzielę Palmową) *żeby woda nie zabierała ziemi z pól* (SSiSL 1999: 163). Natomiast magiczne teksty zamówień miały spowodować odegnanie chmur deszczowych na tereny cierpiące na brak wody.

A ty Panie Jury, Pozganiáj te chmury. Na tatarskie góry, Gdzie ptaskowie śpiewają, Krople wody ządają. My jéj nie ządamy, Bo jéj zadość mámy, war.: *A idzcie-z ta chmury na tatarskie góry, gdzie Tatary siádają* […] *cebrzykami, konewkami za płot, wyléwamy. Kamycki zbierámy, na kościół frygámy; a z kościoła na wodę,* [ze]*by dáł Pán* [Jezus] *pogodę* (SSiSL 1999: 194).

Do archaicznych praktyk sprowadzenia deszczu podczas uporczywej suszy należały działania polegające na symbolicznym "otwieraniu żywiołu", np. wrzucania do rzek furtek, bramek, drzwi, wrót (SSiSL 1999: 182).

Archetypowym motywem wykorzystania wód niebieskich jako radykalnego narzędzia unicestawiającego zło jest biblijny potop. Wątek przywrócenia świętości ziemi przez obmycie jej z grzechu wodami potopu obecny jest w zagadkach oraz ludowych relacjach o tym wydarzeniu:

Raz tylko byłem na ziemi, by zrobić ludzi dobrymi, a żem był groźny, surowy, powiedzą góry, parowy <Potop> (SSiSL 1999: 421).

[zapowiedź potopu przez anioła] *Z woli albowiem bożéj przyjdzie woda, zatopi ziemię, ażeby na późniéj dobremu została.* [...] *przyszły przez 40 dni dészcze i ulwy straszne. Woda powtórnie wzniosła się pod progi nieba* (cyt. za: Majer-Baranowska 1995: 119).

Wody „dolne" znajdujące się na ziemi na skutek strącenia weń szatana stały się jego naturalną siedzibą i miejscem, w którym przetrzymywał dusze topielców, zmieniwszy ich w demony. Przywrócenie świętości wodom stało się kolejnym po potopie etapem walki Boga o dusze ludzkie. Służyć temu miało zesłanie Syna Bożego na ziemię w celu odkupienia win grzeszników przez śmierć męczeńską i zmartwychwstanie. Symbolem powtórnego zawładnięcia wodami przez Bożego Ducha był chrzest Jezusa w rzece Jordan. Zanurzenie się w wodzie Bożego Syna oznaczało przywrócenie jej świętości. Zstąpienie na dno rzeki (ekwiwalentu praoceanu będącego siedzibą szatana) oraz zejście do piekieł i zakucie diabła w kajdany przynoszą zwycięstwo Boga nad szatanem. Rytuał chrztu jest aktem przywołania bożej mocy zmywającym z człowieka grzech pierworodny i odbierający szatanowi władzę nad ludzką duszą. Najbardziej reprezentatywnymi tekstami kultury tradycyjnej głoszącymi cud Narodzenia Pańskiego, Zmartwychwstania i odkupienia od zła są kolędy oraz pieśni religijne – adwentowe, wielkopostne i wielkanocne.

Przez lat cztery tysiące od grzechu Adama zamknięta była ludziom niebios brama. Pod ciężarem przestępstwa jęczał naród cały, grzych moce piekielne nad niem panowały. Lecz się Ojciec Niebieski zlitował nad światem, zesłał Syna swego, by nam stał sie bratem (SSiSL 2012b: 43).

Przyślimy tu po śmigusie i śpiewamy o Jezusie, co zmartwychwstał dnia trzeciego, by odkupił świat od złego (SSiSL 2012b: 46).

Akt odkupienia przywraca zerwaną więź człowieka z Bogiem, co nie oznacza rezygnacji diabła z prób ponownego zawładnięcia duszami ludzkimi i zniszczenia świata. Skłonność człowieka do grzechu, wszczepiona

przez diabła w akcie stworzenia, powoduje oddalanie się od Boga. Popadanie w grzech wymaga ciągłego odnawiania więzi przez pokutę i rytuał. Doroczny obrzęd święcenia wód w dniu św. Jana Chrzciciela reaktywuje symboliczne treści uwalniania wód od złych mocy, które nie przestają zagrażać światu. Uroczyste obchodzenie świąt Bożego Narodzenia, Bożego Ciała, a zwłaszcza Wielkanocy (szczególną uwagę przypisuje się zachowaniu zwyczaju malowaniu pisanek), zapewniają światu trwanie w więzi z Bogiem. Zaniechanie obyczajów grozi końcem świata.

W ludowej tradycji utrwalone jest przekonanie, że Bóg rządzi światem (por. *świat boży, boża opatrzność, Pan świata, władca świata, król świata*, *dopust boży)*, zsyła błogosławieństwa, ale też kary, w celu oczyszczenia świata ze zła i nawracania grzeszników, by ratować ich dusze od opętania przez diabła. Do najbardziej popularnych tekstów ostrzegających przed skutkami bożego gniewu należą *Listy z nieba* oraz pieśni dziadowskie o powodziach, suszach i innych kataklizmach, które spadną na świat zanim zawładnie nim szatan.

Ja Jezus Syn Boga żywego bęndę Was karał głodem, powietrzem, ogniem, mieczem, nieprzyjacielem, chorobami różnemi, które z dopuszczenia mego długo trwać będą aż jeżeli się nie upokorzycie grzechów waszych i złości nie poprzestaniecie (SSiSL 1996: 345).

Sceny rozstrzygającej bitwy o rząd dusz zawierają pieśni o Sądzie Ostatecznym, śpiewane na odpustach, a zwłaszcza na pogrzebach, by w obliczu śmierci skłonić żałobników do refleksji. Obrazy zagłady ukazują koniec świata, poprzedzony niespotykanymi dotąd cierpieniami, sprowadzonymi na ludzi przez antychrysta, który obejmie rządy nad światem i zniszczy ziemię (Grochowski 2009: 342–346; Michajłowa 2010: 168–176).

Jednak wprzód będą znaki niewidzian, / uciski srogie, przedtem nie doznane, / które przyszły gniew będą znakowały, / opowiadały. […] *Obłoki krwawy deszcz będą puszczały, / a gwiazdy z nieba na ziemię padały, / zwierzęta z lasów do ludzi wynijdą / i ryczeć będą. / Wiatry gwałtowne srodze będą wiały, / szum niesłychany wielce sprawowały, / powietrze zawsze tak się będzie zdało, / jakby płakało. / I będzie ucisk, jakiego nie było / odtąd, jak niebo i ziemia stanęła, / ludzie, to widząc, tchnąć będą strwożeni, / jak porażeni.* […]

Wtenczas antychryst z mocą się pokaże / i nad królami wszystkiego dokaże, / a sam zostanie panem wszego świata, / pół czwarta lata. / Ten, jak Bóg, będzie na ołtarzu siedział, / kto w niego wierzy – żeby o tym wiedział – / każe się pytać, a swoich piętnować / i znamienować. / Wtenczas Elijasz

i Enoch wynijdą / ludziom Chrystusa opowiadać będą, / i zapowiedzą, że prędko przyjdzie, / już prawie idzie (Grochowski 2009: 345–346)[11].

Trąba św. Michała wezwie wszystkie dusze, zarówno żywych jak i umarłych, które powrócą do swych ciał, by stawić się na Sąd Ostateczny i zdać sprawę ze swych czynów. Dusze sprawiedliwych przyjmie Pan do swego królestwa.

Bo tam ciała sprawiedliwych / będo wywyższone, / grzesznych – czarne i brudne, / jak węgiel smolone.

Pójdźcie dobrzy do królestwa, / do ojca mojego, / osiągnijcie chwałę wiecznu / bez końca żadnego.

Bo tam radość wasza w niebie / końca mieć nie będzie, / używajcie rozkosz wiecznu, / bo Bóg dobry będzie.

Wyda Pan Bóg na dobrych / wyrok sprawiedliwy / i łaskawo sentencyjo, / jako Bóg prawdziwy.

Natomiast złe dusze, które nie słuchały napomnień Chrystusa, zostaną skazane na wieczne potępienie i oddane we władanie szatana:

Idźcie precz, grzesznicy, / ja nigdy nie znam was, / bom was bronił, napominał / na świecie w każdy czas.

Będzie grzesznik na wiek wieków / w piekle odpoczywoł[12] (Grochowski 2009: 344).

Pieśni o Sądzie Ostatecznym zamykają cykl narracji o walce Boga i szatana o rząd dusz. W świetle katastroficznego repertuaru dziadowskiego zagłada świata nie doprowadzi ani do zwycięstwa Boga nad szatanem, ani dobra nad złem lecz do ich polaryzacji i nowego porządku kosmicznego. Aksjologiczna kreacja rzeczywistości nadprzyrodzonej nie naruszy wprowadzenia opozycji niebo – piekło i przypisanych im wartości dobro – zło, ale zburzy kosmiczny trójdzielny podział świata – zarówno w aspekcie przestrzennym, jak i czasowym. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość zostaną zastąpione wiecznością, a koniec ziemi i czyśćca zniesie układ wertykalny wraz z opozycją góra – dół, zmieniając go na horyzontalny z podziałem na stronę lewą dla piekła (dla diabła z duszami potępionymi) i prawą dla nieba – siedziby Boga i dusz zbawionych.

---

[11] Fragment pieśni *Przeraźliwe echo trąby ostatecznej* zob. Sielicki 1982: 103–104, cyt. za Grochowski 2009: 345.

[12] Fragment pieśni *Posłuchajcie grzesznicy o straszliwym sądzie* zob. w: *Polskie śpiewy religijne*, s. 330–331, „Dziadowskie i inne" (cyt. za Grochowski 2009: 344).

Moralizatorski charakter pieśni dziadowskich pozostawia jednak ludziom nadzieję i wskazuje wszystkim grzesznikom pokutę jako jedyną możliwość uniknięcia wiecznego potępienia:

I my też, grzesznicy, / grzechu się kajajmy, / a Jezusowe rany / zawsze pamiętajmy. / Bo gdy będziemy Jezusa / rany zawsze wspominali, / to będziemy na wiek wieków / z nim królowali (Grochowski 2009: 344).

Religijność ludowa traktuje pokutę jako potężne oręże przeciwko grzechowi, dzięki któremu wszystkie dusze mogą dostąpić zbawienia, gdyż krew Chrystusa zdolna jest ugasić ogień piekielny (SSiSL 1996: 298). Przyjęcie przez ludzkość odkupienia oznaczałoby całkowite zwycięstwo dobra nad złem, likwidacje piekła z szatanem oraz ostateczny tryumf Boga.

Literatura

Adamowski, Jan 1999: *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Bartmiński, Jerzy 1998: *Dusze rzewnie zapłakały*. Odmiany gatunkowe pieśni o wędrówce dusz szukających miejsca wiecznego spoczynku. – *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 9/10, 149–168.

Brzozowska, Małgorzata 2009: *Etymologia a konotacja słowa. Studia semantyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Dźwigoł, Renata 2004: *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.

Eliade, Mircea 2000: *Traktat o historii religii*. Przeł. Jan Wierusz-Kowalski. Warszawa: Wydawnictwo KR [Orig.: Mircea Eliade. *Traité d'histoire des religions*, 1949].

Engelking, Anna 1991: *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próby klasyfikacji*. – W: *Język a kultura*. T. 4. *Funkcje języka i wypowiedzi*. Red. Jerzy Bartmiński, Renata Grzegorczykowa. Wrocław: Wiedza o Kulturze, 75–85.

Engelking, Anna 2010: *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Wyd. 2. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Grochowski, Piotr 2009: *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Kowalski, Piotr 1998: *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Krawczyk-Tyrpa, Anna 2001: *Tabu w dialektach polskich*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego.

Majer-Baranowska, Urszula 1995: Dualizm religijny w ludowych wierzeniach o pochodzeniu wody. – W: *Folklor – sacrum – religia*. Red. Jerzy Bartmiń-

ski, Maria Jasińska-Wojtkowska. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 115–128.

Marczewska, Marzena 2002: *Drzewa w języku i w kulturze*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.

Masłowska, Ewa 2012: *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Slawistyki PAN; Fundacja Slawistyczna; Agade Bis.

Masłowska, Ewa 2014: Narracyjność symbolu. Ludowe narracje budowane na bazie lunarnej symboliki przejścia. – W: *Światy za słowami. Narracyjność języka i kultury*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 178–190.

Masłowska, Ewa 2015: Grzech i pokuta – etos sprawiedliwości w ludowym kodeksie moralnym. – W: *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana.* T. 8. *Wartości w języku i w tekście*. Red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 261–284.

Mianecki, Adrian 2010: *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i XX wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Mikołaja Kopernika.

Michajłowa, Katia 2010: *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Tłum. Hanna Karpińska. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Niebrzegowska, Stanisława 2000: *Przestrach od przestrachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława 2007: *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie antropologicznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Pełka, Leonard 1987: *Polska demonologia ludowa*. Warszawa: Iskry.

Rak, Maciej 2011: ‚Grzech', ‚grzeszyć', ‚grzesznik' itp. w gwarach góralskich. – In: *Sprachliche Säkularisierung (Westslawisch – Deutsch)*. Herausgegeben von Alicja Nagórko. *Westostpassagen Slawistische Forschungen und Texte Literatur, Sprache, Kultur*. Herausegeber/Eds. Danuta Rytel-Schwarz, Wolfgang F. Schwarz, Hans-Christian Trepte, Alicja Nagórko. Band 13. Redaktion: Ute Reichenbach. Hildesheim–Zürich–New York: Georg Olms Verlag, 325–334.

Sielicki, Franciszek 1982: Pieśni pogrzebowe i dziadowskie śpiewane w byłym powiecie wilejskim. – *Slavica Wratislaviensia* 22, 103–104.

Sychta, Bernard 1968: *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*. T. 2. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Tomicka, Joanna, Ryszard **Tomicki** 1975: *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka.* Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Tomicki, Ryszard 1976: Słowiański mit kosmogoniczny. – *Etnografia Polska* 20, 47–99.

Tomicki, Ryszard 1980: Ludowy mit o stworzeniu człowieka. Z badań nad synkretyzmem mitologicznym w Europie Wschodniej. – *Etnografia Polska* 24, 49–117.

Treder, Jerzy 1989: *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje (na tle porównawczym)*. Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej.

Zowczak, Magdalena 2000: *Biblia Ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław: FUNNA (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Seria Humanistyczna).

Wykaz skrótów

ArchEtnol – Archiwum Etnolingwistyczne: kartoteka w Instytucie Filologii Polskiej UMCS.

DWOK 7 – *Dzieła wszystkie Oskara Kolberga.* T. 7. *Krakowskie*. Cz. 3. Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 1963.

DWOK 19 – *Dzieła wszystkie Oskara Kolberga.* T. 19. *Kieleckie*. Cz. 2. Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 1963.

KLS 1967 – **Moszyński**, Kazimierz. *Kultura ludowa Słowian.* Wyd. 2. T. 2. *Kultura duchowa.* Cz. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.

SGP 1998 – *Słownik gwar polskich*. T. 5. Z. 3 (15). *De – Dojrzewać (się)*. Oprac. przez Pracownię Dialektologii Polskiej Instytutu Języka Polskiego PAN w Krakowie pod kier. Jerzego Reichana. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN, 417– 687.

SGP 2016 – *Słownik gwar polskich.* T. 9. Z. 3 (30). *Grzebło – Hadenajstwo*. Oprac. przez Pracownię Dialektologii Polskiej Instytutu Języka Polskiego PAN w Krakowie pod kier. Renaty Kucharzyk. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN, 340–342.

SSiSL 1996: *Słownik stereotypów i symboli ludowych.* Koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński. Zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska. T. 1. *Kosmos.* 1. *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

SSiSL 1999: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński. Zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska. T. 1. *Kosmos.* 2. *Ziemia, woda, podziemie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

SSiSL 2012a: *Słownik stereotypów i symboli ludowych.* Koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński. Zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska. T. 1. *Kosmos.* 3. *Meteorologia*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

SSiSL 2012b: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński. Zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska. T. 1. *Kosmos.* 4. *Świat, Światło, metale*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

СлавДрев 2004 – *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах*. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. Москва: Международные отношения.

Prof. IS PAN dr hab. Ewa Masłowska
Instytut Slawistyki PAN
Bartoszewicza 1 B m. 17
00-337 Warszawa, POLSKA
ejmaslowska@gamail.com

The Traces of God's Struggle with Satan for Power over the Souls in Slavic Cosmogonic Myths (in Polish Folk Narration)

Ewa Masłowska

Abstract: The article is dedicated to the themes associated with God's struggle with Satan which occur in Slavic cosmogonic myths. The author devoted her scholarly attention to the fragments of myths which originate from Poland as well as other Slavic areas, in cases when their content was reflected in language (in dialectal vocabulary, semantics and phraseology) and in the texts of Polish folk culture (beliefs, rituals, folklore texts). The traces of archaic themes of the struggle of the demiurges for power over human souls are found in the polarisation of the connotations which revolve around values associated with life (values ascribed to God) and death (associated with the devil).

Keywords: God, Satan, the creation of the world, the struggle for control of the souls, the Slavic cosmogonic myth

Prof. IS PAN dr hab. Ewa Masłowska
Institute of Slavic Studies
Polish Academy of Sciences
1B/17 Bartoszewicza St.
00-337 Warszaw, POLAND
ejmaslowska@gamail.com

За митологемите в една народнохристиянска легенда за св. Георги

Георг Краев

Резюме: В статията е направен опит да се изследват митологемите, изграждащи гергьовденската обредност, от една страна, и от друга страна, да се покаже как в една фолклорна легенда св. Георги от овчарче става юнак, респективно светец.

Ключови думи: хронотоп, легенда, фолклорна култура

Гергьовден

Знайно е, че има ли обред, има и мит и... обратното – има ли мит, има и обред. В синкретичната класическа фолклорна култура двата типа текстове – обред и мит – са тъждествено повторяеми, сиреч – митът е разказ за първослучилото се, а обредът е разказ, лицедействащ ставането на случилото се. Това са два тъждествени разказа – единият разказан с езика на обредното лицедейство, а другият – с езика на фолклорното слово. От тази гледна точка ще си позволя да „сконструирам“ общобългарския обреден гергьовски комплекс като разказ, като лицедейство на обредните персонажи, лицедейство на митовете за онова, което е било „едно“, а е станало „друго“...

1. Общобългарски вариант на празничния комплекс Гергьовден.

1.1. Време и място на обредното действие/хронотоп.

1.2. Кой, кога, къде, как и защо лицедейства в обреда.

1.3. Тракийското наследство в гергьовденската обредност.

1.4. Св. Георги и индоевропейският змееборски мит. Тракийският Херос.

1.5. Овчар и пастир.

Едно от първите сведения за Гергьовден по българското землище намираме в *Показалеца* на Георги С. Раковски (1859), където са подчертани два съществени момента от обредността – жертвопринасянето

на агнето и обредното замесване на хляба. През 1861 г. братя Миладиновци дават фрагментарни данни за обичая, а Любен Каравелов (1861: 211–219) описва задоволително обичая и обреда в България. От края на 80-те години на XIX в., когато започва да излиза „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина“ (от 1911 г. – „Сборник за народни умотворения и народопис“), вече имаме по-подробни материали, особено на Димитър Маринов (1914: 439–462) и Йордан Захариев (1918: 156–157). Изключително пълно и подробно описание на обредния комплекс Гергьовден е постигнала Татяна Колева (1981), която използва и богатия архив на Етнографския институт с музей при Българската академия на науките. Михаил Арнаудов (1918: 73–84), Христо Вакарелски (1943; 1974: 603–604), Петър Петров (1971), Евгений Теодоров (1972), Иваничка Георгиева (1983: 187–188) правят опит да вникнат в генезиса на обреда, но не си задават въпроса защо им е бил потребен на българите Гергьовден. Да направим опит да разберем...

Обредният комплекс Гергьовден е „изграден“, в него са „втъкани“ (да не забравяме, че текст значи „плетка“) няколко „текста ядра“: 1) в навечерието на празника, в потайна доба, мамници свалят Луната и я доят като крава, крадат млеконадоя на чужди стада овце; 2) събирането на билки и виенето на венци от моми в навечерието или в ранни зори на Гергьовден; 3) захранването на стоката, обредното изкарване на паша, белязането и отлъчването на младите животни от млечните стада; 4) обредното жертвопринасяне на първия приплод в стадото, обредната трапеза; 5) пастирското коледуване; 6) песните и легендите за цветен св. Георги.

Черковен празник: Св. великомъченик Георги Победоносец, (23.04.) 06.05. – зависи от датата на Великден.

Народен празник: Гергьовден.

Бране на цветя за венци

Приготвянето за празника става един ден преди Гергьовден. Моми и ергени вкупом отиват в гората или полето да берат коприва и крушова шума, и всякакви цветя, които са нужни за: 1) цветната вода; 2) венци за агнето, което ще бъде жертвано, и на овцата, която първа ще се мълзе. Докато берат цветя и шума, момите пеят. Като наберат достатъчно цветя, се връщат в селото, разделят се по групички и момите почват да вият венците. Тук идват и момци, и деца, и булки. Момите пак пеят. Когато

приготвят венците за жертвеното агне и за овцата, ги оставят под трендафила в градината да пренощуват. Останалите цветя китят на китки и ще ги поставят в котела или ведрото, с които ще се донесе „цветната вода“ за замесването на гергьовските обредни хлябове.

Обредни хлябове

За да се замеси тестото за хлябовете, е потребна вода. Водата ще донесе или мома, или млада булка, накитени с китки и венци. Водата се носи във ведро или в котел. Като се тръгне „на вода“, във ведрото или котела се слага китка от гергьовско и друго цвете и тогава се налива водата. Докато наливат и носят водата, момите не говорят – водата е „мълчана“. Когато се върне булката или момата „от вода“, тя слага ведрото насред двора или при стожера и тук идват всички жени и деца от къщата. Най-старата в къщата налива вода в котела, в който ще се грее водата на огнището, взима китката и поръсва с нея всичките жени и деца, после поръсва гумното и обора, кошарата, къщата и всички сгради. Докато бабата върши това лицедейство, момите и булките пеят. А като свърши с ръсенето, бабата взима котела и го внася вкъщи до огнището. Слага китката и клонче от дъб в котела и го окачва на веригата над огнището. Котелът е бял и се грее на „жив огън“, ще рече главните са „сгорели“ без дим. Докато водата се грее, бабата е приготвила брашно, сито и нощви и кани младата булка, тая, дето е донесла водата, да се приближи. Булката, пременена, пристъпва, целува ръка на свекърва си и замесва тестото. От този ден нататък младата булка става господарка на нощвите. До този ден тя не е месила тесто. Докато тя меси, момите са я наобиколили в полукръг и пеят песен.

Тестото вече е замесено и го оставят да втаса, а като втаса, т.е. като се вкисне, иде ред да се месят колачите. Тази работа я върши вече свекървата, а не младата булка. В разните краища на българското землище гергьовските обредни хлябове имат най-различни начертания в зависимост от предназначението им в обредния комплекс – има кравай, който кадят ведно с агнето и попът реже от него порязаница, не по-голяма от четвъртината от кравая; месят кравай специално за овчаря, ако овцете са извън селото (овчарят, преди да яде от този хляб, ще го търкулне през овцете и после ще им даде от него, начупен на дребни залци, а останалото похапва той); има хляб, наречен „пита за Господя“, „пита за свети Георги“ – този хляб попът го кади и после се раздава вкъщи.

Агнето или жертвата (курбанът)

Подир брането на гергьовските цветя и месенето на обредните колачи важен обект, около който се върти гергьовденското празненство в селската къща, е гергьовското агне.

Агнето, което ще бъде заклано и принесено в жертва на св. Георги, трябва да бъде мъжко. Женско агне не бива да се коли за жертва. Агнето се избира самичко за жертвата. За курбан се коли агнето, което първо се е обагнило напролет. Ако обаче е женско (а това е желанието на всички, защото това предвещава голям късмет за стадото), тогава се избира второто или третото, т.е. първото обагнено мъжко агне.

По някои места в ранни зори на Гергьовден ще отворят стърга на обора и която овца излезе първа, нейното агне взимат за курбан. На стъргата стои овчарят и той слага приготвения още от вечерта венец на шията на овцата, която излезе първа. Този венец е за здравето на цялото стадо, а и за да не тъгува овцата по агнето си.

На Гергьовден всяка българска къща непременно трябва да заколи агне. Къща, дето не се коли агне тоя ден, се считала вън от вярата. В една балада се разправя за Стоян, който нямал свое стадо, а и пари нямал да си купи агне за курбан на св. Георги. Жена му си отрязала от наниза златна пара, за да купи агне, ама никой този ден не продавал. Стоян и булчето му решили да заколят едничкото си мъжко детенце и да го опекат, та с него и те да се явят на общата селска трапеза, както си му бил обичаят. Речено – сторено. Когато дошло време да се иде на черква, на общото черкуване, Стоян отишъл, та отклопил захлупака на пещта, за да извади жертвания си син. И велико било неговото удивление, когато в пещта видял синчето си живо и здраво да седи и да си играе с куп жълтици, а в тепсията до него лежало тлъсто печено агне. Господ и св. Георги за голямата му ревност и преданост към Бога и светеца го наградили.

Венецът

Агнето, отредено за жертва на Бога и на св. Георги, трябва да е накитено с венец от живи цветя – гергьовско цвете и други треви. Гергьовката (гергьовското цвете) се увива с червен конец на пръчка от черница, круша или ябълка, отсечена с листата в ранни зори на Гергьовден. Докато се вие венецът, момите пеят, а после увитият венец се вкарва в къщата под иконата, докато докарат агнето. На десния рог на жертвеното агне лепят вощена свещ.

Освещаване на агнето

Донесеното от кошарата агне се почиства от момите и булките в къщата с дървен гребен, за да стане красиво и гиздаво. Преди да бъде жертвано агнето, трябва да бъде осветено (да му е четено, да е комкано). Освещаването се извършвало от най-стария в къщата, той прекадявал агнето, както се кади всеки принос за Бога. Старецът си сваля капата и с палешника, където има огън и тамян, се обръща къде изток, прекръства се три пъти и три пъти кади агнето, после му дава да близне от прекадената сол и с това вече агнето е осветено и комкано и готово за жертва.

Жертването (заколването) на агнето

Агнето го коли онзи, който го е прекадил и комкал – най-старият човек в къщата. Той се изправя гологлав към изток. Пред него е сложена софра, на която има сол, трички и тревица – троицата, символ на общото щастие в дома. Солта е знак за ситост, за пълнота в къщата, тричките – за плодородие, а тревицата – да има изобилна паша за овцете, а още означава здраве, младост, подновен живот. Старецът дава на агнето да лизне солта, да лизне от тричките и да хапне от тревицата. Старецът, като се прекръсти три пъти, зима агнето между краката си и с него пристъпя три крачки (за да върви в къщата на добро и напред). Обикаля с агнето около синията три пъти и като дойде на първото си място, спира се, извива му главата, турга ножа на шията му, заколва го. Агнето се коли навън, край къщата до стената, или вътре, край огнището.

Кръвта на жертвеното агне е осветена, затова я прибират в особен съд и я скътват, изсъхнала, тя служи за лек. По някои места с тази кръв мажат децата „на кръст“ по челото за здраве, да не ги хващат уроки, другаде я заравят в земята за плодородие.

Като одерат кожата на жертвеното агне и му разпорят корема да очистят вътрешността, гледат да не падне нещо на земята. Нечистотиите се заравят в земята или се хвърлят в реката, а червата и шкембето очистват и от тях варят чорба.

Разрязват сърцето на агнето и гледат пълно ли е с кръв, или не. Ако е пълно – е знак за благополучието на къщата.

Агнето, очистено, измито, насолено и напълнено, се полага в тепсия и се пече. Пече се в пещ. След като всеки си опече агнето, се

чака черковното клепало да извести, че е време да се иде на общото черкуване. Всяка стопанка носи нова шарена торба или цедилник, в която е наредила обредния хляб – колака, и бъклицата с вино. Стопанинът или някой по-млад носи цедилото със сиренето, а трети носи агнето в тепсия, увито с нов шарен месал. И така стари и млади отиват в църквата, където правят обща гергьовска трапеза. Най-напред попът прекадява цялата трапеза и после начиня рязането на агнетата и хлябовете. Приношението се е считало за напълно осветено, ако попът после молитвата и каденето реже хляба и курбана. Ако не реже хляба и курбана, приношенията не са били напълно осветени. Попът започва от най-горното място на всеобщата трапеза и върви към края. Той реже колака и взима порязаница; на агнето реже и взима предната дясна плешка и още неща, осветени от традицията. Това попът е длъжен да вземе, ако не ги вземе – хлябът и агнето не са осветени.

Преди да седнат да хапнат, след освещаването на храната иде ред на един много древен обичай – събличане и забраждане на булката.

Младите булки, които са венчани тая година през зимата, до Гергьовден, когато ще излизат на събор или на гости или ще ходят за вода на чешмата, задължително са облечени в невестинската си премяна, с която са и на всеобщата гергьовска трапеза. Когато попът свърши с прекадяването, всеки от кръстниците или деверите ще се приближи при своята кумица булка. Тя се навежда, целува му ръка, а той ще се присегне и ще ѝ съблече връхната дреха. После ѝ сваля лъба – невестинското гиздило, и ще я забради, както се забраждат селските жени. Събуват ѝ венчалните обуща, с които задължително досега е ходила, и ѝ дават цървули. От Гергьовден младата булка става жена като всички.

Подир този обичай иде друг, също задължителен за Гергьовден. Всички младоженци с булките си са застанали зад старите (свекър и свекърва). Всеки от присъстващите взима в шепа малко прясно сирене и хвърля да удари младоженците. (Туй сирене децата го събират и хапват.) Този обичай е, за да бъдат невястата и момъкът ѝ „сладки“ като прясното сирене, невестата да е плодовита и родовита, а овцете през лятото да бъдат млечни.

И след всичко идва времето да начинят гощавката. А това става така – всяка стопанка разчупва обредния колач – целият хляб трябва да се изяде тук, на общата трапеза; от агнето разчупва половината, а другата пази за утрешния празник Ранополия и за дар на овчаря. Стопанката има грижата да събира всяка костица и кокалче от агнето. Подир

гощавката тя ги заравя в мравуняк, та овцете да се плодят като мравки. Като се наядат и напият старите, ще се оттеглят на сянка, където си бъбрят за това и онова, а момите пеят и играят на хоро, момците пък се надхвърлят с камъни.

Обичаи при овцете

В ранни зори на Гергьовден на кошарата ще се занесе овчарският колак от мома, придружена от булки и деца, която обикаля с хляба в ръце три пъти кошарата, където са затворени всички овце, а на третия път ще спре пред стъргата. Тук овчарят изкопава трап и заравя яйце запъртък, пазено от Игнажден (20 декември), което предпазва от бродници и мамници. Ведрото е обкитено с венец, а на дъното му са поставени сребърните гривни на невестата. Ведрото го наместват в трапа. Момата с овчарския хляб влиза при овцете и го търкулва на кръст през тях, после си взима хляба и го изнася навън. (Ако хлябът се захлупи с „лице“ нагоре – годината ще е „берекетлия“.) А през това време останалите булки и моми пеят. Овчарят отваря стъргата и която овца първа излезе, туря на рогата ѝ предварително приготвен венец и я измълзва. Измълзва я през пръстена на булката. Агнето на първоиздоената овца, ако не е женско, ще го колят курбан.

Като се издоят всички овце, млякото им се подсирва и туй сирене се носи на трапезата. Това са първото мляко и сирене, които се поднасят на св. Георги.

Люленките на Гергьовден

Без люленки Гергьовден не е можел да стане. Мома и момък, които не се люлеят на Гергьовден, през лятото ги чакат несгоди и опасности от самодиви, змейове, змеици и други лоши навети.

Докато се люлеят на люлките, момите пеят и песни припевки. Мома бива люляна от либето си, а ерген – от любовницата си. Веднага след люленките момите си напяват пръстените, които още от нощес са положени в бяло менче с „мълчана вода“ и са преспали под звездите.

***

Някога Гергьовден е празнуван на 23 април. От Гергьовден започвало лятото. В обредния комплекс са преплетени древни „скотовъдни“ и „земеделски“ обредни действа, предхристиянски и народнохристиян-

ски представи и образи за плодородие. Обредните действа в инвариантния български модел на гергьовденската обредност и особено обредите в навечерието на Гергьовден ясно подсказват образа на древно матриархално ядро – Великата богиня майка, отъждествявана с представите за земята; мамниците (доенето на месеца); гергьовските момински напявания на пръстени; гергьовските люлки; левите гергьовски хора; обредните хлябове и съдове; преминаването на младите булки в общността на детеродните жени; преминаването на момчетата в общността на ергените, на които предстои инициация; табутата около обредната храна са все типични обредни практики с женска семантика, носеща най-древните конотации на образа на плодородието. Образът на плодородието е вулвата земя, отъждествявана с образа на жертвопринасяния плод – китки, венци, ведро/котел, кравай, агне.

Гергьовден е пределът между зимата и лятото в класическия фолклорен календар на българите: *Свети Георги лято носи, а свети Димитър* [26 октомври] – *зима*. В семантичен аспект „лято“ ще рече „излива се, лее се“ плодородието на майката земя. В този смисъл трите обредни ядра, от които е изграден обредният комплекс Гергьовден – обичаи и обреди, свързани с животновъдството, земеделски обичаи и обреди, обреди и обичаи с оплодителна и брачна функция – на метаравнище са тъждествено повторяеми. Кодът за тяхното осмисляне в контекста на класическата фолклорност е „плодородието“ на майката земя. Християнството превръща „плодородието“ в „грях“. В този смисъл образът на свети Георги е андрогинен и подобен на фолклорния Лазар от Лазаровден. Свети Георги явно носи в себе си аспектите на раждащо се и умиращо божество на плодородието. Това личи от обредните песни, в които той бива посрещан с венци и китки – кодове на плодородието.

Във фолклорния образ на св. Георги са наслоени древни представи. Легендата разказва, че св. Георги, преди да стане „свети“, е бил овчарче. Веднъж си пасял стадото на някаква полянка в планината. Насред поляната имало крива круша, а на един клон висяла люлка със самодивско дете в нея. Слънцето прежуряло личицето на самодивското дете и то се разплакало. Гошко (бъдещият св. Георги) бил милозливо момче, взел зеленина и покрил лицето на самодивското дете. В този миг зафучало, загърмяло и долетяла майка му – вила-самовила – огромна, страховита, с преметнати през раменете ѝ нянки. Тя зашлевила шамар на Гошко, но детенцето ѝ казало: *Не го пердаши, мамо! Той е добро момче – направи с мене така и така... О* – казала огромната самовила, – *я да го направя*

тогава юнак над юнаците. И му дала да соса от лявата си гърда. Гошо сосал три пъти и тогава тя му казала да вдигне и хвърли една скала. Ама Гошко не успял нищо да направи. Тя пак му дала да соса – пак нищо. Трети път пил от самодивското мляко, подир повдигнал скалата и я метнал зад девет планини в десета... Гошо станал юнак и тръгнал по света да дири други юнаци, че да си премерят юначеството...

Тази легенда с явно митологично ядро, разказана ми преди години в с. Русокастро, Бургаско, ни подсказва – в контекста на доенето на Луната в навечерието на Гергьовден и левите момински хороводи, – че във фолклорния образ на св. Георги са закодирани представи, идещи от дълбинето на класическата фолклорна култура. И така, закърменото от самовила – фолклорната персонификация на Великата богиня майка – овчарче става юнак. Ако мома означава жена, непознала мъж, то юнак, сиреч момък, ще рече мъж, непознал жена. И ето как митът за закърменото от вила-самовила овчарче разказва за това как юнакът Георги познава (в библейския смисъл) онази, която ще го дари с наследник.

И тръгнал юнакът Георги да си мери юначеството. Вървял по белия свят и по едно време стигнал в едно градче. Ама градчето било пусто – нямало жива душа. По някое време пред едни порти юнакът Георги видял бабичка:

– Помози, Бог, бабо! Що ви е така пуст градът? – попитал юнакът. *– О, баби, голяма злочестина ни се случи. Ей там имаме езеро и от него градът си налива вода. Ама троеглава ламя загради езерцето ни. И ни позволява да си налеем вода само ако ѝ дадем да изяде някоя мома. Остана само царската дъщеря неизядена и ей я, ей на брега на езерото чака миличката ламята да я изяде. Царят е обещал, че ако се намери юнак над юнаците да утепа ламята, ще даде за награда на юнака дъщеря си и половината си царство...*

Ето ти работа за мене! – казал си закърменият от самовила юнак Георги. Отишъл на езерото и казал на царкинята:

– Аз ще те отърва от троеглавата ламя! Ама, докато тя дойде, ще си почина малко, че много път изходих.

Полегнал в скута на момата и... заспал. Изведнъж се зафучало, загърмяло и от езерото изскочила ламята. Момата се разтреперила и от страх се разплакала, и една сълза парнала по бузата заспалия юнак. Юнакът Георги се събудил от горещата сълзица, скокнал, на мига си извадил меча и с един замах отсякъл и трите глави на ламята...

Тази част от легендата, пазеща спомен за един от древните евразийски змееборски митове, и в скоби казано, един от първите митове, в които бъдещият патриархален герой ще покаже надмощието си над матриархалните героини, от една страна, разказва за инициацията на закърмения от самовила. На обредно равнище тази фолклорна инициация откриваме в гергьовския обичай на момчетата, на които им предстои да коледуват и да се маскират, да обикалят селската мера с кожа от жертвано „черно“ агне, обичай, свързан с представата, че агнешката кожа, ще рече „златното руно“, предпазва урожая на майката земя от градушки и бездъждие, а пазители на плодородието са бъдещите оплодители – орачи и съпрузи. В този контекст юнакът Георги е пазител на световните води. И неслучайно е воин, и неслучайно има меч-плуг, с който утепва ламята и ще „разоре“ булката си – царската дъщеря, и ще стане цар с много наследници, както разправя вече не легендата, а приказката... Според легендата от момента, в който юнакът Георги убива ламята, той става светец. Тоест сюжетът на легендата е организиран между две ядра: 1) овчарчето, закърмено от вила-самовила, Георги и 2) извършва подвиг и става светец. Фолклорният св. Георги е хипостаза на древно земеделско-воинско божество, пазещо урожая на майката земя. Може да се каже, че св. Георги е българският фолклорен Марс.

Особено интересна е овчарската тематика в образа на св. Георги. Фолклорният образ на българския овчар е пейоративен и амбивалентен. От една страна, той носи конотациите на „пастира патриарх“, а от друга, особено в криптофолклора, и то в християнски контекст, има фасцинираща функция – хем предохранява от лошотии, хем благодарение именно на фасцинацията обладава лошотията в буквалния смисъл на действото. А „обладаването“ е акт на превръщане на „чуждото“ в „свое“. (Оттук и фасциниращият смисъл на псувнята и ктеистичният смисъл на клетвата.) Баладична песен ни пее за овчар ерген, който край планинско езеро успява да открадне „бялата премяна“ на къпеща се самодива и да я... направи съпруга.

Ако се вчетем в обредността на Гергьовден, с изненада ще установим, че „обредната роля“ на овчаря е стационарна, пасивна. И в същото време е изразена фасцинацията му, „оплодителните“ му функции, когато мома или моми отиват на кошарата и обредно търкалят кравай на кръст сред стадото в присъствието на овчаря. Където това търкаляне на обредния кравай в някои варианти се лицедейства от самия овчар... И тъй, в класическия фолклор овчарят ерген е фасцинираш образ, а

„старият овчар“ – образ на мъдростта, на пастира, на онзи, който знае „две и двеста“. В приказката за царя, който заповядал да бъдат избити старците в царството му, именно стар овчар дава съвет как да се намери семе за засяване. Във всички фолклорни наративи образът на овчаря е функция на плодородието. Оттук и важността на обредната жертва, която във фолклорната класика е „реплика“ на библейския мит за Аврамовата жертва, а Аврам е пастир, а съпругата му Сара – безплодна. Това – от една страна. А от друга – изяждането на курбана на всеобща трапеза, разчленяването и изяждането на жертвеното животно, което е тъждество на разчупването и изяждането на обредния кравай (в скоби ще напомня, че етимологията на кравай е от крава), иде да ни подскаже за влиянието на патриархалното народно християнство и диалога между образите на плодородието на до- и народното християнство, където обредният кравай е ктеис, а жертвеното агне фалос..., разчленението и изяден „наследник“ в името на плодородието на неговата майка. И съвсем не е случайно, че костите на жертвеното животно биват заравяни в майката земя, за да може тя наново да роди... своя син и победител, воина, който ще я завладее и разоре, за да засее семето си в недрата ѝ... И затова при първото доене на стоката овчарят полага в трап яйце от Игнажден (20 декември), затова във ведрото се полагат гривните на булката, а доенето става през пръстена ѝ – все тъждествено повтоpяеми образи на „ктеиса–булка–земя“ – една грандиозна земеделска метафора на плодородието, достигнала до нас чрез описанията от XIX в. като проста „магическа практика“... И пак в същия земеделско-плодороден контекст са и моминските напявания на пръстени, и гергьовските люленки, и събличането и забраждането на булките, и замерянето на младоженците с прясно сирене..., все обредни лицедейства, случващи се неслучайно именно на Гергьовден.

Защо на „зелен, зелен Гергьовден“?

В картината, в модела на фолклорния класически земеделски календар има „аксис мунди“, „световна ос“, която го разполовява на две – на зимен и на летен. Това е хоризонталната ос от картината на света на класическия фолклорен земеделец, организираща обредния му живот, за разлика от вертикалната ос, която организира социалното му израстване. Тази хоризонтална „световна ос“ е с „начало“ и „край“. Началото е Гергьовден (23 април), а нейното „опако“ или „край“ е Ди-

митровден (26 октомври). Гергьовден е „начало“ на нов урожаен цикъл, защото е „зелен“, неузрял и се очаква в края на цикъла „да узрее“, да стане „жълто жито“. Това е времето, когато *цветен Георги ... тръгнал ... да обиди нивен синор, нивен синор и зелено...* И „зеленото“ ще стане „зряло“, когато цветен Георги ще срещне *сура ламя, триглава, шестокрила ... затворила шест планини, заключила шест извора, та не дава капка вода*, и той ще извърши подвиг, сиреч *...извади си цветен Георги, извади си остра сабя, та замахна и отсече, та отсече до три глави, та бликнали, та потекли до три реки – първата река жълто жито, друга река руйно вино, трета река мед и масло...* И още – в народните ни песни Георги е „цветен“ и за „орачи“, и за „копачи“, и за „пчелари“, който носи „дъжд“, и за „овчари и шилигари“, а за последните – цветен Георги *...си бръкна в златни пазви, та извади китка ключи, та отключи ... небо, земля, та им прати земля с трева ... гора с листе...*

Между другото, по „социалната ос“ – на Димитровден са наемали слугите, на които плащали за труда им на Гергьовден. В митичен план това ще рече, че слугата от Димитровден става „цар“ на Гергьовден. Гергьовден е снел в обредните си лицедейства царската тема от вълшебната приказка със сюжет „Иван глупака става царски зет“.

„Овчата“ тема в гергьовденския обреден комплекс няма нищо общо „със скотовъдната нова година“, а има общо с прастария мит за „златното руно“ – „руното“, един от древните символи на плодородието... Но това е тема, подобна на българските маскарадни ергенски игри, която би ни отвела далеч в дълбинето на палеобалканските култури в „царството на матриархата“... И така, можем да кажем, че гергьовският обреден комплекс е тип синкретичен текст на класическата фолклорност, тип фолклорна културна имунизация на българския етнос. Да не забравяме, че „култура“ означава „опитомяване“.

Както се разправя в един виц от времената на соцкултурата, когато дошъл социализмът, прекратил безобразията на св. Георги с обезглавяването на ламята и превърнал Гергьовден в... Ден на овчаря. Разбира се, това става с указ на ЦК на БКП. „Празникът на овчаря“ е празник от календара на социалистическата празничност „де юре“. А „де факто“ той е от поредицата „почивни дни“, дълбоко бездуховни и посветени на „голямата кльопачка“ и „сръбското“... Защото, както е казал Жданов: „Народът обича да си тананика...“. Соцкултурата, която прогонва българските обреди и обичаи от българската къща, превръща, като ка-

чествено ги редактира, някогашните обичаи и обреди по Гергьовден в... „представление“ по съборите в Копривщица или в „документално кино“, сиреч в зрелище за нещо, което е било, но социалистическият овчар няма нищо общо „с тези безобразия“...

И все пак въпреки усилията на соцкултурната имунизация да превърне класическия фолклор в чалга, в етноподсъзнанието на българина живее апотропейната мощ на св. Георги и тя се проявява и през социализма понякога по изумителен начин...

Литература

Арнаудов, Михаил 1918: *Българските празнични обичаи*. София: Щаб на действующата армия (Походна войнишка библиотека 48) [2. изд. *Българските народни празници. Обичаи, вярвания, песни и забави през цялата година*. София: Хемус, 1943].

Вакарелски, Христо 1943: *Български празнични обичаи*. София: Военно-книгоиздателски фонд (Войнишка библиотека 18).

Вакарелски, Христо 1974: *Етнография на България*. София: Наука и изкуство.

Георгиева, Иваничка 1983: *Българска митология*. София: Наука и изкуство.

Захариев, Йордан 1918: *Кюстендилско краище* (Сборник за народни умотворения и народопис 32)[1].

Каравелов, Любен 1861: *Памятники народного быта болгар.* Кн. 1. Москва: Типография К. Андерса.

Колева, Татяна 1981: *Гергьовден у южните славяни*. София: Издателство на Българската академия на науките[2].

Маринов, Димитър 1914: *Народна вяра и религиозни народни обичаи* (Сборник за народни умотворения и народопис 28)[3].

Миладиновци, Димитрий и Константин 1861: *Български народни песни, събрани от Братя Миладинови*. Загреб: Книгопечатница на А. Якича [Фототипно издание. София: Наука и изкуство, 1981].

[1] Антропогеографско описание на празника, обхващащо почти цяла Средна Западна България.

[2] Добросъвестно описание и проучване на сравнителна основа на празника у южните славяни.

[3] Много добро и пълно описание на празника по българските земи. Особено внимание е обърнато на обредните хлябове.

Петров, Петър А. 1971: Към въпроса за основите на балкано-карпатското овцевъдство. – *Известия на Етнографския институт и музей* 13, 5–51[4].

Раковски, Георги С. 1859: *Показалец или Ръководство как да се изискват и издирят най-стари черти нашего бития, язика, народопоколения, стараго ни правления, славнаго ни прошествия и проч.* Част първа. Одесса: Типография П. Францова.

Теодоров, Евгений 1972: *Древнотракийско наследство в българския фолклор*. София: Наука и изкуство[5].

Проф. д-р Георг Краев
Департамент „Музика“
Нов български университет
ул. „Монтевидео“ 21
1618 София, БЪЛГАРИЯ
gkraev@nbu.bg

On the Mythologems in a Folk-Christian Legend of St. George

Georg Kraev

Abstract: The article studies the mythologems that construct ritual activities on St. George's day. On the other hand, it also analyses a folklore legend relating how St. George, who was a young shepherd, became a hero or a saint.

Keywords: chronotope, legend, folklore culture

Prof. Dr Georg Kraev
Department of Music
New Bulgarian University
21 Montevideo St.
1618 Sofia, BULGARIA
gkraev@nbu.bg

[4] Авторът изказва предположение за генезиса на празника, за връзката на гергьовденските обичаи с култа към фригийската богиня Кибела и близкородствената ѝ тракийска богиня Котис.

[5] Авторът свързва гергьовденските обичаи и обреди с Дионисовия култ, с нимфите, с тракийския Херос и култа към предците.

Parafraza tekstu folkloru* jako praktyka pamięci zbiorowej (czyli Kapturek zmodyfikowany**)

Marta Wójcicka

Streszczenie: Teksty folkloru są wydobywane z zasobów magazynującej pamięci zbiorowej. Poddane parafrazie funkcjonują w pamięci funkcjonalnej, która jest określana jako proces rekonstruktywny, prowadzący do zniekształcenia i odnowienia pamiętanych treści w chwili ich odtworzenia. Parafrazę tekstu można rozpatrywać w kontekście praktyk pamięci. Przykładem praktyk wcielania jest prototypowy ustny tekst folkloru. Teksty folkloru, przeniesione do przestrzeni komunikacji pisanej lub wirtualnej, poddane tranformacjom treściowo-formalnym, można potraktować jako przykłady praktyk zapisu. Wśród typów parafrazy-praktyki zapisu, która nie byłaby możliwa bez praktyki wcielenia, wyróżniono: stylistyczną, strukturalną, poznawczą i pragmatyczną.

Słowa kluczowe: parafraza tekstu folkloru, praktyki wcielania i zapisu, pamięć magazynująca i funkcjonalna

Folklor – rozumiany jako wiedza ludu, oparty na słowie uwikłanym w sytuację składnik kultury duchowej – jest istotnym elementem/nośnikiem pamięci zbiorowej. Teksty folkloru – makroznaki, które mają swój aspekt strukturalny i byt potencjalny (Bartmiński 1992: 251) – funkcjonują i są przekazywane dalej dzięki zbiorowym procesom pamiętania i przypominania.

---

* O parafrazie tekstu w świetle teorii pamięci zbiorowej zob. także Wójcicka 2015.

** Określenie *Kapturek zmodyfikowany* nawiązuje do cytowanej w artykule piosenki Kabaretu Starszych Panów, a jednocześnie wskazuje podstawę materiałową tekstu, którą stanowią parafrazy bajki o Czerwonym Kapturku.

Teksty folkloru w pamięci zbiorowej

Teksty folkloru są bowiem przechowywane i wydobywane z zasobów magazynującej pamięci zbiorowej. Termin „pamięć magazynująca" stosuje Aleida Assmann, określając w ten sposób „drogę do pamięci oznaczoną jako *ars*" (Assmann 2009: 119). Jest to „każdy mechaniczny proces składowania i przywoływania danych, którego celem jest konstrukcja tożsamości" (Assmann 2009: 119). Określone sytuacje oraz wartości wyznawane przez grupę społeczną – nosiciela i depozytariusza pamięci zbiorowej – wpływają na wydobywanie tekstów folkloru w całości lub części z zasobów tejże pamięci i włączanie do żywego obiegu zbiorowej pamięci funkcjonalnej, określanej jako *vis*. Jest to proces rekonstruktywny, który „za punkt odniesienia przyjmuje niezmiennie teraźniejszość, a tym samym prowadzi niechybnie do przesunięcia, deformacji, zniekształcenia, przewartościowania, odnowienia pamiętanych treści w chwili ich odtworzenia" (Assmann 2009: 119).

Takie teksty folkloru ulegają pewnym przekształceniom, transformacjom wynikającym z przemian samej kultury oraz wartości, przekonań i potrzeb grupy społecznej. Parafrazę tekstu rozumianą jako „głębszą przeróbkę tekstu, jego szersze rozwinięcie, polegające na modyfikacjach, przeinaczeniu, swobodnym upraszczaniu jego treści przy zastosowaniu środków gramatycznych i leksykalnych różnych od pierwowzoru, przy czym otrzymany tekst jest wyraźnie kojarzony z pierwowzorem" (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009: 321) można więc potraktować jako przykład praktyki pamięci zbiorowej. Nosiciel tradycji ludowej wydobywa bowiem z zasobów zbiorowej pamięci magazynującej tekst folkloru, który poddaje procesom „głębszej przeróbki" i na nowo wprowadza do zbiorowej pamięci funkcjonalnej. Archetekst – z typowymi dla niego środkami stylistycznymi, które wyrażają pewien rodzaj rzeczywistości odzwierciedlonej w świecie przedstawionym tekstu oraz ocenę tejże[1] – staje się punktem odniesienia oraz podstawą do budowania intertekstualnego tekstu, stanowiącego dyskusję z treściami pamięci, której nośnikiem jest przywoływany w procesie transformacji archetekst.

[1] Zob. Propp 1977.

Tekst folkloru jako przyklad praktyki wcielania

Jak zauważył Paul Connerton, „obrazy przeszłości i wiedza o niej przekazywane są i podtrzymywane przez (mniej lub bardziej rytualne) praktyki" (Connerton 2012: 36). Wśród praktyk pamięci zbiorowej Paul Connerton wyróżnia praktyki wcielania i zapisu.

Praktyki wcielania – w myśl ustaleń Connertona – wiązać można z komunikacją ustną, z kulturą opartą na oralności. Pisze bowiem: „Uśmiech, uścisk dłoni czy słowa wypowiadane w obecności kogoś, do kogo się zwracamy – wszystko to są wiadomości, którym nadawca lub nadawcy użyczają jako medium konkretnych ruchów własnego ciała. Komunikacja pojawia się jedynie wówczas, gdy ciała są obecne, służąc podtrzymaniu danej czynności" (Connerton 2012: 146). Pamięciowe praktyki wcielania przenoszone są zatem przez różne, wielokodowe teksty kultury (głównie teksty ustne, którym towarzyszy cała gama komunikatów niewerbalnych), wymagają obecności nadawcy i odbiorcy w tym samym czasie i miejscu, czyli w trakcie komunikacji bezpośredniej.

Przykładem tak rozumianej praktyki wcielania jest prototypowy tekst folkloru, który funkcjonuje w bezpośredniej komunikacji ustnej. Praktyki wcielania – jak sama nazwa wskazuje – łączy Connerton z ciałem, które bierze aktywny udział w przekazywaniu pamięci zbiorowej. Tekst ustny – charakteryzowany jako dźwiękowy, gestyczny, sytuacyjny, dialogowy, cechujący się jednoczesnością wymawiania i odbioru (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009: 100–102) – realizowany jest przy aktywnym udziale ciała: aparatu głosowego, mimiki, gestykulacji, ruchów i układów ciała.

Parafraza tekstu folkloru jako przykład praktyki zapisu

Tak rozumiany tekst folkloru – stanowiący przykład pamięciowej praktyki wcielania – staje się punktem wyjścia do działań, określanych przez Connertona jako praktyki zapisu. Autor monografii *Jak społeczeństwa pamiętają* charakteryzuje je następująco: „nasze nowoczesne urządzenia do przechowywania i odzyskiwania informacji: druk, encyklopedie, indeksy, fotografie, kasety magnetofonowe, komputery – wszystkie one wymagają, byśmy zrobili coś, co uwięzi i zatrzyma informację jeszcze długo po tym, jak ludzki organizm zakończy proces komunikacji. Czasem zdarza się, że owo użyczanie informacji może nie być intencjonalne, jak w przypadku

podsłuchiwanego telefonu, zazwyczaj jednak dokonujemy go celowo. O takich właśnie działaniach mówić będę jako o zapisywaniu" (Connerton 2012: 146).

Teksty folkloru, przeniesione do przestrzeni komunikacji pisanej, poddane transformacjom treściowo-formalnym, można potraktować więc jako przykład praktyki zapisu. Jak zauważa Connerton, „przejście z kultury oralnej do piśmiennej oznacza zarazem przejście od wcielania do zapisu. Wpływ pisma opiera się na fakcie, że każdy opis przekazywany przy pomocy środków zapisu staje się niezmienny, a proces jego powstawania zostaje zamknięty" (Connerton 2012: 151). Wraz ze zmianą obiegu tekstu folkloru (z obiegu ustnego do pisanego) zmienia się więc także jego istota. Prototypowy ustny tekst folkloru określany był jako proces rozciągnięty w czasie, przekazywany z pokolenia na pokolenie. Z jednej strony ujmowany był jako abstrakcyjny, istniejący potencjalnie, względnie trwały wzorzec, z drugiej – jako realizacja w konkretnej sytuacji w postaci wariantu wykonawczego, będącego przystosowaniem społeczne zaakceptowanego, a niekiedy uniwersalnego przekazu do „tu i teraz" mówiącego i jego słuchaczy (Ługowska 2002: 13; Wójcicka 2014: 146).

Przeniesienie tekstu folkloru z komunikacji ustnej do pisanej, a w odniesieniu do pamięci zbiorowej – z praktyk wcielania do zapisu – powoduje zmianę formy tekstu folkloru. Jak zuważa Connerton, „w kulturach opartych na słowie mówionym większość sformalizowanych procesów przypominania przeszłych wydarzeń przybiera formę widowisk, nieustannie odtwarzanych słuchaczom przez strażników pamięci. Te wypowiedzi o charakterze w znacznej mierze perfomatywnym muszą być realizowane w zestandaryzowanej formie, jeśli ma być zachowana możliwość ich powtarzania przez kolejne pokolenia" (Connertton 2012: 151). Przemiany w formie tekstów wiązać można z ekonomizacją pamięci, którą Conneron wiązał z „uwolnieniem społeczeństwa od ciężaru mnemoniki opartej na rytmie" (Connerton 2012: 152). Ekonomizacja pamięci „uwalnia potężny zasób energii mentalnej, która wcześniej musiała być wkładana w zbudowanie i zachowanie systemów pamięciowych. W ten sposób rodzi się zachęta do tworzenia nieznanych dotychczas wypowiedzi i myślenia o rzeczach nowych" (Connerton 2012: 152).

Zmiana obiegu tekstu folkloru z komunikacji ustnej do pisanej wiąże się z ekonomizacją pamięci. Istotą funkcjonowania tekstów folkloru w pamięci zbiorowej nie jest bowiem odtworzenie, reprodukcja, a tworzenie i przekształcanie, które wiążą się ze zjawiskiem parafrazy tekstów folkloru.

Parafraza – czyli przekształcenie tekstu oryginalnego – jest rodzajem intertekstualności, definiowanej jako „ujawniona w samym tekście relacja do proto/arche/tekstu" (Markiewicz 1989: 216). Zarówno intertekstualność, jak i jej szczególny rodzaj, czyli parafrazę, określić można jako interakcję (zob. tamże).

Próba typologii parafrazy tekstów folkloru

Przekształcenia prototekstów funkcjonujących w folklorze ująć można w cztery, komplementarne wobec siebie grupy. Wyróżnione zostały na podstawie dominującego w nich przekształcenia archetekstu w zakresie: struktury tekstu, stylu, tematyki i konstrukcji świata przedstawionego lub funkcjonowania tekstu w komunikacji kulturowej. Są to parafraza: stylistyczna, strukturalna, poznawcza i pragmatyczna.

Parafraza **stylistyczna** polega na przekształceniu środków stylistycznych stosowanych w archtekście. Przykładem tej parafrazy bajki o Czerwonym Kapturku jest wiersz Jana Brzechwy rozpoczynający się od słów:

Snuj się, snuj, bajeczko!
A było tak: niedaleczko,
Właśnie tutaj, nad rzeczką,
Mieszkała wdowa z córeczką.
[...][2]
A zwała się, po prostu, Czerwony Kapturek.
Widziano ją bowiem nierzadko,
Jak krząta się przed chatką,
W ogródku i na podwórku –
W czerwonym kapturku.
Tak się zwała, jak się zwała,
Często w niebo spoglądała,
[...]
I zza krzaka wychylił się wilk,
I odezwał się basem tak:

[2] Skracam na potrzeby artykułu. Pełny tekst dostępny na: http://www.stolica-bajek.pl/czerwony-kapturek-bajka44.php (4.07.2015).

Wilk:
Witam cię, mój prześliczny Czerwony Kapturku,
Nie bój się moich ząbków i moich pazurków.
Oczernili mnie ludzie przed tobą,
A ja jestem niewinną osobą,
Ja wywodzę się z takich wilków,
Co nie krzywdzą nawet motylków.
Ja mięsa po prostu nie trawię,
Poprzestaję na jagodach i trawie.
A co ludzie mówią – to plotki.
Chcesz, dziewczynko, to się z tobą pobawię?
Może w kotki, a może w łaskotki
Czy w kosi-kosi-łapci?
Czerwony Kapturek:
Panie wilku, ja idę do babci,
Babcia chora i czeka od rana...
Wilk:
A gdzie mieszka babunia kochana?
Czerwony Kapturek:
Za polaną, przy siódmym pagórku...
Wilk:
No to śpiesz się, Czerwony Kapturku.
[...]
Wilk:
W las dam nurka
I Kapturka
Sprytnie zmylę.
W mą pułapkę
Złapię babkę
Już za chwilę.
Gdy w brzuchu burczy,
Dostaję kurczy
I jem wszystko, że aż furczy,
Taki ze mnie wilk!
[...]
Babcia:
Kto to puka? I czego tu szuka?

Wilk:
To ja, babciu, Czerwony Kapturek.
Borem-lasem przybiegłam tu sama,
Z lekarstwami przysyła mnie mama.
Babcia:
Jakiś dziwny masz głos...
Wilk:
Bo mam chrypkę...
Babcia:
Jakiś dziwny masz głos…
Nie zdążyłam cię dojrzeć przez szybkę,
Chodź do okna...
Wilk:
Niestety nie mogę,
Bo po drodze zraniłam się w nogę,
Ledwo stoję... Ach, wpuść, babciu miła!
No, i babcia drzwi otworzyła.
Możecie sobie, moi drodzy, wyobrazić, co się wtedy stało!
By opisać to – słów jest za mało,
Przerażenie zaciska wprost gardło.
Powiem krótko: wilczysko się wdarło
[...]
Czerwony Kapturek:
Babciu, taki dziwny masz głos.
Dlaczego mówisz przez nos?
Wilk:
Jesteś głupia... Ugryzła mnie osa...
A zresztą... nie wtrącaj się do mego nosa.
Czerwony Kapturek:
Babciu, dlaczego jesteś taka zła?
Wilk:
Boś za długo do mnie szła,
Zresztą... nie pytaj już więcej...
Czerwony Kapturek:
Babciu, a gdzie twoje ręce?
Wilk:
Pod pierzyną, bo mi marzną na zimnie,
Przestań pytać i usiądź tu przy mnie.

Czerwony Kapturek:
Babciu... ja trochę się boję,
Bo te zęby są jakieś nie twoje...
Wilk:
Dobre są każde zęby,
Które prowadzą do gęby,
A że jeść tymi zębami wygodnie,
Zaraz ci udowodnię!
To rzekłszy wilk połknął dziewuszkę,
Tak jak wróbel połyka muszkę.
Oblizał się, jęzorem mlasnął,
Wlazł pod pierzynę i zasnął,
[...]
Wilk:
Ojej! Po co tyle hałasu?
Zapomniałem wrócić do lasu,
Zaspałem, bo myślałem, że to niedziela.
Błagam, niech pan nie strzela,
Litości, panie gajowy!
[...]
I wyobraźcie sobie,
Że z paszczy wyskoczyły mu obie,
Nienaruszone, a przy tym
W stanie całkiem przyzwoitym.
Babcia nawet uzdrowiona.
Czerwonego Kapturka chwyciła w ramiona
[...]
Oto jest koniec bajki. I koniec zabawy.
A wiecie, co z wilkiem się dzieje?
Wilk pożegnać musiał knieję
I zamieszkał w warszawskim zoo,
Gdzie mu niezbyt wesoło,
Toteż jest na wszystkich zły
I przez kraty szczerzy kły.
Nie podchodźcie do klatki za blisko,
Bo to bardzo niedobre wilczysko.
A teraz już, dzieci, koniec.
Nie pytajcie mnie więcej o nic,

Bo gdybym coś więcej wiedział,
Tobym wam sam opowiedział.

Zmiana języka i zastosowanych w tekście środków stylistycznych wiąże się w przywołanym przykładzie ze zmianą formy z prozatorskiej na wierszowaną. Przy tym parafrazie tej nie podlega ogólna tematyka bajki, przebieg jej wydarzeń czy konstrukcja bohaterów. Wersja Brzechwy w zakresie poznawczym jest zasadniczo zgodna z archetekstem ludowym. Ten typ parafrazy odpowiadałby wyróżnionej przez Jerzego Bartmińskiego i Stanisławę Niebrzegowską-Bartmińską parafrazie płytkiej, która jest modyfikacją jedynie sfery wyrażeń językowych (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009: 321).

Trzy kolejne typy: parafraza strukturalna, poznawcza i pragmatyczna odpowiadałyby parafrazie głębokiej, o której – zdaniem autorów *Tekstologii* – można mówić wtedy, „jeśli modyfikacje obejmują elementy świata przedstawionego – konstrukcji postaci, ich atrybutów, działań, czasu i miejsca zdarzeń" (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009: 321).

Parafraza **strukturalna** polega na przekształceniu struktury archetekstu (np. ramy tekstowej, podziału na segmenty, architektoniki archetekstu), np.

Czerwony Kapturek jedzie przez las na swoim rowerku. Nagle zza krzaków wyskakuje wilk i psuje rowerek dziewczynce. Zdenerwowany niedźwiedź, widząc całą tę sytuację, mocno się wkurzył i kazał wilkowi zespawać rowerek. Wilk zrobił to i Czerwony Kapturek pojechał do babci:

– Babciu, dlaczego masz takie duże uszy?
– Żeby cię lepiej słyszeć, kochaniutka.
– Babciu, dlaczego masz takie duże zęby?
– Żeby się ładniej do Ciebie uśmiechać.
– Babciu, dlaczego masz takie czerwone oczy?
– Od spawania rowerka.[3]

Rozpoczynająca tekst bajki formuła określana jest mianem formuły -matki, która generuje dalszą część tekstu, wskazuje np. na liczbę składających się na niego segmentów. W przywołanym tekście przekształceniu uległa formuła inicjalna, do której wprowadzono informację o rowerku, na którym bohaterka bajki jedzie do babci. Z rowerkiem tym związana jest też formuła końcowa, która stanowi żartobliwe, ośmieszające wilka, zakończe-

[3] http://www.wcipy.pl/dowcipy, bajki,78.html (4.07.2015).

nie bajki. Parafraza tekstu dokonuje się tu głównie w formułach ramowych[4] bajki, stąd uznać ją można za strukturalną. Przekształcenie formuł początkowych i końcowych oczywiście zmienia wymowę tekstu, a zatem także jego kwalifikację gatunkową. Bajka przekształcona została w kawał, o czym świadczy m. in. kończący tekst dialog.

Parafraza **poznawcza** to przekształcenie tematyki archetekstu i sposobu jej przedstawienia (perspektywa, punkt widzenia, hierarchia wartości). Wśród mechanizmów stosowanych w tym typie parafrazy tekstów folkloru wyróżnić można parafrazę opartą na substytucji[5], czyli zastąpienie jakiegoś elementu tekstu folkloru innym.[6] Ten typ parafrazy poznawczej odnaleźć można w piosence zespołu disco-polo Bayer-Full:

Czerwony Kapturek
Szła dziewczynka bardzo mała przez ciemny las.
Czerwony kapturek miała, czerwony pas,
A za pasem kolta, w małej rączce sporta.
Do babuni szła uderzyć sobie w gaz.
Ptaszki w górze przelatują i szumi bór,
A motylki podśpiewują i nie ma chmur.
Słonko raźno świeci, w górze bocian leci
I żubrówką się opija stary żubr.
Łabudibu, łabudibu, szabudidaj,

[4] O formułach ramowych tekstów folkloru zob. Wójcicka 2010b.

[5] Obok niej wskazać także można mechanizm parafrazy opartej na demetaforyzacji, która polega na tym, że „fragment dołączany do rozpoznawalnego tekstu folkloru (w tym przypadku do przysłów) udosłownia achetekst, umiejszczając go w nieprzystawalnej do niego sytuacji i kontekście" (Wójcicka 2010a: 145), np.: *Jak sobie pościelesz to... mnie zawołaj, Gdzie kucharek sześć... tam jest co poklepać /... tam cycków dwanaście, Komu w drogę temu szkło w nogę, Kto pod kim dołki kopie, ten ma brudną łopatę / ten jest grabarzem, Kto rano wstaje, ten leje jak z cebra / ten Panasonic / ten daleko sika/ ten się gówno wyśpi, Diabeł nie śpi... z byle kim, Gdzie dwóch się bije, tam dentysta korzysta, Żadna praca nie hańbi, ale każda męczy, Na pochyłe drzewo i Salomon nie naleje, Ten się śmieje ostatni, kto wolniej kojarzy, Lepszy cyc, niż nic, Jak się nie ma, co się lubi, to się nie lubi tych, co mają, Lepszy wróbel w garści niż skrzypek na dachu.*

[6] Przykładem tego typu parafrazy jest przekształcenie znanej rymowanki: *Siała baba mak, / nie wiedziała jak. / A dziad wiedział, / nie powiedział. / A to było tak.* Współczesna wersja zawiera pierwszy, rozpoznawalny człon, do którego dopisany jest ciąg dalszy, odwołujący się do współczesnych realiów: *Siała baba mak i dostała 10 lat.*

Wtem zza krzaka wilk wyskoczył i krzyczy: „Stój!”,
Lecz za chwilę krwią się broczy kudłaty zbój,
A dziewczynka mała broń repetowała,
Poprawiała zakurzony ludowy strój.

Z tej piosenki morał taki wynika nam:
Nie zaczepiaj małych dziewczyn gdy jesteś sam,
Bo dziewczynki małe są tak bardzo śmiałe,
Że czasami mogą zrobić krzywdę wam.
Łabudibu, łabudibu, szabudidaj.

W tekście wtórnym zmiany odnaleźć można zarówno na poziomie strukturalnym (przekształcenie gatunku: z bajki w piosenkę, i formy: z prozatorskiej w wierszowaną), jak i stylistycznym i poznawczym (bajkowe segmenty: zjedzenie babci i wnuczki przez wilka, zastrzelenie wilka przez leśniczego zastąpiono innym: wilk zastrzelony przez Czerwonego Kapturka). Parafraza ta obejmuje więc także konstrukcję bohaterki oraz wartości świata przedstawionego.

Podobny mechanizm odnaleźć można w tekście piosenki Agnieszki Osieckiej:

Raz Czerwony Kapturek
wszedł sobie do lasu
i tak idzie, i śpiewa,
no bo trochę ma czasu. [...]
La la la la la la la...
Szczypie sobie maliny,
Skubie sobie poziomki,
Biegnie sobie w podskokach
Przez gaiki i łąki.
La la la la la la la...
Wreszcie puk-puk w okieneczko:
– Wstawaj babciu raz, dwa,
mam wszystkiego po troszeczku,
bom o ciebie zadbał.
– Ach dzień dobry, Kapturku
babcia w siódmym jest niebie –
– czemu robisz mi puk-puk,
wejdź i czuj się u siebie.

La la la la la la la...
– Ale co to maja babciu,
masz tak wielkie uszy?
To dlatego mój Kapturku,
bym cię mogła słyszeć.
– Ale czemu babuniu,
takie wielkie masz oczy?
– Żeby ci się przyglądać
jesteś taki uroczy...
– Ale czemu babuniu,
takie zęby masz wielkie?
– Bo nie jestem babunią,
tylko bardzo złym wilkiem...
– A to heca droga babciu,
to się świetnie składa,
jestem lampart, nie Kapturek,
chętnie wilki zjadam.
Czas wyciągnąć nam morał,
bo już krew płynie ciurkiem:
co się kryje – nikt nie wie –
pod czerwonym kapturkiem.[7]

Tekst Agnieszki Osieckiej także zaliczam do przykładów parafrazy poznawczej, ze względu na zmianę w konstrukcji bohatera i finał, odmienne od realizowanych w archetekście. U Osieckiej Kapturek nie jest dziewczynką, a lampartem, który zjada wilka.

Parafraza **pragmatyczna** polega na przekształceniu obrazu nadawcy i odbiorcy prototekstu oraz na zmianie celu komunikatu. Przykładem tego typu parafrazy jest piosenka Kabaretu Starszych Panów zatytułowana *Czerwony Kapturek 62*:

Hej! Hej!
Ta pieśń to awanturka,
– o kogo?
– o kapturka!

[7] http://www.tekstowo.pl/piosenka,agnieszka_osiecka,czerwony_kapturek.html (4.07.2015).

– jakiego?
– czerwonego!
ZMODYFIIIIKOWANEGO.
Nie była to dziewczynka,
lecz chłopiec jak malinka!
hahaha
czapeczkę nosił z szyjkiem, czerwoną z kutasikiem.

UCHA TRA LA LA LA KAPTUREK 62!
UCHA TRA LALALALAAAA KAPTUREK 62 !!!

U babki, co za lasem mieszkała
Kapturek czynił czasem gomorkę z sodomką.
Ta babka ... a kto ona? Morskiegoooo Wilka żona.
haha
Gdy mąż się szarpał w szkwałach Kapturka zapraszała

UCHA TRA LA LA LA KAPTUREK 62!
UCHA TRA LALALALAAAA KAPTUREK 62 !!!

Gdy Wilk powrócił z rejsu
Kapturek był na miejscu
hahaha
Kapturek był na miejscu, bo właśnie z żoną Wilka
płynęła mu ta chwilka.
Speszeni wszyscy troje
hahaha trojeee
– Wróciłeś? Siądź!
– Postoje.
Czas tak zazwyczaj rączy,
zupełnie się nie kończy.

UCHA TRA LA LA LA KAPTUREK 62!
UCHA TRA LALALALAAAA KAPTUREK 62 !!!

Lecz cóż to! Zamiast natrzeć Wilk na Kapturka
patrzy na jego torsik boski
hahaha
i przełom w Wilku Morskim

i zamiast pogniewać się, urządzić awanturkę
Zamieszkał w innej chacie
szczęśliwy z Kapturkiem!

UCHA TRA LA LA LA KAPTUREK 62!
UCHA TRA LALALALAAAA KAPTUREK 62 !!![8]

O ile tradycyjna bajka ludowa przekazywała intencje moralizatorskie, miała na celu ostrzeganie przed niebezpieczeństwem czyhającym na dziewczynki, które nie słuchają mamy, to piosenka Kabaretu Starszych Panów skierowana jest do dorosłych słuchaczy i ma na celu rozbawienie ich nieoczekiwanym zwrotem akcji i grą językową. Parafraza pragmatyczna łączy się z trzema poprzednimi. Przykładowy tekst piosenki Kabaretu Starszych Panów stanowi bowiem przykład transformacji bajki o Czerwonym Kapturku na poziomie struktury (forma), stylistyki (język), jak i tematyki (zmiana konstrukcji bohaterki, zmiana obrazu świata przedstawionego i systemu wartości).

Parafraza tekstu folkloru – od praktyki wcielania do praktyki zapisu

Prafraza tekstu folkloru, która odsyła czytelnika do tradycyjnego przekazywanego ustnie archetekstu, ujawnia zmianę obiegu tekstu folkloru z funkcjonującego w komunikacji ustnej, w praktyce wcielania do komunikacji pisanej (wirtualnej), w praktyce zapisu. Zmiana związana z „praktykowaniem tekstów folkloru" wpływa na to, że te współczesne stają się intrygujące, nieprzewidywalne, zaskakujące, oparte na grach językowych oraz grach (z) tradycją i kulturą. Istotą praktyki zapisu jest bowiem tworzenie, które zgodnie z ustaleniami psychologów eksperymenalnych wiąże się z pamiętaniem, bowiem „psychologowie eksperymentalni wykazali, że dokładne przypominanie jest niezwykle rzadkie i praktycznie nieistotne, pamiętanie nie jest bowiem kwestią odtwarzania, lecz tworzenia" (Connerton 2012: 73).

W przywołanych przykładach parafrazy jako praktyki pamięci przekształcenie – żartobliwe, humorystyczne – tekstów folkloru jednocześnie stanowi wyraz możliwości kreacyjnych twórców, ich inwencji i poczucia

[8] http://www.tekstowo.pl/piosenka,kabaret_starszych_panow,czerwony_kapturek_62.html (4.07.2015).

humoru, ale także w umysłach czytających przywołuje pełną postać tradycyjnych tekstów (archetekstów).

Parafrazy tekstów folkloru, związane z przemianami kultury – „rozumianej jako niedziedziczona pamięć społeczna" (Łotman, za: Żyłko 2009: 104) – i komunikacji obrazuje poniższy schemat:

odtwarzanie ONI ⇨ JA	tworzenie JA ⇨ ONI
praktyka wcielania	praktyka zapisu
KOMUNIKACJA USTNA	KOMUNIKACJA PISANA

Schemat 1. Parafraza tekstu w praktykach wcielania i zapisu.
Oprac. Marta Wójcicka

Prototypowy – ustny – tekst folkloru funkcjonuje w pamięci zbiorowej, a więc przekazywany jest z pokolenia na pokolenie, w komunikacji ONI – zbiorowość, będąca depozytariuszem pamięci zbiorowej – JA jako członek owej zbiorowości. Przekazywanie tekstu odbywa się w praktykach wcielania, w których uczestniczy ciało nadawcy/ów i odbiorcy, które staje się jednym z nośników pamięci zbiorowej. Na tym etapie komunikacji pamięć zbiorowa opiera się na przechowywaniu i jak najwierniejszym odtworzeniu tekstu folkloru.

Jednocześnie wraz ze zmianą kultury z ustnej na pisaną, wraz z postępującą technicyzacją komunikacji oraz pojawieniem się Internetu, w obiegu tekstu folkloru pojawił się drugi etap. Jest to związane także z postępującą indywidualizacją kultury. Tekst folkloru, aby mógł być przekazywany dalej, musi zostać „przyswojony" przez jednostkę. Musi nastąpić jego interioryzacja w procesie JA – JA. Proces ten polega na wybraniu spośród zasobów przekazywanych jednostce przez zbiorowość tych tekstów (folkloru), które uzna ona za interesujące/ważne/ciekawe itp. Te wybrane przez jednostkę teksty podlegają procesom przekształcenia, są parafrazowane, a przez to dostosowane do sytuacji. Jednocześnie odzwierciedlają one sposób percepcji i recepcji tych tekstów folkloru przez daną jednostkę. Tworząc – w odniesieniu do archetekstu – parafrazę tekstu kultury, jednostka „odciska" na nich swoją indywidualność, a umieszczając je w praktykach zapisu w mediach, ponownie włącza je do obiegu społecznego. Jednocześnie warto

podkreślić – na co zwracał uwagę już Paul Connerton – że „wiele praktyk zapisu zawiera element wcielania, a być może nawet żadna forma zapisu nie jest możliwa bez komponentu cielesnego" (Connerton 2012: 156).

Parafraza tekstu folkloru jest więc praktyką zapisu, która nie byłaby możliwa bez wcześniejszego etapu społecznego pamiętania, czyli bez praktyki wcielania. Sama parafraza jako praktyka zapisu także nie może nie wykorzystywać do zapisu komponentu cielesnego. Poddany parafrazie tekst folkloru jest więc nie tylko nośnikiem pamięci zbiorowej, lustrem odbijającym epokę i przemiany kultury i pamięci zbiorowej, ale funkcjonuje i jest przekazywany dalej (w formie bardziej lub mniej wiernej tradycji) w praktykach pamięci: wcielania i zapisu.

Literatura

Assmann, Aleida 2009: Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej. – W: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Pod red. Magdaleny Saryusz-Wolskiej. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas", 101–142.

Bartmiński, Jerzy 1992: Tekst folkloru jako przedmiot folklorystyki. – W: *Nowe problemy metodologiczne literaturoznawstwa*. Pod red. Henryka Markiewicza, Janusza Sławińskiego. Kraków: Wydawnicwo Literackie, 246–271.

Bartmiński, Jerzy, Stanisława **Niebrzgowska-Bartmińska** 2009: *Tekstologia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Connerton, Paul 2012: *Jak społeczeństwa pamiętają*. Przekład Marcin Napiórkowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego [Orig.: Paul Connerton. *How Societies Remember*, 1989].

Ługowska, Jolanta 2002: Tekst a gatunek. – W: *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*. Pod red. Adriana Mianeckiego, Violetty Wróblewskiej. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 11–20.

Markiewicz, Henryk 1989: *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Propp, Władimir 1977: Podstawy klasyfikacji gatunków folkloru. – *Literatura Ludowa* 2, 50–57.

Wójcicka, Marta 2010a: Przejawy intertekstualności w tekstach kultury popularnej i współczesnych tekstach folkloru. – W: *Intertekstualność we współczesnej komunikacji językowej*. Pod red. Jana Mazura, Agaty Małyski, Katarzyny Sobstyl. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 143–151.

Wójcicka, Marta 2010b: *Dawno to temu, już bardzo dawno... Formuły ramowe w tekstach polskiej prozy ludowej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Wójcicka, Marta 2014: *Pamięć zbiorowa a tekst ustny*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Wójcicka, Marta 2015: Parafraza tekstu folkloru w świetle teorii pamięci zbiorowej – od pamięci komunikatywnej do międzykulturowej. – W: *Działania na tekście*. Pod red. Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, Marty Nowosad, Tomasza Piekota. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 183–196.

Żyłko, Bogusław 2009: *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska.* Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.

Prof. UMCS dr hab. Marta Wójcicka
Instytut Nauk o Kulturze
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Plac Marii Curie-Skłodowskiej 5
20-031 Lublin, POLSKA
marta.wojcicka@poczta.onet.pl

Paraphrase of the Folklore Text as a Practice of Collective Memory (i.e. the Little Red Riding Hood Modified)

Marta Wójcicka

Abstract: The folklore texts are obtained from reserves storing collective memory. Submitted to paraphrase, they function in functional memory, which is defined as a reconstructive process leading to distortion and restoration of memorised contents at the moment of their reconstruction. The paraphrase of texts can be considered in the context of memory practices. An example of incorporation practices is a prototypical oral folklore text. The folklore texts, transferred to the sphere of written or virtual communication and subjected to content-formal transformations, can be treated as examples of recording practices. Among types of paraphrase-recording practice, which would not be possible without incorporation practice, the following have been distinguished: stylistic, structural, cognitive and pragmatic practice.

Keywords: paraphrase of the folklore text, practices of incorporation and recording, storing and functional memory

Prof. UMCS dr hab. Marta Wójcicka
Institute of Cultural Studies
Maria Curie-Skłodowska University
5 Maria Curie-Skłodowska Sq.
20-031 Lublin, POLAND
marta.wojcicka@poczta.onet.pl

Славянската кумулативна приказка – един съпоставителен поглед*

Ярослав Отченашек

Резюме: В статията се изследват кумулативни или верижни приказки в рамките на славянския свят. Основните проблеми, върху които се спира авторът, са съществуването само на два славянски каталога на народни кумулативни и верижни приказки (за България и за Русия–Украйна–Беларус) и трудността при издирването на оригинални текстове. Всъщност някои от тези приказки все още са много популярни в съвременната масова попкултура и се използват при обучението на малките деца в основното училище.

Ключови думи: устен фолклор, кумулативна приказка, сравнително изследване, славяни

Кумулативната приказка – основни характеристики и функции

Кумулативните сюжети, отличаващи се с верижна структура (*cumulative tales, chain tales*), заемат по-особено място сред останалите народни приказки. Някои фолклористи от XIX и първата половина на XX в. дори не ги причисляват към същинските приказки, а към поговорките, стихотворенията, гатанките или анекдотите за деца. Съвременната фолклористична наука също не отделя особено внимание на кумулативните текстове, а в славистично насочените теоретични разработки по-съществено място на този въпрос е отделено единствено в *Slovník termínů slovesného folkloru. Bulharsko / Речник на термините от словесния фолклор. България* (Otčenášek, Baeva a kol. 2013: 42, 177–178) и в енциклопедията *Беларускі фальклор* (Пашкоў 2005: 748–749).

* Текстът е изготвен с институционалната подкрепа на RVO: 68378076.

Като кумулативни обикновено означаваме текстовете, в които предметите или участниците в действието се струпват (т.е. кумулират) на едно място, докато накрая това довежда до експлозия или до поредица от проблеми и катастрофи, последвани или не от развръзка (вж. приказките от типа ATU[1] 2029–2075, класически пример е приказката *Изваждането на ряпата,* ATU 2044). При други наративи от този тип героите, предметите или въпросите могат да се струпват до безкрай, вж. напр. *Приказки без край* (ATU 2300–2301) и по-конкретно приказката *Овце на мостче* (ATU 2300). Съществуват и кумулативни приказки измами, за които е характерно, че разказвачът се опитва да подведе слушателя и да го накара да се откаже от слушането на историята докрай (вж. напр. поредицата *Лъжливи приказки за деца*, ATU 2271), да поиска непрестанно да му бъде повтаряно едно и също и др. Макар и вече по-слабо разпространени, сред най-обичаните и до днес остават приказките, чийто нетрадиционен герой (поничката, меденката, питката, зелникът и др.) бяга от дома си, за да се спаси от изяждане. По пътя към него се присъединяват още много приятели, но краят така или иначе е трагичен, тъй като никой не може да избяга от съдбата си. Героят е изяден, най-често от хитрата лисица или от лакомото прасе (сюжетът *Питката, която бяга от софрата*, ATU 2025). По-популярен от всички останали обаче е кумулативният сюжет за петлето и кокошката, които живеели неразделно, докато един ден доминантното петле не клъвнало най-голямото зърно (ядка) и не започнало да се задушава. Тогава се наложило кокошката да търси помощ, изпълнявайки поредица от задачи, докато най-накрая стигне до водата, необходима за спасяването на петлето. Съществуват два варианта – в първия кокошката успява да занесе водата навреме, а във втория това не ѝ се удава (сюжетът *Петле и кокошка*, ATU 2021). В приказките от този тип често има постоянно повтарящи се откъси – обикновено те са част от диалога или от рамкиращия разказ. Трикратната повторяемост на действието, типична за вълшебните и легендарните приказки, също може да напомня за верижната структура на кумулативните сюжети, въпреки че тя води до качествени про-

[1] Със съкращението ATU е означен каталогът на приказните типове на Аарне-Томсън-Утер *The Types of International Folktales*. Заглавията на българските приказки в тази статия са посочени според *Български фолклорни приказки. Каталог* (БФП).

мени (напр. *бронз – сребро – злато*). Поради тази причина приказки като *Лъжливият козел* (ATU 212), *Домашните животни изпращат и прогонват вълци (разбойници)* или *Бременските музиканти* (ATU 130) не се числят към кумулативните текстове.

Репертоарът от кумулативни приказки е доста разнообразен – те са по-кратки (само от по няколко изречения) или по-дълги (цели свързани текстове). Както вече отбелязахме, могат да са в мерена реч и затова на пръв поглед да изглеждат като басни, песни или поговорки. Напоследък световна известност придоби приказката *Дванайсет дни до Коледа* (*The Twelve Days of Christmas*, ATU 2010A), изпълнявана като песен и звучаща в редица анимационни филми и сериали. Немалко от кумулативните текстове приличат и на гатанки – в някои случаи те са построени като последователност от въпроси и отговори, а в други – започват с въпросите „*Защо…?*“, „*Кой…?*“, „*Какво е…?*“ и др., характерни за същинските гатанки, както и за анекдотите със структура на гатанки. При наративите, формално построени като гатанки, в началото може да се появи и въпросът формула „*Искате ли да ви разкажа една приказка?*“, предполагащ положителен отговор. След като обаче той бъде изречен, разказвачът изненадващо казва: „*Добре, щом не искате, няма да ви я разказвам*“. Когато слушателят е дете, това въздейства на любопитството му още повече, а след това всичко се повтаря отново.

В исторически план интересът на фолклористите към кумулативните текстове не е голям. Засилва се едва през XIX и XX в., когато започва по-последователното фиксиране на този тип наративи. Оттук произтичат и проблемите с откриването на по-задълбочени записи и проучвания в областта. С основание може да се твърди, че много от сюжетите, на които се основават кумулативните приказки, са доста стари – някои от тях първоначално са функционирали в рамките на еврейската митология, срв. напр. *За произхода на шаха* (ATU 2009) и *Един, който знае* (*Ehod mi yodea* или *Echad mi yodea*, ATU 2010). Като се имат предвид формата и функцията на немалко от кумулативните текстове (игри на думи, приспивни песни, гатанки и др.), може да се предположи, че те са били добре известни още през Античността и Средновековието. Със сигурност обаче не са били възприемани като приказни наративи, макар че според теоретичните разработки повечето от тях се числят именно към несъщинските приказки, в чиято структура често липсват някои от задължителните елементи (щастливият край, кулминацията и др.). Посоченият подход се смята за традиционен и най-вероятно не се налага

той да бъде променян. До днес в общественото съзнание се поддържа популярността на няколко от най-разпространените сюжети, обикновено използвани за обучение или забавление на най-младото поколение.

Тук е мястото да разгледаме и основните функции на текстовете, определяни като кумулативни приказки. Според отговорите на информаторите от XIX и първата половина на XX в. повечето от сюжетите са били предназначени за деца. Разбира се, имало е и истории, които заради еротичното или порнографското си съдържание са се разказвали само пред възрастни слушатели, при особени случаи, когато децата не са присъствали. С други думи, служили са за развлечение или за аналогии с други типове наративи, т.е. доминирала е забавната им функция. Понякога кумулативните приказки са функционирали и като встъпителни части към други сюжети, като последната приказка преди заспиване и др. (Bartoš 1898: 28; Krzyżanowski 1980: 59). Някои от тях са били използвани и за приспиване поради своята „безкрайност“, а други, например съдържащите числа, са имали дидактична насоченост. Помагали са на децата да запомнят последователността или кратността на числата – такъв е вече споменатият сюжет *За произхода на шаха*.

В други случаи образователната задача е била съчетавана с упражнения за развиване на паметта. Най-добър пример за това е приказката *Как богаташът плати на слугата* (ATU 2010I), в която за всяка отслужена година слугата (пастирът, ратаят) получава по още едно възнаграждение. Структурата на наратива е верижна, т.е. постоянно се добавят различни форми на заплащане, а разказвачът всеки път трябва да ги изброи отначало, спазвайки съответната последователност. По подобен начин функционират и текстовете от сюжета *Дните от седмицата* (ATU 2012), чиято смешна завръзка се гради върху изброяването на дните (часовете, месеците и др.). Своеобразно упражнение за паметта е и приказката *Лакомото животно с разрязания стомах* (ATU 2028), в която вълкът (котката, великанът, тиквата и др.) поглъща всеки, изпречил се на пътя му, а междувременно си припомня и кого е изял до момента.

Друга част от най-старите кумулативни приказки водят началото си от апокрифите и са с морализаторско съдържание. Така от сюжетите *Цикълът за Ездра*: *по-силният и най-силният* (ATU 2031A) и *Абрахам се учи на уважение към Бога* (ATU 2031B) могат да се поучат не само децата, но и възрастните – те утвърждават силата на истината и факта, че достоен за уважение е единствено (еврейският, християнският) Бог.

Ситуацията в Чехия

В чешката фолклористика кумулативните приказки и до днес остават по-скоро в периферията на научния интерес. Самостоятелна научна статия не им е посветена дори в монументалния труд *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska* (Brouček, Jeřábek 2007), състоящ се от общо три тома, единият от които съдържа биографии, а другите два са посветени на различни явления, предмети и реалии на народната култура. Поради тази причина изследователят може да се опре единствено на откъслечната информация, съдържаща се в сборниците с фолклорни текстове – фиксирани са общо около 500–600 кумулативни приказки, като при това те нерядко са запазени само в ръкописен вид[2].

Първите приказки от разглеждания тип са фиксирани в трудовете на Карел Я. Ербен (Erben 1955) и Божена Немцова (Němcová 1954). Благодарение на това, че някои от чешките кумулативни текстове са в мерена реч, те са попаднали и в сборниците с песни и поговорки, вж. напр. изготвения от К. Я. Ербен сборник, озаглавен *Rozprávka čtveračivá* (*Шегаджийска приказка*, Erben 1913: 158).

Популярността на кумулативните приказки в Чехия започва да намалява още през XX в. По-известни са само няколко сюжета, разпространявани предимно чрез книгите и телевизионните предавания. На първо място, това е вариантът на приказката *Петлето и бобеното зърно* (*Pohádka o kohoutkovi a slepičce*), в който петлето оживява. Освен в книгите за най-малките, често в стихотворна форма и богато илюстрирани, кумулативните приказки се срещат и в интернет пространството. Създават се например пародии, но и съвременни градски легенди (*contemporary legends*), основани на кумулативни сюжети, както и редица филми, в които едно събитие предопределя случването на следващото (вж. по-подробно Otčenášek 2007; Votruba 2007). Често се разказва също така историята *Jak boháč zaplatil sluhovi*, изпълнявана и в мерена реч – например песента *Když jsem já sloužil to první léto*... (*Пър-*

[2] В момента авторът подготвя за печат многотомно издание, съдържащо всички чешки народни приказки. Досега е излязъл първи том *Приказки за животни* (Otčenášek 2019). Един том на изданието ще бъде посветен изцяло на кумулативните приказки.

вото лято, в което слугувах…). Още от XX в. със заглавието *Dopis z (pionýrského) tábora* (*Писмо от (пионерския) лагер*) е познат и сюжетът *Tragédie vrcholí* (*Трагедията ескалира*, ATU 2040), по-късно използван във филма на Зденек Трошка *Kateřák* (*Убийственият виц*, 2003). В него поредицата от въпроси и отговори се реализира на територията на една военна база. С други думи, очевидно е, че поради широката си популярност някои от кумулативните наративи проникват и в съвременната попкултура.

Някои други славянски региони – компаративен поглед

Сравнението между приказките и хумористичните разкази, фиксирани в сборниците на отделните славянски страни, показва следното. Броят на издадените, респективно на достъпните, кумулативни текстове не е никак голям, което е резултат от относително слабия интерес на специалистите към тази област на фолклора. Трудности създава и обстоятелството, че все още не са изготвени каталози на приказните сюжети на всички славянски народи. Завършени са единствено българският, полският и руско-белоруско-украинският регистър, а частично обработени са словашките (напр. Polívka 1923, 1924, 1927, 1930, 1931; Filová, Gašparíková 1993, 2001, 2004) и лужишките приказки (Nedo 1956; Nedo 1957). В процес на подготовка за издаване са също така каталозите на чешките и словенските сюжети. Приказките на Хърватия, Сърбия, Словения, Босна и Херцеговина, Македония и Черна гора засега са достъпни за изследователите само във вид на сборници с фолклорни текстове. Посоченото дотук усложнява работата по съпоставката, но могат да бъдат направени поне някои най-общи изводи. При славяните са широко застъпени следните сюжети според класификацията на приказните типове на Аарне-Томсън-Утер: ATU 2013 – *Имало една жена и тази жена имала син* (Чехия, България, Русия, Украйна), ATU 2014 – *верижните сюжети, включващи противоречия на крайности* (Чехия, Словения, Сърбия, Хърватия, Македония, Лужица, Русия, Украйна), ATU 2015 – *Козел* (*бабата или дядото*) *в къщата на лисицата* (*на бабата*) (Чехия, Словакия, Сърбия, Хърватия, Македония, Полша, Русия, Беларус, Украйна), ATU 2021 – *Петлето и кокошката* (Чехия, Словакия, България, Лужица, Полша, Русия, Беларус, Украйна), ATU 2025 –

Зелникът, който бяга от софрата (Чехия, Словакия, Македония, България, Русия, Беларус, Украйна), ATU 2040 – *Всичко свършва благополучно* (Чехия, Сърбия, Босна и Херцеговина, България, Полша, Русия, Беларус, Украйна) и ATU 2250 – *Приказка с преждевременен край* (Чехия, Словения, Хърватия, България, Русия). Въпреки недостатъчното количество данни за проведения анализ може да се каже, че най-популярни са приказките за ненаситното петленце, чийто живот кокошката успява (или не успява) да спаси, както и за трагичната съдба на питката. В адаптиран вид те присъстват и в учебниците за началните училища, като това допринася те да са познати в съвременния славянски свят. Кумулативните приказки и досега остават недостатъчно проучени, макар потенциалът им за опознаването на народните традиции и култура да е изключително голям.

Литература

БФП – **Даскалова**, Лиляна, Доротея **Добрева**, Йорданка **Коцева**, Евгения **Мицева** 1994: *Български фолклорни приказки. Каталог*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Пашкоў, Генадзь П. 2005: *Беларускі фальклор. Энцыклапедыя*. Мінск: Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі.

ATU – **Uther**, Hans-Jörg 2004: *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson.* Part 1, 2, 3. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica (FF Communications 284, 285, 286).

Bartoš, František 1898: *Naše děti*. Praha: J. Otto.

Brouček, Stanislav, Richard **Jeřábek** (eds.) 2007: *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska.* Sv. 1–3. Praha: Mladá fronta.

Erben, Karel Jaromír 1913: Rozprávka čtveračivá. – *Český lid* 22 (3), s. 158.

Erben, Karel Jaromír 1955: *České národní pohádky*. Praha: SNKLHU.

Filová, Božena, Viera **Gašparíková** (eds.) 1993, 2001, 2004: *Slovenské ľudové rozprávky*. Zv. 1, 2, 3. Bratislava: Veda.

Krzyżanowski, Julian 1980: *W świecie bajki ludowej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Nedo, Paul 1956: *Sorbische Volksmärchen*. Budyšin/Bautzen: Domowina.

Nedo, Paul 1957: *Lachende Lausitz. Sorbische Volksschwänke*. Leipzig: VEB Friedrich Hofmeister.

Němcová, Božena 1954: *Národní báchorky a pověsti.* Sv. 1–2. Praha: SNKLHU.

Otčenášek, Jaroslav 2007: Česká lidová slovesnost a internet. – *Český lid* 94, 336–375.

Otčenášek, Jaroslav (ed.) 2019: *České lidové pohádky*. Sv. 1. *Zvířecí pohádky a bajky*. Ilustrácie Ludmila Kejmarová. Praha: Višehrad.

Otčenášek, Jaroslav, Vihra **Baeva** a kol. 2013: *Slovník termínů slovesného folkloru. Bulharsko / Речник на термините от словесния фолклор*. България. Praha–София: Etnologický ústav Akademie věd České republiky – Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН.

Polívka, Jiří 1923, 1924, 1927, 1930, 1931: *Súpis slovenských rozprávok (Collection de contes slovaques populaires)*. Sv. 1, 2, 3, 4, 5. Turčianský Svätý Martin: Matica slovenská.

Votruba, Adam 2007: „Vinetou se z okna směje“. Současná folklorní poezie dětí. – *Český lid* 94 (4), 377–409.

PhDr. Jaroslav Otčenášek, PhD
Etnologický ústav
Akademie věd České republiky
ul. Na Florenci 3
110 00 Praha 1, ČESKÁ REPUBLIKA
jotcenasek@yahoo.com

The Slavic Cumulative Tale – a Comparative Perspective

Jaroslav Otčenášek

Abstract: The article is focused on the study of cumulative or chain tales within the Slavic world. The main problems which the author tackles here refer to the existence of only two Slavic catalogues of folk cumulative and chain tales (for Bulgaria and for Russia-Ukraine-Belarus), as well as to the search for original texts. In fact some of those tales are still very popular in contemporary mass pop-culture and are used in the education of small children in elementary school.

Keywords: oral folklore, cumulative tale, comparative study, Slavs

PhDr. Jaroslav Otčenášek, PhD
Institute of Ethnology
Czech Academy of Sciences
3 Na Florenci St.
110 00 Praha 1, CZECH REPUBLIC
jotcenasek@yahoo.com



Образи и символи във фолклора

Человек как код
(Заметки об антропоцентризме и антропоморфизме в языке и народной культуре славян)

Светлана М. Толстая

Резюме: В статье уточняются понятия антропоцентризма и антропоморфизации применительно к языку и народной культуре славян. Анализируются «человеческие» признаки (от частей тела до характерных форм поведения, отношений, эмоций), приписываемые явлениям природы и стихиям (солнцу, месяцу, звездам, радуге, ветру, огню, земле и т.п.). К наиболее ярким и специфическим свойствам человека относятся речь, имя, смех, слезы, родство, отделяющие его и от животных, и от растений, и от явлений природы, и тем более от предметов. Затрагивается вопрос о соотношении антропоморфизма с понятиями и явлениями метафоризации, поэтических тропов и мифологизации в разных жанрах народной традиции.

Ключевые слова: антропоцентризм, антропоморфизм, славянская народная культура, явления природы, стихии

Понятие антропоцентризма в языке и культуре носит слишком общий характер и нуждается в конкретизации. Оно определяет отношение между человеком и миром, точнее между миром и способом его восприятия человеком. Человек как субъект восприятия мира исходит из своего, «субъективного» взгляда на мир; поэтому понятие **субъективности** картины мира в целом и ее любого компонента – один из аспектов антропоцентризма. Другой важнейший аспект – это человек как код, как мера всех вещей и использование этого кода и этой меры при восприятии мира. Это в свою очередь имеет две стороны: во-первых, это **антропоморфизм** и **анимизм**, т.е. придание элементам внешнего мира признаков и свойств человека (его внешнего облика, обладания душой, человеческого поведения и т.п.); во-вторых, это **«телеологичность»** восприятия мира, т.е. понимание внешнего мира как созданного **для** человека, ради удовлетворения его нужд и потребностей.

Рассмотрим один вологодский пример, почерпнутый из коллекций так называемого Тенишевского архива:

***Солнце** есть мужчина. Совершает оно свой путь вокруг земли, по мнению многих, на крылатом коне. После заката оно уходит в свой дом, находящийся где-то на окраине земли. По мнению народа, у солнца есть дом, мать, жена, дети, братья, сестры. Но кто они такие, крестьяне не знают и сами; говорят, что луна есть старшая дочь солнца; полярная звезда – младшая дочь; ветры – сыновья и братья солнца* […]. *Почему солнце при восходе и закате кажется красным и больше, чем в полдень, не знают. Преданий и рассказов, объясняющих, почему месяц светит ночью, а солнце днем, тоже не существует. Но мнение, что солнце догоняет месяц, в среде крестьян есть* (Русские крестьяне 2007/2: 68).

Что мы здесь видим? Антропоморфизма небесных и атмосферных явлений в узком смысле слова здесь нет, т.е. им не придаются внешние черты («формы») и облик человека, однако им приписываются человеческие свойства и характеристики, такие как пол (солнце есть мужчина), отношения родства (луна есть старшая дочь солнца; полярная звезда – младшая дочь; ветры – сыновья и братья солнца и т.д.), человеческий способ существования (у солнца есть дом, мать, жена, дети, братья, сестры), человеческие формы поведения (солнце догоняет месяц, ездит верхом на крылатом коне).

Те же черты человеческого существования приписываются солнцу в болгарских народных верованиях:

Тамо на край света е къщата на слънцето под морето. В тая къща живеят: слънцето, майка му, сестра му и брат му. В тая къща слънцето спи само нощно време, защото денем всякога то е на път да свети и топли. […] *Сутрин много рано една от сестрите му, наречена Зорница, тръгва на път; преди да тръгне, тя отива при брата си слънцето, та го буди, че е вече време да става и да се стега за път. И то се събужда, става, омива се, закусва и тръгва.* […] *Зарань, когато пойде на път, то е весело, та затова и не пече сърдито. Но, като се изкачва по връшняка на небето, то се уморява и става сърдито. Като стигне до средата на връшняка, то е много изморено, та от тамо е сърдито и пече много силно.* […] *Като стигне до другия край на връшняка, то се скрива отдолу под земята и морето и отива у дома си.* […] *Тамо майка му приготвила вечеря и сложила трапезата; тя го посре-*

ща, полива му да си омие лицето от праха и тогава сяда да вечеря. […] *На вечеря то яде цели казани с гозби* (Маринов 1914: 8–9).

В этом описании добавляются еще подробности бытового поведения (солнце спит, умывается, ест, уходит «на работу» и возвращается домой), но также и черты человеческой психологии (солнце бывает веселым, сердитым, оно устает). Способностью страдать и плакать при виде чужих страданий наделяется и месяц: *Месечината, когато види някакво убийство, кръвнина, нажалва се и плаче; тогава от ясен светъл, става тъмен кръвен* (Маринов 1914: 15).

Согласно родопским поверьям, солнце живет на краю света:

То обикаля земята през деня, като върви или язди кон до обед, а след обед е на магаре, затова пече по-силно. През лятото обикаля земята на магаре, затова летният ден е по-дълъг […]. *Нощем се къпе в морето, а денем грее. Сутрин излиза от водата, грее на земята и вечер пак се потапя в нея, за да се измие* (Родопи 1994: 10).

По некоторым болгарским сведениям, *слънцето сега не е женено, па няма вече и да се жени, но някога искало да се жени и за тая цел грабнало от земята едно момиче* (Маринов 1914: 9). Отказ от женитьбы объясняется тем, что появление на небе детей солнца, родившихся в браке, стало бы губительно для всего живого: *Сега, когато грее само едно слънце, по някога изсуши всичко, а какво ще стане, когато се нараждат много слънца, та едно ще залязва, а две ще изгряват. Ще ли може тогава да расте поне една тревица, едно дръвце? Ще ли тогава да има и капка вода за пиене? Ето тогава ще трябва да се яде каманье!* (Маринов 1914: 10). По поверьям северо-западной Болгарии, солнце отказалось от намерения жениться на земной девушке, благодаря ежу: *Някога си слънцето поискало и да се ожени, и то за мома от землята, но от това намерение го отвърнал таралежът, който носи още прекор 'стара вера'* (Маринов 1984: 50). В сербских песнях и сказках, однако, упоминаются и дети солнца (*Проси сунце за свог Сунчевића*, *испросише невесту Даницу, липу шћерку јаркога сунашца*), и дети месяца (*Проси месец за свог Месечића*) (Ђорђевић 1958/1: 23, 30).

По понятиям русских крестьян Костромского края, у солнца не только есть жена, но у него даже много жен: «После заката солнце уходит за небо, в свой дворец, сделанный из хрусталя и драгоценных каменьев. В этом дворце оно проводит ночь со своей женой, причем жен у солнца очень много, оно их меняет очень часто, *кажинну ночь*, женами

солнцу служат особого вида солнца, но видеть их нельзя, т.к. они из дворца не выпускаются» (Русские крестьяне 2004: 221).

У поляков **солнце и луна** – муж и жена, невеста и жених, два брата, у которых сестры – звезды; солнце – мужчина, у него есть родители, мать, сестра, жена. В колядках солнце и месяц прислуживают новорожденному Младенцу, украшают Богородицу; в песнях солнце *spuszcza głowę, twarz wychyla z chmury* и т.п., в сказках оно ездит по небу в тучах в запряженной карете, плавает в море, купается, танцует, скачет, кланяется; уходит спать, отдыхать за горы; у него есть дом и хозяйство, которым заправляет его сестра; оно питается медом; оно радуется, плачет, грустит, гневается и т.п. (SSSL 1996: 121–125). К солнцу польские крестьяне обращались с особыми словами приветствия: *Zawitaj, powitaj, jasność boska, która cały świat oświecasz i mnie człowieka grzesznego!* Все это также признаки, атрибуты и предикаты человеческого существования.

Затмение солнца и луны в Славонии объясняли тем, что солнце дерется с луной, и когда побеждает один из них, другой исчезает с неба: *Када је помрчина сунца или мисеца кажу да се сунце с мисецем потуче, и ако би мисец како надјачао сунце, то би онда сунца нестало, а мисец би сјо за увик* (Ђорђевић 1958/1: 40), а костромские крестьяне «затмение объясняют тем, что месяц или солнышко, ходя по небу, заблудилось и не может попасть на торную дорогу» (Русские крестьяне 2004: 135).

Живыми существами считаются и **звезды**, они, как и солнце, днем спят, а ночью пробуждаются; подобно людям, звезды умеют говорить и даже могут ссориться друг с другом: *Гдешто се мисли да су звезде жива бића. Као такве оне преко дана спавају, а у вече се буде. Као жива бића звезде говоре и међу собом се свађају* (Ђорђевић 1958/1: 49). По представлениям гуцулов, звезды на небе – это овцы, которых пасет Бог-пастух: *на почьитку сьвіта Бог пастушиў* (Онищук 1909: 66), поэтому *коли спитати старших людий, що се такого звізди, каже кождий:* «*Е, а шож би? кажут у нас, шо то відаў божі віўці*» (Онищук 1909: 8).

Небесные светила у всех славян ассоциируются с глазами. Солнце представляется оком Божьим (например, в Боснии «прости народ мисли, да је сунце божје око кроз које Бог гледа на земљу» – Ђорђевић 1958/1: 17), а звезды, согласно костромским поверьям, – «это глаза ангелов, которые наблюдают за всеми людьми. При смерти человека ангел спешит к умирающему, отчего и движутся звезды его глаз» (Русские крестьяне 2004: 67).

Примером **телеологичности** (целенаправленности) мира может служить представление о том, что «солнце светит днем потому, что днем работают и свет поэтому необходимее, чем ночью, когда нужно отдыхать от дневной усталости. Месяц светит ночью для того, чтобы освящать дорогу» (Русские крестьяне 2006а: 249), что назначение **комет** – извещать и предупреждать народ о каком-нибудь предстоящем важном явлении: голоде, войне, смерти кого-либо из лиц царствующего дома и т.п.; поверье о том, что **радуга** – мост, по которому можно войти на небо, но она внезапно появляется и исчезает, чтобы люди не подготовились и не взошли на небо (Русские крестьяне 2007/2: 68), или убеждение, что «радугу Бог построил для того, чтобы она пила воду из моря для дождя» (Русские крестьяне 2004: 135), что «радуга пьет воду, чтобы не было потопу» (Русские крестьяне 2006/1: 186), что радуга «своими концами стоит в двух неисчерпаемых колодцах, так что если с одной стороны льет дождь, то с этого конца по радуге льется вода в тот колодец, где нет дождя, и наоборот» (Русские крестьяне 2006а: 17).

Таким образом, **антропоморфизм в узком смысле слова** – это полное или частичное «очеловечивание» (персонификация) нечеловеческих сущностей, т.е. их представление в образе людей, или же приписывание природным явлениям, стихиям, предметам свойств и признаков человека: наличия глаз, рук, ног, имени, способности говорить и т.п. Примером полного антропоморфизма, имеющего и языковое, и культурное выражение, может быть польский фольклорный и языковой образ (стереотип) созвездия Плеяд, называемого *Baby* или более конкретно *Kosiarzy, Grabiarki*, *Grabiarze*, *Zbieracze*, связанный с представлением о небе как большом луге, который косят или гребут люди (наряду с зооморфными образами и названиями типа *Квочки*, *Кокошки* и т.п. (SSSL 1996: 247).

Антропоморфизм в широком смысле слова подразумевает не только прямые черты человеческого облика и поведения, но и атрибуты, формы и свойства всего человеческого мира, всего, что создано человеком вокруг себя. Так, по мнению вологодских крестьян, на небе находятся, кроме луны и звезд, чаны с водой (дождем), мешки со снегом, градом и крупой, стрелы, свитки и книги – для записи грехов людей и пр. Или: млечный путь – это дорога, по которой восходят умершие на небо, а реки образуются из слез грешников, которые сидят под землей и плачут и не могут никак выскочить на свет Божий (Русские крестьяне 2004: 67). Здесь уже присутствует не сам человек, но атрибуты его зем-

ного существования (чаны, мешки, книги, слезы и т.д.). Дальше будут рассмотрены еще некоторые примеры антропоморфизации и антропоцентрической категоризации (главным образом на материале польской народной космологии и метеорологии) и затем сделаны некоторые обобщения.

Огонь сочетает в себе признаки животного и человека. По польским представлениям, огонь был создан Богом – для человека: *Ogień stworzył Pan Bóg dla człowieka, dla jego wygody*; *To zamiast tego Świętego Ducha to palio ten ogień* (SSSL 1996: 284–285). В польских загадках огонь – это красный барин (*czerwony dziedzic na żerdzi jedzie*), паненка в красных платьицах (*Jechała panienka w czerwonych sukienkach…*), некто в красной горсетке, или же – красная корова (*Czerwona krowa czarne ciele liże – Ogień w piecu*), бычок (телка), червячок (*Czerwony robasek ma ze sobą piasek – Ogień i iskry*). По данным языка и поверий, у него есть глаза, язык (ср. рус. *языки пламени*), которым он лижет, зубы, которыми он грызет, есть голова и плечи, но нет рук и ног (загадка: *Без рук, без ног, а влезет на самую высокую жердь / а кусает, как слепень*); он умеет издавать звуки (*huczy, furczy, strzela*, *syczy, trzeszczy, trzaska*) или даже умеет говорить (в быличке два огня обсуждают то, как плохо с ними обходится хозяйка – не соблюдает запрет одалживать огонь, заливает его вечером не чистой водой, а помоями, или заметает печь поганым помелом, позволяет детям бить огонь, и т.п. – и решают отомстить ей – сжечь хату). По утрам огонь приветствуют, называя его часто человеческими именами (*Witaj ogieńku / gościu / Jezusieńku / skarbiczku boży / Zygmuncie*; *Witoj, gościu pożądany, Jezusieńku nasz kochany; Witamy Pana naszego i światłość jego*) и с ним прощаются (*Ogieniaszku, idź z Bogiem, śpij / siedź w kominku*). По отношению к огню испытывают большое почтение (*wielki szacunek dla ognia*): при разжигании огня (особенно живого огня) обязательно крестятся; чтобы погасить огонь, его не заливают водой (это грех), а присыпают пеплом (SSSL 1996: 267–274).

По поверьям вологодских крестьян, *огонь от молнии крика не любит* (Русские крестьяне 2007/2: 212), откуда запреты кричать, когда надо потушить пожар, зажженный молнией. Человеческая ипостась огня подчеркивается и в обращении к нему: *Батюшка огонь*, например, в вологодском заговоре: *Секу я огниво, и летит батюшка огонь прямо в уста рабу Божьему* [Имя]. *Батюшка огонь все прибирает: чтобы не болело у раба Божия ни в лице, ни в руках, ни в ногах* (Русские крестьяне 2007/2: 532).

Земля в польской традиции наделяется многими человеческими признаками, одни из них относятся к физиологии, другие – к психологии, поведению, взаимоотношению с человеком. Прежде всего она имеет **пол**, это всегда женщина, способная рожать (рус. способная быть беременной), мать: *Jak cię ziemia-matusia nosi?*; *Ziemia jest matką, niebo ojcem*; ср. загадки: *Który święty na swojej matce drzewo rąbał, a świętym został? – Adam, jego matką była ziemia*; *Matka nisko, ojciec wysoko, córka ślepa, sym szalony – Ziemia, niebo, noc i wiatr*); реже – это девушка: *Bądź pochwalona – bądź pochwalona, / ziemio dziewico w welonie gwazd złotych*. Земля имеет **возраст:** Бог определил земле срок, и скоро наступит *Sąd Ostateczny, bo już wypełniają się lata, które Pan Bóg żywotowi wyznaczył ziemi*; земля – **святая** (загадка: *Co to za święta, co święta była, święta będzie, a w niebie nigdy nie będzie – Ziemia*); земля может **говорить, спать, отдыхать**, она обладает **эмоциями** – радуется, улыбается, сочувствует, обижается, она испытывает боль (ср. запрет бить землю, плевать на нее, оскорблять ее бранью: *Ziemia pęka, słysząc przekleństwa*; *Nie należy przeklinać, bo ziemia zrobi się cienka*), стонет; она **взаимодействует с человеком** – родит для него хлеб (пол. *Ziemia-chleborodzica*, ср. *Bogorodzica*), растения, рожает людей (*Nie zrodziła mnie macierz, ty mnie, ziemio, zrodziłaś*), кормит людей и «пожирает» их после смерти (Господь сказал земле: «ты будешь людей родить и будешь их пожирать; что родишь, то и съешь, потому что это твое»), земля обижается на людей, завидует плодородию женщины (в быличке), **наказывает людей** за прегрешения: трясется, разверзается (*Ziemia zapada się, kiedy dziewczyna traci dziewictwo; Ziemia drży/trzęsie się/drekocze/rozstępuje, gdy dzieciobójczyni/mężobójczyni wstępuje do kościoła*; *Rozstąp się, ziemio! Brat siostrę za żonę bierze, to wielki grzech*) и поглощает грешников (*W ziemię zapada się zły człowiek/miasto/dwór/zamek po rzuceniu na niego przekleństwa*). К земле обращены проклятия (*Żebyś sie w ziemie zapod*; *Żebyś ty skróś ziemi przewaliła się*; *Niech ziemia zapadnie się pod kimś / pochłonie kogoś!*), она не принимает грешников после смерти (*Żebyś ty w ziemi nie zgnił, jak umrzesz*), выбрасывает их из себя; перестает родить. Почитание земли выражается в таких действиях, как обращение к ней с приветствиями, просьбами (формула *Otwórz się, ziemiczko, nas biednych mamiczko*, произносится с целью открыть клад). К земле обращаются с молитвой: *Niech będzie słońce świciło my wesoło, A niech księżyc mnie oświeca także. Gwiazdy niech my pomagajo, A ziemia święto niech mie nie tyro* [угнетает, истощает], благодарностью: *Dziękuję Ci, święta ziemko,*

Co mnie nosisz i posiadasz, A po śmierci do siebie przyciskasz. К земле обращаются в клятвах: *Niech mnie ziemia pochłonie/pogrzebie!*; *Niech mnie ziemia nie przyjmie po śmierci*, *Jeżeli nie mówię prawdy, niech mnie nie przyjmie po śmierci ani ogień, ani woda, ani ziemia, ani piekło, ani niebo*. О святости земли свидетельствуют также обряды целования земли, освящения земли (например, кладбищенской). Земля – гарант правды и справедливости (*Prawda z ziemi wyrasta*) (SSSL 1999: 18–25).

В **сербской и хорватской традиции** земля имеет телесные признаки – у нее есть кости, волосы: *Што су кости за човјека, то је камен за Земљу – то су кости Земљине*; в хорватском Загорье говорят: *Тко траву скубе (чупа), скубе својој матери власи* (Ђаповић 1995: 146). Земля может испытывать жажду и быть «голодной», тогда она поедает людей (*Земља жедна и гладна људског меса*). Человек происходит из земли (о нем говорят: *Земља по земљи ходи*) и становится землей после смерти (об умерших говорят, что они *са земљом саставили*). Смерть понимается как брак с землей, ср. сербскую песню, в которой сын говорит матери: *Никад ти се оженити нећу / Ни ђевојком, нити удовицом / Већ ти мајко, хоћу земљом црном*. Земля дает человеку силу, поэтому и новорожденного, и умирающего кладут на землю-мать, чтобы она дала ему силу и освободила от грехов. Земля – гарант правды, она карает людей за грехи. Пожелание, произносимое на похоронах, *лака му црна земља* (пусть земля ему будет пухом) связано с представлением, что над грешником земля становится тяжелой, давит на него своей тяжестью, т.е. пожелание, чтобы земля была легкой, равносильно просьбе отпустить умершему его грехи. Землей клянутся: *Тако ми неба и земље!*; *Тако се земља испод мене не просјела!* (Ђаповић 1995: 148), землю целуют (Толстой 1988; Bartmiński 1998).

Таким образом, антропоцентризм восприятия и концептуализации земли касается как внешних сопоставлений с человеком по разным признакам (тело, волосы, кости, голод и т.п.), так и контактов человека с землей и далее – самых отвлеченных «человеческих» (социальных) понятий этики и права.

Ветер воспринимается как человеческое существо – у него есть нос и ноздри, он дует, сопит, свистит, он бывает злым и насмешливым; к нему обращаются моряки и плотогоны: *Gdy Wiatr dmucha jedną dziurką nosa – porusza wiatrowe młyny, gdy obiema – przewraca budynki*; *Wiater to taki umarty człek, co jego dusa z piekła uciukła i sapie – temu wiater ducha. Jako je zły – to mocne wiatrzysko, kie sie śmieje – to wietrzyk ino*

miły; [Upraszanie wiatru przez flisaków]: *by gwiznął w żagle* (SSSL 2012: 334–336). На Русском Севере, в Архангельской области, «юго-западный ветер характеризуется как дикий, буйный разбойник: *Шелоник – разбойник ветер задул, дак*. Вызывая юго-западный ветер (*шелоник*), приговаривают: *У шолоника жонка грезна, к полуноцьнику спать пошла*. Реальные наблюдения над ветром облекаются в образную форму: *У запада жена красива, вот он всегда к вечеру стихает, уходит к ней спать, у шелоника жена крива, так он уходит к ней спать, у шелоника жена крива*, *так он уходит от нее ночью* (т.е. он чаще дует ночью). Ветер здесь персонифицирован, одушевлен» (Нефедова 2004: 357). По поверьям костромских крестьян, «ветры – живые существа, семейные, имеют жен и детей; жилищем им служат леса. У каждого ветра в лесу на елке есть свой дом. Такие дома носят название *вихоревых гнезд*. Все ветры находятся в подчинении у старшего ветра, который живет где-то на *холодном море*» (Русские крестьяне 2004: 222).

Такого рода примеры восприятия мира сквозь призму человека, его тела, физиологии, души, поведения, сквозь призму всего его мира раскрывают не столько образ мира, сколько образ самого человека как субъекта восприятия.

Если теперь более систематично посмотреть на то, как человек «очеловечивает» мир в своем восприятии, какие именно человеческие черты и атрибуты он в него вносит, что именно считается специфически человеческим, то нельзя не обратить внимания на то, что соотношение «человек–мир» не полностью бинарно, точнее – мир в этом соотношении неоднороден. В нем с точки зрения человека и человеческого начала выделяется несколько разных сущностей, не в одинаковой степени противопоставленных человеку. Это животные и растения, имеющие некоторые общие с человеком признаки, и – предметы, которые в свою очередь разделяются на «предметы» (явления) природы и артефакты. В таблице 1 по вертикали приводятся признаки, присущие человеку, а по горизонтали – разные «нечеловеческие» сущности, которым присущи (+) или не присущи (–) общие с человеком свойства.

В таблице 1 учтены, конечно, не все возможные признаки. Для полноты картины следовало бы разработать эту тему систематически – по всем горизонтальным и вертикальным рубрикам, т.е. проследить на примерах, как каждый «человеческий признак» ведет себя в других (нечеловеческих) сферах (что из «нечеловеческого» может получать личное имя, говорить, плакать и т.д.). Приведенная таблица может служить

Таблица 1

Свойства	Человек	Животное	Растение	Явление природы	Артефакт
Движение (перемещение)	+	+	–	+/–	–
Рост	+	+	+	–	–
Рождение	+	+	+	–	–
Смерть	+	+	+	–	–
Болезнь	+	+	+	–	–
Язык	+	–	–	–	–
Имя	+	–	–	–	–
Смех	+	–	–	–	–
Слезы	+	–	–	–	–
Родство	+	–	–	–	–
Брак	+	+	–	–	–
Пол	+	+	+	–	–
Жилище	+	+	–	–	–
Общение с человеком	+	+	+		

матрицей, на которой могут быть отмечены характерные для традиционной культуры случаи антропоморфизации нечеловеческих сущностей. Тогда окажется, что практически каждый минус в каких-то фольклорных текстах и контекстах может быть превращен в плюс. Так, хотя природные «предметы» в принципе не растут, мы можем встретиться (в Полесье, в Польше) с представлением о том, что камни растут, ср. пол. загадку: *Co rośnie bez korzenia? – Kamień* (SSSL 1996: 354). У стихий и предметов в принципе нет пола, но, как мы видели, солнце, луна, огонь или ветер обычно концептуализируются в мужском роде, а предметы могут наделяться полом (ср. Топорков 1993). С другой стороны, можно посмотреть, какие именно человеческие признаки (например, речь или смех, слезы) приписываются каждой из нечеловеческих сфер (и их отдельным представителям), т.е. посмотреть, что из окружающего мира может говорить, что может плакать и т.д.

Мы видим, что самыми специфическими для человека свойствами оказываются **язык, имя, смех, слезы, родство**. Эти признаки отделяют его и от животных, и от растений, и тем более от предметов. Однако

известно, что все эти признаки в языке традиционной культуры могут применяться и к явлениям внешнего мира: говорят животные и растения, нередко и предметы, все они могут наделяться именами, родство приписывается небесным светилам, календарным дням и праздникам и т.п. (Толстая 2002). С другой стороны, многие признаки (особенно относящиеся к «низшему» уровню – к телу, физиологии) могут быть как человеческими, так и «животными» и не всегда можно понять, чей именно образ лежит в основе тех или иных представлений. Например, такие предикаты, как «спать» или «пить» («зимой радуга спит», «земля спит до Благовещения и ее нельзя трогать»; «радуга пьет воду», отсюда ее названия у восточных славян *пиявка, пиявица* и под.) могут уподоблять природные объекты и человеку, и животному; в приведенных примерах радуга скорее воспринимается как зверь (ср. ее «змеиные» названия типа *смок* и т.п.), а земля – скорее как человек (ср. *мать-сыра земля* или *земля-именинница* – «в день Успения Богородицы, грех ходить по ней босиком» – Русские крестьяне 2008: 149). В то же время признаки более высокого уровня (относящиеся к психологии, эмоциям, поведению, коммуникации), безусловно, относятся к сфере антропоцентризма и антропоморфизма, ср. «радуга завистлива, девкам шибко завидует, забирает у них красоту (во время месячных)», «радуга крадет детей» и т.п. (Добровольская 2011: 208–209). Важным признаком антропоморфизации является **общение** человека с природными явлениями и объектами как с человеком, например, формы обращения к ним. Ср. «общение» с месяцем: *Мисеч, я дам тебе золотые рога, а ты мне доброва здоровья!* (Русские крестьяне 2007/3: 20) или широко известные обращения к месяцу для избавления от зубной боли. Выше приводились примеры обращения к солнцу, огню и к земле.

Необходимо еще учесть **жанр**, т.к. разные жанры фольклора в разной степени пользуются подобными приемами антропоморфизации. Скажем, сказки свободно наделяют речью животных, растения и даже предметы; загадки принципиально «метафоричны» или метонимичны и обязательно кодируют загаданную реалию признаками других реалий (подобных или смежных). Широко используют «человеческие» модели этиологические легенды, дающие объяснение происхождению предметов и явлений внешнего мира в категориях человеческой жизни, ср., например, пятна на месяце (Гура 2006) или созвездие Плеяды – наказанные Христом женщины, которые не хотели указать ему дорогу, или, наоборот, женщина и ее дети, которые угостили его хлебом (SSSL 1996: 247) и т.п.

Остается еще кратко сказать о таком существенном вопросе, как отношение интересующих нас приемов и явлений антропоморфизма к языковым категориям и поэтическим тропам, как **метафора** и **метонимия**, с одной стороны, и **мифологизация**, с другой. Эти явления не всегда поддаются разделению и четкому определению, чаще всего, особенно в архаических контекстах, они тесно связаны и составляют единое (мифопоэтическое) целое. То, что А. Н. Афанасьев называл «поэтическими воззрениями славян на природу» или А. А. Потебня называл «символами народной поэзии», по своему характеру – в такой же степени поэтическое, как и мифологическое явление. Даже стертые языковые метафоры типа *ветер дует* отсылают нас к мифологии атмосферных явлений, в рамках которых ветер – мифологическое существо, действующее по своим мифологическим законам.

Литература

Гура, Александр В. 2006: Лунные пятна: способы конструирования мифологического текста. – В: *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста*. Отв. ред. Светлана М. Толстая. Москва: Индрик, 460–484.

Добровольская, Варвара Е. 2011: Амбивалентная природа радуги в поверьях Центральной России. – *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 23, 205–216.

Ђаповић, Ласта 1995: *Земља. Веровања и ритуали*. Београд: Етнографски институт САНУ.

Ђорђевић, Тихомир 1958: *Природа у веровању и предању нашега народа.* Књ. 1–2. Београд: Издавачка установа Српске академије наука (Српски етнографски зборник 71, 72).

Маринов, Димитър 1914: *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. София: Българска академия на науките (Сборник за народни умотворения и народопис 28).

Маринов, Димитър 1984: *Избрани произведения в два тома.* Т. 2. *Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско)*. Съст. и ред. Мария Велева. София: Наука и изкуство.

Нефедова, Елена А. 2004: Северные ветры: фрагмент диалектной картины мира. – В: *Діалекти в синхронії та діахронії: загальнослов'янський контекст*. Київ: Інститут української мови НАН України, 355–359.

Онищук, Антін 1909: Матеріяли до гуцульскої демонольогії. – В: *Матеріали до українськоі етнольогії.* Т. 11. Ч. 2. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка, 1–139.

Родопи 1994: *Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура*. Ред. колегия: Рачко Попов, Славка Гребенарова. София: Етнографски институт с музей при БАН.

Русские крестьяне 2004: *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева.* Т. 1. *Костромская и Тверская губернии*. Санкт-Петербург: Деловая полиграфия.

Русские крестьяне 2006: *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева.* Т. 2. *Ярославская губерния.* Ч. 1–2. Санкт-Петербург: Деловая полиграфия.

Русские крестьяне 2006а: *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева.* Т. 3. *Калужская губерния*. Санкт-Петербург: Деловая полиграфия.

Русские крестьяне 2006б: *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева.* Т. 4. *Нижегородская губерния*. Санкт-Петербург: Деловая полиграфия.

Русские крестьяне 2007: *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева.* Т. 5. *Вологодская губерния.* Ч. 1–3. Санкт-Петербург: Деловая полиграфия.

Русские крестьяне 2008: *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева*. Т. 5. *Вологодская губерния.* Ч. 4. Санкт-Петербург: Деловая полиграфия.

Толстая, Светлана М. 2002: Семантическая модель родства в славянском народном календаре. – *Славяноведение,* № 1, 23–26.

Толстой, Никита И. 1988: «Покаяние земле» (Этнолингвистическая заметка). – *Русская речь*, № 5, 132–139.

Топорков, Андрей Л. 1993: Из наблюдений над функциями категории рода в этнодиалектных текстах. – В: *Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов*. Москва: Наука, 55–59.

Bartmiński, Jerzy 1998: Pocałunek ziemi. Szkic etnolingwistyczny. – В: *Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого*. Ред. коллегия: Татьяна А. Агапкина, Анатолий Ф. Журавлев, Светлана М. Толстая. Т. 2. Москва: Индрик, 34–43.

SSSL 1996: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński. Zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska. T. 1. *Kosmos.* 1. *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

SSSL 1999: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński. Zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska. T. 1. *Kosmos.* 2. *Ziemia, woda, podziemie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

SSSL 2012: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński. Zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska-Bartmiń-

ska. T. 1. *Kosmos*. 3. *Meteorologia*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

SSSL 2012a: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński. Zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska. T. 1. *Kosmos*. 4. *Świat, Światło, metale*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Академик РАН, вед.н.с. д.ф.н. Светлана М. Толстая
Отдел этнолингвистики и фольклора
Институт славяноведения
Российская академия наук
Ленинский проспект 32А
119 991, Москва, РОССИЯ
smtolstaya@yandex.ru

Human Being as a Code (Notes about the Anthropocentrism and Anthropomorphism in Slavic Languages and Folk Culture)

Svetlana M. Tolstaya

Abstract: The goal of the paper is to clarify the concept of anthropocentrism and anthropomorphism in relation to Slavic languages and folk culture. The human properties as body parts, emotions, types of behaviour and so on, which can be assigned to non-human beings (to the phenomena of nature and elements such as the sun, the moon, stars, rainbow, wind, fire, the earth), are analysed. Their most specific features are language, name, laughter, tears, and the relations of kinship, which distinguish human beings from animals, plants, nature and in particular from objects. The paper also touches the problem of the relation between anthropomorphism and metaphorisation, poetic figurativeness and mythologisation.

Keywords: anthropocentrism, anthropomorphism, Slavic languages, folklore, phenomena of nature

Academician RAS, Prof. Svetlana M. Tolstaya, D.Sc.
Department of Ethnolinguistic and Folklore Studies
Institute of Slavic Studies
Russian Academy of Sciences
32A Leninsky Prospect
119 991 Moscow, RUSSIA
smtolstaya@yandex.ru

«Тяжелая рука» и «мертвая рука»: локальные традиции и общеславянский контекст

Людмила Иванникова

Резюме: Статья основана главным образом на экспедиционных материалах, собранных автором в разных регионах Украины и в Киеве. Привлекаются и литературные источники средины XVIII – начала XIX вв. Впервые в научный обиход вводятся нарративы и верования в «тяжелую руку» как средство воздействия демонических сил на человека во время застолья. Автор рассматривает их как контактную форму сглаза. Легенды и верования об апотропеической силе «мертвой руки» козака сохранились на территории Запорожья до сих пор. Автор считает их рудементами богатырского эпоса.

Ключевые слова: Сглаз, рука, застолье, демонология, богатырский эпос, запорожцы

В восточнославянской и южнославянской традиции известны верования в сглаз, т.е. вредоносное магическое воздействие на человека, скот, аграрные культуры посредством взгляда, слова (особенно похвалы, восхищения), злых мыслей. Такие верования неоднократно фиксировались учеными у русских, украинцев, белорусов, болгар, сербов, македонцев, поляков и др. Наиболее распространенные у всех славян представления о сглазе через слово, в то время как вера в злой помысел характерна для украинцев, русских, белорусов (Левкиевская 2009: 597–598).

Все эти представления характерны и для современного человека, независимо от того, живет он в сельской или городской среде. Во время экспедиционных исследований в разных, отдаленных друг от друга местностях Украины (Юго-Восточная Волынь, Киевское Полесье, Белоцерковщина, Бориспольщина и г. Киев) нами зафиксирован целый комплекс представлений, характерных для общеславянской устной традиции. Так в с. Губча Хмельницкой области сглаз называют *вро'кы*, и

до сих пор прибегают к разным апотропеическим средствам в случае рождения ребенка, приплода или приобретения молодняка скота и т.д. Нами зафиксирован ряд нарративов о том, как погибал скот от взгляда и похвалы того или другого человека. Причем болезнь и смерть не всегда вызваны злонамеренно, во многих случаях это случается независимо от воли человека*: Я ни хочу, шоб це так було, але шо я можу зробити, як такі очі погані!* – сожалел один из персонажей, от взгляда которого болел и погибал скот (ВИВ). Человек может даже и не знать, какие у него глаза, поэтому в этом селе существовал обычай: при входе в сарай, где есть приплод или новая, купленная, скотинка, всех, даже детей, заставляли сначала посмотреть на потолок, а потом уже на поросенка или теленка. Запрещалось также хвалить его, наоборот, надо было трижды плюнуть и сказать обратную формулу: *Тфу, тфу, тфу, яке паршиве!* [какое плохое!]. *Так должно было делать и при встрече с маленьким ребенком, если он показался тебе очень красивым* (ВОС).

Итак, очень важен был именно первый взгляд на новорожденного, который старались отвести на потолок или просто вверх, или на другой какой-нибудь предмет, или вообще не допустить.

Воздействие слова, взгляда, мысли – все это неконтактные формы сглаза. Но в последнее время нами обращено внимание на контактную магию, при которой приносится вред через руку. В славянской традиции известны такие действия, как передача предметов, подливание, подсыпание, прикасание, поглаживание. В этом случае рука выступает транслятором демонического влияния на человека. Во время экспедиционных исследований нами обращено внимание на активное бытование в наше время в сельской и городской среде верований и связанных с ними нарративов о «тяжелой руке». Эти верования представляют единый комплекс с верованиями в сглаз, они не разделены в народном сознании, и нарративы о руке всегда рассказываются в контексте нарративов о сглазе.

Суть верований заключается в том, что, по мнению многих респондентов, некоторые люди имеют «плохую» или «тяжелую» руку. Если во время застолья (именин, вечеринки, свадьбы, даже похорон) такой человек нальет кому-либо водки или вина, даже небольшое количество, выпивший будет чувствовать себя так, как после сглаза.

В общеславянской устной традиции негативные результаты воздействия сглаза выражаются в таких формах: внезапно начинается болезнь, головная боль, головокружение, потеря сознания, слабость, ломота во

всем теле, тошнота, рвота, зевание и т.п. (Левкиевская 2009: 599). Те же симптомы наблюдаются и после воздействия «тяжелой руки»:

1) Пострадавший сразу сильно пьянеет, теряет физическую силу, зевает, падает и валяется под столом. В с. Губча рассказывают, это было массовое явление:

Якшо десь за столом сидят, і вичерают чи там шось випивают і кае: «Давай я тибі наллю». Чи на вісіллі… Наливає… То є так, шо як наллє, то та людина може сутки мучитись і ше, кажуть, може померти (ИТВ); *І по вісіллях таке було, то тоже люди падали і казали, шо це міні налляв чи налляла вона, я, каже, й ни пив багато, а міні налляли й міні стало погано. Осьо як жинився Вася, то тоже я була на вісіллі і комусь хтось тоже шось налляв, і ця людина з-за стола пішла і кауть «вже п'яний, вже п'яний»! А потім я чую со сторони: «Він шо там випив багато? Їму налляли!»* (ИТВ).

Некоторые пострадавшие рассказывают, что им «налили» даже не во время застолья, а в сельском буфете или на разливайке в гастрономе – и они чувствовали себя как после сглаза (*так як наврочене, вроки: позіхає і шось таке погано її робиця* – ИТВ):

Тут осьо був бухвет, і мене покликали, я ни хотіла пити, а вони як причипились, і шось вони міні ввілляли – і я випила. І я стала п'яна! Кажу: «Боже, я вже п'яна!» – «О, то шо, далеко дудоми – зайдеш!» І я прийшла дудоми, лягла, і міні хата крутиця, і я плачу, й ни знаю, і дитина коло мене бігає, – і десь до ранку було міні таке погано (ИТВ); *Кількість спиртного, яку я можу випити, дуже велика. Але буває, шо з деякими людьми інколи я п'ю, невелика кількість – і тебе вже уносить, просто уносить!* […] *Я зайшов до магазіна* […] *і я взяв сто грам на розливайці, те шо п'ють люди в цьому магазині. Сто грам! Мене так унесло!.. – Це та, що розливала? – Та, що розливала»* – [налила – Л. И.]. *– Я ще й у неї спитав: «А шо люди роблять?» Після того, як вип'є то з розливайки. Причому, ця розливайка – це бочка промислова, промислова під горілку. Тобто вони туди не могли нічого засунути, та і вона б… Ну я її гарно знаю вже дуже багато часу… І вона мене знає… Ну тобто: була б пальонка, вона б мені не запропонувала! Унесло! Я додому сто метрів поки йшов, оці сто грам… А голова ранком була… Ну я не знаю, з якою кількістю можна сумістити цей біль* (БДВ).

2) Если даже выпивший и уйдет из-за стола своими ногами, то будет тяжело мучиться полдня (или вечер, до полуночи, до утра, до сле-

дующего полдня, целые сутки, двое суток) от головной боли, тошноты, рвоты, головокружения, зевания, галлюцинаций, уныния:

Промучить півдня чи довше те й відпустить. Голова болить, тошнить, марево якесь людині (ВИВ); *В народі вважалося, що хто оце дання від важкої руки вип'є, то буде дуже погано і невдовзі спіткає якась хвороба невиліковна, яку ніхто не може вилікувати і ящірки там вселяються… Це дання від тяжкої руки!* (ЧВП); *Умирає дядько Андрей! Умирає – бо там був, і йому дали дання!* (ЧВП); *Дання – то зовсім інше є, але вважалось, що од цієї руки може бути і таке!* (ЧВП); *От в нас сусідка була Ліда Степкова. Жінка моя пішла до них печінку жарити, теля зарізали. Пожарила цю печінку, прийшла Ліда, налила їй півчарочки – вона сутки мучилась! Другий раз баба Наталка померла, ми туди попали, і знов вона налила, і знов так само! І третій раз ше було. Отака рука в неї погана, чи думка така в неї, чи шо…* (КБД) – *Вона приходила в хату і в коляску як загляне до дитини, – все: три дні дитина кричить!* (КЕИ).

Последние информанты подтверждают, что сглаз посредством «тяжелой руки» неразрывно связан с вредным воздействием взгляда, мысли.

3) Кроме этого, верования в «тяжелую руку» и нарративы о ней имеют также некоторое сходство с верованиями в «блуд»: после выпитого спиртного человека «водит до полуночи», он блуждает, не узнает свою улицу, деревню, вообще место, где находится, не может найти дорогу домой:

До мене вчера вночі прийшов Вася, мокрий всенький, бо дощ ішов, я питаю: «Де ти був?» – «Був на мининах в Сірожі Кострича!» – «То наш' ти п'єш тіки багато?» – «Я, – кае, – багато ни випив, міні він налляв 50 грам, я випив і пішов в вісім часов дудоми, – і блудив, каже, до часу ночі, аж в час ночі він до нас прийшов» (ВИВ).

Кстати скажу, что этот Вася не дошел до своего дома метров 200 – и тот, у кого пил, и тот, куда он зашел, и его дом были на одной улице. Он поднял всю семью, началась ссора, но когда он объяснил причину своего визита, все сразу успокоились и начали вспоминать еще другие случаи, – таким образом мне удалось записать нарративы о «тяжелой руке». Все это свидетельствует о живой вере: аргументы Васи были для этих людей очень убедительным средством для возобновления его репутации.

4) Часто сглаз через руку случается от того, что кто-то насильно угощает, против желания человека (с. Губча). Или незнакомый человек, – но чаще всего это не зависит от его статуса: разливать может как официальное лицо (именинник, хозяин дома, где вечеринка, начальник на работе, продавец в магазине), так и близкий товарищ, муж, кум, брат, другой родственник:

Мені завжди каже сусід: «В тебе легенька рука, наливай, бо кум як наллє! На любій компанії, де б ми не були, оце він візьме дві чарки мені наллє – і все, і я готовий! Всьо, вже в мене ні гульні нема, нічого! Я готовий! Така рука! А в тебе, кае, легенька рука, ти наливай!» (КБД). *Моя хрещениця з Криму приїхала, невінчана жила з чоловіком, каже, звінчайте нас* […] *Я звінчав. Ну й шо – посидіти треба… Її чоловік каже: «Отцу Владимиру надо налить!» А Наташа, моя хрещениця, каже: «Нє, Діма, не можна! У тебе тяжка рука!» – і наливає вона. Я кажу: «Як, Наташа?» – «Нє, нє, нє! Це тяжка рука, не можна йому наливать»* (ЧВП).

5) Некоторые информанты сообщают, что во время застолья ни в коем случае нельзя «менять руку»: кто уже начал наливать, тот пусть наливает до конца вечеринки, иначе будет болеть голова: *Я в це не вірю, але так в середовищі алкоголіків кажуть, що руку міняти не можна, бо буде голова боліти* (ОВЮ); *Це побутує від Чукотки і Камчатки і до Карпат, що не можна міняти руку, буде голова боліти, погано* (ЧВП).

6) В большинстве случаев сглаз посредством «тяжелой руки» совершается несознательно, произвольно, без злого умысла – человек, имеющий «тяжелую руку», может даже и не знать об этом, поэтому часто мистически настроенные, но доброжелательные люди стараются избегать того, чтобы наливать кому-либо за столом, говорят: *Я не знаю, какая у меня рука*. В Юго-Восточной Волыни существует даже версия о том, что сглаз может произойти и в том случае, когда во время застолья кто-нибудь передаст человеку ложку:

Я ни знаю, чи вона знає, шо в неї така рука, чи може й ни знає… – [Яка?] – *Ну погана рука, тяжка рука кажуть! Це тяжка рука. Шо хай вона ни наливає… Може й ложку подати, то тоже може таке бути… Казали, шо хтось-там подав ложку, то тоже було погано людині. Шо ложку подав свею рукою людині ці, і ця людина прислабла* (ИТВ); *Це поширене явище, і народ якось підсвідомо знав. Ті люди, в яких була тяжка рука, то вони знали, а дехто і не знав, шо в його тяжка рука! Щось в той момент подумає не те або що* (ЧВП).

7) По представлению некоторых респондентов, несознательно могут сглазить за столом люди вообще недоброжелательные, завистливые, не любящие вообще людей. Они даже без плохих намерений стараются угостить, но от их угощения добра не бывает, так как они вообще носители зла:

Якшо людина доброзичлива і не має зависті, злості в душі, то в неї рука легка, вона наливає з добром, – людині не буде погано. А якщо людина завистлива, має злість, ненависть до людей, то в неї обов'язково буде тяжка рука, і коли вона наливає, може буть недобре. – [А це ж багатьом наливає за столом, то що, всім погано?] – *Да, всім погано!* (БВВ).

Як недоброзичливі є люди, які не люблять людей, даже ненавидять! […] *Я в дитячому садку робила, ми пішли на родини, п'ять чоловік, – всім було погано. Недоброзичлива людина була, всі лежали покотом.* – [А собі як наливає?] – *Вона ж собі не зі злом наливає!* […] *В мене рука легка, я все роблю від душі, я доброзичлива!* (БВВ).

8) Но иногда случается и так, что человек, наливающий за столом, делает зло сознательно, целенаправленно, на конкретного человека – тогда задействован целый комплекс магии, посредством злой мысли, взгляда, злого намерения или пожелания, соприкосновения.

Коли людина частує, то вона вкладає частину любові, пошани до тієї чи іншої людини. Друга, як частує, то теж щось вкладає (ЧВП); *Так вважалося, що такі люди в компанії, кого він хоче зурочити, того він зурочує, а тім всьо, нічого не буде* (ЧВП). [А він же наливав багатьом, то що всім було погано?] – *Ні, такого не було. Я думаю, що це було тому, на кого він звертав увагу. От розливає людина, – хоп! – і воно пішло!* (ЧВП).

Иногда сплочение злой энергии – мысли, взгляда, соприкосновения – приводит даже к чрезвычайным, сверхъестественным явлениям, характерным более для колдовства, например к разрушению сосуда, в который налили:

Другий раз людина наливає з таким злом і недоброжеланієм, шо геть може рюмка од етого розлетіться! (БВВ); *Батько мій був компанійський, любив поговорити, шанований чоловік був, директор школи… Налили чарку, а він говорив тост. Каже, я так тримаю руку, коли, каже, чую, рука тільки: хуррр! – піднялась вверх! Обломлюється дно в цій чарці, вся горілка виливається на штани, на батька… А хазяїн каже: «Ах… там… То це ж якась відьма!» Бере, каже, ту чарку – і в*

куток! «Петро Сергійович, не звертайте уваги!» «Хто наливав? Хто наливав?!» – І всі не знають, хто наливав! А хазяїн потім каже: «Це є в кого така рука, ото шось ви казали, він подивився на вас чи подумав». А хто наливав – невідомо, хто наливав, той, хто наливав, напевно не признався» (ЧВП).

Сверхъестественность этого события респондент доказывает тем, что рука сама собой поднялась вверх, а дно рюмки отлетело абсолютно ровно, без осколков: *Дно одвалюється і до стелі рука піднімається. А дно, до речі, одвалилось, наче хто його обрізав. Цінь! – і всьо!* (ЧВП – рассказывал неоднократно во время трапезы).

Как для защиты от сглаза, так и для предотвращения пагубного влияния «тяжелой руки» прибегают к разным апотропеическим действиям и средствам: всячески избегают компании и застолья: *Всьо, ни буду пити, і ни буду ходити, і ніхто ни буде міні наливати!* (ИТВ). Не допускают, чтобы кто чужой, незнакомый наливал, кроме человека, которому доверяешь:

У нас був начальник партії геологічної, з Кагарлика він був родом. Він казав: «Мені кружку!» Очевидно, він теж це знав! Казав: «Так. Ти, Володь, – це я Володь, – ти наливай! Повну наливай!» Наливаєш повну. Він ту кружку рррраз! – випив, і всьо. Але вже більше він ні від кого, і більше він і не пив… (ЧВП).

Наиболее сильным защитным средством является мизинец правой руки, – его надо подставлять под дно рюмки. Эти представления бытуют по всей исследуемой нами местности:

[А що робить, щоб не було?] – *Підложують палець під рюмку* (БВВ); *В гостях як береш рюмку, мізинець должен под дном буть, отак держать!* (БА); *Дядько покойний казав. Так казали: «Де б ти не був, а ти як п'єш, то пальчика мізинчика під чарочку держи! Раз, положив – нечого, воно все проходить, всі погані думки проходять. Мізинчик палець під дно чарочки! То в мене так привичка така єсть: чи де я, чи вдома – мізинчик під дно! І всьо, воно все пропадає!»* (КБД); *Кажуть, шоб як налляв він тибі, то як ти п'єш, то мизинньо пальця під стопку підложити, то вроді буде все нормально і ни буде. Як хто наливає чужий, то мизинньо пальця… Є такі, шо дуже такий добрий, хоче обслужити* (ВИВ).

Это средство настолько архаично, что в Южной Киевщине (Белоцерковский, Сквирский районы) оно было даже частицей народного этикета: *За народною традицією, якщо береш чарку, то треба під дно*

підставляти мізинця, щоб там якщо щось скапує, не капало на землю. І це пошана до хазяїна і пошана до всього роду! Якщо може проллятись, то я ж тримаю, щоб воно не пролилося (ЧВП).

Подобные верования в защитную силу мизинца зафиксированы учеными в Витебской области Беларуси, но они касаются чародейства: «За свадебным столом рюмку с водкой надо принимать той же рукой, какой она подается; от сглаза надо опустить мизинец свободной руки в водку и перекрестить ее: если водка была зачарована, то при этом рюмка с треском разобьется» (Валенцова 2009: 59). Жители Новгородской области прибегали к дуновению и крестному знамению для изгнания беса, который всегда находится в алкогольных напитках: «Перед тем, как выпить содержимое сосуда, надо перекрестить сосуд с напитком или подуть на него, стараясь сделать выдуванием крест на поверхности и произнести: «Господи, благослови». Если в напитке есть бес, что, по народному мнению, возможно, а в вине и в пиве даже обязательно, то он выскочит и не войдет в утробу человека» (Валенцова 2009: 59).

Об архаичности верований в «тяжелую руку» свидетельствует и тот факт, что знания об этом передавались от поколения к поколению в семье, от отца к сыну, от родственников и старших людей. Передавались именно с целью защитить, предостеречь сына или молодого человека от несчастного случая:

Тато вчив: «Знай, де п'єш, коли п'єш і з ким п'єш!» Оце його найголовніша була засторога! (БДВ); *З дитинства напучування батьків, бабусь, найближчих рідних були такі: треба знати, де пити, з ким пити, і як пити. Якщо не знаєш людини, що в неї на душі і в голові, краще з нею не пити, бо буде погано. Це таке було напучення, воно залишилось назавжди. І в дорослому віці постійно наголошувалось: де, коли і з ким!* (ЧВП).

Главная цель таких напутствий – охранить своего потомка. С той же целью передавались от поколения к поколению в рамках семьи, рода, и знания о защитительных средствах и защитительной магии, к которой должно прибегать в случае нанесенного вреда или подозрения в нечистоте чьих-то намерений. Это избегание ненадежных, сомнительных людей, компании и застолья с ними: *Якщо людина тобі чимось не подобається чи ти її не знаєш, щось інтуїтивне в тебе є, то тоді так треба поступати. Не подобається людина – ти не спілкуєшся з нею, а тим більше не сідаєш у таке інтимне коло, чи не вечеряєш, чи не*

обідаєш! (ЧВП). Если уж налили, надо пригубить и поставить на стол или вылить под стол – но ни в коем случае не пить:

На Білоцерківщині кажуть, що є люди тяжкі на руку, коли налив горілку, то треба або пригубити, або під стіл її вилити; *Моя тьотя Надька також вірила в те, що є важка рука, і треба дивиться, хто наливає. Якщо непевний, хто такий, то пригубив, поставив і всьо, бо буде погано, буде боліть голова, будеш хворіти. Тьотя Оля моя теж казала: «Оце, діти, дивіться, хто наливає, й де ви п'єте, і шо, а якщо ви не впевнені в людині – не пийте, пригубте і поставте, бо буде погано!» Сусідка моя, тьотя Ганка, теж казала: «Тре дивиться, отакі мої рідні, с ким ви сидите, і не пить з ними, пригубили – поставили»* (ЧВП).

Такие верования распространены в селах Дрозды, Мазепинцы, Глушки, Трушки Белоцерковского, Безугляки Сквирского районов Киевской области.

В случае неосторожности или неординарности ситуации прибегали к разным магическим средствам, в частности, к заклятию:

Батько любив поговорить, то він підставляв, а тоді, каже, мізинця я так одставляю і далі говорю, – а тоді, каже, тільки хуррр! – рука під верх! Хазяїн за ту чарку та в куток, каже: "Хай на цьому окошиться! Хто наливав?!" – Всі мовчать… [– А це треба було в куток її кинути?] – *Ну це такий звичай…* [– А в який саме?] – *Я вже не пам'ятаю, не можу вам сказати… Може під покуть…* (ЧВП).

Чтобы избавиться от вреда, нанесенного посредством «тяжелой руки», прибегали к тем самым действиям, что и при сглазе: пили отвар из свеклы (ИТВ); порскали больного водой через решето или сито, заставляли посмотреть между своих ног назад, на открытую дверь, выкачивали болезнь яйцом, мерялись на пороге и т.п. В легких случаях ничего не делали: *Само собою перемучило і пройшло* (ВИВ); *Після цього ригають, все це виливається і стає краще* (БВВ). В тяжелых случаях обращались к знахарке, которая выкачивала яйцом или прибегала к другим каким-то средствам:

Йдуть до баби, шось там вона вимолює, яйцем викачує, так саме як і дитину наврочить хто, то тоже. Шось там вона робить – а тоді вже сама позіхає і вилазить на піч, і сама лягає, перележить це все, а ця дитина остаєця здоровою (ИТВ); [Що робили, щоб полегшало?] – *О-о-о! Шо робили, шоб полегшало! Це страшне діло! Звали таких бабів, які знали! Казали: «І-і! Бабу Тетянку Оврамиху! Вона знає! Вона знає!» А шо вона знала, про це ніхто нічого не казав. «Бабу Оврами-*

ху, бігом, бігом, бабу Оврамиху!» […] *Приводять бабу Оврамиху, в неї Йорданська вода, якесь кропило, вона така красива бабка – це я бачив сам! – красива бабка і ножі в неї були! Ну й вона тоді пострадавшого кропе водою, а тоді ножами там воде туди-сюди і читає молитву «Ізиди на очерета, на болота», і знов кропе, а тоді каже: «Отако, моє рідне, заспокойся!» Дивлюсь – хоп! – дійсно, той заспокоюється і засинає. Тоді баба Тетянка каже Оврамиха: «Ой, отако, моє рідне, все! Втікло! Втікло!» А тоді ж знову сідають, і бабу Оврамиху частують. Баба Оврамиха ше крім того, шо вона пристріт і тяжку руку відводила, вона ще бабувала* (ЧВП).

Как следует из этого рассказа, и сглаз, и лечение происходило тут же, не отходя от стола, а после изгнания болезни застолье продолжалось своим чередом, при этом угощали и знахарку.

Наряду с традиционными мировоззренческими понятиями и верованиями в последнее время в среде киевской интеллигенции бытуют представления о том, что посредством прикасания, поглаживания, хватания за руку экстрасенсы забирают энергию у людей, особенно во время церковных богослужений в дни великих праздников. Поэтому надо очень остерегаться, если в храме много людей, следить за тем, кто что делает руками, и избегать контактов:

Це мені казав священник з Василькова. Буває, що людина цапає тебе за руку так, що аж синяки є, або в бедро вставляє п'ятірню, або по спині проводить долонею – це вона енергію забирає, треба подалі одходити од неї. Коло мене Марія помахала руками в церкві – так я додому аж опів на четверту попала! (ПЛВ); *Я стою на службі – і раптом чую: рука по спині пішла!* – [Як це, реально?] – *Ні, просто, тепло від потилиці донизу! Я оглянулась – за мною ззаду жіночка стоїть така собі… От я й захворіла тоді…* (МЕВ); *Моя сестра Наташа, на службі стояла, нічого – і тут мені кажуть: «Твоїй сестрі погано!» Я до неї – а вона вже обвисла, свідомість втратила, очі закриває, дихання зупиняється… Ми її занесли в хрестильню, покропили водою, дали випити – і почала дихати, а то вже був якийсь коматозний стан! Але ще години три не могла ходити, сиділа. І розказала, що відчула, що це вже не штовхаються, а чітко долонею провели по хребту, починаючи від потилиці і закінчуючи кобчиком. Раз – і провели по хребту. І я відчула, що втрачаю свідомість, ослабли руки, ноги… І ще побачила ту жінку, якийсь контакт відбувся, видно, відчула, що це вона. Потягнула енергію, вискочила до іконостасу, і до ікони Покрови приклалась – і*

десь зникла. Це Наташі тоді було 19 років, і мало не вмерла, ледве одходили… (КДБ).

Итак, рука может быть не только транслятором демонического воздействия на человека, болезни, телесной слабости, но и сверхъестественных знаний, ведовства. Широко популярные в славянской традиции рассказы о ведьмах, которые не могут умереть, пока не передадут кому-нибудь свое ремесло. Такие представления фиксируются и в наше время по всей территории Украины:

В'на ни може вмерти, як нікому нічо'ни пиридасть. То тоді, казав дід наш, зривають стелю, колупають комина. Надя Телесикова казала, що її баба вмирала, і взяла її за руку – і тепер, вона каже, я знаю все, шо баба знала, і шо хоч можу зробити, і добре, й погане (ИТВ); *Відьма не може померти, і піп її не може допомогти, і сповідає, й причащає, а вона не може вмерти, мучиться, мучиться і муче коло себе всіх! Її треба передати знання, шо вона знає, а рідні бояця підходить. І вона просе, шо підійдіть, дайте мені руку, дайте руку, дайте руку! Якщо хтось не підійде, вона далі мучиться, тоді кажуть: «Треба зірвать стелю, шоб вийшла душа, бо нечистий не пускає!» А як хто підходив, брав за руку, тому передавалися знання, тоді вже не розривали стелі*. [– І що з тою людиною?] – *Відьма вона була вже! Це в селі Безуляки, нянька, баба Манька Білецька розказувала* (ЧВП).

Иногда в народных представлениях посредством руки, в частности руки мертвеца, совершался переход на тот свет. В Юго-Восточной Волыни нами зафиксирован целый комплекс подобных верований и легенд.

1) Умершая мать приходит ночью и стягивает с полатей за ногу свою дочь: та заболевает и вскоре умирает: *Потягнула за ногу с полу, і така рука холодна! І баба після того як заслабла – і вмерла, довго ни прожила вже!* (ИТВ).

2) Умершую девушку, которая превратилась в «мавку», жених поймал в поле за руку, так как она бежала последняя, и задержал, но после этого умер сам, т.е. она таким образом забрала его с собой на тот свет (Губча);

3) Бабушка, у которой умерли дети в голодовку, перед смертью чувствовала возле своей руки маленькую детскую ручку – и в тот же день умерла (Гнедин).

4) Как наказание за то, что женщина работала в «мавський велыкдень», у нее выросла «мавська кистка», а исчезла тогда, когда она дога-

далась приложить свою руку к руке покойной «дядыны» (жены дяди). В данном случае мертвая рука исполняет роль оберега (ИТВ).

5) Апотропеическая сила мертвой руки свекрови, которая зарыла в саду клад, помогла невестке (снохе) достать клад с помощью произнесенной формулы, которую она подслушала в саду: взяв наохапку свекровь, она разрыла яму ее рукой со словами: *Яка рука загрібала, така і одгрібає* (ИТВ).

Страшную магическую силу имеет веревка, которою были связаны руки покойника. Ее всегда стараются похитить колдуны и ведьмы с целью разного чародейства:

Пута од рук і од ніг крадуть, шо руки і ноги зв'язані ними. Попи знають, шо ті пута треба в домовину, шоб над ним не знущались і над другими не знущались. Путають жінку до чоловіка, чоловіка до жінки. Путають найперше чоловіка до жінки. Спалюють, підсипають у горілку, в борщ підсипають, у компот підсипають, притрушують у постіль, у ліжко в бильця підсипають, під поріг підсипають щоб не розлучилися, щоб він вернувся од коханки чи ще од когось… Дання роблять з цим і з водою мертвенною, роблять на смерть ворогам своїм. І щоб заміж не вийшла, щоб не женився, щоб зробився «курійом»: ні чоловік, ні жінка, ні до чоловіків, ні до жінок, щось середнє… Виходять, вітер віє, і кричать: «Шоб ти пішов туди і туди, щоб тобі там поодсихало…» – і розвівають той попіл… Через те попи всі знають, що не можна, і кажуть: руки й ноги розв'язуйте, кладіть у домовину або кидайте в яму (ЧВП).

Интересные и своеобразные представления сформировались в субкультурной среде запорожских козаков. Впервые их зафиксировал русский военный инженер князь Симеон Иванович Мышецкий (1710–1760), который в 1736–1740 гг. пребывал в Запорожской Сечи на строительстве крепости. И одновременно собирал исторические и этнографические материалы о козаках. Результатом этих исследований стала его *История о козаках запорожских*, впервые опубликована 1847 г. в Москве. Информаторами С. Мышецкого были тогдашний кошевой атаман и сечевая старшина, а также «старейшие козаки». Среди легендарных личностей Запорожья фигурирует кошевой Иван Сирко (около 1610–1680). При жизни он имел величайший авторитет среди запорожцев как борец против Крымского ханства и ногайских орд, как непобедимый полководец. Ведь только против ординцев он провел 60 битв, и все выиграл! (Мицик 2006: 527–528). Мифологизация его обра-

за, очевидно, началась еще в XVII веке. Вот что рассказывали о нем в Сечи за 50–60 лет после его смерти: «Оной у них изо всех славный был кошевой; уже и по смерти оного по морю мертваго ево пять лет для славы и счастія запорожцы важывали, понеже был славен и турки весьма имени его баивались. Когда на войну и с мертвым езживали, то всегда им счастіе бывало» (Мышецкий 1847: 6).

В конце XIX в. этот сюжет трансформировался, в процессе сакрализации тела Ивана Сирка метонимическим заменителем его стала рука. Во многих сюжетах, зафиксированных в это время, сам Сирко, умирая, завещает козакам носить с собой его правую руку, чтобы быть непобедимыми:

Він як умирав, так дав таку заповідь: «Як я помру, то отберіть у мене правую руку; носіть її сім год; хто буде мою руку носить сім год, то владітиме нею усе равно як я й сам владію; а де случиться вам яка пригода, – де вас нещастя волна спобіжить, чи на воді – то бросайте руку у воду, вона утишитця; чи на землі – не буде вам неякого случаю; а с сіми год уже поховайте в могилу» (Яворницкий 1991: 484).

Мертвая рука Сирка постепенно сделалась символом не только его власти, но и непобедимой силы запорожского войска. В общеславянской устной традиции известна сакральность именно правой руки которая всегда соотносится с властью, силой, доброжелательностью (Кабакова 2012: 255). Не отступает от этого и локальная традиция Запорожья; именно правая рука, в которой Сирко держал при жизни оружие, приносит победу козакам; ею надо махнуть во время стычки с врагом: *Як Сірко помирав, то сказав: «Одніміте у мене руку, і де у вас буде стичка з непріятелем, то ви махніть навхрест моєю рукою, то іще помочь буде»* (Яворницький 1991: 485) (оба текста записал Д. И. Яворницький в селе Капуловке Екатеринославского уезда, где и теперь находится могила кошевого).

Сила этой руки распространяется только в определенном сакральном времени: пять или семь лет после смерти, или семь лет после того, как достали ее из могилы: *«Як откопаєте мою руку, то будете сім год воювать так як і зо мною». Так воно і случилось: як прийшлось козакам докрута, – откопали вони ту руку і цілих сім год ніхто їх не зміг подужать* (Новицький 2007: 253–254) (записал Я. П. Новицький в с. Покровском Екатеринославского уезда).

С рукой Сирка запорожцев не могло победить никакое войско: *Після смерті Сірка запорожців довго боялись ляхи і бусурмани. Б'ються,*

було, козаки, праву руку його попереду війська везуть; де рука, там і удача (Новицький 2007: 252) (записано там же). Народные рассказчики Ивану Сирку и его мертвой руке приписывали даже победу в Отечественной войне 1812 г. и освобождение города Москвы от Наполеона:

«А як буде велика потуга на Россію, то роскопайте мою могилу, одріжте мою руку, то буде вам защита». Так ото як хранцуз найшов на Москву, то руку Сірка взяли і повезли в Москву, а потім привезли і впьять закопали на місто (Яворницький 1991: 485); *«А як буде велика потуга на білого царя, то нехай хоть руку мою откопають та понесуть вперед війська; неприятель сам себе поруба». У дванадцятому году (1812) хранцуз завоював Москву. Стілько наше військо не палило с пушок – нічого не помогло. Тоді один чорноморець і каже: «Стойте, братці: не буде діла, поки не достанемо руки Сірка!» Поїхали в Капулівку, откопали руку і гайда назад. Як оббігли кругом Москви с тою рукою, – так хранцузьке військо і сунуло відтіль. Тоді хранцузи так скоро тікали, що й черевики погубили* (Новицький 2007: 250–251) (зап. Я. П. Новицький в Никополе).

Верования и легенды о руке Ивана Сирка бытуют в Никопольской районе Днепропетровской области и до сих пор. Так во время экспедиции 2012 г. в село Капуловку этнолог Любовь Боса зафиксировала рассказ одного старика, Владимира Саламахи, который считает себя потомком джуры Ивана Сирка, Михайла Нэлипы. Он уверяет, что именно его прадед в 1812 году откопал руку Сирка и сам лично повез ее в Москву, фельдмаршалу М. И. Кутузову для отражения французского войска (БЛГ).

Из этого следует, что субкультура военной среды, в данном случае козаков, имела свои, хотя и очень узкие, но достаточно стойкие представления, которые сохранились тут на протяжении столетий (конец XVII – начало XXI вв.) и если даже и не вышли за рамки локальной традиции этого региона, то все же корнями своими в некоторой степени были интегрированы в общеславянское мировоззрение. На наш взгляд, легенды об апотропеической силе руки бывшего кошевого есть не что иное, как рудименты богатырского эпоса, которые сохранились вплоть до XXI в. на Запорожье.

Литература

Валенцова, Марина М. 2009: Пить, питье, напиток. – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах.* Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. Москва: Международные отношения, 55–59.

Кабакова, Галина И. 2012: Рука. – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах*. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. Москва: Международные отношения, 254–258.

Левкиевская, Елена Е. 2009: Сглаз, уроки. – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах*. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. Москва: Международные отношения, 597–602.

Мицик, Юрій 2006: Сірко Іван Дмитрович. – В: *Українське козацтво: Мала енциклопедія*. Кер. авт. колект. Федор Турченко. Київ: Генеза; Запоріжжя: Прем'єр, 527–528.

[**Мишецкий**, Симеон] 1847: *История о козаках запорожских, как оные из древних лет зачалися, и откуда свое происхождение имеют, и в каком состоянии ныне находятся.* Москва: Университетская типография.

Новицький, Яків 2007: *Твори в 5-ти томах.* Т. 2. Упорядник Людмила Іваннікова. Запоріжжя: ПП «АА Тандем».

Новицький, Яків 2009: *Твори в 5-ти томах.* Т. 3. Упорядники Людмила Іваннікова, Ірина Павленко. Запоріжжя: ПП «АА Тандем».

Яворницький, Дмитро 1991: *Історія запорозьких козаків. У 3 томах*. Т. 3. Київ: Наукова думка.

Информанты

БА – Бабушка Антонина, 1938 г. р., записано 31.10.2013 г. в Киеве.

ББВ – Букша Вера Васильевна, 1947 г. р., пенсионерка, зап. 31.10.2013 г. в Киеве.

БДВ – Боровик Дмитрий Витальевич, 1959 г. р., образование высшее, педагог, директор Детской инженерной академии, коренной киевлянин, зап. 27.10.2013 г. в Киеве.

БЛГ – Боса Любовь Григорьевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рыльского НАН Украины.

ВИВ – Варава Иван Варсонович, 1942 г. р., пенсионер, зап. 28.09.2013 г. в с. Губча Староконстантиновского р-на Хмельницкой обл.

ВОС – Варава Оксана Самуиловна, 1904–1994 г., записано по памяти с детства.

Гнедин – записано 7–8 ноября 1988 г. в с. Гнедин Бориспольского р-на Киевской обл. во время похорон.

Губча – записано 19.08.1989 г. в с. Губча Староконстантиновского р-на Хмельницкой обл. (самозапись по памяти).

ИТВ – Иванникова Татьяна Варсоновна, 1939 г. р., зап. 28.09.2013 г. в с. Губча Староконстантиновского р-на Хмельницкой обл.

КБД – Каран Борис Дмитриевич, 1942 г. р., образование высшее, педагог, пенсионер, зап. 27.10.2013 г. в с. Грузькое Макаровского р-на Киевской обл.

КДБ – Каран Дмитрий Борисович, 1970 г. р., образование высшее, священник св. Покровской церкви на Подоле г. Киева, зап. 27.10.2013 г. в Киеве.

КЕИ – Каран Евдокия Ивановна, 1947 г. р., образование высшее, педагог, зап. 27.10.2013 г. в с. Грузькое Макаровского р-на Киевской обл.

МЕВ – Молчанец Елена Витальевна, 1955 г. р., образование высшее, коренная киевлянка, зап. 1990 г. в Киеве.

ОВЮ – Олексиенко Василий Юхимович, 1952 г. р., образование высшее, программист, уроженец г. Брусилова Житомирской обл., зап. 14.10.2013 г. в г. Киеве.

ПЛВ – Полтавец Лидия Васильевна, 1937 г. р., образование высшее, преподаватель английского, уроженица г. Бровары Киевской обл., зап. 30.09.2013 г. в Киеве.

ЧВП – Черпак Владимир Петрович, 1952 г. р., уроженец с. Безугляки Сквирского р-на Киевской обл., образование высшее, геолог, епископ Вышгородский и Подольский Украинской автокефальной православной церкви.

Ст.н.сп. к.ф.н. Людмила Іваннікова
Інститут мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильского
Національна академія наук України
вул. Грушевського, 4
01 001 Київ, УКРАЇНА
ivannikovafolk@ukr.net

"Heavy Hand" and "Dead Hand": Local Traditions and All-Slavic Context

Lyudmyla Ivannikova

Abstract: This article is based mainly on fieldwork materials collected by the author in different regions of Ukraine and in Kiev, but literary sources from the middle of the 18th to the early 19th centuries are also utilised. For the first time, narratives and beliefs about the "heavy hand" as a means of influence of the demonic forces on man at the festive table are introduced to the academic context. The author views them as a contact form of the evil eye. Legends and beliefs about the protective power of the famous Cossack chieftain Sirko's "dead hand", which are still preserved in the territory of Zaporizhzhya, are considered by the author to be rudiments of heroic epic.

Keywords: evil eye, hand, festive table, demonology, heroic epos

Assoc. Prof. Lyudmyla Ivannikova, PhD
M. Rylsky Institute of Art Studies,
Folkloristics and Ethnology
Ukrainian National Academy of Sciences
4 Hrushevsky St.
01 001 Kiev, UKRAINE
ivannikovafolk@ukr.net

Where do Disabled Children Come from? On *Mamunas*, *Bohynias* and Their Kin

Kaja Kojder-Demska

Abstract: Old ethnographic sources generally seem to offer no information about perceptions of disabled children. In reality, they do contain data of this kind, albeit often well-hidden. Analysing accounts by ethnographers, we are able to learn what was seen to cause disability, as well as how disabled children were talked about and treated. In the article, I explore how oddness of children used to be explained and where its causes were sought. I demonstrate that people who were unaware of disability's origins, character or consequences merged its different types into one unknown and bizarre oddity, the interpretation of and cure to which they frantically tried to fathom, so as to tame the untameable and comprehend the incomprehensible.

Keywords: disability, Oskar Kolberg, changeling, perceptions of disabled children

Old ethnographic texts are usually treated as sources of information about the "customs, ways of life, language, legends, proverbs, rites, enchantments, amusements, songs, music, dances" (to quote the full title of one of the most prominent Polish ethnographic series, cf. Kolberg 1865−1890) of the people inhabiting the area under study. However, these accounts also include other, more implicit ideas, which reflect social relations, prejudices, beliefs, values, hierarchies or perception of gender roles[1].

[1] It goes without saying that the texts also contain implicit formulation of the authors' views, as well as their methodologies, prejudices and biases, not to mention interests. Browsing through chapters on family rituals in Oskar Kolberg's *Complete Works*, one is quick to notice that it is very seldom that the child is the topic; the author and his contributors are mainly concerned with birth as a social situation and the social change it brings about; likewise, the condition of the woman is hardly described while particular attention is paid to baptism in its finest details.

Thus, although it seems that old ethnographic sources provide no information on the perception of disabled children, in reality they do contain such data, albeit often these are buried deep. Analysing the writings of ethnographers can tell us what was seen to cause disability as well as how disabled children (and less often − disabled adults) were talked about and treated. In what follows, information published by Polish ethnographers, predominantly that gathered by Oskar Kolberg and his collaborators in relation to what is today the Polish-Ukrainian borderland[2], will be juxtaposed with results of my own ethnographic research, carried out in roughly the same area some 150 years later[3].

I was inspired to look for descriptions of children who were different, odd, ones we would probably refer to today as disabled by the work of Alfred and Françoise Brauner. In their book *L'enfant déréel. Histoire des autismes depuis les contes de fées, fictions littéraires et réalités cliniques* (Brauner, A., Brauner, Fr. 1986) published in Polish (Brauner, A., Brauner, Fr. 1988), the authors look for traces of autistic children's cultural presence. Such was also the goal of my query into the works by Kolberg in which I sought accounts of pregnancy, childbirth, the postpartum period and the child's later life that would attest to the presence of disabled children in the area.

Many diseases, afflictions and disabilities have only relatively lately been diagnosed and causatively explained, and the public knowledge about them is even more recent. An example in case is autism, first described in the 1940s and remained largely obscure to this day. There have, nevertheless, always been variously odd children. In fact, many of the beliefs and traditions associated with the natal and postnatal periods are concerned with protecting the child − by means that are more or less magical − from disease and disability. As A. Brauner and Fr. Brauner put it, "people have always

[2] The material I am concerned with comes from the volumes on the regions of Kraków (*Krakowskie*), Przemyśl (*Przemyskie*), Chełm (*Chełmskie*), Tarnów and Rzeszów (*Tarnowskie-Rzeszowskie*), Sanok and Krosno (*Sanockie-Krośnieńskie*) as well as Pokuttya (*Pokucie*), Belarus and Polissya (*Białoruś-Polesie*), Carpathian Ruthenia (*Ruś Karpacka*) and Red Ruthenia (*Ruś Czerwona*).

[3] I conducted research on the perception of disabled children in 2003–2005 among Orthodox Christian inhabitants of villages surrounding Jarosław, in the vicinity of Wysowa in the Low Beskids, as well as in Kamionka Buz'ka near Lviv, Ukraine. Quotations from my research material are marked with the letter C followed by the number of conversation.

feared everything that is out of the ordinary, that deviates from the everyday" (Brauner, A., Brauner, Fr. 1988: 61). The narratives I discuss below resulted from attempts to understand why and how children different from all other appear in this world, and why such fate befalls on a particular family.

A. Brauner and Fr. Brauner studied stories from multiple parts of the world (including especially German, English and French accounts). However, as they themselves point out, their lack of knowledge of Slavonic languages prevented them from focusing on fairy tales from this part of Europe (Brauner, A., Brauner, Fr. 1988: 18). One of the themes they mention is ubiquitous worldwide and tells of children being switched by what the authors refer to as fairies (*fées*; the Polish translator, Tadeusz Gałkowski, uses the term *wróżka*). As far as the area we are concerned with here goes, the perpetrator is not a fairy but a female demon, called a *mamuna* or *mamona* (associated etymologically with the word 'mother' or 'to lure'), a *dziwożona* (derived from the words 'wild' or 'strange' and 'wife/female'), and a *boginka, bogienka, baginka* or *bohynia* (associated with the words 'goddess' as well as 'bog, swamp'). The demoness who envies the woman for her family hearth, kidnaps her child, leaving her own offspring in its stead. At first, due to *mamuna*'s magic, the changeling bears striking resemblance to a human baby but is nevertheless given away by its behaviour: the child becomes noisy, voracious and malicious, it has "a big head, bulging eyes and belly, and the legs and arms are short and crooked" (Diakowska, Kłodnicki 2010: 208). According to Edyta Diakowska and Zygmunt Kłodnicki, beliefs about demons kidnapping and replacing children persist throughout Poland. Research conducted on the matter for the Polish Ethnographic Atlas still found relatively widespread remnants of such beliefs in the 1970s and 1990s. Also, today one comes across stories about *mamunas* replacing children, for example in Lemkovina (author's own research; Blechnarka 2004). Lying-in and breastfeeding women are particularly in danger of meeting the "kidnappers", since as Andrzej Szyjewski notes, the Slavs believed *mamunas* to be souls of women who had died in the postnatal period (Szyjewski 2003: 163).

Oskar Kolberg's work provides many accounts of children being replaced by non-human beings. For the Tarnów and Rzeszów region he noted: "Mamonas. Boginias – small dolls, they substitute children. The cure against them − incense of *the traveller* (a herb) [probably the 'ragged sailor', or chickory]" (Kolberg 1967: 269). Around Przemyśl: "Bohynias are malicious supernatural women who take children from their mothers and replace with their own, big-headed spawn. Undoubtedly, belief in Boginkas

must have been borrowed from the neighbouring Polish folk. In the town of Zołynia, in the District of Przemyśl, these creatures who take on female form and lead astray women after labour are known as Mamunas" (Kolberg 1964b: 232). In the volume on Sanok and Krosno, we read: "Children are substituted by mamunas. These dwell in the rivers, after sunset one can hear them hitting their laundry bats against the water under bridges, washing their linen" (Kolberg 1972: 30−31). Red Ruthenia is in turn inhabited by Bohynias, or "ghoulish women, female creatures, with long hair, hanging loose all the way down to their feet, and breasts so large that they throw them over their shoulders, and hen's feet. They dwell in ravines and are called bohynias" (Kolberg 1976: 1256). At first glance, these creatures look like ordinary women but upon closer inspection one notices that "their teeth are like fangs, eyes like plates, heads like pecks, and certain body parts are like haystacks" (Kolberg 1962a: 41).

The replaced child is referred to as a *bogeniak* (based etymologically on a suffix the uses of which include denoting adolescent humans and animals), a *mamuniątko* (based on the suffix for new-born animals), a *widmina* (Ruthenian noun for 'change' used in Red Ruthenia, cf. Kolberg 1976: 1256), *odmieniec* [a changeling, an odd one]. A. Brauner and Fr. Brauner quote numerous terms used around the world: the English use the term *changeling*; the Scottish *sithbeire* is a child deviating from the norm; the Swedish *bortbyting* is one that is "changed from afar" (from *utbyta*, 'to exchange'). The Norwegian word *skiptungr* denotes different types of fairies as well as creatures which replace human children in their cradles. The Irish use the word *omadhaun* to mean both changelings and mentally disabled or insane children. All these terms lead A. Brauner and Fr. Brauner to conclude that belief in the switching of children was truly commonplace. Considering the accounts collected by Kolberg, one is inclined to agree.

Many of the narratives Kolberg presents regard the appearance and behaviour of the changeling. A changeling "either does not talk at all or only learns to gibber, and exceedingly late at that, perhaps at the age of ten; it is disgusting, voracious, a slob; its head is very big, arms and legs all crooked, it just moves pushing itself away with its arms, dragging its legs behind, going about backwards" (Kolberg 1962a: 48). Such child is "a slouch, and even if upbrought, will be either a mute or a creature that is mindless" (Kolberg 1962a: 45).

Ethnographic literature informs us that the replaced children were characterised by odd appearance and peculiar behaviour. They were crippled,

with deformed bodies: a head that was too small or too large, bulging eyes, large belly, thin arms and legs, large, protruding ears, sometimes with excessive body (including facial) hair, dark skin, they grew teeth prematurely and their nails were claw-shaped. They were very noisy, their cries were squeaky, they were malicious, and saliva drooled from their mouths (Diakowska, Kłodnicki 2010: 208−221). They were afraid of people, slept little and their appetite was insatiable[4]. Sometimes they were short. As they grew, they could barely learn to speak and walk, and proved unable to perform the simplest of activities in the household. The majority of these children died early (in their first years of life or, at most, in their teens) and those who survived to older age were odd, gibbering, distrustful or aggressive (Diakowska, Kłodnicki 2010: 208−221). Many of the characteristics of changelings are easily identifiable as symptoms of a range of disabilities and diseases: hydrocephalus, rickets, microcephaly, spasticity, cerebral palsy, Down syndrome, polio, autism, hirsutism, Prader-Willi syndrome, or dwarfism.

Among Kolberg's accounts are those of replacing not only children but also lying-in women, especially − if not exclusively − before they were churched. *Bogienkas* "lead the lying-in woman to a bog or a swamp; here they dabble the ill woman in the mud and beat her on the back with their laundry bats" (Kolberg 1962a: 45), twisting her arms and legs. Who returns home is not the mother but one of the *bogienkas*, who "once in the household, starts to *act strangely*, to act up, to pick on the husband and relatives, saying they can never satisfy her" (Kolberg 1962a: 45). One of the narratives

[4] These symptoms are likewise mentioned by A. Brauner and Fr. Brauner when they quote Martin Luther from his *Table Talks*: "I, Dr. Martin Luther, saw and touched a changeling. It was twelve years old, and from its eyes and the fact that it had all of its senses, one could have thought that it was a real child. It did nothing but eat; in fact, it ate enough for any four peasants or threshers. It ate, shit, and pissed, and whenever someone touched it, it cried. When bad things happened in the house, it laughed and was happy; but when things went well, it cried. It had these two virtues. I said to the Princes of Anhalt: 'If I were the prince or the ruler here, I would throw this child into the water – into the Molda that flows by Dessau. I would dare commit *homicidium* on him!' But the Elector of Saxony, who was with me at Dessau, and the Princes of Anhalt did not want to follow my advice. Therefore, I said: 'Then you should have all Christians repeat the Lord's Prayer in church that God may exorcise the devil'. They did this daily at Dessau, and the changeling child died in the following year. [...] Such a changeling child is only a piece of flesh, a *massa carnis*, because it has no soul" (Ashliman 1998; cf. a slightly modified version in: Brauner, A., Brauner, Fr. 1988: 72–73).

informs us that "the alleged sick woman began to act up, required to be served, to be brought all sorts of things, she didn't care to hold her bowels − she cared about nothing" (Kolberg 1962a: 47). These symptoms are consistent with what is now described as symptoms of postpartum depression or at least so-called baby blues.

Folk tales also account for the birth of a child whose disability is immediately apparent: *mamunas* might substitute the baby in the mother's womb when she is asleep. Another theory explaining the existence of odd children that Kolberg quotes sees them as the effect of "the flushing of brain with milk that sometimes occurs in lying-in women. A child sucking on thus contaminated milk becomes an idiot or namely bogeniak" (Kolberg 1962a: 46). Mothers were not willing to accept such children, and often renounced them. As Kolberg notes, an alleged changeling was usually maltreated, beaten, starved; so much so that often "lack of care from its own mother would soon cause it to end its miserable life" (Kolberg 1962a: 46). A child who nevertheless managed to survive was sometimes taken to a Calvary during a kermis, when an indulgence mass was performed, to be forcibly bathed in a river.

Like in stories quoted by A. Brauner and Fr. Brauner, the human mother − in order to retrieve her child − has to mistreat the child replaced by *mamuna* by taking it to a garbage heap, beating it with a birch and making it drink water from an egg shell. The odd child was at times "beaten and pinched mercilessly" (Brauner, A., Brauner, Fr. 1988: 26), deprived of food, half-drowned, brought to a garbage or dung heap behind a yarn and there − beaten so as to compel the *mamuna* to appear and rescue her offspring (Diakowska, Kłodnicki 2010: 215−229); one should "beat the changeling until [the demon] brings back the human child" (Diakowska, Kłodnicki 2010: 222). The egg shell is a recurring motive: in German, English and French tales; the surprising use of egg is supposed to catch the changeling off guard (Brauner, A., Brauner, Fr. 1988: 25−35), while among Slavs the child was given water to drink from an egg to attract its *mamuna*: "take an egg's shell to water and later have it [the changeling] drink the water, then she [the demon] comes and gives back the woman's child and takes her own from the cradle" (Diakowska, Kłodnicki 2010: 223).

Such treatment of odd children was a direct result of beliefs which saw them as descendants of an unholy force. Since they were supposed to be offspring not of humans but of demons, to be changelings and not disabled human beings, it made logical sense to treat them in a way that could bring back one's true child: a healthy, quiet, normal one. The attributes utilised to

this end were of important significance in folk culture: the egg is endowed with creational power and magical properties, and is considered an amulet against evil powers (Engelking 2010: 288−289; Ogrodowska 2001: 70; Zadrożyńska 2002, 83).

In the Kraków region, a changeling, known as a *mamuniątko* or *bogieniak*, ought to be "well flogged with birches" (Kolberg 1962a: 45). The *bogienka* will then come to take back her spawn and return the human child, unfortunately not until she "twists its legs and arm or even tears or bites off its toes or fingers" (Kolberg 1962a: 45).

In the volume on Sanok and Krosno, we learn that "you can bring back [your child] but you have to beat the changeling in the barn or on the garbage heap with a new broom; but few mothers will dare to do so" (Kolberg 1972: 30−31). In Red Ruthenia: "to get rid of the unwelcome guest you need to lay it down on a garbage heap and beat with birch twigs, saying: 'Take yours, return mine'" (Kolberg 1976: 1256).

According to A. Brauner and Fr. Brauner, in the eighteenth century disabled children were relatively often disposed of: "A family of poor peasants […] made the decision, quite common at that time, to abandon their [mentally ill] child in a forest, thus condemning it to death. All fairy tales attest to the existence of such 'custom'" (Brauner, A., Brauner, Fr. 1988: 96). Stories of this kind are not unheard of today, either. The beliefs that the disabled child is a changeling, a descendant of an unholy force, that it is not the child of its parents, that its oddness, especially in physical aspect, is something utterly unacceptable, or that it even is not human at all − can even lead to such children being killed.

Over the course of my research, I came across several accounts of murders. During one of the conversations, a man told me:

I didn't want to mention this earlier but if I had such baby [with cerebral palsy], *I would ask them to kill it. No doubt about it. I wouldn't want it, it would be very tough − not physically but in my soul. And the child would have it tough, too. I wouldn't want that.* […] *Do you know what real joy is, when your child kisses you, runs around, asks you to give or buy it something, when it calls you 'mom' or 'dad'? That is real happiness, that is joy. And when it just sits in the wheelchair…* (C16).

In Ukraine I also heard about *urod*s (literally 'weirdos', 'freaks of nature'), bodily deformed children. When one of them was born, *the doctor said* [children like this] *are born once in a hundred years. The gynaecologist told me he'd never seen such a horrible child*. My interlocutor then informed

me that *they killed it anyway because it was an "urod"* (C27). A woman related it to a story about her father's sister whose husband was once digging in their garden and smashing with his shovel the worms, beetles and frogs he had dug up − and continued to do so despite having been warned to stop. Sometime later, they had twins; the children were born with no arms so the parents *put them to sleep, because they couldn't handle them. Their third child was an ill girl and they smothered her with a pillow* (C1). Another interlocutor's sister had a disabled daughter; she would say it would be good to throw her out of the window but in a way that would allow her to keep her hands clean. Yet, another interview partner told the following story:

I remember to this day. A priest visited me once. I was fixing my car, suddenly I see there's a cockroach crawling down the road. I say to the priest: 'Stump it!' And he says he won't do it, he may not. […] But I think I may because it's a parasite, a bug. A disabled man is also a parasite, though not a bug. He or she exists but doesn't live. But you can't take their life − it's a living human, not a bug… (C19).

My research revealed that in present-day Ukraine disability is also considered to be caused by evil charms, so-called *evil eyes*, gazes from people who can bring misfortune just by the act of looking. Unlike in Poland, in Ukraine many of my interlocutors believed that the birth of a disabled child may result from a curse against the mother (cf. also Engelking 2010: 205−206, 274), and some − that it can also be the effect of a charm[5]. The way to protect oneself against this is to always wear something red and to attach a red ribbon to the newborn child's clothes or trolley, since the red colour is supposed to guard against evil forces. One of my interlocutors insisted that his wife wear something red while pregnant but she ignored his pleas, a fact he deplored. He was afraid the child might be born with a condition or that his wife might suffer. Unfortunately, their son was indeed born with deformed legs. The parents began to rehabilitate the boy, took him to hospitals but also to a healer (a *babka*, a village woman traditionally serving as both

[5] Barbara Ogrodowska defines charms as verbal formulas, gestures and other practices, motivated by magical thinking, including especially the belief in the magical power of words and gaze. She goes on to note that "in traditional folk medicine charms were considered to be the main cause of many afflictions in humans and animals, most notably child retardation […] as well as mental and neurological disorders" (Ogrodowska 2001: 230).

a midwife and a medicine woman). The child's mother no longer defied her husband: their son wore a red ribbon tied around his arm, which they never took off him, not even for bathing.

Beliefs about evil charms and curses are commonplace in Kolberg's *Works* but they seldom concern children. A curse uttered by a neighbour might cause a child to be born with a *split jaw*, presumably meaning cleft lip and palate (Kolberg 1968: 431). Other volumes also occasionally mention curses which affect children, making them whiny and loud.

Changes introduced with a curse are seldom irreversible, usually they can be undone. In case of a child, however, it is important to do so before it falls asleep, since sleep as it were "fixes" the curse. Curses may be dispelled in a variety of ways, for example in Pokuttya − by sucking it out of the child's forehead and then spitting to the four quarters, saying *Whoever charmed you may take you* (Kolberg 1963: 132). A child, nevertheless, is not just a potential victim of evil charms but can itself become a person with evil, or "encharming", eyes. This can happen if the mother, having weaned the child, then starts suckling it again (Kolberg 1962b: 113−114).

The *Works* of Kolberg abide in beliefs related to breastfeeding and its influence on the psycho-physical aptitude of children. For instance, women are discouraged from attaching pins or needles to their clothing around the bust, as this will lower their milk supply (Kolberg 1962b: 126); a child should not be suckled for too long − the suckling period should not encompass three Good Fridays, lest the third one be disastrous to the child's health (Kolberg 1964a: 177); in other places a boy should stop being suckled before his second Good Friday, lest his memory is weak (Kolberg 1967: 281). The time of weaning is not without significance: a child weaned in November, when the leaves fall, will tear clothes easily, unlike a child weaned in the spring (Kolberg 1967: 281). Weaning at "a wrong minute or hour" might also be hazardous to a child's health, as children thus weaned "develop poorly, soon wither, become crippled" (Kolberg 1967: 279). A child should not be allowed to suck on a milkless woman's breast, as "he who sucks on empty tit to tell lies will never quit" (Kolberg 1964a: 177).

Another popular explanation for disability refers to the sins of ancestors, for which their families (until the seventh or even tenth generation) are punished by God with the birth of a disabled child. The sins include theft, infidelity, perjury, cursing people, adultery, arson and procuring abortion. On the mother's side of one of my interlocutor's family, each generation sees the birth of children who are in some way disabled: deaf, blind, mute,

armless. The woman, despite her considerable knowledge of medicine, connected this fact exclusively with potential sins of the ancestors. In such cases, my interlocutors considered disability to have come from God. In other events, however, disability may be of Satan's doing: *It's from the Satan! Because, you see, the devil is doing his work. He's not asleep! He's active, among good people as well as bad. He should be feared, it's an unholy force*! (C18). A. Brauner and Fr. Brauner also describe beliefs that link the origins of disability with evil spirits: "one hardly comes across descriptions of children born deviating from the norm in psychological terms, since they were simply deemed retarded and, in any case, seldom survived. Furthermore, involvement of a demon in such births was so obvious that it seemed like a waste of time to ponder their nature" (Brauner, A., Brauner, Fr. 1988: 61).

I heard many stories of people who had fallen ill *as a punishment* for their ancestors' or their own wrongdoings. One woman hanged her mother-in-law on a tree. This crime was punished with the misery of her child, whose son suffers from a serious illness (C21). Another interview partner told a story about a Ukrainian soldier who during World War II, once Germany invaded the Ukrainian territories, deserted his army and joined the enemies. As a soldier for the German side, he helped destroy Ukrainian churches by shooting his rifle at icons, including an icon of the Mother of God. After the war ended, the man got married and soon his wife gave birth to a disabled boy. The doctors were unable to help: *the child can hear, can see, has a tongue* but is unable to speak. My interlocutor interprets this "incomprehensible" character of the boy's disability as a proof that it was a punishment for his father's sins (C16).

Sometimes, while summarising their knowledge about and views on disability, my interview partners were unable to identify a fault on the part of the parents whom they considered good people. In such cases, they turned to their belief that results of a sin may be inherited by future generations: if parents were not to be blamed for their child's disability, it was their parents, grandparents or great-grandparents who were responsible. Thus, considering this issue, my interlocutors would recall stories about the disabled children they know and analyse their ancestors' lives. For example, a woman mentioned a disabled boy whose state was brought about by his grandmother: *She lived with another man because her husband left her and the children. Perhaps she cursed him* [her husband and grandfather to the afflicted child], *perhaps she held a grudge?* (C30).

Signs of disability, or rather mental or neurological disorders, can also be traced in Kolberg's descriptions of other phenomena, most notably of *płanetnik*s. This term usually denotes weather spirits but at times also refers to: "People born at *godzina płanetna* [the hour of the planet], when some sinister planet 'rules over the Earth'. People of this kind are not driven in their actions by their minds but by their most bizarre whims, which they themselves are not able to fathom. Their children can be likewise, though it was not at the hour of the planet that they 'come out of their mothers' wombs'" (Kolberg 1967: 269).

A disabled, deformed child is described in the story of a woman who gave birth to a child with horns on its head and goat's feet, who died soon after (Kolberg 1972: 19). Another story, collected in the Lublin region, might perhaps be construed as an account about disabled children abandoned by their disabled mother. In it, villagers retrieve from a river two *topczyk*s, small water demons, believed to originate from the souls of drowned people. "One was somewhat crooked, the other grew calf's hair all over, evil must have taken to him, for he was not christened." Having been baptised by a priest, the boys began to speak and said their mother was mute and had "simply gotten them from somebody and drowned them" (Kolberg 1962b: 94).

During my fieldwork research in Ukraine at the turn of the twenty first century, beliefs concerning pregnant and lying-in women were relatively common. Some people claimed these did not matter, yet many others admitted to adhering to at least some protective measures of this kind. Even those declaring they did not believe in *such things* were quick to add there was *something to them* and refer to stories of people who had ignored the prohibitions and had a child that suffered from some kind of affliction. People who failed to understand the causes of some events − like a child being born with a nuchal cord or birthmarks, or indeed one that is *mindless* − related these occurrences to the behaviour of the mother during pregnancy. To protect herself from giving birth to a child that is in any way unusual or odd, a pregnant woman must adhere to numerous instructions and prohibitions and perform all kinds of magical acts.

Prohibitions listed by my interlocutors include ones familiar to most ethnographers: one must not walk under a rope, sit on a doorstep and stare into fire. Breaching these, however, does not lead to disability. More dire consequences are brought about when, for instance, a pregnant woman stitches up her clothes without taking them off. This causes her to *sew up the*

child's mind (C10). Neither should she cut her hair, as *it's like cutting off the child's mind, it will be born foolish* (C1). Likewise, she should not gaze at disabled persons, lest she *impresses herself* and has a disabled baby herself.

Among other factors seen to contribute to disability, are wind and draught. To this day, even in big Ukrainian cities, one comes across the conviction that opening more windows for cross-ventilation, for instance in a bus, may lead to being *blown through* and as a result − to a disability (author's own research, spring 2007).

We now know a lot more about the aetiology of various disorders. In the past, people explained the afflictions they could not comprehend by referring to unholy powers, magic or the notion of the changeling. These folk beliefs about the origins of disability shaped popular attitudes towards the afflicted. The disabled child, whose body, psyche or mind deviated from the social norm, was perceived as a changeling, a different kind of being, a non-human. This attitude, in its turn, exposed disabled children to actions that would be intolerable towards "normal" ones. A disabled child could − with public acquiescence − be abandoned, renounced, beaten and treated worse than non-disabled children, finally, it could be killed.

Translated by Jakub Ozimek

References

Ashliman, Dee L. 1998: *German Changeling Legends*. − http://www.pitt.edu/~dash/gerchange.html (02.05.2015).

Brauner, Alfred, Françoise **Brauner** 1986: *L'enfant déréel. Histoire des autismes depuis les contes de fées. Fictions littéraires et réalités cliniques*. Toulouse: Privat.

Brauner, Alfred, Françoise **Brauner** 1988: *Dziecko zagubione w rzeczywistości. Historia autyzmu od czasów baśni o wróżkach. Fikcja literacka i rzeczywistość kliniczna.* Tłum. [z francuskiego] Tadeusz Gałkowski. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

Diakowska, Edyta, Zygmunt **Kłodnicki** 2010: Demony porywające i odmieniające dzieci. – W: *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.* T. 9. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe.* Cz. 1. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem dziecka*. Pod red. Zygmunta Kłodnickiego i Agnieszki Pieńczak. Wrocław−Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Uniwersytet Śląski; Uniwersytet Wrocławski, 176−262.

Engelking, Anna 2010: *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Kolberg, Oskar 1865−1890: *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce.* T. 1−33. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kolberg, Oskar 1962a: *Dzieła wszystkie.* T. 7. *Krakowskie.* Cz. 3. Wrocław−Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kolberg, Oskar 1962b: *Dzieła wszystkie.* T. 16. *Lubelskie.* Cz. 1. Wrocław−Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kolberg, Oskar 1962c: *Dzieła wszystkie.* T. 32. *Pokucie.* Cz. 4. Wrocław−Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kolberg, Oskar 1963: *Dzieła wszystkie.* T. 31. *Pokucie.* Cz. 3. Wrocław−Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kolberg, Oskar 1964a: *Dzieła wszystkie.* T. 33. *Chełmskie.* Wrocław−Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kolberg, Oskar 1964b: *Dzieła wszystkie.* T. 35. *Przemyskie*. Wrocław−Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kolberg, Oskar 1964c: *Dzieła wszystkie.* T. 36. *Wołyń.* Wrocław−Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kolberg, Oskar 1967: *Dzieła wszystkie.* T. 48. *Tarnowskie−Rzeszowskie.* Wrocław−Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kolberg, Oskar 1968: *Dzieła wszystkie.* T. 52. *Białoruś−Polesie*. Wrocław−Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kolberg, Oskar 1970: *Dzieła wszystkie.* T. 54. *Ruś Karpacka.* Cz. 1. Wrocław−Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kolberg, Oskar 1972: *Dzieła wszystkie.* T. 50. *Sanockie−Krośnieńskie.* Cz. 2. Wrocław−Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kolberg, Oskar 1976: *Dzieła wszystkie.* T. 56. *Ruś Czerwona.* Cz. 1. Wrocław−Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Ogrodowska, Barbara 2001: *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*. Warszawa: Verbinum.

Szyjewski, Andrzej 2003: *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Zadrożyńska, Anna 2002: *Świętowania polskie*. Warszawa: Twój Styl.

Mgr. Kaja Kojder-Demska
Institute of Polish Culture
University of Warsaw
3a/2 Bobrowiecka St.
00-728 Warsaw, POLAND
kkojder@uw.edu.pl

Sny o mŕtvych predkoch v súčasnej spoločnosti. Prípadová štúdia zo Slovenska*

Gabriela Kiliánová

Zhrnutie: Príspevok skúma príbehy, v ktorých ľudia opisujú stretnutia s zosnulými osobami v ich snoch. Často chápu takéto sny ako špecifické komunikačné prostriedky medzi dvomi spojeneckými svetmi, ktoré sa navzájom potrebujú. Mŕtvi pohľad na pozornosť ich príbuzných a priateľov: mali by sa modliť za nich a nemali by na nich zabúdať. Na oplátku žijúci ľudia dostanú informácie zo sveta mŕtvych o nadchádzajúcich udalostiach, preto ich varujú alebo pomáhajú ich odchádzajúci priatelia a príbuzní pri riešení aktuálnych problémov.

Moja etnografia sa zameriava na miestnu komunitu na západnom Slovensku, kde sa rímsko-katolíckej cirkvi podarilo dlhodobo udržať svoju pozíciu, a napriek sekularizačným procesom v modernom spoločenstve v 20. storočí sa teší silnej podpore obyvateľstva. Myšlienka snov ako komunikácie medzi žijúcimi a mŕtvymi ľudmi sa teda zakladá na kresťanských presvedčeniach týkajúcich sa života po skončení života, ktoré boli v minulosti aj v súčasnosti vyznávané väčšinou miestnych obyvateľov. Článok sa zaoberá nasledujúcimi otázkami: 1) Výskum naznačil, že senné skúsenosti v modernej spoločnosti sú zvyčajne prezentované v osobných účtoch, ktoré boli povedané súkromne v úzkom okruhu príbuzných a priateľov. Do akej miery sa skúsenosť snov integrovala do verejného života miestnej komunity? 2) Aké sú interpretácie snov? Mám záujem najmä vtedy, ak nastali zmeny interpretácií snov v dôsledku postsocialistických transformačných procesov po roku 1989.

Kľúčové slová: senové rozprávanie, komunikácia medzi žijúcimi a mŕtvymi ľuďmi, Slovensko

* Práca vznikla v rámci projektu VEGA 2/0088/14, riešenom v Ústave etnológie a sociálnej antropológie SAV, vedúca projektu Katarína Popelková.

Úvod[1]

Sny o mŕtvych predkoch, zomrelých príbuzných alebo priateľoch, predstavujú v mimoeurópskych, ale i v mnohých európskych spoločnostiach špeciálnu skupinu snových zážitkov. Ako ukazujú výskumy, sú pomerne časté, môžu sa snívať každému, nie sú obmedzené na „expertov", ako sú napríklad šamani, liečitelia, kňazi a podobne. Sny o predkoch alebo blízkych zomrelých sa v rôznych kultúrach vnímali a dodnes často vnímajú ako spôsob, pomocou ktorého si môžu živí a mŕtvi odovzdávať správy, varovania alebo žiadať o pomoc (napr. Jedrej 1992: 114, 121; Shaw 1992: 42–45; Hasan-Rokem 1999: 216 ff; Pócs 1999: 29 ff; Tiukhteneva 2007: 43 ff). Pod snami rozumiem komplexné zážitky, čiže obrazy, zvuky, dotyky a iné pocity, ktoré ľudia zažívajú počas spánku. Sny sú subjektívne zážitky, ktoré však na to, aby mohli byť odovzdané, treba porozprávať (Hasan-Rokem 1999: 214). Inými slovami, čo môžu etnológovia skúmať, sú rozprávania o subjektívnych zážitkoch, keďže samotné sny sa nedajú pozorovať etnografickými metódami.

Štúdia sa zameriava na príbehy o snoch, v ktorých vystupujú mŕtvi predkovia, na ich rozprávanie a šírenie v jednej lokálnej komunite na Slovensku. Pod príbehmi o snoch rozumiem rozprávania, ktoré spravidla prinášajú nielen obsah sna, jeho interpretáciu, ale aj „realizáciu" sna. To znamená, že oboznamujú tiež s udalosťami, aké nasledovali po sne, o splnených alebo nesplnených predpovediach, o konzekvenciách pre snívajúceho, jeho rodinu alebo priateľov.

Vo všeobecnosti by som mohla povedať, že skúmam príbehy o snoch v modernej európskej spoločnosti, avšak o akú „európsku spoločnosť" ide, je potrebné spresniť. Doterajší vedecký diskurz upozornil na fakt, že modernizačné procesy sa v európskych spoločnostiach odohrávali v rôznych časoch, v rôznych politických, ekonomických, kultúrnych a ideových podmienkach[2].

---

[1] Príspevok je slovenská, skrátená verzia anglickej štúdie, pozri Kiliánová 2010.

[2] Pod modernizáciou rozumiem dlhodobé procesy, ktoré vyvolali zásadne kvalitatívne zmeny v každodennom živote, v postojoch a hodnotách ľudí. Na jednej strane ide o technické, technologické, hospodárske, politické a organizačné premeny spojené napríklad s industrializáciou a urbanizáciou. Na druhej strane sledujeme prechody od tradičnej kultúry k moderne, sprevádzané procesmi ako racionalizácia, diferenciácia, individualizácia, sekularizácia, migrácia, uvoľňovanie rodinných a príbuzenských zväzkov a iné. V zhode s inými bádateľmi nechápem modernizáciu ako lineárny a evolučný proces, ale

V kontexte Slovenska ide zhruba o dve storočia, pričom sa rozoznáva tzv. prvá vlna modernizácie, datovaná od začiatku 19. po začiatok 20. storočia, a druhá vlna modernizácie – približne od 50. rokov 20. storočia (Mannová, Holec 2000: 185–234; Lipták 2000: 284–286). Druhá vlna modernizácie sa odohrávala v podmienkach totalitárneho režimu, keď bola limitovaná slobodná verejná diskusia o mnohých spoločenských otázkach. Takýto stav viedol k tabuizovaniu viacerých tém (patrili k nim aj otázky smrti a zomierania), čím sa mohli podporovať konzervatívne a tradičné javy, postoje a hodnoty v každodennej kultúre.

Súčasná globalizácia, ktorej sa Slovensko otvorilo najmä po zmene politického režimu v roku 1989, prináša rozširovanie celosvetových javov naviazaných predovšetkým na severoamerickú a západoeurópsku ekonomickú a kultúrnu dominanciu. Avšak sledovanie súčasných sociálnych zmien – či pod vplyvom globalizácie, alebo pod vplyvom transformačných politických, ekonomických a kultúrnych procesov, ktorými Slovensko prechádza od roku 1989 – ešte viac odhaľuje heterogenitu lokálnych svetov vo všetkej ich protirečivosti. Preto v mojej prípadovej štúdii venujem dostatočnú pozornosť nielen popisu lokálneho kultúrneho kontextu, ale aj „lokálnemu" času zmien.

Etnografický výskum som zacielila na získavanie príbehov o snoch, v ktorých sa zjavili mŕtvi príbuzní. Rovnako ma však zaujímal aj samotný proces rozprávania snov, preto som skúmala zdieľanie snových zážitkov snívajúceho s jeho rodinou, príbuznými alebo priateľmi. Nakoniec som sledovala šírenie rozprávaní snov, zamerala som sa na rozprávačov a zloženie poslucháčov vo vzťahu k rôznym sociálnym skupinám v lokalite.

Doterajšie výskumy naznačujú, že snové zážitky sú v moderných spoločnostiach spravidla intímne rozprávania, ktoré sa rozprávajú skôr v užšom kruhu príbuzných a priateľov (Tedlock 2003: 106 ff.). Môj výskum sa zaoberal aj otázkou, či sa príbehy o snoch môžu stať súčasťou verejnej komunikácie, a ak áno, za akých podmienok sa to deje.

Počas výskumu ma zvlášť zaujímali zmeny, ktoré v rozprávaní snov mohli nastať v lokálnej spoločnosti po roku 1989, teda po zásadnej politickej zmene, ako dôsledok postsocialistickej transformácie. Presnejšie som skúmala, či zmeny v celospoločenskom diskurze v tomto období – keď viaceré

---

ako proces, ktorý môže obsahovať aj rekurentné a komplementárne procesy. Hoci sa modernizačné procesy stali medzinárodnými javmi, neznamená to, že automaticky vyvolali homogenizačné procesy (Martin 1999: 27–33; Miller 1995: 3–4).

témy spojené so smrťou človeka, s iracionálnymi predstavami a iracionálnymi zážitkami prestali byť tabuizované a stali sa naopak predmetom verejného záujmu – mali vplyv na zmeny diskurzu o smrti a o snoch v lokálnej komunite.

Sústredenie sa na sny o mŕtvych vyplynulo z mojich niekoľkoročných výskumov pohrebného rítu v obci Závod na západnom Slovensku. Sledovala som pritom pomerne široký rámec aktivít i predstáv; pričom sny o predkoch, mŕtvych priateľoch a blízkych ľuďoch v nich zohrávali zaujímavú úlohu. Väčšina informátorov – a to i takých, čo sa explicitne dištancovali od interpretácie snov ako „povier" – pripúšťala, že sny o mŕtvych tvoria špeciálnu skupinu. Takéto sny je možné považovať za istý zvláštny spôsob komunikácie medzi živými a mŕtvymi, medzi dvoma svetmi, ktoré sa vzájomne potrebujú.

Iný dôvod, prečo sa sústrediť na takúto tému, súvisel so všeobecnou zmenou spoločenského diskurzu o snoch na Slovensku po roku 1989. Je potrebné si uvedomiť, že na rozdiel napríklad od USA a krajín západnej Európy sa vedci v Československu v druhej polovici 20. storočia nemohli venovať bádaniu o snoch. Preto sa výskum tejto témy stal pre mňa zaujímavou odbornou výzvou.

Výskumná lokalita a spôsob výskumu

Prípadová štúdia vychádza z etnografického výskumu v dedine Závod, ktorá sa nachádza 45 km severozápadne od hlavného mesta Slovenska, Bratislavy. Dedina nepatrí k veľkým obciam na Slovensku, v súčasnosti má 2 750 obyvateľov[3]. Premenu pôvodne poľnohospodárskej dediny na vidiecku lokalitu neďaleko silného urbánneho centra, v ktorej sa zásadne zmenila zamestnanecká štruktúra obyvateľstva, priniesla až druhá vlna modernizácie v 50. rokoch 20. storočia[4]. Masová migrácia za prácou do Bratislavy a iných

[3] Údaj z roku 2007.

[4] V druhej polovici dvadsiateho storočia prešla zamestnanecká štruktúra zásadnými zmenami. Nastal masívny presun ekonomicky činného obyvateľstva z poľnohospodárstva do priemyslu. V roku 1957, na druhý pokus a pod politickým tlakom, vytvorilo sa v Závode Jednotné roľnícke družstvo (JRD), v ktorom zostala pracovať asi 1/4 ekonomicky činného obyvateľstva, 3/4 sa zamestnali v priemysle a službách v okolitých mestách alebo aj vo vzdialenejších oblastiach (Čechy). V súčasnosti po bankrote JRD v poľnohos-

miest vplývala na zmeny spôsobu života, lokálna kultúra sa otvárala modernizačným trendom[5]. Napriek tomu som však začiatkom 21. storočia mohla v obci sledovať viaceré prejavy tradičnej kultúry, ktoré naďalej boli súčasťou lokálneho spôsobu života. Tento jav môžeme zaiste pripísať i zvláštnostiam modernizácie v podmienkach totalitárneho režimu, ktorá – ako som už spomínala – paradoxne mohla konzervovať niektoré tradičné kultúrne javy, pretože sa nemohli stať predmetom slobodnej spoločenskej diskusie (napríklad kultúrne javy spojené so spirituálnym životom obyvateľov, rodinné obrady naviazané na náboženské obrady, ako krst, svadba, pohreb a podobne).

Na rozdiel od iných slovenských obcí, ktoré sú často religiózne heterogénne, obec Závod obývajú temer bez výnimky veriaci rímskokatolíckej viery. Rímskokatolícka cirkev si v dedine dlhodobo udržiavala dôležitú pozíciu a tešila sa silnej podpore obyvateľov napriek procesom sekularizácie v 20. storočí. Aj v druhej polovici 20. storočia, keď komunistický režim v Československu sústavne obmedzoval aktivity kresťanských cirkví a vyvíjal tlak na obyvateľov, aby sa vzdali viery, v obci Závod fungoval relatívne aktívny náboženský život. Keďže v druhej polovici 20. storočia pri sčítaní obyvateľstva občania nedeklarovali svoju vieru, z oficiálnych štatistík nie je možné zisťovať počty rímskokatolíckych veriacich v Závode v tom období. Avšak príklon k cirkvi som sledovala na zaznamenaných aktivitách a správaní sa obyvateľov[6]. Po politických zmenách v roku 1989 úloha rímskokatolíckej cirkvi vo verejnej i súkromnej sfére života obyvateľov v Závode ešte vzrástla. Obyvatelia sa k svojej viere hlásili otvorene – podobne ako na celom Slovensku[7].

---

podárstve pracuje iba 2,5 % ekonomicky činných obyvateľov, najviac obyvateľov je zamestnaných v priemyselných podnikoch a v službách mimo obce (64,3 %), mierne stúpol počet zamestnancov v miestnych službách, miestnych firmách, v školstve, zdravotníctve a miestnej samospráve (17,8 %). Údaje z roku 2007.

[5] Od 60. rokov 20. storočia nastal v obci napríklad stavebný boom, ktorý výrazne zmenil spôsob bývania, organizáciu rodinného života, vzťahy nukleárnej rodiny a príbuzenstva a podobne.

[6] Tak napr. kronika obce, cirkevné záznamy a terénne dáta ukazujú, že napriek silnému tlaku štátnej moci sa po roku 1948, teda po nástupe komunistického režimu, nepodarilo v Závode zastaviť vykonávanie cirkevných obradov ako krst, svadba a pohreb. V obci sa organizovalo chodenie na púte a iné cirkevné akcie. Obyvatelia čítali a distribuovali náboženskú literatúru a podobne.

[7] Podiel veriacich osôb z celkového počtu obyvateľov na Slovensku sa zvýšil zo 72,8 percent v roku 1991 na 84,1 percent v roku 2001. Pritom vzrástol podiel obyvateľov,

V obci som robila od roku 2001 pravidelné jedno- alebo dvojtýždňové terénne výskumy o pohrebnom ríte, na sny som sa špeciálne zamerala v rokoch 2007 a 2008. Pri výskume mi pomáhala Anna[8], moja dlhoročná informátorka a 79-ročná rodáčka z obce, ktorá sa viac než 50 rokov významne podieľala na činnosti miestnej farnosti a vďaka tomu ju poznala a rešpektovala väčšina obyvateľov. Anna mi sprostredkovala viacerých informátorov a spolu s Martou sa zúčastnila väčšinou mojich rozhovorov. Marta bola 80-ročná susedka a priateľka Anny.

Počas výskumu som príbehy o snoch mohla zaznamenávať spravidla bez ťažkostí, a to rovnako na ulici, na lavičke pri kostole, v obchode alebo pri návštevách v domoch. Informátormi, ktorí spontánne zareagovali na moje otázky, však boli iba ženy, aj keď z rôznych vekových kategórii a rôznych spoločenských vrstiev. Rozhovory o snoch mi poskytlo 24 žien, pričom najmladšia mala 32 a najstaršia 88 rokov. Všetky boli praktizujúce veriace rímskokatolíckej cirkvi. Väčšinu, čiže 19 informátoriek, možno pokladať za strednú vrstvu v rámci lokality, dve patrili k miestnej vyššej vrstve a tri k nižšej vrstve.

Muži väčšinou odmietali rozprávať sny, aj keď sa vo viacerých prípadoch zúčastnili rozhovorov so ženami ako poslucháči. Tvrdili, že sa im nesníva, alebo si to nepamätajú. Sny o mŕtvych mi porozprávali traja muži. Jedným bol Miroslav, 38-ročný miestny podnikateľ, ktorý so mnou spolupracoval i v predchádzajúcich výskumoch. Druhé rozprávanie som získala od Viliama, 70-ročného dôchodcu zo strednej vrstvy. Nakoniec mi sny o zomrelom starom otcovi rozprával aj Martin, tiež 70-ročný dôchodca zo strednej vrstvy. Spomenul si na sny, keď som robila rozhovor s jeho ženou. Všetci traja muži pritom zdôraznili, že ich sny boli „obyčajné". Neboli to ani varovania, ani neprinášali nijaké správy. Viliam sa vyjadril, že snom nemožno veriť, a ani Miroslav nemyslel, že sny majú význam.

---

ktorí sa prihlásili k rímskokatolíckej cirkvi zo 60,4 percent v roku 1991 na 68,9 percent v roku 2001, k evanjelickej cirkvi augsburského vyznania zo 6,2 na 6,9 percent, ku gréckokatolíckej cirkvi z 3,4 percent na 4,1 percent a k reformovanej kresťanskej cirkvi z 1,6 percent na 2 percent, pozri *Výsledky sčítania obyvateľstva, domov a bytov na Slovensku v roku 2001*, http//:www.statistics.sk/webdata/slo/scitanie/tab/zu.htm (17.05.2010). Pozri tiež *Sčítania obyvateľov, domov a bytov 2011, výsledky v multidimenzionálnych tabulkách*, tab. 118, https://census2011.statistics.sk/tabulky.html (19.12.2017).

[8] Mená všetkých informátorov a informátoriek sú z dôvodov ochrany osobných údajov zmenené.

Predpokladám, že problém získať príbehy o snoch od mužov, súvisí najmä s diskurznými rámcami, v akých sa rozprávania zdieľajú. Na jednej strane nemám dôvod neveriť viacerým svojim informátorom, keď mi tvrdili, že si sny nepamätajú a nezaujímajú sa o túto tému. Na druhej strane je však potrebné brať do úvahy, že sny o mŕtvych sa aj v Závode chápu v prvom rade ako osobné zážitky, ktoré sa často spájajú s intímnymi udalosťami človeka, jeho rodiny a príbuzenstva. Preto sa správy o snoch šíria prevažne v privátnej sfére. Predpokladám, že viacerým mužom mohlo robiť problém zverovať sa s intímnymi zážitkami žene-výskumníčke. Výskumné dáta, ktoré som získala z rozhovorov so ženami, totiž ukázali, že v skúmanom období boli najmenej v štyroch prípadoch adresátmi zvláštnych snov o mŕtvych aj muži.

Sny o mŕtvych a emické názory o snívaní

V Závode môžeme sny o mŕtvych rozdeliť do niekoľkých skupín. Po prvé, sú to sny, v ktorých predkovia oznámia smrť, či už zomierajúcemu alebo jeho príbuzným. Miestna kostolníčka, moja niekoľkoročná informátorka, mi rozprávala nasledujúci zážitok:

To bol sen mojej mami [...] *oňi uš boli taká chorlavá a já sem jim priňjesla večeru. A ket sem jim tu večeru priňjesla, tag oňi mi hovorili, že vješ čo, že došjel oťec a že hovoril mi, že Ánko, pripraf sa, došél se pro tebja.* [...] *Ňič im tagto nebiuo.* [...]. *Potom hovorim bratovi, on jich teda opatroval:*

„[...] *Vieš čo* [...], *abi neodišli na druhí svet nezaopatrení, zavolajme pána farára* [...]*“*

No a ten pán farár teda došjel [...] *já som bola pri ňich, ešče potom hovorili, že:*

„Já nevím, ale že úfam ten otec, dojde pro mňa“. No mi sme boli s toho úplňe šokovaní, [...] *a to bolo zo štvrtka na pjatok a z pjatka na sobotu oňi zomreli“.*

Druhú skupinu tvoria sny, v ktorých zomrelí nadväzujú styk so živými, aby im oznámili svoje žiadosti a potreby. Buď sa len ukážu v sne a podľa ich mimiky a gest snívajúci môže uhádnuť, čo potrebujú, alebo v sne aj explicitne vyslovia, čo im chýba, čo by potrebovali. Sen tohto druhu sa sníval napríklad Božene:

Božena: *Ja vám povjem, mje sa stalo, ket brat zomrel* [...].

G. K.: *To je koľko rokov?*

Božena: *Osem rokov? A po pohrebe* [snívalo sa jej] *tag stále naťahoval ruku: "Daj mi to!" Stále niečo pítal. A ňeveďeli sme, to bolo snáť tížděň, čo pítal*. [Nakoniec] *ten krížik sme dali do zeme k tej truhle a ottedi bol pokoj*.

G. K.: *On dával znamenie?*

Božena: *Ano. Že mu ňiečo chíbalo tam.*

V treťom prípade ide o sny, keď mŕtvi vyjadrujú spokojnosť alebo nespokojnosť so správaním a konaním svojich potomkov. Helene sa sníval sen, v ktorom zomrelá matka kritizovala stav, v akom sa nachádzal rodičovský dom:

Naša mama bili umríta a mi sme necháli [...] *rodní dom najstarší sestre, teda jej sinovi. A uš to biuo snát dva-tri roki a on s tím ňic nerobiu.* [...] *A oňi došli f takej bíuej sukňi jag u nás sa to nosiuo víte* [...]. *Povjedzá mi: „A co čekáte s tím domem, až vám to spadne na huavu? Co s tím nerobíte ňeco!*

A já sem im povídaua: „Mami, já sa vám viserem na váš dom. Mi sme to nechali Joškovi, on s tím ňic nerobí, co s tím máme. Snát nescete abich já to do toho ondzila, šťárala, že budem mjet zle". „Ánko, [obracia sa na Annu, ktorá bola so mnou pri rozhovore] *mňe sa ťi od tej dobi s ňima nesňívalo".*

[Komentár Anny: *Ak človek osloví zomrelého v sne, ten už viac nepríde*].

Poslednú skupinu tvoria sny, v ktorých sa mŕtvi príbuzní ukážu, aby oznámili pozostalým, ako sa majú po smrti. Takýto sen sa očakáva v prvých mesiacoch po pohrebe alebo počas prvého roka. Anna mala sen o tete a ujovi, ktorí patrili k jej obľúbeným príbuzným:

Bívali f tej hájovňi a sem aj na mjesíc aj na dva k ňím išua, mjeli sme sa rádzi: oňi mja já jich. Ná fčil, právda, sú obá umríti a sa mi o ňich sňívauo. Čisťunkí, pripravení bili. Neviprávjali sme sa. Oboch sem jich vidzeua a veliká zahrada to biua. Zelenučká, pjekná a takto sem jich tam vidzeua. No tag aj sem to už povidaua, že je dobré znameňí, ket sú čistí, f pjeknem prostreďí, že nejsú zatracení. Že ket jich vidzím tagto pjeknich čistích.

Všetky skupiny snov boli známe informátorom, pokladali ich za možné, i keď nie celkom bežné javy. Taktiež väčšina informátorov poznala základné interpretatívne rámce snov. Vedeli, čo majú sny pravdepodobne znamenať a ako ich môžu vysvetľovať. Tieto znalosti získali z lokálnej tradície, ktorá sa odovzdávala ústne.

V obci som zistila aj používanie snárov na vysvetľovanie snov. V období totalitárneho režimu v Československu sa snáre nevydávali, okrem krátkeho obdobia v druhej polovici 60. rokov 20. storočia. Pravdepodobne z toho dôvodu som v Závode našla len jednu staršiu publikáciu, ktorá sa

však dodnes používa (Krátky 1969). V súčasnosti knižný trh na Slovensku poskytuje približne desať rôznych snárov v slovenskom alebo českom jazyku. Informátorky poznali a vlastnili najmä snár Vilmy Jamnickej, populárny vďaka autorke, známej slovenskej herečke (Jamnická 2001). Avšak temer všetci informátori uviedli, že sny o zomrelých predkoch nevysvetľujú pomocou snárov. Na takéto sny sa snáre nehodia.

Na moje otázky, odkiaľ prichádzajú sny, alebo ako si vysvetľujú, že v sne môžu vidieť, cítiť, či rozprávať sa s mŕtvymi, som vo väčšine prípadov dostala vágne odpovede. Iba menšina informátorov mala konkrétne názory na to, prečo a ako sa sny snívajú.

Emické názory o snoch ako komunikácii medzi živými a mŕtvymi sa medzi obyvateľmi v Závode v súčasnosti (tak ako aj v minulosti) zakladajú na rímskokatolíckej viere v posmrtný život, na viere v peklo, nebo a očistec. Sny, najmä také, čo oznamovali smrť, informátori označovali za posolstvá od Boha, ktorý človeka upozorní, ak sa má niečo stať. Druhé – a najčastejšie vysvetlenie pôvodu snov o mŕtvych – spočívalo vo viere v dušu. Sen o mŕtvom sa považoval za správu od duše v očistci. Duša zomrelého sa prostredníctvom sna zjaví živému človeku a prinesie mu informáciu o sebe, o budúcich udalostiach alebo o budúcich osudoch živých ľudí. Takýto názor vyslovili Anna, jej priateľka Vilma i niekoľké ďalšie informátorky. Vilma vysvetlila, že zomrelý človek na druhom svete všetko vie, a preto môže prísť a napomínať svojich potomkov.

Existovali však aj iné vysvetlenia dôvodu snívania. Napríklad Martin sa nazdával, že ak človek počas dňa na zomrelého intenzívne myslí, zjaví sa mu v sne. Je to podobné, ako keď človek v priebehu dňa niekoho stretne a potom sa mu o tom človeku sníva.

Príbehy o snoch a následné aktivity

Sny o mŕtvych informátori i informátorky zväčša hneď ráno rozprávali doma v rodine. Rozprávanie sna bolo vo väčšine prípadov spojené i s jeho interpretáciou. Rozprávači a poslucháči uvažovali, čo mal sen znamenať a aké bude mať následky. Rozprávanie v rodine alebo v malej skupine priateľov, známych, kolegov mohlo napomáhať interpretovať sen. Snívajúci a jeho poslucháči spoločne hľadali a „vyjednávali“ význam sna vo vzájomnom dialógu (Edgar 2000: 13 ff).

Ak išlo v sne o nejakú žiadosť, snívajúci sen porozprával i príbuzným, respektíve tým, ktorých sa to týkalo. Komunikácia sa spravidla odohrávala v privátnej sfére. Ako ukázali doterajšie výsledky výskumu, sny najčastejšie rozprávali ženy iným ženám – príbuzným, priateľkám a spolupracovníčkam. Ak sa sny rozprávali v skupinách, opäť išlo najmä o rodovo homogénnu, teda ženskú skupinu.

Privátne a verejné sféry sa však v lokalite mohli prelínať. Napríklad, počas môjho výskumu odovzdávala predavačka v obchode svoju prácu druhej zmene. Na otázku svojej kolegyne, či ide teraz domov, povedala, že musí ísť na cintorín. Snívalo sa jej, že bola so zomrelým manželom na hubách. Manžel sa jej „pripomenul", preto mu musí zapáliť sviečku na hrobe a pomodliť sa za neho. Tento rozhovor, hoci bol dialógom medzi dvoma priateľkami, zároveň prebiehal pred kupujúcimi (asi osem miestnych obyvateľov mužov i žien), ktorí to počuli a dve kupujúce sen hneď komentovali.

Už som spomenula, aké aktivity môže vyvolať sen o mŕtvom. Zväčša je zjavenie mŕtveho podnetom na to, aby sa pozostalí za neho modlili (mŕtvy sa „pripomenie"), dali na omšu, poskytli almužnu chudobným alebo prispeli na cirkev. Ak cez sen príde správa, že nejaký človek má zomrieť, rodina zintenzívni starostlivosť o príslušnú osobu, prípadne povolá kňaza a vykonajú sa všetky cirkevné obrady za umierajúceho. Inou správou môže byť kritika správania pozostalých, no takéto sny podľa mojich zistení viedli k aktivitám medzi príbuznými iba v niekoľkých málo prípadoch.

Emický diskurz o snoch v lokálnej komunite

Po politických zmenách v roku 1989 sa v dedine rozšírila nová náboženská literatúra v podstatne väčšej miere než v období komunistického režimu. V súvislosti so skúmanou témou možno spomenúť napríklad publikáciu *Prekvapujúce tajomstvo duší v očistci* (nedatované)[9] o rakúskej vidieckej žene Marie Simma, ktorá mala od svojej mladosti schopnosť komunikovať s dušami v očistci. Publikácia obsahuje tiež názory Marie Simma o očistci, o možnostiach, ako pomáhať zosnulým, a o hriechoch. V druhej časti knižka prináša názory sv. pátra Pia, sv. Terézie z Lisieux a sv. Faustíny Kowalskej

[9] *Prekvapujúce tajomstvo duší v očistci. Svedectvo sestry Emanuely, zozbierané z úst Marie Simmy* [nedatované]. Bratislava: Magnificat Slovakia.

na očistec, na pomoc zomierajúcim alebo dušiam zosnulých. V závere sa nachádzajú modlitby za zomrelých a odpustky (účasť na bohoslužbách, modlitby, účasť na krížovej ceste, čítanie Svätého Písma a podobne). Publikácie *Prekvapujúce tajomstvo duší v očistci,* ako i denník sv. Faustíny (Kowalská 2003) sa predčítavali v kostole po večerných bohoslužbách. Knižky vlastnili alebo poznali temer všetky informátorky.

Rímskokatolícky farár, ktorý v roku 2008 pôsobil v obci, súčasne prednášal na Bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Odborné znalosti z eschatológie využíval aj vo svojej kňazskej činnosti. Počas môjho výskumu predniesol napríklad veľmi zaujímavú kázeň o záhrobnom živote a dušiach zomrelých pri príležitosti pohrebu.

Kňaz sa staval k snom farníkov tolerantne a poukazoval na otvorený postoj dnešnej cirkvi k týmto javom. Podľa neho *Sväté Písmo* dokladá, že Boh prostredníctvom sna viac ráz oznámil ľuďom svoju vôľu. Ak niekto porozprával farárovi svoj sen o stretnutí so zosnulým, posudzoval to v prvom rade ako prirodzený psychický jav. Podľa farárovho názoru sa prostredníctvom sna psychika človeka vyrovnáva so stratou blízkych ľudí. Ak farníci tvrdili, že zosnulí prichádzajú v sne, túto skutočnosť nie je možné automaticky spájať s vierou v duše v očistci. Farár nepodporoval u farníkov názor, že duša zosnulého prišla v sne za živými a nadviazala s nimi kontakt. Na druhej strane sa však domnieval, že spojenia medzi živými a dušami zosnulých existujú a také prípady sa môžu stať. Lenže častejšie sa to deje v bdelom stave, nie v spánku. Znamená to, že človeku sa môžu ukázať duše zosnulých – ako aj anjeli alebo padlí anjeli (démoni). Podľa kňaza rímskokatolícka cirkev rozlišuje medzi zjavením pri plnom vedomí a snom a tieto dve modality nie je možné miešať.

Názory kňaza ako lokálneho predstaviteľa cirkvi vytvárali vhodný rámec pre interpretáciu snov pre farníkov, ktorí sa vo svojich výkladoch opakovane odvolávali na pasáže z kázní farára a na náboženskú literatúru.

Spoločenský diskurz o snoch na Slovensku a v lokálnej komunite

Krátko po politických zmenách v roku 1989 sa v novinách, časopisoch, v televízii, rozhlase a v iných masovokomunikačných prostriedkoch otvorili diskusie o smrti a zomieraní, o možnosti života po smrti, o snoch a snívaní a iných, pôvodne tabuizovaných témach, ktoré obyvatelia Závodu začali sle-

dovať. V čase výskumu informátorky pozerali napríklad pravidelnú reláciu v Slovenskej televízii, kanál 1 (STV 1) *Osudom skúšaní*, kde sa venovala pozornosť najmä invalidom, ľuďom so smrteľnými a ťažkými chorobami. V relácii sa rozoberali i nezvyčajné „nadprirodzené" príhody týchto ľudí, ako napríklad „zázračné" uzdravenie, nevysvetliteľné javy (sny, úkazy), znamenia smrti alebo – naopak – znamenia života.

Televízne a rozhlasové relácie, články v printových médiách vytvárajú zásadne zmenený celospoločenský diskurz oproti situácii pred rokom 1989. Respondentky sa pri opise vlastných skúseností so snami o zomrelých preto opakovane odvolávali aj na súčasné poznatky z verejných masovokomunikačných zdrojov – napríklad z verejnoprávnej STV. Táto skutočnosť v konečnom dôsledku posilnila ich predstavy o možnosti nadviazať spojenie so zomrelými prostredníctvom snov.

Záver

Príbehy o snoch, v ktorých sa vyskytovali mŕtvi predkovia, tvorili pevnú a dôležitú súčasť každodennej komunikácie v lokalite. Spravidla sa obmedzovali na privátnu sféru, ale za istých okolností sa hranica medzi privátnou a verejnou sférou stala ľahko priechodná.

Rozprávaniu a vysvetľovaniu snov sa venovali najmä ženy. Muži spravidla prejavovali zdržanlivý postoj k snom a málokedy ich rozprávali. V prípade, že správa od mŕtveho v sne vyžadovala aktivitu, ujímali sa akcií opäť najmä ženy (modlitby, objednanie omše, riešenie vzťahov v rodine a pod.)

Doterajšie výskumné dáta ukazujú, že príbehy o snoch zdieľajú najmä ženy – buď v rodine, alebo medzi ženským publikom. Predstavy žien o sne ako spôsobe komunikácie medzi živými a mŕtvymi podľa doterajšieho výskumu nie sú závislé od ich vzdelania, veku, alebo sociálnej vrstvy. Takéto idey skôr súvisia s intenzitou ich kresťanskej viery (predstavy o duši, o nebi, pekle a očistci) alebo s ich záujmom o rôzne nadprirodzené javy, ktoré sa v súčasnosti hojne diskutujú v printových médiách, televízii a rozhlase.

Muži-rozprávači snov sa vyskytujú veľmi zriedka. Ak rozprávajú svoje sny, tak len v kruhu rodiny. Na rozdiel od žien sa väčšina skúmaných mužov dištancovala od predstavy, že pomocou sna je možné nadviazať spojenie medzi živými a mŕtvymi.

Podľa výskumných výsledkov príbehy o snoch majú v obci dlhodobú a neprerušenú tradíciu, zabezpečenú najmä ústnym tradovaním. Je však

možné sledovať rozdiel medzi šírením príbehov v druhej polovici 20. storočia, v období komunistického režimu, a v súčasnosti. Rozdiel spočíva najmä v zmenených podmienkach spoločenského diskurzu na Slovensku, ktorý dáva nové, širšie možnosti zaoberať sa snami a podporovať ich výklad.

Literatúra

Edgar, Iain R. 2000: Cultural Dreaming or Dreaming Cultures? The Anthropologist and the Dream. – *KEA. Zeitschrift für Kulturwissenschaften.* Bd. 13. *Träume/n*, 1–20.

Hasan-Rokem, Galit 1999: Communication with the Dead in Jewish Dream Culture. – In: **Shulman**, David, Guy G. **Stroumsa** (eds.). *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Oxford–New York: Oxford University Press, 213–232.

Jamnická, Vilma 2001: *Sny a videnia*. Bratislava: Ikar.

Jedrej, Marian Charles 1992: Ingessana Dreaming. – In: **Jedrej**, Marian Charles, Rosalind **Shaw** (eds.). *Dreaming, Religion and Society in Africa*. Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 101–125 (Studies on Religion in Africa 6).

Kiliánová, Gabriela 2010: Dreams as Communication Method between the Living and the Dead. Ethnographic Case Study from Slovakia. – *Traditiones* 39 (2), 7–23.

Kowalská, Mária Faustína 2003: *Denníček. Božie milosrdenstvo v mojej duši.* Smižany: Spoločnosť katolíckeho apoštolátu Pallotti.

Krátký, Radovan 1969: *Snár. Najnovší egyptsko-perzsko-chaldejsko-česko-slovenský obsahujúci vysvetlenia všetkých snov podľa najosvedčenejších a najvyskúšanejších prameňov*. Bratislava: Smena.

Lipták, Ľubomír 2000: The Communist Model of Industrialization and Modernization. – In: **Mannová**, Elena (ed.). *A Concise History of Slovakia*. Bratislava: Historický ústav SAV, Academic Electronic Press, 284–286 (Studia Historica Slovaca 21).

Mannová, Elena, Roman **Holec** 2000: On the Road to Modernization 1848–1918. – In: **Mannová,** Elena (ed.). *A Concise History of Slovakia*. Bratislava: Historický ústav SAV, Academic Electronic Press, 185–234 (Studia Historica Slovaca 21).

Martin, David 1999: Modernization in the Crisis: From Talcott Parsons to Jürgen Habermas. – In: **Adamski**, Władyslaw W., Jan **Bunčák**, Pavel **Machonin**, Domenique **Martin** (eds.). *System Change and Modernization. East-West in Comparative Perspective*. Warsaw: IFiS Publishers, 23–44.

Miller, Daniel 1995: Introduction. – In: **Miller**, Daniel (ed.). *Worlds Apart. Modernity through the Prism of the Local*. London–New York: Routledge, 1–21.

Pócs, Éva 1999: *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest: Central European University Press.

Shaw, Rosalind 1992: Dreaming as Accomplishment: Power, the Individual and Divination. – In: **Jedrej**, Marian Charles, Rosalind **Shaw** (eds.). *Dreaming, Religion and Society in Africa*. Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 36–54 (Studies on Religion in Africa 6).

Tedlock, Barbara 2003: The New Anthropology of Dreaming. – In: **Harvey**, Graham (ed.). *Shamanism: A Reader*. London–New York: Routledge, 103–122.

Tiukhteneva, Svetlana P. 2007: The Land of My Dreams. – *Anthropology and Archeology of Eurasia* 46 (2), 42–54.

PhDr. Gabriela Kiliánová, CSc.
Ústav etnológie a sociálnej antropológie
Slovenská akadémia vied
ul. Klemensova 19
813 64 Bratislava 1, SLOVENSKO
gabriela.kilianova@savba.sk

Dreams of Dead Relatives in Modern Society. A Case Study from Slovakia

Gabriela Kiliánová

Abstract: The paper examines narratives in which people describe meetings with deceased persons in their dreams. People often understand such dreams as specific communication means between two allied worlds that need each other. The deceased look for the attention of their relatives and friends: they should pray for them and should not forget them. In return, the living people receive information from the world of the dead about forthcoming events, so they are warned or assisted by their departed friends and relatives in solving actual problems.

My study focuses on a local community in Western Slovakia, where the Roman Catholic Church has managed to keep its position for a long period and has enjoyed a strong support despite the secularisation processes in modern society in the 20th century. Therefore, the idea of dreams as a communication means between living and dead people has been rooted in the Christian beliefs concerning afterlife that have been professed by the majority of the local inhabitants in the past as well as at present. The paper deals with the following questions: 1) Research has indicated that dream experience in modern society is usually presented in personal accounts told privately in a narrow circle of relatives and friends. To what degree

has dream experience been integrated in the public life of the local community? 2) What are the interpretations of dreams? I am particularly interested if there are changes in the interpretations of dreams as a result of post-socialist transformation processes after 1989.

Keywords: dream narration, communication between living and dead people, Slovakia

PhDr. Gabriela Kiliánová, CSc.
Institute of Ethnology and Social Anthropology
Slovak Academy of Sciences
19 Klemensova St.
813 64 Bratislava 1, SLOVAKIA
gabriela.kilianova@savba.sk

Отсъствието на непознатата красавица

Николай Аретов

Резюме: Текстът маркира отсъствието в българската литература на древния и широко разпространен мотив за любовта към непозната красавица. Посочени са други близки мотиви, които присъстват във фолклора и българската поезия от XIX в. Като тръгва от допускането, че сравнителното литературознание може да се занимава не само с наличните аналогии между текстове и явления от различни култури, но и с отсъствието на аналогии на важни явления, текстът предлага няколко възможни обяснения на констатираното отсъствие – народопсихологическо, социално- и литературноисторическо, като авторът изказва предпочитанията си към последното.

Ключови думи: мотив, сравнително литературознание, отсъствие, българска поезия, фолклор

Словесността използва различни сюжетни средства, за да представи любовта и отношенията между половете. Различните епохи и култури проявяват предпочитания към различни варианти, определяни както от външни (социални, исторически), така и вероятно от вътрешнолитературни причини.

Историята за любовта към далечна красавица, позната само по портрет или по словесно описание, е ключов мотив в литературата (Thompson 1955–1958). При това не непременно в новата, по-скоро той е характерен за по-стари периоди – среща се във фолклора, в *1001 нощ*, в провансалската лирика, после и по време на романтизма и пр. Всъщност в по-ново време може би донякъде и поради развитието на комуникациите този мотив губи значението си. Освен всичко друго той предполага и акцент върху описанието на непознатата – първо, на нейния портрет (изобразителен или словесен), който достига до влюбения, след това на представата, която той си изгражда, накрая, след различни перипетии, и на самата среща между влюбените.

Поради широкото му разпространение може да се допусне, че мотивът е универсален и е необходим за развитието на литературата (ако представата за „развитие“ все още не е напълно дискредитирана). Струва ми се, че мотивът липсва в българската литература или поне няма значението, на което се радва в други литератури. И това предполага някакво обяснение, при което според мен трябва да се внимава да не се попадне на подводните скали на „националната психология“.

Опитвал съм се да проследя насочването към любовта и използваните в българската словесност мотиви, особено чрез преводните прозаични творби, които в това отношение, както и в много други, въвеждат новото[1] (Аретов 1992). Наблюденията могат да се резюмират по следния начин.

След като отсъства от книжнината, доколкото тя въобще е литература, докъм средата на 40-те години на XIX в. любовната тема изведнъж навлиза в оригиналната поезия (*Стоян и Рада* на Найден Геров) и в преводната белетристика. Голяма част от творбите, появили се в

---

[1] Споменатите творби са:

Еничерете. – *Цариградски вестник*, В–Г, № 42–87, 26 март 1849 – 28 март 1850. Самостоятелно изд. 1849. Превод Иван Богоров. Авторът не е сигурен.

Любовник и неговите в Цариград от любов приключения. Превел от гречески Г. И. С. [Георги Йошев Сеславчанин или Георги Иванов Стоев]. Цариград, 1849. Предполагаемият автор е Георгиос Кондилис, разкрит от Афр. Алексиева.

Хубава Драгана като хузарский полковник. – В: *Любител на българското просвещение*. От Милан Рашич. Цариград, 1850.

Павел и Виргиния. – *Цариградски вестник*, А, № 8–33, 4 ноември 1850 – 5 май 1851.

Индийска хижа. – *Цариградски вестник*, А, № 1–7, 17 септември – 28 октомври 1850. И двата превода са по гръцкия превод на Никола Пиколо на творбите на Бернарден дьо Сен Пиер.

Училище за децата. – *Цариградски вестник*, В, № 62–89, 24 ноември 1851 – 28 юни 1852. Авторът (Мари Льопренс дьо Бомон) и преводачът (Анастас Гранитски) не са посочени.

Райна българска царкиня. Приказ от А. Ф. Велтмана. Преведе от руски Елена Мутева. 1852. Райна княгиня българска. Преведена от Йоаким Груев. Белград, 1852.

Песен. – *Цариградски вестник*, 3, № 127–129, 27 юни – 11 юли. 1853. Преводач Хр. Даскалов.

Берон или божия промисъл. – *Цариградски вестник*, 4, № 147–153, 14 ноември – 26 декември 1853. Преводач Пандели Кисимов.

средата на века, а и по-късно, по някакъв начин се свързва с нея: *Еничерете*; *Любовник*; *Хубава Драгана*; *Павел и Виргиния*, дори и *Индийска хижа*; *Училище за децата*; *Райна*; *Берон*; *Песен*. Те може да се разглеждат като своеобразен любовен цикъл – едно явление, което едва ли има прецедент по-рано; в него практически синхронно се появяват няколко различни етапа и подхода към темата. Като че ли типологически най-ранен е свързаният с фолклора вариант от няколко творби на Мари Льопренс дьо Бомон. По сходен и все пак различен начин е представена любовта, от една страна, в *Хубава Драгана*, а от друга – в *Любовник*. При *Хубава Драгана* обаче предполагаемите чувства на младата жена са само повод за разгръщане на фабулата. Строго погледнато, тук става дума по-скоро за женска чест, за вярност и амбиция. В гръцката повест постепенно се достига до действителна любов, като и тук авторът все пак представя преди всичко „събитийната“ страна на преживяванията на героя. Към характерното за приключенската литература представяне на любовта може да се отнесат *Еничерете*; *Райна*; *Берон*. В ядрото на цикъла – *Павел и Виргиния* и донякъде *Песен* – по различен начин, но цялостно, любовта доминира, еманципира се: от средство за изобразяване на нещо друго тя вече е цел на автора. Френската творба представя една класическа за жанра разработка, а руският разказ е характерен за един следващ етап от очертаната от тези произведения **линия на засилване на психологизма**.

Жената, обект на чувствата, отсъства вероятно само в *Песен*, т.е. мотивът за непознатата красавица не е особено актуален. В някои случаи влюбените може да бъдат разделени – един друг древен мотив. В българската словесност от XIX в. раздялата често се свързва с несъгласието на родителите, а не с някаква друга, „външна“ причина. (Оставям настрани мотива за похитената девойка, с който съм се занимавал другаде и който има само косвена връзка с любовта.) От друга страна, в българската словесност относителната тежест на един друг сюжетен възел е по-голяма – разделеното семейство, раздялата между родители (майката) и сина – мотива „изгубено дете“, свързан с популярната творба на Кристоф Шмид (Шмид 1870), а по-късно – със сина, напуснал семейството, за да учи в чужбина (и да тъгува за юга, за милата гора, за старата си майка и пр.) или за да стане хайдутин (като баща си). Акцентът, който българската словесност поставя върху семейството, е разгледан по интересен начин от Боян Ничев в контекста на т.нар. „баладичен импулс“ и прехода „от фолклор към литературност“ (Ничев 1971: 143, 163–164).

Колеги ми припомниха за един етнографски сюжет, познат на българската книжнина – сватба, при която булката познава младоженеца само по калпака му. В литературата той присъства в *Записки по българските въстания* на Захари Стоянов:

Още по-чудно се женят и годяват котленските овчари. Много пъти се случва, щото умните родители се мятат на стари години да играят хоро на годежа, когато главният виновник на тържеството се пощи в това време в някое добруджанско келемле или го бият като тъпан, че отървал овцете из нивята. Подир шест месяца или година, той научава това, когато приеме от годеницата телледисано здравче, завито на коренчето с червена коприна (Стоянов 1983: 53).

При всички тези варианти словесният портрет на обекта на чувствата не излиза на преден план, не се разгръща и конкретизира, остава при това, което поне днес се възприема като конвенционална за жанра образност. Едно относително по-различно решение, впрочем също конвенционално, е метаморфозата на влюбените в растения:

...на оня свят Стоян и Рада
един на друг били отрада;
на тоз свят ним из гробовете
изникнали от Бога две
високи кичести дръвета
и си ся сплели връхове.
(Найден Геров)

Стройна се Калина вие над брегът усамотени,
кичест Явор клони сплита в нейни вейчици зелени.
(Пенчо Славейков)

За българската литература от XIX в. посмъртното описание на обекта на любовта се оказва много по-актуално от портрета на отсъстващата непозната красавица. Струва ми се, че същото може да се каже и за XX в. По-често срещаните акценти са изповедта на влюбения или (както е в някои от стиховете на Петко Р. Славейков) на обладания от любовно желание мъж; любовта като прелъстяване (както от страна на мъжа, така и от жената, нерядко с користна цел) (Аретов 2006: 55–63); раздялата, свързана с несъгласието на родителите и социалните различия (които днес може и да изглеждат незначителни), отношенията между младите като път към изграждане на семейство и пр.

Самото представяне на жената – обект на любовта – в българската литература от XIX в. и особено преди Освобождението, е доста пестеливо, а и еднотипно, стандартизирано, особено на фона на относително по-разнообразното представяне на мъжете. Мъжът като обект на любовни чувства практически отсъства в скромната по обем литература, писана от жени; в произведенията, писани от мъже, се наблюдава героизиране или идеализиране, от една страна, и доста по-разнообразно сатирично представяне. Впрочем относително по-разгърнатите образи на жени също са обрисувани ако не сатирично, то нерядко като злонамерени чужденки (били те млади и хубави, но коварни, или възрастни, грозни и интригантки).

В ранната възрожденска поезия, свързана по някакъв начин с любовта и взаимоотношенията между половете, доминират, разбира се, красавици, но представени стандартно, често чрез епитети и изразни средства, познати от фолклора. Любовта присъства в няколко варианта, Анна Алексиева говори за „куртоазна ритуалност“, „пасивната страдалност“ и „авантюрната сладострастност“ (Алексиева 2012), но и трите варианта не предлагат някакви особено впечатляващи портрети на жени (може би с изключение на Славейковите анакреонтични стихове). Непознатата красавица, която другаде е същностен елемент от „куртоазна ритуалност“, също не представлява особен акцент, ако въобще присъства.

Впрочем представянето на жената е доста пестеливо и в най-високите образци на възрожденската поезия, свързани с любовта (*До моето първо либе*). Тук единственото, което научаваме за либето, е от стиха „Ти имаш глас чуден – млада си“ и практически отсъства какъвто и да е портрет. Още по-недвусмислено е отсъствието на физически портрет в другото любовно стихотворение на Христо Ботев – *Ней*. От друга страна, на Ботев също не са му чужди стандартните изразни средства. Например „млада, хубава Стояна търчи с менци за водица“ (*Пристанала*).

Изворът на Белоногата като че ли по-настойчиво ни представя градината на Гергана, отколкото самата девойка:

Гергана, пиле шарено,
Гергана, кротко агненце,
кат бисер между мъниста
тя била между момите;
[…]
везир пред чадър седеше,
гледал Гергана, чудил се –

чудил се хубост таквази,
де се е зела на село.
(Петко Р. Славейков)

От думите на везира разбираме още, че Гергана е бяла българка с „лице снежано“ и „ръце нежани“.

Да се опитам да обобщя разхвърляните си и очевидно непълни бележки. Струва ми се очевидно, че сравнителното литературознание може да се занимава не само с наличните аналогии между текстове и явления от различни култури, но и с отсъствието на аналогии на важни явления. Осмислянето на това отсъствие е не само трудна, но и рискована задача, тъй като предлага лесни обяснения. Възможни са хипотези в няколко посоки.

Едната е **народопсихологическа** – нещо отсъства, защото не е присъщо на народа (на по-голямата етническа група, напр. славяните, или на някаква по-малка общност, на региона – напр. Балканите).

Другата е **социална (или социалноисторическа)** – за дадено общество от определен момент не е характерно някакво явление и затова то отсъства от литературата. Когато и ако то се появи „в живота“, литературата също ще го представи.

Третата хипотеза може да бъде определена като **литературноисторическа.** Тя би могла да тръгне от представата за някаква закономерност в развитието на литературата, според която всяко явление трябва да е подготвено от някакви предходни явления. Най-ясните примери са с пародиите и отхвърлянията. Не може да има романтичен бунт срещу старото, ако няма класицизъм (академизъм), не може да има *Дон Кихот*, ако няма рицарски романи. Или все пак може, ако литературата се мисли извън националните граници.

Това са умозрителни конструкции. Но дали някоя от тях би могла да обясни отсъствието на мотива за любовта към непознатата красавица в българската литература от XIX в.? Не съм склонен да приема народопсихологическото обяснение, според което „българинът“ („балканецът“) е чужд на романтичната любов, оттам – и на разглеждания мотив. Не съм убеден и че другаде мотивът стъпва на някаква сравнително разпространена практика (която да отсъства сред българите) и затова го няма в книжнината. Склонен съм да мисля, че любовта към невидяната красавица е по-скоро литературно (фолклорно) изобретение, което евентуално след това може да породи отделни, съвсем мало-

бройни житейски аналози. Не съм убеден и че българите имат по-малко възможност за пътуване (т.е. за търсене на невидени красавици), още по-малко пък – за контакти с различното и екзотичното. А и, струва ми се, мотивът не се нуждае непременно от големи географски разстояния. Непознатата красавица може да е в Китай, но може и да е в Стамбул, горе в планината или дори по-близо.

Така че остава **литературноисторическата** хипотеза. Проблемът за мен обаче тук е в това, че мотивът е древен, може да се каже митичен или архетипен, или поне фолклорен, за него едва ли е необходимо значително предхождащо развитие. Така че въпросът остава отворен…

Литература

Алексиева, Анна 2012: *Българската поезия от 40-те и 50-те години на XIX век. Роли на субекта*. София: Кралица Маб.

Аретов, Николай 1992: Темата за любовта в преводната проза от средата на XIX в. – В: *Литература и култура*. Ред. колегия: Ангел Ангелов, Иван Младенов, Симеон Хаджикосев (отг. ред.). София: Издателство на Българската академия на науките, 94–104.

Аретов, Николай 2006: *Национална митология и национална литература. Сюжети, изграждащи българската национална идентичност в словесността от XVIII и XIX век*. София: Кралица Маб.

Ничев, Боян 1971: *Увод в южнославянския реализъм. От фолклор към литература в естетическия развой на южните славяни през XVIII и XIX век*. София: Издателство на Българската академия на науките.

Стоянов, Захари 1983: *Съчинения в три тома.* Т. 1. *Записки по българските въстания (Разкази на очевидци 1870–1876)*. София: Български писател.

Шмид, Кристоф фон 1870: *Повести на изгубеното дете и Велисариа, военачалникът на Юстиниана великаго*. Русчюк: В печатницата на Дунавската област.

Thompson, Stith 1955–1958: *Motif-Index of Folk-Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Revised and enlarged edition. Vol. 1–6. Bloomington: Indiana University Press.

Проф. д.ф.н. Николай Аретов
Институт за литература
Българска академия на науките
бул. „Шипченски проход“ 52, бл. 17
1113 София, БЪЛГАРИЯ
naretov@yahoo.com

The Absence of the Unknown Belle

Nikolay Aretov

Abstract: Love with an unknown belle is an ancient and widespread motif. The article registers its absence in Bulgarian literature in the context of several other similar motifs, presented in Bulgarian folklore and poetry from the 19th century. Presuming that comparative literature studies deal not only with the really existing analogies between texts, but also with the absence of such analogies of important phenomena, this paper offers some possible explanations of such absences: 'ethno-psychological', 'social', and connected with the evolution of literature; the latter being more probable, according to the author.

Keywords: motif, comparative literature, absence, Bulgarian poetry, folklore

Prof. Nikolay Aretov, D.Sc.
Institute for Literature
Bulgarian Academy of Sciences
52 Shipchenski prohod Blvd., Bl. 17
1113 Sofia, BULGARIA
naretov@yahoo.com

Verovanje v nadnaravno moč vode: predkrščanske in krščanske sledi v slovenskem izročilu

Marija Klobčar

Sažetak: Na Slovenskem je bilo verovanje v nadnaravno moč vode v najstarejših zapisih ljudskih pesmi prikrito oziroma posredno: dokazi predkrščanskega verovanja namreč tedaj niso prinašali ugleda. Prikrite sledi darovanja ljudi vodnemu božanstvu je tako moč najti v pripovedni pesmi o svetem Juriju in sveti Marjeti in v plesni igri „most“. Ko je darovanje vodi začelo izginjati, so se pojavljali zapisi obrednih pesmi, ki so nadnaravno moč vode izražale neposredno. Te pesmi so spremljale simbolno darovanje vodi ali simbolna ravnanja, ki so si od nadnaravne moči vode obetala korist.

Pesmi, ki se nanašajo na verovanje v nadnaravno moč vode, torej kažejo, kaj se je kljub začetni nenaklonjenosti stroke in zadržanosti ljudi ohranilo. Odkrivanje in razumevanje obrednih pesmi zato potrebuje celovit etnološki kontekst in nakazuje potrebo po iskanju primerjav.

Ključne riječi: nadnaravna moč vode, obredne pesmi, verovanje, darovanje vodi, folkloristika

Slovensko ljudsko pesemsko izročilo na videz ohranja razmeroma malo povezav z rituali, posebno z obredjem, ki izhaja iz verovanja v nadnaravno moč vode. Ta pogled pa potrebuje ovrednotenje in osvetlitev razlogov za ohranjanje ali izginjanje te ustvarjalnosti iz slovenskega socialnega spomina.

V prvi polovici 19. stoletja, ko je zbiranje ljudskega pesemskega izročila postajalo vedno bolj pomembno, so bile obredne pesmi nezaželene. Te pesmi so bile sicer del izročila, vendar so s predkrščanskimi elementi neposredno izražale vero v magično moč naravnih sil, s tem pa zaostalost in nasprotovanje krščanskemu nauku. Narodnoreprezentativni vlogi, ki je bila v ozadju fokloristčnih prizadevanj, obredne pesmi zato niso ustrezale. V tem času so bile namreč zaradi potrebe po izražanju nacionalne samobitnosti izpostavljene predvsem pripovedne pesmi (prim. Bohlman 2004: 36), ki so bile prav zaradi potrebe po izražanju nacionalnih interesov pri Slovencih deležne izjemne zbirateljske pozornosti.

Pesmi, ki so bile del ritualnih praks, so bile v nasprotju s tem močno zapostavljene. Te pesmi so bile sicer že dolgo izpostavljene preganjanju, in sicer od 9. stoletja naprej, ko je bilo prepovedano koledovanje „po poganski šegi“ (Grafenauer 1973: 45). Uspešnejše od preganjanja predkrščanskih šeg pa je bilo pri pokristjanjenju vključevanje krščanskih vsebin v staro obredje, zato so nekatere šege ostale v preoblikovani obliki.

Prav zato je v 16. stoletju Primož Trubar, slovenski protestantski pridigar in avtor prvih slovenskih knjig, Cerkvi očital ohranjanje poganskih navad. Trubar je namreč v tej zvezi med drugim obsojal tudi blagoslavljanje vode (Trubar 2005 [1562]: 32). Prav blagoslovljena voda pa je v šegah v veliki meri nadomestila predkrščansko verovanje v čudežno moč vode. Zaton reformacije je to kritičnost utišal, številnim oblikam predkrščanskega verovanja pa so nasprotovali tudi katoliško misleči razumniki, kot na primer polihistor Johann Weichard Freiherrn Valvasor. Ta je v svoji obsežni kroniki *Die Ehre des Hertzogthums Krain* iz leta 1689 osmešil tudi verovanje v čudežno moč vode (Valvasor 1877 [1689]: 473).

Kljub temu je bilo v 19. stoletju, v začetnem obdobju zapisovanja ljudskih pesmi, razlogov za nasprotovanje predkrščanskemu verovanju še dovolj. Pesmi so bile ob tem toliko bolj izpostavljene, saj je bilo petje težko prikriti. Eden prvih zapisovalcev slovenskih ljudskih pesmi, Stanko Vraz, ni mogel razumeti nasprotovanja predkrščanskemu izročilu, ki je preprečevalo tudi petje. V svojih zapisih je ohranil spomin na obredne pesmi, povezane tudi z verovanjem v moč vode (Pajek 1884: 87), vendar je ob izdaji zbirke *Narodne pesni ilirske* tudi sam objavil predvsem pripovedne pesmi (Vraz 1839): svojega izdajateljskega načrta namreč ni mogel izpolniti.

Zanimanje za obredne pesmi je bilo torej pri Slovencih podrejeno drugim interesom. Temu nasprotno je odmev na Herderjevo objavo srbske Hasanaginice povzročil visoko vrednotenje junaških pesmi, precejšnje pozornosti pa so bile deležne tudi bajeslovne in pravljične pesmi. Ena od teh je bila tudi pesem o dekletu, sveti Marjeti, in o njeni rešitvi pred zmajem, med letoma 1842 in 1845 zapisana na Selih pri Kamniku (Kumer [et al.] 1970: 131–132). Pesem omenja veliko naselje, grad in jezero; v njem je zmaj, ki mu morajo žrtvovati ljudi. Vrsta je prišla tudi na grajskega gospoda in gospo, vendar je gospa namesto sebe in moža zmaju namenila pastorko Marjetico. Marjetica se je morala obleči kot nevesta; med potjo k jezeru je srečala svetega Jurija, ki jo je rešil pred zmajem, zmaj pa je v jezi podrl grajsko poslopje. Hkrati pesem omenja tudi povodenj, s katero naj bi zmaj uničil grad.

Tam stoji, stoji velika vas,
na konc vasi beli grad,
na konc gradu pa jezer globok.
Notri je pa neguden črv,
neguden črv, lintvern hud;
druzga ne pije, druzga ne je,
leško kri, leško meso.
Še so imel ordnancijo,
de so mu enga človeka dajali.
Prišla je ordnanca bla
na žlahtniga gospoda in pa na gospo,
de pojde k jezer globokimu,
de tam svoje življenje sklenil bo:
ven bo prišal neguden črv
in bo tam tega požrl,
kter bo tjekaj poslan.
Še je to rekel žlahtni gospod:
„Kaj pravim, žlahtna gospa!
Prišla je ordnanca:
pojdeš ti, al pojdem jez
k jezer globokimu?“
Še to rekla žlahtna gospa:
„Nič se ne boj, žlahtni gospod!
Ne pojdeš ti, ne pojdem jez,
dala bova Marjetico“.
Še tako rekla žlahtna gospa:
„Gori, gori pojd, Marjetica,
naprav se k ena nevestica!“
Marjetica čista, nedolžna bla,
rada je svojo mačoho bogala.
Napravla se je k ena nevestica,
pa je bla silno žalostna.
Šla je k jezeru globokimu,
srečal jo je en stari mož,
o ljub sveti Jurij orožnik.
Še je tako rekel star možic:
„Kaj je tebi, Marjetica,
ker si silno žalostna?“

Še je tako rekla Marjetica:
„Usmil se tavženkrat Bogu!
Godi se vselej tako,
k otroci svoje matere nimajo.
Jaz grem k jezer globokimu:
prišal bo neguden črv,
ki bo mene tam požrl“.
Še je tako rekel star možic,
oj ljub svet Jurij orožnik:
„Nič se ne boj, Marjetica,
saj pojdem jez tudi s tabo“.
Šla sta k jezer globokimu,
prišal je ven neguden črv,
neguden črv, lintvern hud.
Svet Jur je zavzdvignil desno roko,
čez črva storil sveti križ.
Marjetica je zdrasala pasec svoj,
vrgla ga je črvu na vrat.
Črv je tako močno zarjul,
de se je ves grad na kup razsul.
Zdaj premisli, človek ti,
kaj ena taka pregreha stri:
ta nevošlivost stri,
de se cel grad potopi.

Ta pesem je bila razumljena predvsem kot pesem o svetem Juriju. Svetega Jurija je izoblikovala legenda 12. stoletja (Kumer [et al.] 1970: 131–132), zato naj bi pesem ne bila starejša. Zgodba pa vsebuje tudi jasno sled obrednega darovanja vodi. Vsebina je pokristjanjena: dekle je spremenjeno v svetnico, sveto Marjeto. Kot sirota brez staršev je sveta Marjeta prisiljena prevzeti nase vlogo osebne žrtve, ki jo zahteva vodni demon.

Ljudsko izročilo kamniške okolice, kjer je bila pesem zapisana, je ohranilo spomin na nekdanje jezero, ki je čudežno odteklo, zavetnica mesta je bila sveta Marjeta, ki je bila do konca 19. stoletja tudi v grbu mesta Kamnik, cerkev v Nevljah, ki naj bi bila ob njem, pa je posvečena svetemu Juriju. Obstoj jezera pa potrjujejo najdba mamuta v Nevljah (Bezek, B., Bezek, D. 1998) in geološke ugotovitve, ki izpričujejo debelo plast jezerskih sedimentov pod tanko plastjo humusa (prim. Klobčar 2015).

Ta pesem verovanja v nujnost obredne žrtve ne izraža neposredno, saj je krščanska preobleka prekrivala sledi predkrščanskega verovanja. Za zapisovalce in zbiralce je bila takšna pesem tako kot vse pripovedne pesmi zanimiva in uporabna za izražanje nacionalne samobitnosti. Starost pripovednih pesmi je bila namreč dokaz ustvarjalnosti naroda, s tem pa tudi njegove samobitnosti in pravice do nacionalne uveljavitve. Zapisovanje pripovednih pesmi, tudi bajeslovnih, je tako služilo nacionalni samopromociji, temu cilju pa so bile podrejene tudi nekatere „narodno“ zaznamovane prireditve.

Poleg zapisovanja pripovednih pesmi je pomenilo uspešen način iskanja nacionalne samopotrditve tudi oživljanje plesnih iger. Nacionalno samopotrjevanje s pesmijo, v kateri je skrito obredno darovanje vodi, je mogoče čutiti v folklorističnem oživljanju belokranjske igre most, razširjene po vsej Sloveniji. Spremljala jo je pesem; v metliški varianti so si nasproti stoječi vrsti izmenično odpevali posamične vrstice, ob koncu igre pa je prišlo na vrsto tudi vprašanje:

B: Kaj nam mite nosite?

A: Črnooko deklico (Marolt 1936: 48).

Folklorist̆ično oživljanje igre je sicer ohranjalo tako ples kot pesem, vendar ob oživljanju te plesne igre pomen izročitve dekletca, „črnooke deklice“, za mitnino ni bil več znan (Marolt 1936: 48) (Fig. 1).

Ta obredna igra ni slovenska posebnost, saj jo je v podobni obliki poznala večina evropskih narodov. Razširjenost plesne igre v širšem evropskem prostoru dokazuje, da njene korenine segajo v indoevropsko plast. Nekateri vidijo v njej simbol prehajanja ali vedno se obnavljajočega življenja in tudi simbol mitološkega mostu v onostranstvom, drugim pa je igra ostanek starodavnih obredov pri graditvi mostov (Ramovš 1991: 138–140).

Pesem o sveti Marjeti in svetem Juriju in belokranjska igra most, kjer izročijo za mitnino črnooko deklico, pa imata skupni imenovalec: v obeh primerih je prepoznavna sled verovanja v vodno božanstvo in darovanja vodi, ki se je v različnih oblikah ohranjalo tudi pozneje. Da gre res za ostanke darovanja vodnemu božanstvu, ki je poznalo človeške žrtve, je mogoče razbrati tudi iz neposrednega dokaza takšnega dejanja iz Prekmurja, pokrajine na skrajnem vzhodu Slovenije, ki je v času Avstro-Ogrske spadala pod ogrsko krono.

Ob povodnjih jev Prekmurju narasla reka Mura ogrožala vasi, posebno vas Melinci, kjer je bila veliko mlinov (Kühar 1910: 115). Vaščani so se pri iskanju rešitve zatekli k izročilu, ki je očitno še živelo med ljudmi: zmenili so se, da bodo poleg struge živega zakopali sedemletnega dečka, Džurove-

ga Števeka, ukleščenega med dve deski. Verjeli so, da so s tem preprečili nadaljnje spodkopavanje bregov (Kühar 1914: 23), saj jim je to velevalo izročilo. Glede na to, da je Kuhar poročal o odzivih, ki so se ohranjali v živem izročilu, in glede na dejstvo, da je bil ta del Mure reguliran šele v 19. stoletju (Globevnik, Mikoš 2009: 268), ta dogodek kaže na precejšnjo časovno bližino.

Zapis pripovedne pesmi o sveti Marjeti in zmaju in pesem ob plesni igri Most z omembo darovanja deklice za mitnino imata torej v ozadju resnično darovanje vodi. Sled darovanja pa je bila dovolj zabrisana, da so zapisovalci in ohranjevalci ljudskega izročila oba primera pesmi uvrstili med pomembne dokaze nacionalnega in ju z zapisom ali oživljanjem skušali ohraniti.

Pesmi, ki so sledi tega verovanja odkrito ohranjale, pa so izražale zaostalost, s katero se niti preprosti ljudje kot ohranjevalci izročila niti izobraženci kot zapisovalci niso želeli ponašati. Obrednih pesmi, povezanih z verovanjem v nadnaravno moč vode, zato med najstarejšimi zapisi slovenskih ljudskih pesmi skoraj ni. Nasprotovanje ljudskemu verovanju pa je povzročilo, da so te pesmi ljudje z opismenjevanjem sami opuščali, večinoma prej, preden so se zapisovalci ljudskega izročila, predvsem zagovorniki mitološke šole, začeli zanimati zanje.

Mitološka šola, ki je sledila dogajanjem v nemškem prostoru (Kropej 1992: 74), je bila na Slovenskem sicer veliko odmevnejša v zbiranju ljudskega pripovedništva kot pri zbiranju pesemskega izročila. Eden najvidnejših slovenskih predstavnikov mitološke šole, Matija Majar, je leta 1851 v Rožu na Koroškem zapisal božično pesem, v kateri je ohranjen spomin na magično moč svete noči. Pesem so peli za začetek polnočnice, sicer pa so jo prepevali koledniki. V njej je verovanje v moč vode podrejeno dogodku božjega rojstva: čudežna moč vode svete noči naj bi bila namenjena celo sveti družini. Pesem namreč med drugim pravi:

... Jožef vzame barihelco
in hila[1] *po frišno vodico...*

V sveti noči je bilo namreč potrebno iti po vodo, kar pesem pojasni v nadaljevanju:

... So vse gore zvate ble,
so vse vode z vinam takle...

[1] Hila – narečno iz nem. eilen – hiteti.

Pojasnilo ob pesmi razlaga pomen vode v sveti noči: v sveti noči naj bi bile v nekem trenutku vse gore zlate, v rekah in drugih vodah pa naj bi teklo vino. Če bi človek v tem trenutku zajel iz reke, potoka ali studenca, bi namesto vode zajel vino (Terseglav [et al.] 1992: 23–24). V tej pesmi se je torej ohranilo takšno razumevanje čudežne vode, ki je bilo bližje krščanski simboliki vode in vina.

Zagovorniki mitološke šole so v zvezi z verovanjem v nadnaravno moč vode razkrivali predvsem dvoje: po eni strani so ljudje v vodi videli nadnaravno moč, vodno božanstvo, ki se mu je bilo potrebno prikupiti ali pa se mu odkupiti z darovanjem, posebno ob določenih priložnostih, po drugi strani pa so ob posebnih priložnostih to moč skušali izkoristiti tudi zase. Najpomembnejši priložnosti za to sta pomenila najdaljši dan in najdaljša noč v letu, torej letni in zimski kres, na osebni ravni pa predvsem poroka.

Darovanje vodi izraža sledi globokega verovanja v vodno božanstvo, zato je krščanstvo uspelo to prepričanje preusmerjati le postopno, z osredotočanjem na cerkvena praznovanja in pokristjanjenjem besedil, ki so obredje spremljala, torej tudi pesmi. Spomladanske šege, povezane z vodo, so se zato različno prepletale z veliko nočjo, binkoštmi in kresom, zimske pa z božičem in novim letom. Voda je imela namreč kljub pokristjanjenju v predstavah ljudi posebno moč, ki si jo je bilo ob teh ključnih praznikih potrebno pridobiti, hkrati pa so to moč ob posebnih priložnostih tudi izkoriščali.

Ljudje so se ob zatekanju k magični moči vode zavedali, da se je tem močem potrebno tudi oddolžiti. Zgodba o sveti Marjeti in zmaju in vloga črnooke deklice v belokranjski plesni igri most pričata o najgloblji obliki verovanja v vodno božanstvo, o darovanju vodi, ki je zahtevalo ljudi. Darovanje, ki se je ohranjalo ob spomladanskih in zimskih šegah, pa je bilo simbolično: sprva so darovali hrano, v 19. stoletju pa postopno že denar. V najstarejših poročilih je še ohranjen spomin na darovanje kruha, kot je razvidno iz darovanja za novo leto ali za veliko noč na območju vzhodne Slovenije (Möderndorfer 1948: 250–251), za novo leto, ko so šla dekleta po vodo, pa so vanjo vrgla jabolko, da bi hitro dobila moža (Pajek 1884: 87).

Sredi 19. stoletja je še mogoče zaslediti magična besedila oziroma pesmi, povezane z darovanjem vodi. Prvo poročilo navaja, da hodijo na novoletno jutro dekleta „vodi darovat“. Vsako stopi k studencu in vrže vanjo nekaj denarja z besedami: „Ljuba voda! Jaz ti darujem od dna do dna, sem za moža že zadosti godna“ (Pajek 1884: 88). V Beli krajini so darovanje vodi pospremili z besedami:

Na, voda, to darujem tebi, tudi ti daruj meni!
(Kuret 1970: 241)

V nekaterih primerih je bila prošnja tudi povsem konkretna, kot je bilo zapisano v Središču:

Voda! Jaz ti darujem, od dna do dna,
jaz sem za moža godna,
daj mi moža Štefana ali pa Vrbana.
(Pajek 1984: 88)

Darovanje vodi je ljudem dajalo pravico do njene moči, magična dejanja umivanja ali polivanja z vodo pa so se ohranjala bolj ali manj skrivaj. Obredno polivanje neveste z vodo je bilo na vzhodu in jugu slovenskega etničnega ozemlja, v Prekmurju in v Beli krajini, v navadi še v začetku, v Porabju pa še celo sredi 20. stoletja. Pesmi o tem se niso ohranile ali pa niso bile zapisane. V Prekmurju so poznali šprickanje neveste, v Beli krajini pa sta ženin in starešina zagugala nevesto nad potokom, da se je dotaknila žive vode. V Vinici v Beli krajini so tako na drugi dan gostije svatje odvedli nevesto k bližnji živi vodi, kjer je potekal obred očiščenja. Eden od svatov je nosil pred sprevodom na kolu svežo jarčevo glavo, zadnji svat – „govornik“ – pa je s kadilnico kadil po polju in nosil škopnik slame, ki ga je pri vodi zažgal. Nevesta je imela v žepih pa sol, da je z njo posipala polje, v vrču pa vino, ki ga je po obredu ponudila svatom[2]. V Porabju so ob poroki na mostu plesali, potem ko so nevesto peljali k potoku, da je zajela vodo in škropila svate (Fig. 2).

V letnih šegah je bilo obredno polivanje z vodo znano predvsem ob velikonočnem kresu. S Štajerskega je ohranjen zapis, da so pri velikonočnem kresu fantje polivali dekleta, dekleta pa fante; zapisana je bila tudi pesem, ki so jo peli pri tem. Sodeč besedilu, je pesem potekala v dialogu:

Ljubi moj fant je jak,
on je lep mijak –
moja pa deklica
čvrsta kopalica.

[2] Opis ob fotografiji GNI ZRC SAZU, F Ob-9.

Polivanje je bilo v navadi tudi na kresni večer. Takrat so se fantje in dekleta medsebojno polivali med plesom (Pajek 1884: 57), med tem pa so peli:

Sveti, sveti, svetli kres!
Vrti, vrti mladi ples!
(Terseglav 1992: 203)

Polivanje kresnic je bilo znano tudi v Beli krajini (Kuret 1967: 109).

Šega polivanja z vodo pri velikonočnem kresu se je ohranila v umivanju: po ljudskem verovanju naj bi imela voda takrat, ko so na veliki četrtek utihnili zvonovi, in takrat, ko so se na veliko soboto vnovič oglasili, posebno moč, zato se je takrat „v prejšnjih časih kar trlo praznovernega ženstva ob vodnjakih“, da bi si natočili vode. Ta voda naj bi namreč koristila lepoti – zagotavljala naj bi lepo polt, ponekod pa so verjeli, da je zdravilna predvsem za oči. Šega je bila znana na vsem slovenskem etničnem ozemlju (Kuret 1965: 156–157) (Fig. 3).

Poleg verovanja v magično moč vode je bilo v 19. stoletju simbolno darovanje vodi ob posebnih priložnostih še dokaj razširjeno. Da je bil v ozadju ostanek verovanja v vodno božanstvo, je čutiti v njegovih poimenovanjih. Na Štajerskem so na primer verjeli, da v vodi živi povodni mož Gestrin, ki so mu brodarji in ribiči, preden so šli na vodo, dali kakšen dar (Pajek 1884: 40). Če pri kopanju vodnjaka dolgo niso prišli do vode, so se s kakšnim darom skušali odkupiti vodnemu božanstvu (Pajek 1884: 245). V Prekmurju so romarji, ko so prešli reko Muro, vanjo vrgli kruh. Darovanje vodi je bilo vidno tudi v poročnih šegah, saj so ob poroki v vodo vrgli denar (Ložar-Podlogar 1995: 53). V Ziljski dolini je bila navada, da sta ženin in nevesta na poti k poroki v potok ali vodnjak vrgla denar, živa še ob koncu 20. stoletja (Zablatnik 1990: 64).

Verovanje v moč vode se je torej ob vedno večji razgledanosti ljudi ohranjalo predvsem kot skrito izkoriščanje njene magične moči, vendar so se ohranjale tudi sledi darovanja, in sicer celo v čas po drugi svetovni vojni. V Kostelu na jugu Slovenije sta bili še leta 1961 zapisani dve pesmi, ki so ju peli na starega leta zvečer pri kresu in takrat, ko so šli na studenec po vodo. Prva govori o Mariji in Jezusu in je povsem pokristjanjena (GNI: M 24 345), druga pa govori o nastopu novega leta:

Staro leto je minilo,
novo nam je nastopilo,
kakor blisk goreč

staro šlo je preč,
al nazaj ga ne bo več.
(GNI: M 24 344)[3]

Ta dejanja so pogosto potekala skrivaj, saj so bila ob izginjanju verovanja v nadnaravno moč vode takšna ravnanja pogosto deležna posmeha. To je veljalo tudi za verovanje v čudežno moč binkoštne rose, ki je bilo še po drugi svetovni vojni živo celo v razvitem osrednjeslovenskem območju, vključno z zaledjem Ljubljane. Na Dolenjskem so še v šestdesetih letih 20. stoletja ženske hodile na binkošti pred sončnim vzhodom na polje, si v roke nabrale rose in se umivale z njo. Pri tem so govorile: „Preluba binkoštna rosica, da b bla še jest leipa, tok kot si. Pa tok čista“. S tem so se po njihovem verovanju obvarovale tudi pikov mrčesa. Z roso so se hodili umivat tudi otroci, moški pa ne. Podoben obredni pomen binkoštne rose je viden tudi v tem, da so ponekod na Dolenjskem binkoštno roso nabirali tudi za izdelovanje droži, s katerimi so zamesili kruh (GNI: T 407). Kritično misleči pa so to verovanje smešili, saj z razgledanostjo nikakor ni bilo združljivo.

To podobo pa dopolnjuje pogled v tiste oblike obrednega darovanja vodi, ki se je ohranjalo v preoblikovani podobi. Obredne pesmi, povezane z verovanjem v nadnaravno moč vode, so bile pomemben sestavni del obredja. Ob preganjanju tega obredja je pesem ljudi najglasneje izdajala, zato se je hitreje pokristjanila od samega verovanja. Šega je bila namreč vztrajnejša od pesmi: pesem je večinoma ali utihnila ali pa se je spremenila v pokristjanjeno pesem ali molitev. Ob teh spremembah pa je mogoče zaslediti tudi šego, ki je obredno darovanje vodi ohranila v povsem preoblikovani podobo in jo s tem prenesla tudi v današnji čas.

Gre za šego spuščanja cerkvic v Železni Kapli na Koroškem, ki jo spremljajo do nerazumljivosti spremenjeni latinsko-slovenski verzi. To šego obnavljajo vsako leto na predvečer svečnice, 1. februarja. Otroci se ob 18. uri zberejo pred ljudsko šolo, vsak pa drži v rokah drog, na katerem je pritrjena cerkvica iz lepenke. Na poti proti Glavnemu trgu vpijejo latinsko-slovenske verze „Ante pante populore, Kocle vrate cvilelore“. Pred cerkvijo je kratek dvojezični slovensko-nemški cerkveni obred, ki ga vodi župnik, na poti proti gradu Hagenegg pa množica spet vpije „Ante pante populore, Kocle vrate cvilelore“. Na mostu pred gradom Hagenegg se ljudje ustavijo,

[3] Primeri z oznako GNI so v arhivu Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU.

otroci snamejo svoje cerkvice z droga in jih vržejo v Belo, da odplavajo (Till 2010: 52–53).

Nastanek šege razlaga pripovedka, ki se sklicuje na veliko neurje v preteklosti. Ob neurju so se vaščani zatekli v romarsko cerkev Marije v Trnju in se zaobljubili, da bodo vsako leto v zahvalo naredili veliko procesijo (Till 2010: 52–53). Nerazumljive besede, ki jih vzklikajo otroci, naj bi nastale kot izraz nerazumevanja latinskega besedila „Ante faciem omnium populorum" (Turnšek 1943: 89), nadaljevanje pa naključna rima iz leta 1854; avtorstvo pripisujejo hlapcu Luki Smrtniku, nastala pa naj bi, ko se je sprevod pomikal po trgu mimo Kocljeve hiše; vrata so zacvilila, hlapec pa naj bi k vzkliku „Ante pante populore" dodal verze „Kocle vrate cvilelore" (Till 2010: 52–53) (Fig. 4).

Zapis pred več kot petdesetimi leti ob razlagi šege poudarja veliko poplavo, kar se je v današnjem zavedanju že močno izgubilo. V Železni Kapli se namreč steka pet rek. Ob poplavi so prebivalci vrgli v naraslo vodo veliko cerkveno maketo in s tem naj bi voda upadla (Kotnik 1930/1931: 146). V ozadju šege je torej simbolično predkrščansko zaznamovano darovanje vodi, ki je v povezavi s cerkvenim praznovanjem svečnice dobilo krščansko vsebino, z vključitvijo cerkvenega obreda pa tudi krščansko podobo. S spremenjenim besedilom šega ni bila sporna, zato se je ohranila. Podobno simbolično darovanje ima vzporednico v šegi spuščanja Lucijinih hišic v Fürstenfeldbrücku na Bavarskem, prav tako povezani s povodnijo (Till 2010: 53–54). Pri teh ravnanjih je šlo torej za verovanja, ki daleč presegajo meje nacionalnega.

Ob teh primerjavah se poraja vprašanje, če je šega spuščanja „luči" po vodi, ki je zaznamovala tudi Tržič, Kropo, Železnike in Kamno gorico, res označevala samo konec dela pri luči (Kuret 1965: 106–108) ali pa morda njena sled vodi tudi v ravnanja ob velikih povodnjih, ki je ljudi v času velike stiske spomnila na „bogočastje naših pradedov".

Prav primerjave pa opozarjajo tako na razsežnosti, ki jih je imelo verovanje v nadnaravno moč vode, kot na sorodnosti in razhajanja v nadaljnjem ohranjanju teh šeg. Takšno primerjavo omogoča tudi verovanje v moč vode ob veliki noči, še pred drugo svetovno vojno dokumentirano v osrednjeslovenskem območju: v nekaterih drugih slovanskih deželah, kot na primer na Slovaškem, se je navada kot šega polivanja na velikonočni ponedeljek ohranila do danes in ima predvsem družabni značaj. Prav družabnost je namreč zameglila podobo predkrščanskega verovanja, ki se je skrivalo in razkrivalo v tem obredju.

Zanimiva je tudi primerjava belokranjske igre most z drugim slovanskim izročilom (prim. Marolt 1936: 55): med igrami odraslih deklet, ki so se na Slovaškem začele pred veliko nočjo in se navadno končale na veliko noč ali velikonočni ponedeljek, je bila ta igra zelo podobna slovenski belokranjski pesmi, vključno s simbolno izročitvijo črnooke deklice. Na vprašanje prve skupine: *Hoja … Čo nám za dar nesiete? Hoja …* odgovori druga: *Hoja … Černooké dievčatko. Hoja …* (Horváthová 1986: 199).

Te primerjave opozarjajo na to, da je skupnih sledi predkrščanskega verovanja veliko več, kot smo v iskanju razločevalnega videli doslej. Tudi na videz nepomembna navada, kot je metanje kovancev v vodnjake, nakazuje potrebo po iskanju vzporednic. Sledi nekdanjega verovanja v moč vode tako kažejo, da danes narodov ne združuje le ohranjeno izročilo, temveč tudi to, kar je bilo zaradi iskanja razločevalnega prezrto ali zamolčano.

Literatura

Bezek, Benjamin, Danijel **Bezek** 1998: *Po sledeh neveljskega mamuta*. Kamnik: Osnovna šola Frana Albrehta.

Bohlman, Philip V. 2004: *The Music of European Nationalism: Cultural Identity and Modern History*. Santa Barbara: ABC-CLIO Ltd.

Globevnik, Lidija, Matjaž **Mikoš** 2009: Boundary Conditions of Morphodynamic Processes in the Mura River in Slovenia. – *Catena* 79 (3), 265–276.

Grafenauer, Ivan 1973: *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*. Celje: Mohorjeva družba.

Horváthová, Emília 1986: *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava: Tatran.

Klobčar, Marija 2015: Pozabljeni Kamnik in njegovo jezero. – *Studia Mythologica Slavica* 18, 81–109.

Kotnik, Fran 1930/1931: Otroška procesija pred Svečnico v Železni Kapli. – *Naš rod* 5, 146.

Kropej, Monika 1992: Raziskovanje ljudskega pripovedništva na Slovenskem v luči mednarodnih usmeritev. – *Traditiones* 21, 73–84.

Kühar, Števan 1910: Národno blágo vogŕskij Slovăncof. – *Časopis za zgodovino in narodopisje* 7 (1–2), 107–128.

Kühar, Števan 1914: Národno blágo vogŕskij Slovăncof. – *Časopis za zgodovino in narodopisje* 11 (1), Priloga, 17–37.

Kumer, Zmaga [et al.] (ed.) 1970: *Slovenske ljudske pesmi.* Knj. 1. *Zgodovinske, junaške, bajeslovne in pravljične pripovedne pesmi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Kumer, Zmaga 2002: *Slovenska ljudska pesem*. Ljubljana: Slovenska matica.

Kuret, Niko 1965–1970: *Praznično leto Slovencev: starosvetne šege in navade od pomladi do zime.* Knj. 1–4. Celje: Mohorjeva družba.

Ložar-Podlogar, Helena 1995: *V adventu snubiti – o pustu ženiti. Svatbene šege Ziljanov*. Celovec: Mohorjeva družba.

Marolt, France 1936: *Tri obredja iz Bele Krajine*. Ljubljana: Glasbena Matica (Slovenske narodoslovne študije 2).

Möderndorfer, Vinko 1948: *Verovanja, uvere in običaji Slovencev (Narodopisno gradivo).* Knj. 2. *Prazniki.* Celje: Tiskarna Družbe sv. Mohorja.

Pajek, Josip 1884: *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*. Ljubljana: Matica slovenska.

Podgoriški, L. 1862: Narodne vraže in navade. – *Slovenski glasnik* 8, 367–368.

Ramovš, Mirko 1991: Otroške igre z odvzemanjem in privzemanjem na Slovenskem. – *Traditiones* 20, 127–142.

Terseglav, Marko [et al.] (ed.) 1992: *Slovenske ljudske pesmi.* Knj. 3. *Pripovedne pesmi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Till, Jože 2010: Železnokapelska šega "nošenja cerkvic". – *Koledar Mohorjeve Družbe v Celovcu*, 48–54.

Trubar, Primož 2005 [1562]: Articuli oli deili te prave, stare vere kerščanske. – V: *Zbrana dela Primoža Trubarja*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko, Jonatan Vinkler, Igor Grdina, Oto Norčič. Zv. 3. Ljubljana: Rokus, Slovensko protestantsko društvo Primoža Trubarja, 5–52.

Turnšek, Metod 1943: *Pod vernim krovom: Ob ljudskih običajih skoz cerkveno leto.* Knj. 1. *Od adventa do posta*. Ljubljana: Družba sv. Mohorja.

Valvasor, Johann Weichard Freiherrn 1877 [1689]: *Die Ehre des Herzogthums Krain*. Rudolfswerth: Druck und Verlag J. Krajec.

Vraz, Stanko 1839: *Narodne pěsni ilirske, koje se pěvaju po Štajerskoj, Kranjskoj, Koruškoj i zapadnoj strani Ugàrske.* Razd. 1. Zagreb: K. p. ilir. nar. tiskarna dra. Ljudevita Gaja.

Zablatnik, Pavle 1990: *Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem*. Celovec/Klagenfurt: Mohorjeva založba.

Dr. Marija Klobčar
Glasbenonarodopisni inštitut
Znanstvenoraziskovalni center
Slovenske akademije znanosti in umetnosti
Novi trg 2
SI–1000 Ljubljana, SLOVENIJA
marija.klobcar@zrc-sazu.si

Belief in the Supernatural Power of Water: Pre-Christian and Christian Traces in Slovenian Tradition

Marija Klobčar

Abstract: In the oldest folksong records in Slovenia, belief in the supernatural power of water was concealed and indirect: evidence of pre-Christian beliefs did not bring prestige at that time. Indirect traces of human sacrifices to a water deity can be found in the ballad of St. George and St. Margaret, and in the dance game *most* ('bridge'). As sacrifice to water was disappearing, ritual song lyrics emerged that directly expressed the supernatural power of water. These songs accompanied a symbolic sacrifice to the water or symbolic acts that would yield some sort of benefit.

The songs about the belief in the supernatural power of water thus show what has been preserved despite folklorists' initial disinclination and people's reserve. The perception and discovery of ritual songs therefore demand a comprehensive ethnological context and show the need to seek parallels.

Keywords: supernatural power of water, ritual songs, belief, sacrifice to water, folklore studies

Dr Marija Klobčar
Institute of Ethnomusicology
Scientific Research Centre
Slovenian Academy of Sciences and Arts
2 Novi trg
SI–1000 Ljubljana, SLOVENIA
marija.klobcar@zrc-sazu.si

Распределение судеб и даров в европейских этиологических сказках

Галина Кабакова

Резюме: Мотив распределения судьбы и даров охватывает всю основную проблематику корпуса этиологических легенд про происхождение человека и общества: анатомию, взаимоотношения между полами, между сословиями и между народами. Однако именно «этническая» тематика этиологий имеет компактный ареал распространения на Балканах. В статье рассматриваются разные варианты мотива, а также их география.

Ключевые слова: этиологические сказки и легенды, европейский фольклор, мотив

Исследователь этиологических тем в фольклоре регулярно сталкивается с отсутствием интересующих его сюжетов в справочной литературе. В указателе Аарне-Томпсона-Утера (Uther 2004) включено небольшое количество этиологических сюжетов, и кроме того, их этиологическая концовка далеко не всегда фигурирует в резюме. Тот факт, что весь первый раздел указателя С. Томпсона (под буквой A) посвящен мотивам творения, не облегчает ситуацию, поскольку в его библиографии источников по европейскому фольклору совсем немного (Thompson 1955–1958). Та же ситуация характерна и для национальных указателей сюжетов сказок и легенд. В редких случаях авторы вводят специальный раздел, посвященный этиологиям, например, в каталоге фламандских (Meyer 1921)[1] и норвежских сказок (Hodne 1984), литовских легенд (Кербелите 2001), нидерландских нарративов (Sinninghe 1943). Указателей же собственно этиологических сюжетов крайне мало,

[1] Показательно, что в последующем издании автор убрал этот раздел (см. Meyer 1968).

нам известны только указатели по финскому и румынскому фольклору (Aarne 1912; Brill 2005). Подобная ситуация побуждает нас задуматься о создании словаря этиологических мотивов, персонажей и сюжетов.

В качестве примера можно привести мотив распределения судеб и даров. Этот мотив возникает в уже учтенных в указателе Аарне-Томпсона-Утера сюжетах ATU-173 *Пересмотр продолжительности человеческой жизни и жизни животных*[2] и наиболее изученном ATU-758 *Разные дети Евы*[3].

Мы обратимся к сюжету, который не включен в указатели и который можно было бы озаглавить *Распределение судеб между народами*. Он фиксируется в основном на Балканах, причем наибольшее число вариантов отмечено в Румынии.

Сюжет вкратце таков. Представитель каждого народа приходит к Богу и просит у него свою долю, реже сам Бог ходит по земле и раздает долю каждому. В качестве дарителя в некоторых вариантах сказки выступает Христос или святой Петр. Список народов варьируется от страны к стране и от одного варианта к другому, но в центре повествования всегда оказывается народ-«повествователь», а в качестве соискателей, как правило, этнические соседи.

Доля может состоять из вполне материальных благ, например, земли (болг., Белова 2013); это может быть Святая земля (венгер., Lammel, Nagy 2006: 106, 300–301), море и долины, плодородные земли (черногор., Врчевић 1868: 103); но также войско и деньги (рум., черногор., Врчевић 1868: 103; Brill 2005: 484–486), изредка профессии (цыгане).

Но чаще речь идет об абстрактных понятиях вроде блага (рум., Brill 2005: 484), удачи или несчастья (венгер., Lammel, Nagy 2006: 300), счастья (укр.-закарп., Гнатюк 1897: 54–55), легкой жизни (словен., Kosi 1897: 232), бедности, власти (макед., Цепенков 1889: 124), нищете и бродячего образа жизни (цыгане Болгарии и Румынии, Marushiakova, Popov 1994: 103, Nounev 1994: 49, Haltrich 1885: 119–120).

Главный повествовательный ход заключается в том, что каждый получает свою долю в порядке появления. Первый соискатель, пришедший к Богу, получает то, что требует, а остальные, возмущенные или опечаленные отказом, – в соответствии со своей реакцией. Во мно-

[2] См. нашу статью: Кабакова 2012.

[3] См. Röhrich 1984; Geddes 1986; Görög-Karady 1989; Белова, Кабакова 2015.

гих случаях диалоги строятся на игре слов. В галицийской сказке венгр просит счастья и получает его, русин же на отказ возмущается: что за работа? И получает работу. Дважды получив отказ – и в счастье и в работе, еврей вопиет: «Шчо за фіґлькі?» (т.е. что за ерунда?) И Господь милостиво разрешает ему «фиґловать», т.е. торговать всякой ерундой (Гнатюк 1897: 54-55). В цыганской сказке из Трансильвании больше всего везет господину (здесь нации перемешаны с классами), который желает всех благ Господу и в ответ получает их сам, венгр, расстроенный отказом в той же самой просьбе восклицает: «Как же это, интересно, ты работаешь!» – и получают работу. Затем саксонцы (то есть немцы) выражают свое разочарование восклицанием: «Что за дела!» – и получают в награду сложные дела, румын даже не знает что сказать и присвистывает, в результате он уходит ни с чем, так как все просвистел. Цыган жалеет себя, называя себя беднягой, и так и остается бедняком (Haltrich 1885: 119–120). Македонская сказка из сборника М. Цепенкова в целом повторяет эту схему, но в выигрыше оказываются турки, которые получают власть; затем являются болгары, евреи, а в конце французы и греки. Французы восклицают: «И как только тебе взбрела на ум такая идея!» – и получают идеи. Последними являются греки, которым не остается совсем ничего; они горюют: «Против нас заговор!» – и получают от Бога заговоры и интриги (Цепенков 1889: 124).

Бог может дать каждому особую долю и в ответ на его приветствие (по принципу как аукнется, так и откликнется): еврей желает Богу счастья и получает его, грек счастья и блага и получает благо, турок счастье, благо и здоровье и получает здоровье (рум., Brill 2005: 483–484).

В зависимости от варианта мораль сказки меняется. Сказочная «геополитика» никогда не бывает нейтральной, она становится формой критики и самокритики. Так в черногорском варианте сербы из-за своей неорганизованности противопоставляются всем остальным нациям (французам, итальянцам, туркам, грекам и англичанам), которые уносят все блага, поскольку сербы не могут договориться между собой. Однако чаще объектом критики становятся соседи.

Распределенные дары неравноценны. Первый проситель получает самый лучший дар, а самый последний – самый худший, поскольку в традиционной картине мира количество благ всегда ограниченно. В роли последнего оказывается сосед: еврей, который вытягивает «фигли» (укр.), турок, которому достаются интриги (макед.). Но и нация, от имени которой ведется рассказ, тоже остается в накладе: ей доста-

ются несчастья (венгер.) и тяжелый труд (укр.). Однако абсолютным чемпионом по неудачам всегда бывает цыган, вне зависимости от того, какой народ выступает рассказчиком. Либо он приходит последним, либо забывает захватить мешок, куда следовало бы положить дар, но в любом случае ему достается нищета, бродяжничество, воровство, а в самом лучшем случае шутки и вечное веселье. Иногда злая доля цыгана получает дополнительную мотивировку: он не только опоздал к раздаче, но еще и напугал Творца, отныне он обречен бродить и им пугают детей (цыгане Болгарии, Nounev 1994: 49). Очередность появления может быть мотивирована «рациональными» факторами: украинец и еврей приходят после венгра, потому что они долго завтракали (укр., Гнатюк 1897: 54–55), то же объяснение дается и в румынском варианте, где румын и цыган приходят после турка. В других румынских версиях задержка связывается с разным типом обуви, которую удается надеть с разной скоростью (Brill 2005: 483–485).

В этой сказочной геополитической картине проступает и критика социальных отношений внутри конкретного сообщества, но речь идет по-прежнему о несправедливом распределении благ и об эксплуатации. Македонцы излагают свою версию происхождения турецкого ига, а украинцы сетуют на свое подчиненное положение по отношению к венграм-землевладельцам. Во многих версиях еврей прочно ассоциируется с торговлей и сопутствующим ей жульничеством.

Переход от «национальной» к «социальной» проблематике отмечается уже на Балканах. В словенском варианте появляются господин, отшельник и крестьянин. И все блага, разумеется, достаются господину. Социальные варианты этого сюжета записывались во Фландрии и в Италии, в частности в провинции Абруццо и несколько раз в Сицилии.

В западноевропейских вариантах главными счастливчиками оказываются сеньор и кюре, которые противопоставляются плебсу (монаху, крестьянину, ремесленнику): бедняки либо уходят ни с чем, либо, в лучшем случае, в утешение им выдается терпение и покорность (Pitrè 1888: 206–207; Guastella 1995: 62–63; Van den Berg 2000: 54). Версия из Абруццо представляет особый интерес, поскольку к социальной проблематике здесь добавляется семейно-возрастная: после представителей разных профессий к Богу приходит отец семейства и получает в долю заботы, затем женщина, которой достается распутство, а девушке – месячные (Archivio 1886: 83). Нам известна и каталонская версия, в которой участвуют представители разных профессий (кюре, монахи, адвокаты, ры-

бак), мужчины и женщины, а также представительно животного и растительного царств – пчела и ежевика (Gonsález Sanz 1996: 171–173).

Отмеченная фрагментарная география сюжета наводит на мысль, что она неокончательная. В самом деле в нашем распоряжении имеются и неполные варианты, часто сведенные к одному единственному элементу. Так, за пределами указанного ареала была записана белорусская легенда о русском царе, который, придя первым, получил самое большое государство (ТМКБ 2009: 435). Или в стране басков рассказывали, как испанцы потребовали у святого Петра обилия и мира, но в последнем им было отказано (Cerquand 1875: 60–61).

Мотив распределения возникает и в сказках, не претендующих на объяснение исторических судеб разных народов или социальных групп, а рассказывающих о более частных явлениях, например, о языковой специфике, о несовпадении календарей, неодинаковом количестве праздников и постов у разных народов, о специфике брачных обычаев, о разнообразии в национальной одежде. Речь может идти также и о распределении разных частей тела, по большей части связанных с мужскими достоинствами (пенис, борода, нос, живот). Как нам представляется, подобные сюжеты более популярны в восточной Европе, тогда как мотив раздачи языков фиксируется повсюду в Европе (Испания, Швейцария, Венгрия, Румыния, Россия), хотя, конечно, многое зависит от вкусов и интересов собирателей и публикаторов.

Логика распределения здесь та же, что и в сказках о судьбах народов. Первый получает все, что просит. Редко он ограничивается малым, как, например, протестант, который берет себе только три больших праздника (венгр., Lammel, Nagy 2006: 104–105), обычно же он старается присвоить себе все, как турок, который берет себе пять жен, а в результате монаху не достается ни одной (румын., Brill 2005: 459). Аббат, который приходит после попа и раввина остается без жены: на всех не хватило (лит., Кербелите 2001). Первому посетителю достается и самый крупный нос (лит., фин., Кербелите 2001; Aarne 1912: 5), а последнему – маленький (фин., Aarne 1912: 5)[4], при раздаче бороды

[4] При этом подобные сюжеты часто выходят за рамки сказочного жанра и становятся анекдотами, как, например, популярный в России анекдот с расистским душком о раздаче носов между нациями, причем обычно там упоминаются русский, грузин и армянин или еврей. Ср. например, http://www.anekdot.ru/id/19281/ (20.02.2016); Запорожец 2014: 24–25.

последний довольствуется рыжей, поскольку других уже не остается (фин., Aarne 1912: 5).

Однако встречаются и исключения. Особый случай «позитивной» этиологии представляет сюжет о райской стране, который в последние тридцать лет широко распространяется экскурсоводами и краеведами. В болгарском варианте из Хасково, записанном в 1982 г., Бог раздает народам земли, а в выигрыше оказываются болгары – Бог дает им самую лучшую землю, которую черт украл во время миротворения (Белова 2013: 208–209). В интернете та же легенда рассказывается несколько иначе: болгарин опоздал к раздаче, и Бог отдал ему кусочек своей райской земли. То же самое рассказывается и по поводу Грузии, например, в России (У истоков мира 2014: 56), в Белоруссии о Белоруссии (Там же: 341), на Тернопольщине об Украине (Неопалима купина 2007: 74–76), в Казахстане по поводу Баянаульских гор (Благодатная земля 2013: 18–19), и т.д.

Такая «счастливая» развязка возникает и в других вариантах сюжета. Православный приходит после всех и забирает все оставшиеся праздники и оказывается в выигрыше (венгер., Lammel, Nagy 2006: 104–105). Русский приходит к Богу после калмыка, который в виде поста взял себе только рамадан, и выпрашивает себе четыре ежегодных и два еженедельных поста. Пост в этой сказке оказывается настоящим благом, поскольку позволяет накопить скоромную пищу для праздника (рус., У истоков мира 2014: 299–303). Цыгану не достается страны, но зато ему даются дороги, которые связывают все страны (рус., У истоков мира 2014: 265).

Последнему могут прийти на помощь все прочие участники распределения. Так, крестьянину все дают понемногу от себя, и сельское хозяйство получается синтезом всех ремесел и знаний (лит., Кербелите 2001). Точно так же англичанину, оказавшемуся без языка, каждый народ дает понемногу от своего (венгер., Lammel, Nagy 2006: 103–104). Однако надо заметить, что мотив солидарности возникает в сказках про людей куда реже, что в сказках о животных.

Другим способом решения проблемы несправедливого распределения выступает принцип компенсации. Обойденному долей цыгану Бог позволяет брать у других все, что ему понадобится (рум. цыгане, Görög-Karady, Berki 1991: 222). Принцип компенсации известен еще с басни Эзопа *Зевс и люди*. Люди маленького роста получили от Гермеса столько же разума, сколько и рослые, но зато он их заполнил до кра-

ев, и получилось, что они стали умнее, чем высокие. Тот же принцип находим и в этиологических сказках. Те, кому не досталось здравого смысла, получили взамен удачу (цыгане Турции, Heinschink 2003: 10). Коротышке достается крупный член, потому что ему пришлось забираться на чердак, где они хранились, по лестнице и он смог выбрать себе подходящий, а верзила встал на цыпочки и схватил первый попавшийся (венгер., бел., Lammel, Nagy 2006: 46–47; ТМКБ 2011: 443).

Дуалистическая версия антропогонии объясняет либо несправедливое распределение органов между народами: у немца второй желудок вместо сердца (лит., Кербелите 2001), либо наличие неравноценных органов в теле человека: язык и желудок как полезные органы достались от Бога, а дурные слепая кишка и железы – от сатаны (пол., Zowczak 2000: 68).

Характер и содержание даров меняется при переходе из мира людей в мир животных, что прекрасно показывает сказка *Пересмотр продолжительности человеческой жизни и жизни животных*: один и тот же век жизни, подаренный человеку и животному, представляет из себя либо благо, либо проклятие в зависимости от получателя (Кабакова 2012).

В целом же сказки о распределении доли редко сводят вместе представителей разных миров. Кроме уже упомянутой испанской сказки таким редким исключением выступает румынская сказка о распределении пищи. Только два персонажа недовольны полученной долей: цыган и трясогузка, что и объясняет двойную маргинальность цыгана, который оказывается выключенным из мира людей: он вечно голоден, как эта птичка, и вход в деревню ему так же заказан (Gorovei 1893: 596).

Таким образом мотив распределения судьбы и даров охватывает всю основную проблематику корпуса этиологических легенд про происхождение человека и общества: анатомию, взаимоотношения между полами, между сословиями и между народами.

Литература

Белова, Ольга В. 2013: Этиология в славянских дуалистических легендах. – В: *Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции*. Отв. ред. Ольга В. Белова. Москва: Центр «Сэфер», Институт Славяноведения РАН, 207–219.

Белова, Ольга, В., Галина И. **Кабакова** 2015: «Разные дети Евы»: локальные «демонологические» версии сюжета ATU 758. – В: *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах*. Вып. 4. Москва: Индрик, 109–120.

Благодатная земля 2013: *Благодатная земля (Несказочная проза Баянаула)*. 2-е изд. Сост. А. Д. Цветкова, А. А. Садыкова. Павлодар: ЭКО.

Врчевић, Вук 1868: *Српске народне приповијетке понајвише кратке и шаљиве*. Београд: Српско учено друштво.

Гнатюк, Володимир 1897: *Етнографічні матеріяли з Угорської Руси*. Т. 1. *Легенди і новелї*. Львів: Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка (Етноґрафічний збірник 3).

Запорожец, Валентина В. 2014: Народные этиологические рассказы в современных записях. – *Живая старина*, № 2, 24–25.

Кабакова, Галина И. 2012: «Век человеческий» или славянские параллели одной эзоповой басни. – В: *Заједничко у словенском фолклору. Зборник радова*. Уредник Љубинко Раденковић. Београд: Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт, 63–75 (Посебна издања 117). / *Common Elements in Slavic Folklore. Collected Papers*. Ed. Ljubinko Radenković. Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute for Balkan Studies, 63–75 (Special Edition 117), http://www.balkaninstitut.com/srp/uploaded/izdanja/Zajednicko u slovenskom folkloru.pdf

Кербелите, Бронислава 2001: *Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий*. Санкт-Петербург: Европейский дом.

Неопалима купина 2007: *Неопалима купина. Легенди та перекази Землі Тернопільської*. Упорядники Петро Медведик, Петро Ктитор, Уляна Ванчура. Тернопіль: Джура.

ТМКБ 2009: *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4. Кн. 2. *Брэсцкае Палессе*. Мінск: Вышэйшая школа.

ТМКБ 2011: *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 5. Кн. 1–2. *Цэнтральная Беларусь*. Мінск: Вышэйшая школа.

У истоков мира 2014: *У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды*. Сост. и коммент. Ольга Белова, Галина Кабакова. Москва: Форум, Неолит.

Цепенков, Марко 1889: Прикаски из челядния и обществен живот. – *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* 1, 123–124.

Aarne, Antti 1912: *Verzeichnis der finnischen Ursprungssagen und ihrer Varianten*. Hamina: Suomalainen tiedeakatemian kustantama (FF Communications 8).

Archivio 1886: *Archivio per lo studio delle tradizione popolari*. Rivista trimestrale diretta da G. Pitré e S. Salomone-Marino. Vol. 5. Palermo: Luigi Pedone Lauriel.

Brill, Tony 2005: *Tipologia legendei populare româneşti.* Vol. 1. *Legenda etiologică*. Bucureşti: Saeculum I.O.

Cerquand, Jean-François 1875: *Légendes et récits populaires du pays basque.* Fasc. 1. Pau: Léon Ribaut.

Geddes, Virginia G. 1986: *"Various Children of Eve" (AT 758): Cultural Variants and Antifeminine Images*. Uppsala: Uppsala Universitet Etnologiska Institutionen (Etnolore 5).

Gonsález Sanz, Carlos 1996: *Despallerofant. Recopilación y estudio de relatos de tradición oral recogidos en la comarca del Bajo Cinca*. Fraga: Ajuntament de Fraga.

Görög-Karady, Veronika 1989: Les "enfants d'Eve" en Hongrie: Récits sur la genèse de l'inégalité entre les hommes. – *Ethnologie française* 19 (2), 170–175.

Görög-Karady, Veronika, Janos **Berki** 1991: *Miklos Fils-de-jument: Contes d'un Tzigane hongrois*. Budapest: Akadémiai Kiadó; Paris: CNRS.

Gorovei, Artur 1893: Légendes des oiseaux – Roumanie. – *Revue des traditions populaires* 8 (12), p. 596.

Guastella, Serafino A. 1995: *Le parità e le storie morali dei nostri villani*. Palermo: Flaccovio.

Haltrich, Josef 1885: *Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen*. Wien: Carl Graeser.

Heinschink, Fatma 2003: Das Glück und der Verstand. – *Romano centro* 40, p. 10.

Hodne, Ørnulf 1984: *The Types of the Norwegian Folktale*. Bergen: Universitetsforlaget.

Kosi, Anton 1897: *Sto narodnih legend. Slovenski mladini in preprostemu ljudstvu v pouk in zabavo*. Ljubljana: J. Giontini.

Lammel, Annamaria, Ilona **Nagy** 2006: *La Bible paysanne. Contes et légendes*. Paris: Bayard.

Marushiakova, Elena, Veselin **Popov** 1994: Legends. – *Studii Romani* 1, 103–106.

Meyer, Maurits de 1921: *Les contes populaires de la Flandre*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Finnica (FF Communications 37).

Meyer, Maurits de 1968: *Les contes populaires flamand: Catalogue analytique et répertoire des épisodes et éléments des contes «Motif-index».* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Finnica (FF Communications 203).

Nounev, Yosif 1994: Legends. – *Studii Romani* 1, 48–61.

Pitrè, Giuseppe 1888: *Fiabe e leggende popolari siciliane*. Palermo: Pedone Lauriel.

Röhrich, Lutz 1984: Eva: Die ungleichen Kinder. – In: *Enzyklopädie des Märchens*. Bd. 4. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 569–577.

Sinninghe, Jacques Rudolf Willem 1943: *Katalog der niederländischen Märchen-, Ursprungssagen-, Sagen- und Legendenvarianten*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakademia, Academia Scientiarum Finnica (FF Communications 132).

Thompson, Stith 1955–1958: *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Revised and enlarged edition. Vol. 1–6. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Uther, Hans-Jörg 2004: *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson.* Part. 1. *Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales and Realistic Tales*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica (FF Communications 284).

Van den Berg, Marcel 2000: *Contes et légendes de Flandre*. Paris: Flies France.

Zowczak, Magdalena 2000: *Biblia ludowa: interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław: FUNNA.

The Motif of Distribution of Gifts and Fates in European Etiological Folk Tales

Galina Kabakova

Abstract: The distribution of gifts and fates motif covers all the basic problems of etiological legends about the origin of man and society: anatomy, gender relations, relations between different classes and nations. However, only the "ethnic" theme has a compact area of distribution in the Balkans. The article discusses different variants of the motif and their geography.

Keywords: etiological tales and legends, European folklore, motif

Assoc. Prof. Galina Kabakova, D.Sc.
Université de Paris-Sorbonne
UFR d'études slaves
Centre universitaire Malesherbes
108 bld. Malesherbes
75 850 Paris cedex 17, FRANCE
galina.kabakova@libertysurf.fr

Magia owoców w polskich bajkach ludowych

Violetta Wróblewska

Streszczenie: Celem artykułu jest prezentacja motywu owoców w polskich bajkach ludowych. Wśród najczęściej pojawiających się w tekstach są jabłka, gruszki, rzadziej egzotyczne figi czy śliwki. Popularność pierwszych wynika ze znacznej częstotliwości występowania jabłoni w polskim krajobrazie wsi, jak też z wykorzystania jabłek w obrzędach ludowych, np. weselnych. Jabłku przypisywano też różne znaczenia symboliczne, jak miłość, płodność, życie. Jego obecność w bajkach ludowych często nawiązuje do tej symboliki, o czym świadczą np. bajki o macosze i pasierbicy. Jabłka odmieniają los bohaterów, a sama jabłoń staje się symbolem drzewa życia.

Słowa kluczowe: polska bajka ludowa, bajka magiczna, owoce, jabłka, symbol

W ludowych bajkach magicznych – jak można by sądzić po znacznej liczbie różnego typu publikacji – dostrzeżono i opisano już niemal wszystkie składniki, zarówno dotyczące świata przedstawionego, jak i formalnej strony przekazów (Ługowska 1981; Propp 2003). Wydaje się jednak, że wszelkie próby całościowego oglądu bajek – czy jako gatunku, czy jako serii wariantów określonego wątku, w pełni zasadne i prowadzące do ciekawych rezultatów poznawczych, nierzadko z pola widzenia gubią drobiazgi, motywy skrywane gdzieś w tle burzliwych bajkowych wydarzeń, a zaskakujące bogactwem fabularnych ról i symbolicznych znaczeń. Warto dodać, że podejmowano już interesujące próby analizy wybranych detali, czego przykładem jest wartościowa monografia Agnieszki Gołębiowskiej-Suchorskiej, poświęcona motywowi nitki i elementów z nim związanych (kłębek, wrzeciono, kołowrotek itp.) w folklorze rosyjskim, co pozwoliło badaczce na zaproponowanie intrygujących, a jednocześnie dyskusyjnych interpretacji scen przędzenia czy tkania składających się na obraz światostwórczych działań demiurga-tkacza (Suchorska-Gołębiowska 2011).

W nurt podobnych obserwacji i analiz możemy wpisać również inne, nierzadko występujące w bajkach składniki, w takim samym stopniu jak nit-

ki uwikłane w kulturowe konteksty, m.in. motywy owoców. Ich nader częsta obecność w polskich bajkach magicznych daje się tłumaczyć dość prozaicznie. Przyczyny popularności charakteryzowanych elementów w bajce można upatrywać w częstym występowaniu drzew owocowych na wsi, co zapewne miało przełożenie na powszechną znajomość owoców, ich wyglądu i smaku, jak i natury samych roślin. Nie bez znaczenia zapewne na znaczną frekwencję owoców w bajkach miało wpływ ich naturalne piękno, zdecydowanie górujące na wyglądem warzyw, choćby marchwi czy pietruszki, skrywanych w ziemi, a przez ten fakt bardziej kojarzących się z brudem oraz podziemiem niż słońcem i słodkim smakiem.

Ponieważ dostrzegano zapewne analogie między stopniowym wzrostem rośliny i jej owocowaniem oraz dojrzewaniem i rozmnażaniem się człowieka, włączano gałęzie i owoce w scenariusze licznych chłopskich obrzędów, np. weselnych, pokładając w ich bogatej symbolice, zwłaszcza jabłek, wróżebny znak udanej, dostatniej przyszłości młodożeńców. Traktują o tym niektóre pieśni weselne, opisujące m.in. toczenie się jabłka po stole czy drodze, jak i działania, np. wplatanie owoców w rózgę weselną, upatrując w nich symbol miłości (Bystroń 1946: 3). Do tego typu znaczeń nawiązuje pieśń o rosnącej jabłoni, przywołana w antologii pieśni ludowej w opracowaniu Jana Stanisława Bystronia:

A wierniem ja Panu Bogu służyła,
Kiedym ja tę jabłoneczkę sadziła.
Posadziłam w ogródeczku przy drodze,
Którędy mój kochaneczek przyjedzie.
I nie wyszła jabłoneczce godzina,
Już się moja jabłoneczka przyjęła.
Już ci mojej jabłoneczce rok mija,
Już się moja jabłoneczka rozwija.
I nie wyszło jabłoneczce dwie lecie,
Już na mojej jabłoneczce jest kwiecie.
I nie wyszło jabłoneczce trzy lata,
Już ci moja jabłoneczka ma jabłka.
Czerwone mi jabłuszeczka rodziła,
Zielonemi usteczkami okryła.
Urwała ich starsza druhna dwanaście,
I zaniosła na zameczek staroście.

A starosta jabłuszeczkom bardzo rad,
Oj zaprosił starszą druhnę na obiad.
(Bystroń 1946: 3–4)

W powyższym kontekście nie budzi zdziwienia fakt, iż jabłoń i jabłka należą również do popularnych nie tylko pieśniowych, ale i bajkowych motywów. Kiedy przyjrzymy się ludowym opowieściom, okaże się, że przede wszystkim jabłoń i jabłko, zdecydowanie rzadziej grusza i gruszka (brak drzew śliwy, wiśni, czereśni i orzechów, jak i ich owoców), zyskują w kontekście fabuł dodatkowe znaczenia, które mogą posłużyć do kulturowych interpretacji, wychodzących poza znaczenia związane ze sferą erotyki i płodności. Jako ciekawostkę można dodać, iż w niektórych polskich bajkach pojawiają się w miejsce jabłek figi (drzewa figowca raczej nie występują), co zapewne można wiązać z zapożyczeniami z arabskich baśni pochodzących z *Księgi tysiąca i jednej nocy*, które były znane polskiemu ludowi w przeróbkach (Ciszewski 1892: 587–592), albo z kazań kościelnych, zawierających liczne motywy biblijne, w tym interesujące nas egzotyczne owoce. Przykładów dostarczają m.in. bajki realizujące wątek T 566A *Długi nos* o bohaterze próbującym zaspokoić głód owocami figowca:

Pomimo tego zmartwienia [stracił magiczne przedmioty – przyp. V. W.] *czuł, że mu się jeść chce, bo od rana nie miał jeszcze nic w ustach. Rozejrzał się po drzewie, czy nie ma na nim jakiego owocu, i zobaczył wiele pięknych dojrzałych fig. Zerwał jedną i spróbował: była bardzo smaczna, więc zjadł drugą i trzecią.* […] *Że jednak zachciało się mu bardzo pić, a do rzeki było daleko, oglądał się dokoła, czy niema gdzie studzienki lub źródła w pobliża. Zobaczył też niedaleko drzewa figowego źródełko z czystą wodą, a ponieważ nie miał czym czerpać wody, położył się na ziemi i chciał pić ustami* (Udziela 1894: 533).

Tego rodzaju przykłady należą jednak do rzadkości, bowiem w narracjach bajkowych dominuje jabłoń, sporadycznie grusza. Co wydaje się jednak interesujące, pierwsze z wymienionych bywa zazwyczaj ukazywane jako drzewo na swój sposób osobne, gdy pozostałe raczej są stałym elementem wiejskiego krajobrazu. W prezentowanym świecie jabłoń nie występuje wśród innych drzew, w sadzie, lecz rośnie zazwyczaj gdzieś na uboczu bądź w centrum ogrodu, np. królewskiego, jak w bajce T 550[1] – o ptaku złotopió-

[1] Wszelkie odwołania do numerów wątków nawiązują do typologii zaproponowanej przez Juliana Krzyżanowskiego w systematyce wątków polskich bajek, zbudowanej analogicznie do typologii autorstwa Aarne–Thompson, zob. Krzyżanowski 1962–1963.

rym (*Buł jedyn król. Miał wielki ogród, a w tym ogrodzie miał złotą jabłoń – i złote jabłka rodziła* – Księga bajek 1989: 189), niekiedy zaś w samym środku lasu (T 566 *Magiczne owoce – rogi Fortunata*). Bywa też tak, że interesujące nas drzewa rosną na wyspie, ale zazwyczaj są to jabłonie czarodziejskie, których owoce zapewniają wieczną młodość (Propp 2003: 314).

Zaskakująca lokalizacja roślin, a w zasadzie swoista izolacja, sugeruje niezwykłość ich natury, co potwierdzają dalsze ogniwa bajkowej akcji, w których świetle okazuje się, że mamy do czynienia z drzewem magicznym. Niekiedy już geneza bajkowej jabłoni bywa prezentowana w kategoriach zdarzenia nadprzyrodzonego, wymykającego się ludzkiemu pojęciu. Na przykład w ludowych opowieściach o macosze i pasierbicy (realizacje wątku T 511) roślina wyrasta z kości bydła – krowy lub byka, zabitych przez gospodarzy z zazdrości o dobre kontakty gospodarskiego zwierzęcia z poniewieraną przez wszystkich sierotą[2], bądź z owocu czy ziaren znalezionych we wnętrznościach martwego zwierzęcia, które jeszcze przed śmiercią udziela stosownych rad bohaterce:

„*Dzisia mnie zarżną. Tobie każą płukać flaków u rzeki. Jakże będziesz płukać, to se dobrze zważaj, bo tam będzia jabko. Nasadź ro jabko pod oknem swojem i nigdzie się nie porzyznaj o tem*". *Ona tak zrobiła. Trzeciego dnia patrzy: co takiego? Okropna jabłoń stoi pod, w tem miescu pod oknem, a na niej jabka śliczne czerwieneneńkie*[3].

Tym samym u podstaw wzrostu nadzwyczajnej rośliny odnajdujemy śmierć, destrukcję, element zaświatowy, a więc typowe czynniki decydujące o niezwykłych przymiotach obiektu. Nadprzyrodzonym pochodzeniem drzewa, choć nie zawsze wprost zwerbalizowanym przez narratora, tłumaczyć można niezwykłość owoców, jakie na nim wyrastają. Jabłka są bowiem najczęściej złote, cechują się nadzwyczajnym zapachem (cesarz w jednym z polskich wariantów zapytuje: *Co to jest takie pachnące, co to taka wonność w ty wsi?*[4]) lub smakiem, a co istotne, nie pozwalają się każdemu zerwać mimo licznych starań ze strony zainteresowanych. Jabłoń w zasadzie sama decyduje, komu ofiaruje swe owoce i nieprzypadkowo jest to osoba dobra, odważna, a jednocześnie potrzebująca odmiany swego losu, jak

[2] *O macosze i pasierbicy*, zob. Gliński 1853: 233.

[3] *O bycku i o sierocie*, zob. Kowerska 1897: 455. W cytacie uwspółcześniono jedynie ortografię.

[4] *O macosze i ji pasirzbicy*, zob. Księga bajek 1989: 179.

choćby wspomniana już sierota z wątku o macosze i pasierbicy. Członkowie przybranej rodziny dziewczyny, czyli matka zastępcza i jej córka, na różne sposoby znęcający się nad podopieczną, nie potrafią zerwać jabłek mimo podjęcia licznych prób. Można rzec, iż jabłoń chroni przed nimi swe dary, podnosząc wysoko gałęzie, jakby nie chcąc, by dostały się w niepowołane ręce, w czym dostrzec można również wyraz moralnej – negatywnej oceny wcześniejszych działań niektórych bohaterów, a zarazem efekt zaświatowego „sterowania" rośliną. Najpełniej widać tę zależność w scenie przejazdu przez wieś bogatego pana, niekiedy królewicza czy księcia, który – widząc piękne jabłka – pragnie je nabyć bądź spróbować. Gdy zwraca się z prośbą o owoc do macochy i jej córki, okazuje się, że kobiety nie potrafią zerwać żadnego z nich: *Sięga, jabłka coraz wyżej i wyżej. Każe córce, e ot, córka też ni może. Pan sie dziwuje: co to jest?* (Księga bajek 1989: 455). Jabłoń opuszcza nisko swe gałęzie tylko wtedy, gdy pragnie je zerwać uboga dziewczyna i zamierza ofiarować proszącemu o nie paniczowi, w czym dostrzec można z kolei symboliczny obraz wspomnianych na wstępie ślubnych obrzędów ludowych. Gotowa do zamążpójścia panna wręcza w czasie zaślubin rózgę weselną ozdobioną jabłuszkami, co w bajce magicznej przybiera formę jabłkowego daru: *Woła siroty, sięgnęna, a drzewo aż sie kładzie na zimi. Narwała, zaniesła panu, pan się na nią spojrzał, spodobała mu się i ożynił z niu syna swego*[5].

Przywołaną symbolikę, jak i pojmowaną fabularnie magię jabłoni, dającą się także powiązać z antropomorfizacją, a nawet personifikacją natury, podkreśla dodatkowo fakt, że po wyjeździe panny czy młodej pary roślina nie zostaje w miejscu, lecz rusza w drogę za dziewczyną: *A drzewo poszło za niu*[6] czy w innym wariancie *ten owoc, ta gruska i ta jabłunka sły za niemy*[7]. Wędrująca jabłoń, niekiedy studnia, czyli źródło wody, również symbol życia, nie tylko wędrują za bohaterką, ale i odchodzą, gdy tej dzieje się krzywda, i ponownie wracają, kiedy wszystko działa już zgodnie z normą, jak ukazano w wersji literacko opracowanego wątku ludowego Antoniego

[5] Tamże. Wśród innych bajek, w których jabłonie same wybierają tego, w czyje ręce mają dostać się ich owoce, wymienić można: *O Argelusie*, zob. Sto baśni 1957: 96–102 (T 400B); *Uboga dziewczyna, która została królową*, zob. Sto baśni 1957: 171–175 (T 511).

[6] *O macosze i ji pasirzbicy*, zob. Księga bajek 1989: 179.

[7] *O macosze i ji pasirzbicy*, tamże, s. 180.

Glińskiego[8]. Tak daleko idąca modyfikacja interesującego motywu może sygnalizować jeszcze inne odczytanie jabłoni – w kategoriach symbolicznego obrazu opiekuna dziewczyny, dosłownie rozumianego drzewa życia konkretnej jednostki, które niegdyś sadzono, gdy w społeczeństwie przychodził na świat nowy członek rodziny. Zwykle bywał to dąb[9], gdy rodził się chłopiec; być może jabłoń – drzewo o symbolice płodnościowej, gdy rodziła się dziewczynka, co w obu wypadkach miało konotować określony zestaw cech charakterologicznych nowo narodzonych.

Nieco inaczej sytuacja symbolicznych odniesień wygląda w tych bajkach, w których męski bohater, wędrując po świecie, trafia do lasu i w jego centrum znajduje stojące samotnie drzewo (bywa nim jabłoń, niekiedy w jej pobliżu rośnie także grusza). Głodny podróżnik, skuszony zapachem bądź wyglądem owoców, zrywa je i nagryza: *Juz mu się trochę jeść zachciwało. W lesie stoi ślicna jabłonka i ma na sobie ogromne jabłka. Urwał on sobie jedno i drugie, zjadł oba* […][10]. Wkrótce potem, pod wpływem zjedzonego owocu, dochodzi do zmiany jego ciała, np. wyrasta mu długi nos lub uszy, które likwiduje dopiero zjedzenie owocu z drugiego drzewa – zwykle gruszy, bądź wypicie wody z pobliskiego strumienia. Kiedy mężczyzna odkrywa zasady działania smakowitych owoców i wody, dzięki niezwykłym właściwościom pozyskanych roślin robi karierę, co zapewnia mu życiowy sukces – wiedzie go na tron bądź doprowadza do znacznego bogactwa. W tym wypadku magiczność jabłek i gruszek nie podlega dyskusji, ale zastanawiające są powody posiadania przez nie niezwykłych mocy. Gdy w poprzednio omówionym przykładzie magię owoców można tłumaczyć niezwykłym pochodzeniem drzewa, dającym się rozpatrywać jako przedłużenie życia oraz nowe wcielenie zabitego zwierzęcia, z którego kości czy ziaren wydobytych z wnętrzności wyrosło, tak w omawianym wypadku cudowność roślin uwarunkowana jest nie tyle genezą, gdyż tej nie poznajemy, lecz raczej ich niecodzienną lokalizacją. Owocowe drzewo (rzadziej dwa drzewa rosnące obok siebie) w centrum lasu uchodzić może za symboliczny obraz ujmowanego uniwersalistycznie drzewa życia, swego *imago mundi*, stanowiącego podstawę wszechświata[11]. Jak stwierdza Marzena Marczewska:

---

[8] *O macosze i pasierbicy*, zob. Gliński 1853.

[9] *O związku drzewa z życiem człowieka*, zob. Marczewska 2001: 94.

[10] *O dobrym bracie*, zob. Księga bajek 1989: 221.

[11] Bardziej szczegółowo zob. Marczewska 2001: 88.

Wyobraźnia pierwotna zawsze lokuje drzewo kosmiczne w sakralnym centrum świata (z tym że dopuszczalne są wariantywne formy tej idei, np. dwa drzewa kosmiczne, trzy góry kosmiczne) i ustanawia je w wertykalnym położeniu, przez co drzewo staje się „dominantą określającą formalną i znaczeniową organizację przestrzeni wszechświata", [...] *pozwalającą orientować się w niej i odpowiednio ją wartościować* (Marczewska 2001: 87–88).

Za tego typu interpretacją, poza centralną lokalizacją rośliny, przemawiają niecodzienne właściwości owoców, które mogą nasuwać skojarzenia m.in. z rajskimi jabłkami z drzewa wiadomości dobrego i złego. Naruszenie owoców, analogicznie jak w opowieści biblijnej, wywołuje niepożądane dla zrywającego skutki (rozrost uszu, nosa), co zresztą dobitnie podkreślają słowa bohatera – wskazujące na jego fizyczne odczłowieczenie, dające się odnieść do sytuacji bytowej zwierzęcia gospodarskiego: *Cóz ja tera będę jak bydlak!*[12]. Chociaż w ludowych opowieściach nie ma wprost sformułowanego zakazu spożywania owoców z konkretnego drzewa, kryć się za tym może niepisany, ale znany wspólnocie chłopskiej nakaz, by nie ruszać darów natury pochodzących z przestrzeni obcej, nieoswojonej, zwłaszcza tej kojarzonej z zaświatami, ze śmiercią i z rozkładem. W bajce człowiek, zjadając jabłko z drzewa spoza ludzkiej ekumeny, może nagle zyskać cechy zwierzęcia, co dobitnie podkreśla mediacyjny charakter pokarmu. Gdyby nie umiejętność radzenia sobie w tej sytuacji, czyli szukanie rozwiązania, o którym była mowa, bohater zostałby na zawsze wykluczony ze świata ludzi.

Z jeszcze inną sytuacją mamy do czynienia w bajkach[13] o trzech królewiczach pilnujących na prośbę ojca cudownej jabłoni w królewskim sadzie (T 301 *Bracia zdradzieccy*). Drzewo rodzi złote jabłka, które w nocy ktoś wykrada, więc trzeba znaleźć winowajcę. Jak to w opowieściach tego rodzaju bywa, zagadkę rozwiązuje najmłodszy syn, następnie doprowadza do schwytania złodzieja, będącego – jak się okazuje – żar ptakiem. Całość zdarzeń wieńczy ślub z królewną, zdobytą przy okazji wyprawy po cudownego ptaka. W powyższym przykładzie niezwykłość drzewa, jak można sądzić, wynika i z jego nietypowej lokalizacji – mowa o sadzie królewskim, miejscu niezwykłym niedostępnym przeciętnemu śmiertelnikowi, jak i ze specyfiki samych owoców, które rodzi – są zwykle złote. Ze względu na kruszec, z ja-

[12] *O dobrym bracie*, zob. Księga bajek 1989: 221.

[13] *Wiedźma i siostra słońca*, zob. Rosyjskie bajki 2001: 70–72.

kiego są zrobione, bądź kolor nasuwający skojarzenia z bogactwem, należą do dóbr cennych i rzadkich w perspektywie bajkowej fabuły, co daje się je rozpatrywać jako symbole monarszej władzy, ale także symbol dojrzewania młodzieńca do objęcia tronu oraz do decyzji o założeniu rodziny.

Z jeszcze innym przykładem obrazu jabłoni i jej owoców zetkniemy się w bajce o podobnym jak powyżej schemacie fabularnym – T 734 *Bratobójcy*. W wariancie zapisanym przez Maxa Toeppena również jest mowa o złotej jabłoni, z której co noc ginął złoty owoc, tyle że drzewo należało do pewnego gospodarza, a nie króla[14]. Jak w poprzedniej wersji, aby wyśledzić złodzieja, ojciec wysyłał do ogrodu kolejno dwóch starszych synów, ale ci zasnęli w czasie warty i nie schwytali sprawcy kradzieży. Do rozwiązania zagadki doprowadził trzeci syn, najmłodszy, zwany niesłusznie głupim[15], który o północy zauważył diabła w postaci czarnej i rogatej świni, więc zabił intruza. Jednak sytuację pokonania przeciwnika podpatrzyli starsi bracia i z zazdrości zamordowali krewnego, zaś jego zwłoki pogrzebali w bagnie. W miejscu ich ukrycia wyrosła trzcina, z której wypasający tam owce mężczyzna sporządził fujarkę, a zagrawszy na niej, usłyszał historię zabójstwa. Pasterz spalił niezwykły instrument, ale w miejscu pochówku wyrosła złota jabłoń, umożliwiająca zerwanie owoców tylko twórcy instrumentu. Pewnego razu do pastucha podszedł kotek, zalecił mu zerwać najpiękniejsze jabłko, a niezwykły owoc, jak się okazało, śpiewał tę samą pieśń, co spalona fujarka. Po ukryciu niezwykłego daru w skrzyni, pastuszek – za radą niezwykłego kotka, sprowadził najpiękniejszą księżniczkę, a kobieta po zjedzeniu jabłka niespodziewanie doprowadziła do odczarowania młodzieńca: „stanął przed nią głupi z trzech braci", a w finale wyszła za niego za mąż (Toeppen 1893: 22–23).

Nakreślony szerzej przebieg intrygującej fabuły bajkowej łączy w sobie dotychczas omówione symboliczne znaczenia jabłek i jabłoni. Z jednej strony jabłko – w kontekście świata przedstawionego – jawi się jako dar życia, zaświatów, a z drugiej jako motyw inicjacyjny. Jabłko u początku i końca drogi bohatera otwiera i zamyka proces prób potwierdzających jego dojrzałość i samodzielność, gotowość do założenia własnej rodziny. Jednocześnie w przywołane obrazy wpisany jest symbolicznie ujęty potencjał płodnościo-

[14] O znaczeniach przypisywanych jabłku i jabłoni zob. Kowalski 1998: 169–172.

[15] O głupocie trzeciego brata w bajce magicznej jako formie inności, odmienności i niedojrzałości, zob. Wróblewska 2010: 16–20.

wy, bowiem zjedzenie owocu generuje skutki w postaci (ponownych) narodzin bądź przywrócenia zmarłych do życia.

Jednak nie we wszystkich bajkach magicznych występują jabłonie o niezwykłych owocach. Nie brakuje przykładów opowieści, które traktują jedynie o jabłkach niewiadomego pochodzenia, pozostających do dyspozycji bohaterów. Z taką sytuacją zetkniemy się w licznych wariantach o zakazanym pokoju (T 311), a także w wersjach balladowych, znanych jako *Uwodziciel licznych kochanek zabija dziewczynę lub zostaje przez nią zabity*, odnotowanych w Polsce ogółem w stu siedemdziesięciu trzech wersjach (Jaworska 1990: 82–92, nr 18). Ich bohaterka, trafiając w ręce – jak się okazuje – seryjnego mordercy, a nieświadoma grożącego jej niebezpieczeństwa, otrzymuje od mężczyzny jabłko (bywa ono niekiedy szklane lub złote, czasami w miejsce owocu pojawia się jajko) z zakazem wchodzenia do jednej z komnat. Kobieta, pragnąc zaspokoić swą ciekawość, wbrew zaleceniom wchodzi do pokoju, gdzie odkrywa ciała pomordowanych ludzi i tym samym poznaje prawdę o swym wybranku. Ze strachu upuszcza powierzony jej owoc, który brudzi się krwią znajdującą się na podłodze pomieszczenia, niedającą się – mimo licznych prób – w żaden sposób usunąć. Zakrwawione jabłko (jajko) staje się dowodem winy – świadectwem nieposłuszeństwa wobec męża, co w efekcie kończy się uśmierceniem kobiety. Z życiem uchodzi jedynie najmłodsza z trzech sióstr, kolejna z żon mordercy, bowiem przed wejściem do zakazanego pokoju zabezpiecza owoc (chowa do kieszeni, skrywa w niedostępnym miejscu; analogicznie postępuje się w wariantach z jajkiem) bądź po fakcie umiejętnie usuwa ślady swej winy: *To jabłko ji spadło i uwalało się krsią. Ona nie namyślała się długo, tylko prędko to jebłko w mleko włożyła, omyła go, i takie się ładne zrobziuło, jeszcze ładniejsze jek buło*[16]. Właściwe obchodzenie się z powierzonym jej owocem pozwala jej nie tylko uniknąć śmierci, ale z czasem umożliwia ucieczkę z domu przestępcy i doprowadza do ukarania zabójcy oraz ożywienia martwych dziewcząt.

Jabłko w omawianych przykładach – ujmując jego wykładnię symbolicznie – bywa z jednej strony oznaką niewinności panny, ale z drugiej – dowodem jej utraty przez dziewczynę oraz znakiem nieposłuszeństwa wobec mężczyzny, za co spotyka ją kara śmierci. Ale na tym rola fabularna owocu się nie kończy, bowiem w tej samej serii bajek i w wielu innych jabłko

[16] *Zakazany pokój*, zob. Księga bajek 1989: 75.

bywa również nietypowym przewodnikiem bohaterów. Rzucone na ziemię, niekiedy przypadkiem spadające na drogę, samodzielnie się toczy, wiodąc kobietę, niedoszłą ofiarę mordercy, do rodzinnego domu albo do miejsca, w którym znajduje schronienie. Warto zaznaczyć, że nigdy w tej roli nie występuje gruszka czy figa, bowiem ich naturalny kształt wyklucza możliwość swobodnego toczenia się po drodze, a i zestaw symbolicznych odniesień wydaje się zdecydowanie uboższy niż w wypadku jabłek. Niekiedy zamiast okrągłego owocu występują w analogicznej roli jajko lub kłębek nici, które traktowane łącznie dają się odnieść do szeroko pojętej sfery symboliki życia.

Dziewczyna, podążając za toczącym się jabłkiem, jajkiem lub kłębkiem, oddala się od miejsca kaźni, opuszcza *orbis exterior*, a zbliża do *orbis interior*, zmierzając do bezpiecznego świata, tym samym wraca na nowo do życia w grupie. Jabłko staje się więc swoistym przewodnikiem w procesie inicjacji dziewczyny, który towarzyszy jej na różnych etapach procesu dojrzewania i pozyskiwania samodzielności.

W powyższym kontekście można rzec, iż jabłko, zdecydowanie rzadziej inny owoc – może być przekleństwem, ale i wybawieniem. Najsilniej tę ambiwalencję przedstawia popularny na świecie wątek królewny Śnieżki i siedmiu krasnoludków (T 709 *Dziewczyna w szklanej trumnie*), w którego realizacjach jabłko zatrute przez macochę (czarownicę), a następnie zjedzone przez dziewczynę powoduje jej śmierć[17]. Za sprawą zakochanego księcia i jego działań (poruszanie ciała martwej panny, przechylenie jej, potrząsanie) kawałek nagryzionego owocu wypada z ust dziewczyny, dzięki czemu wraca do życia, a następnie zostaje żoną władcy. Jabłko – mimo potencjału dobroczynnego – może więc skrywać zło, którego uruchomienie zależy jednak od typu działań jednostki. Warto przypomnieć, że Śnieżka naruszyła zakaz niewypuszczania obcych do domu, niezadawania się z osobami nieznanymi i niespożywania pokarmów niewiadomego pochodzenia, co w efekcie doprowadziło do jej symbolicznej – jak się okazuje – śmierci.

Jeszcze inną rolę odgrywają jabłka w popularnych (zwłaszcza w rosyjskim folklorze) historiach o ucieczce bohaterów (panny, brat i siostra) z domu czarownicy-ludożerczyni. Niedojrzałe jabłka są darem od matki, który młodzieniec przekazuje napotkanym staruszkom, za co one rewanżują się prezentem ułatwiającym skuteczną ucieczkę przed wiedźmą (Rosyjskie bajki 2001: 71). Odmładzające właściwości owocu w tym wypadku, stano-

[17] [*Raz jedna cesarzowa*…], zob. Malinowski 1900: 42.

wiącego swoisty element wymiany, podkreślają wspomniane już życiodajne siły tkwiące w jabłku. Z kolei w opowieści o dzikich gęsiach jabłonie zapewniają schronienie pod swymi gałęziami dzieciom, obawiającym się porwania przez wędrowne ptaki, ale dopiero po zjedzeniu przez nie jabłek, którymi wcześniej pogardziły[18]. Natomiast w popularnej w Polsce bajkowej wersji o pasierbicy uciekającej z domu, jabłoń, jak i piec oraz studnia domagają się od bohaterki pomocy, ale w zamian ofiarowują swe wsparcie, jak w wariancie zapisanym przez Oskara Kolberga:

[...] *przychodzi do onego pieca, który była wymiatała, zagląda do niego i widzi zdziwiona: pełen najpiękniejszych kołaczy; a kiedy stoi i nie wie, co począć; czy brać czy nie, słyszy znów głos: Bierz ile chcesz, a co najlepszego. Nabrała więc kołaczy, ile jej dusza raczyła, i w dalszą poszła drogę. Idzie, aż oto z daleka widzi jabłoń, którą była ochędożyła ze mchu i suchych gałązek, a na niej złociste połyskują jabłka. Gdy się zbliżyła, znów woła coś na nią Urwij sobie kilka, boś ty mnie chędożyła. Urwała siedem złocistych jabłek, a nie bawiąc się szła dalej. Znużona podróżą i spragniona, przychodzi nad ową studnię, którą była wybrała Napiła się wody czystej jak kryształ a chłodnej; a gdy chciała odchodzić, spostrzega trzy złot kule, a znów coś woła ze studni: Dzieweczko, dzieweczko, weź te kule rybeczko!*[19].

Ten szereg motywów symbolicznych, o proweniencji zaświatowej, wzbogaca również uwikłana w liczne konteksty znaczeniowe postać starca, dziada wędrowca, o którym interesująco pisała w swej monumentalnej monografii Katia Michajłowa (Michajłowa 2010). Dziad, analogicznie jak rośliny czy inne wskazane elementy świata przedstawionego, wspomaga działania dziewczyny, a jego rola się kończy wraz z dojściem bohaterki do kresu inicjacji, czyli do osiągnięcia określonego kulturowo statusu.

Wszystkie pokrótce omówione przykłady, poświadczające magiczny charakter owoców, zwłaszcza jabłek, usytuowane wśród licznych innych elementów o równie złożonych symbolicznych znaczeniach, dają się rozpatrywać w szerszym kontekście ludowego światopoglądu, odnosząc się do sfery sacrum. Zdaniem Piotra Kowalskiego:

W zwyczajach słowiańskich jabłka były jednym ze składników potraw przeznaczonych na obiatę, co oznacza, że traktowano je jako pokarm umarłych. Należąc do zaświatów, niosąc ze sobą ich porządek, moce nienaruszo-

[18] *Dzikie gęsi*, zob. Rosyjskie bajki 2001: 86–87.
[19] *Zła macocha*, zob. Kolberg 1962: 33.

nej rajskiej pełni i chaos krainy śmierci, jabłka do dziś stanowią jedno z akcesoriów świątecznych: pojawiają się na bożonarodzeniowych drzewkach, wpisują się w porządek sacrum i są ważne w chwili przełomu, przechodzenia od wyczerpania form starego roku do nowych jakości odradzającego się świata (Kowalski 1998: 171).

Jabłoń, w zdecydowanie mniejszym stopniu grusza, uchodziła za drzewo zaświatowe, czym tłumaczyć można jej niezwykłe właściwości, a przede wszystkim wspomnianą już lokalizację. Potwierdzeniem tej wykładni mogą być te bajki magiczne, w których jabłko i jabłoń występują w konfiguracji z innymi elementami o mediacyjnym charakterze (piec, kruk), jak w odnotowanym przez Zofię Kowerską wariancie wątku T 480 A *Dwie siostry i diabeł* (Kowerska 1896: 595–596), oraz w historii spisanej przez Aleksandra Saloniego (w tej wersji występuje dodatkowo zając, wilk, grusza) (Saloni 1908: 265) oraz w bajkach o zakazanym pokoju (T 311). Ten aspekt znaczeń owoców zdają się uwzględniać także baśnie ludowe ujawniające już silne związki z religią chrześcijańską, w których jabłka pochodzą prosto z nieba, np. od Matki Boskiej, i stają się darem dla potrzebującej sieroty, jak w wariancie wątku T 480 A *Dwie siostry, dobra i zła* zapisanym przez Antoniego Siewińskiego: *Matka Boska słyszała płacz biednej sieroty, nakarmiła ją, dała jej dużo jabłek i gruszek, koszulinę białą, niebieską sukienkę, chuścinę na głowę i buciki* (Siewiński 1903: 74)

Zdaniem Marczewskiej, zajmującej się kulturową rolą różnych drzew w tradycji ludowej, można zjawisko rozpatrywać jeszcze szerzej, wiążąc z podejściem człowieka wobec natury. Badaczka wyróżnia trzy główne postawy w tej kwestii:

Są to: postawa mityczno-religijna koncentrująca się na drzewie jako ucieleśnieniu mocy Kosmosu i obdarzająca drzewo specyficznymi funkcjami (co pozwala widzieć w nim drzewo kosmiczne); postawa poznawczo-interpretująca wyróżniająca drzewo jako bardzo charakterystyczny element wiejskiego krajobrazu i postawa gospodarska ujmująca drzewo jako niezmiernie istotne źródło surowca i koncentrująca się na aspektach użytkowych drzewa, a przede wszystkim drewna (Marczewska 2001: 87).

Bajki magiczne zdecydowanie są świadectwem pierwszej z trzech opcji, wedle której jabłoń, choć Marczewska stwierdza, że może być też sosna bądź inne drzewo, przejmuje rolę umownego centrum świata. Gdy dociera do niego człowiek, zmianie zaczyna ulegać jego los, zwykle na korzyść, pod warunkiem, że wykazuje się umiejętnościami współpracy z ludźmi, także z osobami starszymi, i z szeroko pojętą naturą – rośliną czy zwierzęciem.

Ich pomoc jest niezbędna do osiągniecia życiowego sukcesu, do którego przyczynia się pośrednio magia owoców. Tym samym jabłoń i jej owoce, szerzej – drzewa owocowe, okazują się w magicznych bajkach ludowych bytami bardziej złożonymi, niż by się to mogło początkowo wydawać. Pomagają, współodczuwają, oceniają, a nawet posiadają cechy typowo ludzkie, jak dar mowy czy zdolność poruszania się. Wyraźna paralelność między światem ludzi a światem roślin wskazuje na wyraźną ich symbiozę, która znajduje odbicie w szeregu ludowych wierzeń, obrzędów czy przekonań. Jak stwierdza Marczewska:

Drzewo traktowane jest w kulturze ludowej nie tylko jako niewyczerpalne źródło życia, przejaw mocy nieograniczonej i nieskończonej, ale także jako swoisty partner człowieka widziany często na jego wzór i podobieństwo. Drzewo daje ludziom nadzieję nieśmiertelności, w nim i dzięki niemu człowiek może się odrodzić (por. wierzenia o mitologicznych transformacjach człowieka w drzewo). Nic więc dziwnego, że w kulturze ludowej (nie tylko polskiej) drzewo ujmowane jest w sposób szczególny. Przypisuje mu się cudowne własności, sądzi, że za jego pomocą człowiek może nawiązać kontakt ze światem boskim, czyni się drzewo centralnym punktem rytuałów, wiąże się je z własnym życiem i życiem własnej społeczności. Nadzwyczajny stosunek człowieka do drzewa, poświadczony również w języku, wyraża się w przypisywaniu mu zachowań i cech właściwych człowiekowi, a także w silnym indywidualizowaniu i określonym waloryzowaniu poszczególnych gatunków (Marczewska 2001: 95).

Bajki ludowe poprzez obraz magicznych jabłek i jabłoni oraz przypisane im znaczenia i role fabularne zdają się odbiorcom przypominać o konieczności zgodnej koegzystencji świata ludzi i natury niezbędnej do prawidłowego funkcjonowania rzeczywistości.

Literatura

Bystroń, Jan S. 1946: *Polska pieśń ludowa*. Chicago: Rada Polonii Amerykańskiej, Drukiem Dziennika Związkowego.

Ciszewski, Stanisław 1892: Powieści z tysiąca i jednej nocy w przeróbce ludu naszego. – *Wisła* 6, 587–592.

Gliński, Antoni Józef 1853: *Bajarz polski. Zbiór baśni, powieści i gawęd ludowych*. T. 1. Wyd. 1. Wilno: Drukarnia Gubernialna.

Jaworska, Elżbieta 1990: *Katalog polskiej ballady ludowej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Kolberg, Oskar 1962: *Dzieła wszystkie.* T. 14. *Wielkie Księstwo Poznańskie.* Cz. 6. Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze [Wyd. 1, 1882].

Kowalski, Piotr 1998: Jabłoń. – W: **Kowalski**, Piotr. *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwa Naukowe PWN, 169–172.

Kowerska, Zofia A. 1896: Dwie bajki z opatowskiego. – *Wisła* 10 (3), 595–596.

Kowerska, Zofia A. 1897: Bajki z Józwowa. – *Wisła* 11 (3), 453–455.

Krzyżanowski, Julian 1962–1963: *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym.* T. 1–2. Wyd. 2. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Księga bajek 1989: *Księga bajek polskich.* T. 1. Wybór, wstęp i oprac. Helena Kapełuś. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Ługowska, Jolanta 1981: *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Malinowski, Lucjan 1900: Powieści ludu polskiego na Śląsku. – *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne* 4 (2), 3–80.

Marczewska, Marzena 2001: Aspekty wierzeniowe w rekonstrukcji językowego obrazu drzew. – W: *Język a kultura.* T. 16. *Świat roślin w języku i kulturze*. Red. Anna Dąbrowska, Irena Kamińska-Szmaj. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Michajłowa, Katia 2010: *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Tłum. z bułgarskiego Hanna Karpińska.Warszawa: Oficyna Naukowa.

Propp, Władimir 2003: *Historyczne korzenie bajki magicznej*. Tłum. Jacek Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo KR [Orig.: Владимир Я. Пропп. *Исторические корни волшебной сказки*, 1946].

Rosyjskie bajki 2001: *Rosyjskie bajki ludowe ze zbioru Aleksandra Afanasjewa*. Oprac., wstępem i przypisami opatrzył Ryszard Łużny. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Saloni, Aleksander 1908: Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne. – *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne* 10, 265–266.

Siewiński, Antoni 1903: Bajki, legendy i opowiadania ludowe, zebrane w powiecie sokalskim. – *Lud* 9, s. 74.

Sto baśni 1957: *Sto baśni ludowych*. Oprac. Helena Kapełuś, Julian Krzyżanowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Suchorska-Gołębiowska, Agnieszka 2011: *„Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje". O spójności ludowej wizji świata*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy.

Toeppen, Max 1893: Wierzenia mazurskie. Przeł. Eugenia Piltzówna. – *Wisła* 7 (1), 22–23.

Udziela, Seweryn 1894: Opowiadania ludowe ze Starego Sącza. – *Wisła* 8 (3), 531–535.

Wróblewska, Violetta 2010: O inności w ludowej bajce magicznej i w baśni literackiej. – *Polonistyka* 4, 16–20.

Prof. UMK dr hab. Violetta Wróblewska
Katedra Kulturoznawstwa
Instytut Nauk o Kulturze
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
ul. Fosa Staromiejska 3
87-100 Toruń, POLSKA
viola@umk.pl

The Magic of Fruit in Polish Folk Tales

Violetta Wróblewska

Abstract: The main purpose of this article is to present the theme of fruit in Polish folk tales. Typically, one can encounter apples and pears, and rarely exotic figs or plums. Apples are the most popular because apple trees were very common in the countryside and so was their usage in folk rituals, e.g. during the weddings. The apple was also widely recognised as a symbol of love, fertility and life. Its appearance in the folk tales quite often refers to this symbolic meaning, which can be proved by the tales about the stepmother and the stepdaughter. Apples can change the lives of the characters, thus the apple tree becomes a symbol of the tree of life.

Keywords: polish folk tale, fairy tale, fruit, apple, symbol

Prof. UMK dr hab. Violetta Wróblewska
Department of Cultural Studies
Institute of Culture Studies
Nicolaus Copernicus University
3 Fosa Staromiejska St.
87-100 Toruń, POLAND
viola@umk.pl

Представе о сиромаштву у јужнословенским пословицама

Соња Петровић

Резиме: У раду се разматрају јужнословенске пословице које говоре о сиромаштву и сиромашнима, обележјима сиромаха, Богу и милосрђу, односу између сиромашних и богатих, виђењу сиромашних у друштву. Позитивно вредновање ослања се на веровање да су сиромаси под заштитом божанских сила и да однос других према њима подлеже механизму божанске награде и казне, док је негативно вредновање усмерено на „рђаве" сиромахе који одбијају да раде. На низу примера описане су представе о обичним сиромасима и просјацима, анализирани су њихов изглед, статус у друштву, карактеристични ставови и схватања. Богата пословичка грађа, као део фолклорне културе, доприноси свестранијем сагледавању сиромаштва у друштвеном и историјском контексту.

Кључне речи: сиромаштво, пословице, јужнословенски фолклор

У протеклих неколико деценија појавила се тежња да се пословице посматрају као израз народне културе, менталитета, ставова и вредности различитих друштвених група (уп. Fox 2000; Mieder 2004; Stark 2013). Осим што изражавају „уопштена, безвременска, општељудска и општеважећа запажања", пословице износе „искуства и коментаре појединих историјских раздобља, друштвених средина, извесних група и заједница" (Милошевић-Ђорђевић 2000: 182). Оне су конструисане као специфичне структурне и садржинске формуле и варирају зависно од контекста и употребе, при чему добијају одређену конкретизацију, историјски и друштвени карактер (Mieder 2004: 135). Контекст утиче на садржај и стил пословица, па није необично што оне понекад рефлектују противречна схватања исте појаве.

Сиромаштво, као једна од тема пословица, сагледава се као сложени друштвени, економски, културни, религијски и психолошки феномен, али и као субјективно осећање прилагођено колективном, формул-

ном изразу. Појам сиромаштва схваћен је у најопштијем смислу као недостатак, немаштина која обично подразумева материјалну и социјалну ускраћеност и угроженост. Стање немаштине може се описати као динамичан и у извесном смислу перпетуирајући процес, присутан на индивидуалном и глобалном нивоу. Како је у основи сиромаштва недостатак, он је функционално и семантички повезан с идејом реципроцитета, која се на социјалном и идеолошком плану испољава у облику даривања, доброчинства, солидарности, самилости према сиромашнима (Петровић 2014: 25–43, 51–57). Недостатак је обележен интеракцијом двеју супротстављених и у исто време комплементарних страна, сиромашних и даривалаца. У традицијској култури њима се прикључује и трећа страна, божанска инстанца (Бог, Богородица, анђели, свеци), која настоји да успостави равнотежу и етички поредак. Између ових страна постоји напетост која има различит извор и карактер. Опозиција између сиромашних и богатих у први план ставља друштвене, економске и општељудске односе, док опозиција између сиромашних и даривалаца истиче религијске и етичке односе. Увођење божанске инстанце потенцира хијерархијску структуру и принцип награде и казне (виша сила награђује моралне сиромахе а кажњава богате тврдице), или се истиче начело кружења и посредовања (сиромаси су посредници, доброчинства према сиромашнима су враћање примарном даваоцу – божанству). Ова трочлана концепција света у пословицама може бити и одбачена, односно редукована на двочлану структуру и начело реципроцитета или опозиције.

С обзиром на наведене односе, могу се издвојити две групе пословица. Једна је усмерена на емпиријску стварност и констатује последице сиромаштва онако како се оне испољавају објективно и субјективно. У другој се осуђује лажно, глумљено сиромаштво као облик искоришћавања других ради властитог богаћења. Перцепција сиромаштва у пословицама условљена је како индивидуалним, тако и социјалним, етничким, културним и другим чиниоцима, па се могу уопштено разликовати две позиције: пословице износе схватања о сиромашнима са становишта несиромашних, или схватања самих сиромаха о свом положају.

У аксиолошком погледу однос према сиромашнима је обично позитиван или негативан, а ретко кад неутралан. Позитивно вредновање сиромашних ослања се на стара веровања о томе да су они, због своје ускраћености, под заштитом божанских сила и да однос других према

њима подлеже механизму божанске награде и казне. Милосрђе, доброчинства и самилост су услови за стицање наклоности више силе или за спасење душе, а при том обезбеђују социјалну равнотежу. Негативно вредновање скопчано је са схватањем да су сиромаштво и рад повезани: милостињу заслужују само поштени и трудољубиви сиромаси или инвалиди, док они који су способни за рад, али га избегавају (луталице, крадљивци и сл.) не заслужују милостињу, прогањани су и изопштавани из друштва.

Анализа је спроведена на корпусу јужнословенских пословица забележених претежно у XIX и XX веку. Оне су биране с намером да понуде репрезентативан, а не обухватан узорак у временском и територијалном погледу[1]. Сакупљачи углавном нису давали податке о казивачима, околностима и начину бележења, али су понекад наводили контекст употребе или давали објашњење пословице. Ексцерпирање пословица је показало да постоји велики број варијаната у оквиру јужнословенског материјала и ван њега, али исто тако и пословица које су нађене у само једном извору.

Кад је реч о категоријама сиромашних које су обухваћене пословицама, оне варирају у историјском и социјалном смислу, па се осим

---

[1] Пословице се наводе према избору начињеном у: Петровић 2014: 409–428, где се налазе и подаци о изворима. За ову прилику издвојени су примери из следећих збирки пословица: В. С. Караџић. *Српске народне пословице*, 1849/1987; J. Мушкатирович. *Причте илити по простому пословице*, 1807; Đ. Daničić. *Poslovice*, 1871; Ђ. Натошевић, Ђ. Рајковић, збирке пословица у: *Народне умотворине у Летопису Матице српске*, 2003; *Народне умотворине у Шумадинчету и Шумадинки*. Ур. М. Радевић, 1999; M. Stojanović. *Sbirka narodnih poslovicah, riečih i izrazah*, 1866; M. Kapetanović Ljubušak. *Narodno blago I*, 1887/1987; М. Ружичић, Љ. Стојановић. Српске народне пословице. – *Браство* 3, 1889; С. Мијатовић, Т. Бушетић. *Технички радови Срба сељака из Левча и Темнића*, 1907; Х.-Т. Димитријевић. *Врањске пословице*, 1935; М. Шкарић. *Живот и обичаји 'планинаца' под Фрушком Гором*, 1939; П. Ж. Петровић. *Живот и обичаји народни у Гружи*, 1948; J. Радовић. *Збирка народних изрека* [из Црне Горе], 1962; В. Цветановић. *Српске народне пословице са Косова и Метохије*, 1976; T. Vukanović. *Srbi na Kosovu II*, 1986; S. Nurković. *U riječima lijeka ima. Zbornik zapisa narodnih umotvorina iz Rožaja i okoline*, 1987; Д. Златковић. Пословице и поређења у пиротском говору. – *Српски дијалектолошки зборник* 34, 1988; Љ. Рајковић Кожељац. *Тимочке пословице, изреке и загонетке*, 1989; М. Радуновић. *Остала је реч. Српске народне умотворине из Метохије*, 1996; Т. Ђокић. *Вито перо жераво. Народне умотворине села Скорице*, 2005. Овом избору је прикључена збирка Чолаков 1872.

обичних убогих људи и просјака, међу сиромашне могу убројати и друге групе (удовице, сирочад, поједине етничке и професионалне групе везане за луталачки начин живота и често маргиналан положај). За потребе овог рада издвојене су пословице у којима се изражавају перцепција и самоперцепција најуочљивијих група сиромашних – обичних сиромаха и просјака. Биће речи о обележјима сиромаштва, представама о Богу и милосрђу, односу између сиромаштва и богатства, сагледавању сиромашних у друштвеном контексту.

Обележја сиромаштва

Обични сиромаси и просјаци у традицијској култури препознају се по карактеристичном изгледу и атрибутима, а пословице их истичу и у афирмативном и у негативном контексту. Дистинктивне црте сиромашних у пословицама су типске, али и реалистичке. Они су мршави, издужени, уских рамена, што упућује на њихову судбинску обележеност: *Зарез'о му Бог рамена да не спадају хаљине с њега*. У изразу: *Танак око ребара* спајају се представе о крхкости сиромаха и реалија из свакодневице, јер се појас с новцем носио у недрима и џеповима око ребара.

Обележја просјака су штап и торба за скупљање дарова: *Штап има, још белога коња и торбу, па готов просјак*. Торбу за сакупљање просјачких дарова носе и Цигани, па се Циганин просјак у шаљивим причама и свакодневном говору назива и торбоношом[2]. Пуна торба повезује се са сналажљивим и дрским просјацима који се не либе преваре и такође се, као етнички стереотип, везује за Цигане: *У Циганке је црн образ, ал' је пуна торба* или *Циганска торба е безь джно* (Чолаков 1872: № 3082); *Што улегне у циганску торбу, не враћа се у свилену*. Празна торба упућује на стид, устезање (*У стидљива просјака празна торба*), или на немогућност да се немаштина превазиђе (*Просјачка торба не може се напунити / свагда је празна*). Празна просјачка торба изазива понекад и самилост (*На Циганина празна торба најтешка*). Очекивање да се празна торба напуни охрабрује просјаке, али пословице које

[2] *Ако био торбоноша, био мајци жив! Ако био гочобија, не био јој жив!* Казала Циганка кад јој се син родио; јер ће торбоноша просити, па хранити и себе и њу, а гочобија, т.ј. бубњар, отићи ће у свијет.

говоре о томе имају шаљиво-ироничан тон и садрже критику народних обичаја – припремање велике количине хране у посмртним обичајима: *Весели се торбо пртењаро! Иде теби рацка задушница* (Кажу да говоре просјаци), или: *Уздише као Циганче за дађом*.

Голо и босо тело је поуздан знак немаштине: *Сиротиња голотиња*. Позитивни аспект голотиње односи се на непоткупљивост сиромаха – нема им се шта одузети и отуд не могу бити заплашени: *Гологa девeтина свукували, па опет несу могли да му досаду*. Исту мотивацију има схватање да немаштина не умањује јуначки интегритет: *Ако је и го, али је соко*. Оваква идеја је у складу с кодексом ратничко-патријархалне заједнице, где су част и јунаштво претпостављени материјалном статусу. Али, голотиња може бити схваћена као обележје ниског статуса, па несклад изазива негодовање: *Што ће пушка на голотрбушка*.

Кад је реч о одећи, обући и имовини, сиромаси немају материјалне ствари које би их везивале за неки простор: *Хаљку на батаљку* (Нема ништа, него хаљину на штап па куд хоће); *Сиромаху гдје џан (тело), ту стан и ватан (завичај)*; *Што је руха на мени је, што је круха у мени је*. Ако нису голи, носе закрпљену одећу која је издржљивија од нове (*Крпена дреја потраји оди нову*), а крпљење и чување онога што имају омогућује им да преживе (*Ко старо не крпи, ни ново не носи*; *Крпеж и трпеж по свијета држе*). Али крпљење се тумачи и песимистички, као знак неумитног пропадања у материјалном и пренесеном смислу: *Раздрто је мучно закрпити*, и зато се не препоручује: *Ко старо крпи, конце трати*. Из перспективе несиромашних, закрпе изазивају подсмех кад алудирају на одређен тип човека и начин живота: *Какав је (издрпан), опросио би њиме бијели свијет*. Изношена и окрпљена одећа покреће негативне асоцијације које се приписују просјацима. Закрпе су изједначене са ружноћом и злом, и представљају упозорење да су просјаци опасни и да нарушавају поредак: *Што је худо и одрпано то је бијесно и помамно*.

Истицање и метафоризација видљивих обележја сиромаштва још су наглашенији у пословицама које констатују да се оно не може сакрити (као ни кашаљ или шуга). У неким примерима тражи се самилосније, дубље и проницљивије сагледавање сиромаха јер изглед често вара: *К'д сирома(х) носи џипеле, значи да нема оп'нци*; *К'д сирома(х) тражи меку постељу, гладан ће да легне*. Пословица: *На трбуху нема пенџера* двосмислена је – може да се тумачи као разумевање, али и као иронија.

У неким пословицама искуство сиромаштва нагони на сажаљење и саосећање: *Тешко босу по откосу, а још горе по снијегу*. Дуготрајна беда је егзистенцијални проблем који може да има катастрофалан исход, па су пословице формулисане као евидентирање таквог стања: *Уби јих голотиња и сиротиња*. Овакви искази у психолошком смислу могу да се интерпретирају као саосећање, али и као упозорење, позив на одговорност свих (не треба допустити немаштину, нити јој се препустити). Насупрот томе, пословица: *Голотиња – грдотиња* заузима јасан негативни став, а може се приписати како вишој класи која убоге сматра ругобним, тако и убогима који увиђају да их сиромаштво спутава и унижава. У низу пословичких поређења голотиња је упоређена с танким и огољеним стварима (*Го као: липа, пиштољ, прст, шипка, репа, тићијаш*).

У пословицама и изрекама у којима се исказује надмен однос према голима и босима, налазимо оштар контраст. Од сиромаха се очекује да буду понизни, захвални и неприметни, а њихова евентуална охолост и обест су строго осуђене. Голо и босо тело може бити предмет подсмешљивог хумора, нпр. у ироничној изреци која је везана за инсценирану драмску ситуацију: *Колико је го и опет му је зима*. Каже се чоеку који је зими слабо обучен. Неки примери упућују на конкретну ситуацију и издвојени су из шаљиве приче или анегдоте: *Кад те опанке подереш, ја ћу ти купити друге*. Рече се у шали босу чељадету.

У процесу метафоризације, фигура сиромаха се често доводи у везу са разним животињама, инсектима и плодовима који по неким особинама конотирају бедно стање сиротиње, њену безначајност и безвредност: *Убог је к ораху приличан, ки је сваки дан камењем пробијан*; *Бос ко пас*. Неке пословичке конструкције исказане су као пропозиције и допуштења којима моћни настоје да регулишу место сиромашних у друштву. Рецимо, истицање сиромаха или њихово излажење из утврђених социјалних оквира постаје извор подсмеха: *За сиромашко куче неје голема опашка (реп), че ћу на трн закачи да ћу отћине*; *Коза липсаје, а реп коврчи*. Рањивост и беспомоћност сиромаха је очевидна и лако их је угрозити, што се исказује на ироничан начин: *Откини комарцу једну ногу, он сакат до вијека*. Поред комарца, спомињу се и муве, буве, ваши које означавају досаду и напаст, а на сиромахе се несрећа лепи управо због њихове слабости и исцрпљености: *На мршавога коња муве идев*. Изгладнелост је представљена хиперболом која истиче поетику ружног – сиромаси ни бувама ни вашкама не могу бити од користи (*У*

сиромахъ въшки и бълхи много; повече нищо не трси, Чолаков 1872: № 2956; *Липцала му бува на трбу*; *Липсала му вашка за врат*). Сувишност и скрајнутост сиромаха изражава се саркастично: *Сирома'а и бува да га изе, па је ајер* (корист); *На сирома и зец нема стра'*; *На сиротињу и пуж вади рогове*.

Бог и милосрђе према сиромасима

У пословицама у којима се сиромаштво везује за појам Бога (Драгићевић 2013), удео Божје помоћи у животу човека представља се противречно. У некима је Бог милостив, праведан и штити сиромахе (*Бог је стари давалац*; *Бог пресипује отуде куде има, тамо куде нема*; *Биједу сажалијевају Бог и људи*). У другима се констатује да су сиромаси препуштени себи и да не верују у Божју помоћ: *Бог је на сиротињу бог само једьн дьн у годину*; *Где нема, ни Бог неће*; *Сиротињу ни Бог не посматрава*; *Празан џак Бога не моли*. Богу се с горчином замера да помаже богатима, а сиромахе заборавља, а реакција на ту неправду није побуна него помиреност са судбином (*Ако си богат, и Бог те помага да будеш побогат; ако си сирома, Бог те на шију нагази*; *Бог је роднина на богатити, само њи гледа*). Питање имовинског стања као друштвено-економског мерила је умањено у пословицама које се позивају на хришћанска схватања. Пословица: *Бог је богат, а сви људи сиромаси* носи јасан печат хришћанске филозофије о пролазности богатства и значају вере, док пословица: *Ђаво је сиромашан, ми нисмо* истиче значај наде у Божју милост и спасење, као једне од темељних хришћанских догми.

Противречне вредности искрсавају и на плану неговања милосрђа и доброчинства. Неке пословице су обликоване као позиви за милосрдно давање, мотивисане веровањем у спасење душе (*К'д на сиромаа даваш, на Бога зајам даваш*) или хуманим, алтруистичким осећањем (*Даровна рука сиромашка мајка*). Практична филозофија утицала је на то да се милосрђе поима као вид реципрочности у оквирима божанског плана: *Помози другоме, и теби ће Бог*. Ако божанска заштита сиромашних на овом свету понекад затаји, остаје хришћанска утеха (каткад иронично обојена) да ће правда бити задовољена на оном свету: *Куде богат, туј и сирома; тој је Бог право учинија*. Под утицајем захтева да се разликују добри и рђави сиромаси, доброчинитељ се налази у

апсурдној позицији: *Даруша магаруша, недаруша магаруша*. Обавези давања милостиње подлежу и сиромашни, а њихови дарови су далеко вреднији од богаташких: *Који много дава, од много је имање; а који малку дава, од душа дели*.

У позадини хришћанске идеје о милосрђу могу се наслутити архаична веровања о божанству које спасава, штити и даје живот. У многим митологијама сунце је схватано као извор живота, а касније су поједини богови добили атрибуте сунца, светлости и топлоте и улогу спаситеља. Сунце, односно божанство које га персонификује, представља и етичко начело, оличење идеала правде и једнакости за сва жива бића (*Не може сунце све да не огреје*). Пошто се верује да су сиромаси под божанском заштитом, приписује им се натприродна, животодавна моћ: *Да није сиротиње, не би ни сунце гријало*.

Због ритуалне обавезе да се поштују сиромашни и други социјално угрожени, неке пословице преузимају улогу обичајних и етичких норматива и формулисане су као упозорење. Делотворност пословице се у том случају ослања на традицијско знање и подсећање на обичајни кодекс, а структура има облик императива: *Ако си и сила, чувај се сиротиње*; *Биедному не пристаји на јад*; *Не пуштај сиромаха да умре од гладi, јер кад он умре, неће пустити тебе да живиш*. Облик препоруке, у компаративној конструкцији, такође означава опомену: *Боље да те смрт пријека дигне него суза сиротињска стигне*. Друга врста стратегије у подсећању на обичајне норме је истицање позиције надмоћи дариваоца у односу на низак и безизлазан положај сиромаха. Пословице потенцирају неравноправан однос и настоје да побуде човечност: *Жалосна и невољна ласно је расцвијелити*; *Сиромаху је ухар и лијепа реч*; *Сиротињска суза јемљеш пробија*.

Сиромаштво и богатство

У пословицама се сукоб између сиромашних и богатих преноси из конкретне говорне ситуације која се сумира и примењује на садашњост или на будућност у виду савета или упозорења. Али у процесу уопштавања, како запажа Албърт Кук, пословица „нема у виду било коју посебну ситуацију, већ посебну ситуацију sui generis, стандардну форму чија је применљивост на стандардну ситуацију уједно и позив да се делује на ту ситуацију“ (Kuk 1986: 261). Карактеристична је употреба

контраста појмова који конотирају конкретна, спољашња обележја имовинског стања (празно – пуно, глад – прождрљивост, танко – дебело), али и социјалне и интелектуалне разлике (мукотрпан рад – уживање у доколици, духовне вредности – материјална добра). Ове опозиције могу да илуструју следеће пословице: *Богат једе кад хоће, а сиромах кад може*; *Богати на мазгу сједе, а сиромаси иду на ноге*; *Сиротиња тънка па длга, а богатлък дебел али кратак* (сиромашни надживљују богате); *Богат се жени с имање, а сирома с убавило и оро играње*.

За разумевање пословица које супротстављају богате и сиромашне веома је битна разговорна ситуација за коју су оне везане. Рецимо, мада пословица: *У сиромахот деца се раждат, а у богатит телци* (Чолаков 1872: № 2957) на први поглед делује иронично и шаљиво, упознавање с њеним контекстом открива да јој је основна намена психолошка – да утеши богаташе без деце, или пак сиромахе којима деца умиру или им се не види добитак.

Неке пословице формулисане су као савети и препоруке, али индиректно карактеришу две стране. Идеја да искрено гостопримство пружају само сиромаси подразумева њихову честитост, што упућује на легендарне приче о божанствима која кушају људе, награђују добре (сиромахе) а кажњавају рђаве (богаташе): *У богата на глас, а у сиромаха на част (иди)*, или: *У сирома да се наједеш, у газду чудила и сеир да се нагледаш*. Оспоравање морала богаташима може бити спојено са захтевањем промене друштвених односа: *Да виде и господске мешинке, што пате сиротињске грбинке*. Пословице у којима се истиче да богати искоришћавају сиромашне оштро сликају социјалну, каткад и етничку подвојеност (*Домаћин једе скроб, а ага његову питу*). Сиромаху се препоручује да трпи и да не изазива судбину (*Подај попу поповско, а господи господско, па бјежи (од њих)*; *Сос јак се не бори а сос богат се не мери*). Утврђивањем хијерархије вредности и истицањем етичког норматива пословице настоје да остваре хуманији друштвени поредак: *Боље је поштење у сиромаштву него богатство без поштења*; *Боље је сиромаштво са алалом, но бога'ство са арамом*.

Контраст између богатих и сиромашних постаје још сложенији кад се уз материјалне разлике истакну класне и кад се пажња с обичних сиромаха скрене на осиромашену аристократију. Однос према њима варира зависно од социјалне улоге и статуса говорника, па срећемо широк дијапазон расположења и ставова. Једни не могу да раздвоје господство од новца и убогу господу не признају (*Није госпара без динара*) или им

се подсмевају (*Сиромахъ хаджія, дрипавъ попъ, и грьчава свиня едно е*, Чолаков 1872: № 2612). Други поштују господско порекло независно од имовинског стања и разликују племића од имућног глупака (*Бановац је бановац, ако не има ни новац; а ословац је ословац, ако би им'о свиони покровац*), док је за треће моћ новца најважнија јер се њиме може купити господство (*Буди луд и махнит, а има'ки динар, сцјењен ћеш свудар бит', и бићеш господар*).

Подељеност друштвених класа и солидарност између социјално блиских или једнаких у неким пословицама представља се као утврђен ред ствари. Сугерише се да се тог начела треба држати: *Вьшка при вьшку, пара при пару; сирома при сирома; газда при газду*. Било да је ова пословица казивана међу припадницима исте или различите друштвене класе, њена улога је да повеже саговорнике и уједно да одреди границе међу групама којима припадају, упозоравајући да њихово мешање може да има нежељене последице. У другим примерима се класне разлике јаче наглашавају: богати су подозриви према убогима (*Газда на сирома(х)а не верује*; *Не зна господа што премеће фукара*), а сиромасима се препоручује да избегавају господу (*Није добро с великом господом из једнога чанка трешње јести*)[3].

Предвиђања о развоју односа сиромашних и богатих у будућности доста су различита. Пословицама се може пренети етички оптимизам (Атанасијевић 1937: 376), позив на толеранцију, нада да ће сиромаси бити прихваћени у друштву: *Кад се сиромах међу богате помијеша, ваља да и за њега што прионе*. У овом примеру пословица функционише као посредник између говорника и универзалног људског искуства. С друге стране, песимистично се гледа на могућност да сиромах по-

[3] Занимљива су објашњења ове пословице. Мушкатировић уз српску пословицу наводи њен мађарски еквивалент, па није чудно што је Вук Караџић, преузевши је из Мушкатировићеве збирке, не разуме, и покушава да је протумачи здраворазумски: „Не знам за што, ако није за то што ће као играјући се кошчицама сиромаха у очи тући". Миодраг Лалевић исправља Вуково тумачење: ако једу трешње с господом, сиромаси могу очекивати да буду преварени јер често се у шали неком подметну коштице, па испада да је појео више трешања него што заправо јесте (Лалевић 1955: 211–212). У мађарској литератури ову пословицу налазимо код Гашпара Хелтаија, у коментару уз Езопову басну о јастребу и голубовима, где се поука усмерава на то да треба бити задовољан својим стањем и не тражити заштиту од непоштених људи.

стане богат – формула немогућности, мада хумористички обликована, упућује на недостижност богатства: *Он ће бити богат кад буде пас рогат*. Чак и кад живе у истој заједници с богатима, сиромаси се издвајају и сведоче о несавршености света. У пословици: *И богато село има сиромаках* као да се указује на неизбежност беде и свеприсуство убогих. Отуд су они једина константа: *Богатија пролазна, свака сила за време, сиротиња до века*; *Сиротиња за век, а газдалък за време*.

Карактеризација богатих људи и њиховог начина живота у пословицама је најчешће негативна. Богатима се приписује да лагодно живе у благостању, да су шкрти, непоштени и склони преварама, грешни, глупи, да занемарују децу, да прикривају своју срамоту користећи друштвену моћ, да прикривају истину о свом имовном стању: *Богат мисли да може и бога обманути*; *Богаташ и пцу броји залогаје*; *Богаташки срам и сиромашка смрт не се чујев*; *Плно с паре, кратко с памет*; *При сирома пати теле, а при газду дете*; *Господује а гладује / липсује*; *У богата Влаха и говеда су паметна* (јер му се ласка). У неким примерима разлике су непремостиве, и сиромах од богаташа не може да очекује ништа добро: *Стори милостыньѫ на богатъ! По-добрѣ да ьѫ хврьлишь в море-то* (Чолаков 1872: № 2711). Немаштина виших класа и професија је често исмејана: *Од гола попа и официра нема ружније ствари*; *Кафу пије, а кашу / профунту ије*; *Залуду ти кољено кад ти је огољело*.

Неке пословице показују разумевање за богаташе и њихове невоље, а друге их чак хвале да су богатство тешко стекли, што се вероватно може објаснити њиховим књишким пореклом или настанком у вишим слојевима: *Убог а охо оскоруша је незрела; Богат а мио руса је у свем весела*; *Тко је свакоме пријатељ, ил' је одвећ богат, ил' је предрта фукара*; *Сиромаха је ласно помоћи, ал' је тешко онога који је (био богат, па) пропао*; *Сирома' мање има, мање му и треба; богат више има, више му и треба*; *Плно с паре, плно с памет*.

Сиромашни у друштву

Став према сиромашнима и њиховом положају у друштву, исказан у пословицама, зависи од низа социјалних, економских, етничких, идеолошких, аксиолошких, али и персоналних чинилаца који се преламају у тренутку формулисања пословица у конкретном контексту.

Пословице на различите начине одређују ко јесте, а ко није сиромах. Главно мерило држи се опозиције рад – лењост: *Сирома је само који не може да заради; који може, тија је лењав, не жали га*; *Лењост иде полако, али опет стигне сиромаштво*; *Жали ме што ти несам вредан, а не што сам гладан и жедан*. Спремност да се ради обухвата предузимљивост, односно неспособност да се пронађе посао или средство за живот, што се некад испољава као бистрина, окретност наспрам глупости: *Сирома је само који је с памет сирома*; *Ко нема под капу, нема ни у торину*. Док је идеја о „добром" сиромаху који ради у оквирима својих могућности и не оптерећује заједницу позната још од средњег века, промућурни сиромах је творевина прагматичног мишљења раног индустријског друштва, идеје да се радом може превазићи сиромаштво. Пословице које истичу да су рад и оштроумност неопходни засноване су на искуству и у форми савета или опомене настоје да препоруче исправан однос према сиромаштву.

Солидарност са сиромашнима и институционализовано старање о њима утицали су на позитивније вредновање сиромаштва у друштву, али и на конформистичке ставове. Код сиромаха су похваљени њихова гостољубивост, чврстина, доброта, честитост, поштење, мудрост, веселост: *Кућа је тесна, ама је срце широко, па се радуваме на госте* (Приговара се госту, ако се опази, да се он нелагодно осећа код сиромашног домаћина); *Нема тврђега града од празнога чоека*; *Сиротиња не крадне*; *У највећој беди чиста савест крепи и весели човека*; *Убоштву је мудрос' у дио дошла*; *Убозијем памет, честитијем пјенез*; *Сиромашија-та купува по еднѫ окѫ брашно, и отъ насъ е по-весела* (Чолаков 1872: № 2618). У неким примерима доброта сиромаха је изједначена са наивношћу, лаковерношћу: *Сиромашьн, неје добьр што је сиромашьн, него је сиромашьн што је добьр*.

Веровање да виша сила штити сиромахе преплиће се с осећањем солидарности с њима. У пословицама се истиче реципроцитет поступака према сиротињи, слабима и угроженима, према начелу: *Што гођ ко чини, све себи*, и зато се саветује: *Не стани сироти на скут, не ћеш себе на срећу*; *Кад некога тужиш, приупитај имају ли му дјеца хљеба*. Сиромасима се признаје право на срећу и пристојан живот: *И сиромах треба да рекне „Кукуријеку!" бар једном у вијеку*; *Сиротиња, мора и она да једе*.

У поређењу с неким социјалним и егзистенцијалним проблемима сиромаштво се превреднује, а метафорично и метонимијско преношење

значења сиромаштва на друге појмове такође доприноси померању фокуса на друге аспекте живота. У пословичким поредбеним конструкцијама ментална болест, зло, срамота, страх, смрт су оцењени као гори од сиромаштва: *Боље ти је да биднеш сирома' у имању но у главу*; *Боља је и празна торба / вреће неголи враг у торби*; *Од сиромаштине је грђа срамота или страх*; *Горе је сирома бити него сарањен*. Градирање или релативизовање сиромаштва повезано је с променом позиције говорника, али и с конкретном комуникативном ситуацијом у којој се пословице користе и њиховом наменом да у разговору послуже као аргумент, морална поента, поука и слично.

Изолованост и искљученост су препознатљиве карактеристике сиромашних и других угрожених група (за просјаке и путујуће слепе певаче в Михайлова 2006). Неке пословице самоћу и усамљеност тумаче као саставни део сиротиње, при чему могу да буду формулисане као упозорење или поука: *Убогу и рођак је непријатељ, а богату и непријатељ је рођак*; *Како чоек дође на просјачки штап, свак га се клони*; или као резигнирана констатација: *Сиротиња нема сродство*. Али, има примера да се самоћа сматра гором од сиромаштва (*Боље да си сирома, него да си сам*), што је и препорука да је у заједници беда сношљивија.

Поједине пословице изражавају реалистичан однос према сиромаштву и настоје да га ослободе идеолошких назнака. Сиромаштво се прихвата као саставни део живота, лишава се маргиналних и аскетских обележја: *Сиромаштво неје ни срамота ни слава*. Неке пословице охрабрују сиромашне, теже да им поврате одузети углед и достојанство: *Убоштво није срамота*.

Ставови сиромаха о самима себи и свом стању су разнолики. У многим примерима присутан је хумористичан или ироничан однос: *Забасала ми је срећа* (Рече сиромашак или други коме шта рђаво иде од руке); *Код туђе куће, ракије врућe, код наше јадне, нема ни 'ладне*; *Од сирће по кисело и од нашу сиротињу по сиромашно, нема*; *Оженио бих се и ја и Мија, али нема хљеба и вина*. Неке пословице с истим семантичким језгром могу бити обликоване у позитивном или негативном тону, као искрене исповести: *Најтешко је ка човек нема свртиште и кров над главу*; или као осуда, одбацивање: *Кој нема своју кућу, тија неје човек*.

У неким примерима препоручује се истрајност у борби за преживљавање: *Живи Гољо, да живимо*. Варијанте ове пословице упућују на то да су сиромаси препуштени себи док други одлучују о њиховој

судбини: *Живи Гољо, пртене гаче ти се кроје* / *Живи Гољо, капа ти се кроји*. Позив на трпљење може бити иронично обојен: *Трай, душо, трпи, кутро! Въ петъкъ си благо яла!* (Чолаков 1872: № 2891). У позадини филозофије трпљења је схватање да је сиромаштво последица баксузлука, зле судбине, унапред задате и неизбежне: *Куде идем да идем, сиротињата си с мен иде*. Свакодневни живот сиромаха је вечито натезање и борба да се одржи на површини: *Сече уши, па крпи грбину*; *Сиромаштија од једну страну цепи, другуту да крпи*. Ако жели да преживи, сиромах треба да буде сналажљив, што се доживљава као ђаволска вештина, стварање ни из чега: *Сирома човек, жив ђавол; леб нема, и па се рани, и па живи*[4].

Као део фолклорне културе, пословице доприносе осветљавању појединих сегмената културне и друштвене историје и микроисторије јужнословенских народа. Оне већином указују на начин живота сиромашних у сеоском друштву, али и у приморским градовима. Мада је корпус пословица, који је послужио за анализу, сабран углавном у XIX и XX веку, он се може узети као релевантан и за раније периоде. У пословицама је представљен широк круг идеја о сиромаштву и сиромашнима, а посебну вредност даје им то што су оне изречене с различитих социјалних и културних позиција. Исказани су ставови богатих о сиромасима, али исто тако и виђење сиромашних о сопственом положају. Тако пословице, као и друге врсте усмено преношеног традицијског знања, значајно допуњавају сазнања званичне историје и омогућују да се сиромашни и маргинализовани огласе посредством њих. У том смислу пословице нуде назнаке о прошлости које могу да допринесу нашем бољем познавању и сагледавању сложених друштвених процеса, међу којима је и сиромаштво.

[4] Другачији контекст ове пословице описује Чолаков 1872: № 2610: „*Сиромахъ е дяволъ*. Кога-то кажешь нѣкому, че е сиромахъ, той така казва".

Литература

Атанасијевић, Ксенија 1937: Практична филозофија наших народних умотворина. – *Српски књижевни гласник* 5, 372–379; *Српски књижевни гласник* 6, 439–446.

Драгићевић, Рајна 2013: Концепт Бога у српским народним пословицама. – У: *Теолингвистичка проучавања словенских језика*. Ур. Јасмина Грковић-Мејџор, Ксенија Кончаревић. Београд: САНУ, Одбор за српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија, 71–85.

Лалевић, Миодраг 1955: О развоју и променама значења пословица. – *Гласник Етнографског музеја у Београду* 18, 207–214.

Милошевић-Ђорђевић, Нада 2000: *Од бајке до изреке. Обликовање и облици српске усмене прозе*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије (Библиотека књижевност и језик, књ. 7).

Михайлова, Катя 2006: *Странстващият сляп певец просяк във фолклорната култура на славяните*. София: Издателско ателие „Аб“.

Петровић, Соња 2014: *Сиромаштво у фолклорној традицији Срба од XIII до XIX века. Прилог проучавању народне културе*. Београд: Албатрос Плус.

Чолаков, Васил 1872: *Български народен сборник*. Събран, нареден и издаден от Василия Чолакова. Ч. 1. Болград: Печатница на Централното училище.

Fox, Adam 2000: *Oral and Literate Culture in England 1500–1700*. Oxford: Clarendon Press.

Kuk, Albert 1986: *Mit i Jezik*. Prev. Dušan Puhalo. Beograd: Rad [Orig.: Albert Cook. *Myth and Language*, 1980].

Mieder, Wolfgang 2004: *Proverbs: A Handbook*. Westport, London: Greenwood Press.

Stark, Eija 2013: The Peasant Poor and Images of Poverty: Finnish Proverbs as Discursive Representations of Cultural Knowledge. – *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 53, 117–140, http://www.folklore.ee/folklore/vol53/stark.pdf

Ванр. проф. др Соња Петровић
Филолошки факултет
Универзитет у Београду
Студентски трг 3
11 000 Београд, СРБИЈА
sonja.petrovic@fil.bg.ac.rs

Conceptions about Poverty in South Slavic Proverbs

Sonja Petrović

Abstract: The paper discusses South Slavic proverbs about poverty and the poor, the characteristics of the poor, the role of God and charity, the relations between the poor and the rich, and the notions of the poor in society. The positive valuation of the poor in South Slavic proverbs is based on the belief that they are protected by the power of God and that the relation of the others to the poor is subjected to the mechanism of the divine prize and punishment. The negative valuation is directed to the "non-virtuous", nonworking and undeserving poor. Conceptions about ordinary poor and beggars are illustrated with a great number of examples. Their appearance, social status, typical attitudes and notions are analysed as they are presented in proverbs. Abundant proverbial lore, as part of folk culture, contributes to the more comprehensive insight of poverty in social and historical context.

Keywords: poverty, proverbs, South Slavic folklore

Assoc. Prof. Dr Sonja Petrović
Faculty of Philology
University of Belgrade
3 Studentski trg
11 000 Belgrade, SERBIA
sonja.petrovic@fil.bg.ac.rs

Биљни свет у фразеологизмима у *Српском рјечнику* (1852) Вука Ст. Караџића*

Зоја Карановић, Јасмина Дражић

Резиме: У раду се испитују фразеолошке јединице у чијем су саставу лексеме флоралне семантике, у другом издању *Српског рјечника* Вука Стефановића Караџића. Речник представља богат извор за културолошка истраживања, која, између осталог, укључују и поље етноботанике. Анализом је обухваћено двадесетак фразеологизама, где језгрену симболику уноси денотирана биљка. Циљ истраживања јесте да се, имајући у виду веровања, причања, магијску и обредну праксу, у којима су „ускладиштене" различите представе о појединим биљкама у традиционалној култури Срба, декодира семантички садржај лексичких јединица из ове тематске групе и испита симболичка вредност појединих биљака у релацији са културолошким садржајима у њима кодираним. Забележена слика у релацији човек – биљни свет открива људску идентификацију са својим најближим биљним окружењем, којем се приписују магијске моћи и лековита својства. *Речник* у том смислу представља опсежно сведочење о једном времену, али и материјал за будућа етноботаничка истраживања.

Кључне речи: биљка, фразеологизам, *Српски рјечник*, Вук Караџић, симболика.

Српски рјечник (1852) Вука Ст. Караџића обухвата језичку грађу са великог дела штокавског говорног простора, за разлику од првог издања (1818), чију је територијалну базу чинила лексика тршићког краја.

* Рад је настао у оквиру научноистраживачких пројеката: *Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности* (бр. 178 005) и *Стандардни српски језик*: *синтаксичка*, *семантичка и прагматичка истраживања* (бр. 178 004), који се реализују на Филозофском факултету у Новом Саду, уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

С тим у вези, сразмерно готово удвострученом броју речи[1] у односу на *Рјечник* из 1818. године, у којем је регистровано око четиристо речи са значењем биљног света, у потоњем се издању налази преко девет стотина лексема из ове лексичко-семантичке скупине[2]. *Рјечник* из 1852. године, осим општег и енциклопедијског карактера има и елементе речника синонима, дијалекатског и фразеолошког речника, представљајући тако огледало културе и обичаја српског народа, што је била ауторова замисао и у претходном издању: „У рјечнику треба да се истолкује и опише што се боље може све што народ о ријечи којој мисли и приповиједа" (Караџић 1818: VIII)[3]. Зато је лексема често само повод за слику живота, вјеровања, искустава, изнетих у стиховима, фразеологизмима, краћим прозним белешкама, које представљају „понекад целе мале студије из историје, социологије, фолклора и сл." (Вукомановић 1976: 714), односно слику живота традиционалног човека пренету преко језика који је „најизразитије обележје и показатељ етноса" (Толстој 1995: 9).

Грађа у *Рјечнику*, дата у коментарима као илустрација значења и употребе лексеме, богат је извор за филолошка и митолошка истраживања и уопште културе српског народа. Драгоцен податак о значењу понекад непрозирних и кондензованих исказа везаних за одређено време представљају ауторова објашњења[4] – нпр. *коров*: „*Нема га ни од корова*

[1] Коначан број лексема у *Рјечнику* нигде није прецизно наведен (оквирно 47 000 речи). Увећање лексичког фонда у односу на *Рјечник* из 1818. последица је присуства регионалних дублета, а умножавању фонда доприноси у увођење тзв. варошких речи (Кашић 1987: 67). Између ова два издања (у периоду 1818–1852) нема речничких публикација на домаћем терену, што увећава значај и вредност Вуковог рада на овом пољу.

[2] Убројана сва лексика која упућује на *биљку*, регионалне варијанте, као и речи које излазе из ове семантичке групе, али за које је у илустративном објашњењу наведена каква биљка.

[3] О овоме сам аутор каже следеће: „[…] ја сам оне ријечи што су наштампане прије донио амо у глави, пак сам их послије писао како сам их се могао опомињати; ове пак што се сад додају купио сам одонда по различнијем крајевима народа нашега и овога посла ради путовао сам [...] у Хрватску, Далмацију, Дубровник, Боку и Црну гору" (в. *Предговор*, Караџић 1852: 1).

[4] У вези с тумачењем значења појединих пословица у *Српским народним пословицама и другим различним као оним у обичај узетим ријечима* Караџић каже следеће: „Да би се пословице лакше резумјети могле, ја сам код многијех додавао по коју ријеч" (Караџић 1965: 18).

(кад кога не могу да нађу. *Ни од корова*, ваља да као псето кад се ваби па изиђе откуд из корова") (Караџић 1852: 292).

Предмет овога рада јесте утврђивање регистра флоралног лексичког слоја, места, улоге и функције биља у постојаним вишелексемским спојевима[5] у *Рјечнику*, који представљају језички уобличене трагове старог начина живота и веровања. Фразеологизми о којима ће овде бити речи и иначе имају живу унутрашњу структуру значења и садрже, како дословну семантику, тако и сликовиту представу која им одговара (уп. Мршевић-Радовић 2008: V). Како биљке припадају живом свету – рађају се, расту, доносе плод и умиру, те се тако доводе у везу с људским светом – њима се може исказати вишеструка симболика. Тако се, с једне стране, објективне особине биљака преносе на особине и понашање човека и лексикализију се као устаљена поређења у *Рјечнику* (нпр. *мек као памук*; *поуздан као врбов клин*; *као да се бунике најио*), док се искуство у вези с општим истинама представља широм сликом, као у примеру из *Рјечника*: *у сваком житу има кукоља*, што представља концептуализацију опозитног односа добро – лоше/зло. У том смислу, циљ је да се побележе и симболичка обележја биљака, на основу којих се исказује „модел света на `биљном коду`" (Раденковић 1996: 193).

У другом издању Караџићевог *Рјечника* једну скупину фразних јединица чине оне клишеиране формулације којима се вербализују уверења, тврдње, опште истине везане за профану сферу живота, при чему се целокупним исказом реферише о кинетичком, акционом аспекту поруке (нпр. *тјера мак на конац*) или о статичком виду какве појаве (нпр. *у сваком житу има кукоља*). Сигнификатори једног или другог могу бити језичка средства, тј. њихова формална и садржинска својства (уп.

[5] Термином *фразеологизам* обухвата се широк спектар устаљених језичких јединица које се састоје од најмање две речи и имају јединствено опште значење, будући да збир значења њихових конституената не одговара значењу фразе. Готово сви регистровани фразеологизми публиковани су у Вуковим *Српским пословицама*, где у *Предговору* аутор отвара питање терминолошког одређења ових постојаних спојева, констатујући: „Колико је мени до сад познато, у народу нашему нема имена за *пословице*, него [...] се говори: *Штоно* (*има*) *ријеч*; или *Штоно стари вели*" (Караџић 1965: 17). Недостатак адекватног термина, тј. нејасне границе међу постојаним вишелексемским спојевима, сугерисан је у самом наслову овога дела: *Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи*, будући да збирка обухвата и изреке, заклетве, поздраве и сл.

нпр. *терати* : *имати* → диференцијално семантичко обележје /процесуалност/, при чему је први израз лично употребљен /неко тера.../, док је други општа констатација и нема ово обележје), као и парадигматски однос антонимије, супротни синтаксички односи (*трње боде, а коприве жаре*), те компарација предметног света (нпр. *Боља је и бобова слама, него празне јасли*). Симболичка вредност номиноване биљке у целокупној вербализованој слици фразеологизма долази од њених појединих семантичких обележја, тј. појединих особености биљке као реалије, па се у примеру *тјера мак на конац*, именицом *мак*, у једној од интерпретација, активирају семе `ситно`, `мало`, `много`[6].

Други аспект анализе забележене грађе Вуковог *Рјечнику* у скупини која је прелазна – има елементе и профаног и сакралног, јесте дешифровање сажете поруке у фразеолошком исказу која кодира различита семантичка поља – темпоралност (*Кад врба грожђем роди*; *Баба старца звала у врбопуц, а он јој се одазвао уз винобер*[7]; *И смрекиње врјеме продаје* → `кад ко не одговара одмах на питање, него тек послије`), исто и у *Пословицама* (Караџић 1965: 1722); квантификацију (*Доста је купуса изио* → `доста му је година`; *Све купус и дијете* → `кад која жена сва-

[6] Ове су семе активиране и у обредно-митолошкој радњи коју наводи В. Чајкановић: „Кад се отели крава, посипа се мак око штале `да вештице не однесу млеко, док мак не покупе`" (Чајкановић 1985: 171). Према другој интерпретацији именицом *мак* денотиране су његове латице: „ради тога што су латице (перје, лишће на цвијету) у мака врло танке и глатке, у народнијем пјесмама зове се мак најтање ткање [...] Може бити да се [...] схваћа мак као ткање, те се истиче да је тежак посао тражити у њему жицу (конац)" (Rječnik 1904–1910: 396). Ј. Матешић дешифрује овај фразеологизам као процес који значи „ићи до краја, не попуштати" (Matešić 1982: 187); у Вуковој збирци пословица дато је слично објашњење: „Истраживати што до најпошљедње ситнице" (Чајкановић 1985: 177).

[7] Границе међу семантичким пољима нису јасне, као што то није случај ни у ванјезичкој стварности. С друге стране, симболички и обредно-митолошки елементи уткани су у семантику исказа и номиноване биљке. Тако фразеологизам *Баба старца звала уз врбопуц, а старац јој се одазвао уз винобер* сведочи и о еротској симболици ове биљке, а своди се на веровање да чим оживи врба (врбопуц), код жена порасте полни нагон (уп. Чајкановић 1985: 74). Да у старој српској религији *врба* има веома угледно место и да су њене гранчице апотропајон (Чајкановић 1985: 69), потврђује и одредница *врбица* у *Рјечнику* уз коју стоји коментар: „врбове гранчице које свештеник на Цвијети ујутру послије миросања раздаје" (Караџић 1852: 74).

ке године рађа`; *То је на врби свирала* → `то је ништа`; *Од једног удара дуб не пада*, исто и Караџић 1965: 1069, 4839, 5598, 3973), каузалност и консекутивност (*Не ће гром у коприве*, исто и Караџић 1965: 3566; *Како ради, обраће зелен бостан* → `пропашће`) и сл.

Најдоминантнији структурно-семантички модели фразеологизама са лексемом која номинује биљку у Вуковом *Рјечнику* јесу они којима се временски идентификује, одмерава или квантификује одређена појава, при чему није експлициран временски оријентир[8], него је он кодиран у целом исказу са тежиштем на биљци. Тако је са *врбом,* дрветом које носи вишеструку реалну и митско-обредну симболику. У првом примеру издваја се стварно обележје бесплодности које се свакако везује за чињеницу да је врба дрво које нема рода, што је у митском кључу кодирано предањима о томе зашто је тако. У једном ју је проклела Богородица зато што су од ње били направљени клинови којима је Исус прикован за крст (према Агапкина 2001: 99), а у другом је врбина неплодност узрокована казном коју је добила зато што је једном ђаволу, којег је гонио Исус, показала пут којим може да се спасе (према Чајкановић 1985: 70).

Идеја о врбиној неплодности: „`Врба која грожђем роди` која спада у типична ἀδύνατα ‹= што не може бити› парафразирана је и у народним причама, песмама и пословицама (нпр.: *Да Бог даде те се не удала, Док не вид'ла три на небу сунца, Док не чула како риба пјева*; *Док не роди јавор јабукама, Жута врба грожђем бијелијем*" (Караџић 1965: 2187; Софрић 1912: 74, према Чајкановић 1985: 74), чиме се успоставља веза врбе и винове лозе[9], што за разумевање следеће фразе у којој се она такође помиње, у сложеници *врбопуц*, може бити од користи. Јер врба, будући да је биљка која брзо расте, цвета и листа рано у пролеће, у народној култури добила је и предзнак дрвета које кодира животворну снагу, па и плодност, и у вези с тим се код Срба и Словена обилато ко-

[8] Бавећи се фразеологизмима са значењем *никад* у оквиру *календарског* модела, Драгана Мршевић констатује да се „као оријентир појављује народни/црквени празник (догађај) према којем се одмерава време [...] тај дан [...] или не може доћи, или се у тај дан не може испунити оно што се у фразеолошком окружењу означава и сл." (Мршевић-Радовић 2008: 70).

[9] О чему је с великом обавештеношћу проницљиво писала Д. Мршевић (Мршевић-Радовић 2008: 67–69).

ристила у пролећним календарским обредима у којима учествују деца и младе девојке (Врбица, Ђурђевдан, лазарице, краљице, додоле)[10], при чему је требало да утиче на раст и плодност у сваком погледу.

А како се активирање процеса вегетације и цветање врбе и, сходно томе, буђења природе и њених плодоносних снага, које се доводе у везу с младошћу и људским еротским потенцијалима, зове се *врбопуц* („време, доба када врба пупи, листа и цвета, обично месец март", в. РМС 2007: 170) – „чим врба оживи (врбопуц), народ верује да код жена порасте полни нагон" (Грбић 1909: 8, према Чајкановић 1985: 74)[11]. Управо на поменуте потенцијале алудира се фразом из *Рјечника* која садржи ову реч, која кореспондира и са изразом: *Који јој (му) је ђаво? Ухватио је (га) врбопуц* (Пантелић 1998: 114). У њима се, у складу са смеховним схватањем света да у прелазним временским интервалима долази до сусрета старог и новог поретка (које маркира обредно време и одговарајућа животна доба – детињство, младост – Bahtin 1978: 35), а у првој фрази и старост, алудира на позну сексуалност оних чији је репродуктивни период иначе завршен, у складу с одговарајућим погледом на свет, негира се и смрт (Bahtin 1978: 35).

То се даље потврђује одгођеном старчевом реакцијом, *у винобер*, што се може читати као закаснело деловање. Али, ако се има у виду да је *винобер*, односно време брања грожђа и справљање вина, у народној култури кодирано као време пијанства и опијености (Bahtin 1978: 11), која појачава еротски нагон, старац заправо реагује у право време, које

[10] Код банатских Хера жене су ударајући децу врбом на Ђурђевдан говориле: *да расту као врбица и да се гоје као свињица* (Филиповић 1958: 310); а на Врбицу се у Шајкашкој такође ударало врбом и певало: *Порасти ко врба, / Дебела ко свиња* (баба Јованка, Госпођинци 1988, Теренска грађа Карановић и Катић, Ркп. вл. аутора), исто песмица коју су певале лазарице: *Порасти ко врбица, / Дебела ко гица* (Љ. Степанов, Госпођинци 1988, Теренска грађа Карановић и Катић, Ркп.). О оваквим формулама види више: Чајкановић 1985: 72. Исто тако, приликом крштења у Лесковачкој Морави кум је говорио: *Да вираје као врба* (Толстой, Усачева 1995: 334).

[11] *Врбопуц* је иначе календарски маркирано време од Младенаца до Благовести, кад врба почиње да пупи и цвета. У селима око Рудника и у Качеру удате жене су играле раскалашно коло, са еротским покретима звано *кобиле*, пошто су као кобиле поскакивале, при чему су у једној руци држале гранчицу врбе. Оваква кола иначе су се изводила у кризним календарским тренуцима (Пантелић 1998: 113–114).

је уједно и празнично карневалско време пуноће и слободе, у којем се све жеље испуњавају (Bahtin 1978: 364), рајско време у којем ће „свако дрво (па и врба) бити плодно" (Мршевић-Радовић 2008: 68). Ова димензија значења свакако је присутна у исказу из *Рјечника*, што цео комплекс обреда асоцираних врбом, као и ову фразу, доводи у везу, без обзира на то да ли је врба плодно или неплодно дрво. Такође и без обзира на то што је Вук, вероватно притиснут критикама које су уследиле након првог издања *Рјечника* (о томе види: Карановић 2015) тумачи у сасвим другом, потпуно реалистичком кључу. Разграната симболика врбе препознаје се у другим многобројним веровањима, ритуалним радњама, обредно-магијским процесима, као и у фразеологизмима[12].

Обележје непријатности при додиру коприви је у народној култури дало симболичку и магијску функцију, тако да она у веровањима онемогућује одређене појаве и активности. Тако фраза *Не ће гром у коприве* (Караџић 1852: 290; Караџић 1965: 3566) асоцира на Громовника[13], односно словенског Перуна, преко његовог основног атрибута грома (који све пред собом жари и пали, што је присутно и у клетви *Гром те спалио*), којег је у хришћанству сменио пророк Илија (Иванов, Топоров 1965: 12–14). Да су Громовник и Свети Илија две фазе истог лика потврђује аналоган фразеологизам: *Неће свети Илија у коприве*. Овај исказ илуструју веровања и обредне радње у којима се коприва користи као утук од града и од грома: њоме се, кад загрми, како би се заштитили, киће људи и вериге, или се у коприви ваљају за плодност, кад у пролеће загрми (Грбић 1909: 332; Тројановић 1911: 169, 194, према Чајкановић 1985: 138).

---

[12] У *Фразеолошком рјечнику хрватског или српског језика* Ј. Матешића налазе се овакви примери: *чекати крушке на врби*; *кад на врби грожђе роди* (никада); *расти као врба из воде* (расти брзо); [то је] *на врби свирала* то ништа не вриједи, [то је] нешто што се неће остварити, нешто посве несигурно, пуко обећање; *вјенчање око врбе* (*под врбом*); *вјенчати се око врбе* (*под врбом*); женити се ипф. (вјенчати се пф.) око врбе (Matešić 1982: 762).

[13] Караџић уз глагол *грмљети* у свом *Рјечнику* износи следеће веровање: „У народу се нашему мисли и говори да свети Илија грми […]; за то се он и зове у народнијем пјесмама *громовник Илија*. Кад гром удара, онда кажу да свети Илија, по заповијести Божијој, гађа ђаволе („узврдао се као ђаво испред грома"); за то говоре да се не ваља крстити кад гром пуца, да не би ђаво у невољи побјегао под крст, у који гром не ће ударити" (Караџић 1852: 102).

Заштитна и излечитељска моћ коприве према веровањима протеже се и на друге различите сфере живота (Чајкановић 1985: 137–140; Усачева 1999б: 643–647). А будући да гром не удара у коприве, може се претпоставити да је она један од његових атрибута, пошто и коприва има особину да жари и пали, што је асоцирано њеним именом (*крап-ива* = врела вода) и *жара* (*жарити* = палити, ватра), етимолошки везано за глагол *жећи*, исто као што гром/муња пали/жари. А одговор на питање зашто Громовник то чини налази се у прасловенском миту о борби Громовника и змаја, у каснијим трансформацијама, ђавола. Према том миту, Громовник / словенски Перун просторно је позициониран *горе*, на гори (планини), на врху дрвета света (чију функцију могу преузимати различите врсте, најчешће храст), док је његов противник, *доле*, у корену тог дрвета, где се скрива. Да би га уништио (згромио), Перун удара по њему, спаљује дрво, или га ломи и расцепљује, побеђује змаја и ослобађа воду, односно изазива плодотворну кишу (Иванов, Топоров 1974: 5–6)[14]. Све ово, чак и везу коприва с плодношћу (коју иначе омогућује киша коју даје Перун), потврђује обичај да се у семе намењено за сетву меће корен од коприве који се код сејања закопа усред њиве (Милосављевић 1913: 361, према Чајкановић 1985: 137), а кад оне бујно расту, сматрало се да ће бити родна година (Škarić 1911: 154, према Чајкановић 1985: 139). Уосталом, везу коприве с плодношћу подразумева и иницијална фраза, која говори о томе да у њу неће гром, али се њоме подразумева и да Громовник не удара у коприву зато што се змај у њу не сакрива, пошто он од ње бежи, јер коприва, као и гром жари и пали.

Исто тако, и плодови биљака који се користе у људској исхрани улазе у свет симболике и магије, па је уз *купус*, у фразеологизму *Доста је купуса изио* садржана информација о коришћењу купуса у исхрани широм словенског света, што говори и о социјалном статусу великог броја људи у датом времену[15]. Купус је, како наводи Чајкановић, једна

[14] Пошто божанство, у чијем је домену стварање – плодност и деструкција – олуја, гром (Meletinski 1986: 188), штити домен биљке о којој је реч.

[15] Многа су веровања у нашем народу, како наводи Чајкановић, везана сетву и култивисање купуса, што сведочи о значају ове биљке у исхрани човека, али и о његовој магијској моћи, што аутор према релевантним изворима илуструје примерима: добро је да се купус сади на Цвети, јер ће најбоље успевати, као и на Ђурђев-

од најглавнијих намирница нашег народа[16], и стога је део многих фразеологизама[17].

Занимљива народна перцепција да се проток времена мери количином хране (време се концептуализује као квантитет једне конзумиране намирнице) вербализована је наведеним исказом. Исто тако, у фразеологизму *Све купус и дијете* из *Рјечника* уочава се паралелизам између бројности породице, односно рађања, и родности ове биљке, тј. могућности да се сваке године изнова сади, успешно рађа и доноси плод, као што се сваке године потенцијално рађа и дете. У непосредној вези са тим је веровање да се деца могу наћи под листом купуса, где их оставља зец, за шта у руском језику постоји израз *капустичник* што значи дете рођено изван брака (Усачева 1999а: 461). Све је заправо повезано с еротском и брачном симболиком купуса, односно са култом плодности, што је у основи ове фразе, пошто једење и ломљење купуса које чини зец, кодира коитус (према Гура 2005: 135). А зец се и жали на своју лошу срећу, односно да није јео купуса, алудирајући на свој сексуални неуспех у једној песми из Подољске губерније – која је певана у свадбеном обреду *перезви*, у којем учествују само удате жене: *А всі ж бо я города обшустав, / Нигде же бо я капусти не кушав* [`Све сам градове прошао, / А нигде купуса нисам окушао`], при чему, што је евидентно, зец представља мушко, а купус женско начело (Гура 2005: 135)[18].

дан или Марковдан; негде у Далмацији се семе за расад сеје на Св. Трифуна, па купус неће изести бувач; на Усековање не меће се у кацу, јер ће се покварити (према Чајкановићу 1985: 155). Али купус је и обредно посно јело свих Словена, купусним јелом завршавала се свадба (Усачева 1999а: 457, 460–461).

[16] В. нпр. В. Караџић. *Пословице*: *Турци веле:* „*Тарана је храна*”, *А каури:* „*Купус и сланина*” (Караџић 1965: 5696; Чајкановић 1985: 155).

[17] Уп. *Пословице* (Караџић 1965): *Ко купус сади и крмачу храни, не боји се глади* (бр. 2382); *Много је купуса изио* (Има му много година) (бр. 3061); *Сади купус* (Рече се у подсмијеху ономе који храмље) (бр. 4692); *Све купус и дијете* (Кад која жена сваке године рађа) (бр. 4839).

[18] В. Чајкановић чак на основу табуа да се купус ставља у кацу средом и петком, као и веровања да се Госпа мучи кад се купус сади коцем, претпоставља да би се купус могао довести у везу са неким женским божанством (Чајкановић 1985: 155).

То даље потврђује некадашњи обичај код Руса, да главицу купуса после свадбе стављају на сто родитељима младе, за коју се испоставило да није била невина, што алудира на вагину/роднцу. У вези с тим је и обичај да, ако девојка превари момка, он јој посече купус из баште (Усачева 1999а: 461). Дакле, у фрази коју доноси Караџић преко кода купус укрштају се живи и неживи ентитет – жена и земља и то преко обележја плодности и родности. Вредност ове биљке као реалије уочава се и у радњама које се предузимају у функцији њене заштите и богате родности, те се у култивисању купуса обављају и разне магијске радње (ставља се коњска главуџа, натакнута на ражањ од божићне печенице; против бувача меће се тополова гранчица или метла којом се на Благовести помело гумно, па онда соба и сл.) (уп. Чајкановић 1985: 155). Како се овде види, вредност и цену појединим биљкама даје одређени временски оквир – друштвено-историјске прилике, тј. социо-културни услови, који су истовремено и кључ за декодирање њиховог значења, често недовољно јасног из савремене перспективе[19].

Посебну групу фразеологизама чине они које Никита И. Толстој уврштава у полуфразеологизме[20] и који улазе у сакралну сферу, чинећи

[19] Тако нпр. фразу *И смрекиње вријеме продаје* Миодраг Лалевић (1955: 207–213) повезује с претпоставком да ова биљка није имала посебну вредност у људској исхрани; од ње се спремала само врста туршије. На тај начин симболизује безвредан ентитет, који пак у тешка и оскудна времена добија своје место, вредност и цену: „Данас пак оне се купе, суше, продају, па их имамо и у трговинским радњама. Тако већ данас та пословица не би имала готово никаква стварног значења. Смрека је никаква воћка, па се у пословици каже да и никаква воћка у оскудици има цену, те само време одређује цену свему, па и ономе што иначе нема цене, не вреди, као што ни смрекиње не вреде много" (Лалевић 1955: 209). Неки од њих су са синхронијског аспекта непрозирни, закључани због семантичког померања неких лексема, њихове припадности архаизмима или историцизмима, што Ј. Кашић, говорећи о пословицама, објашњава на следећи начин: „многе се пословице данас више не употребљавају јер нашим савременицима није потпуно јасно буквално значење, па је стога не могу употребити ни фигуративно" (Кашић 1973: 68).

[20] Н. И. Толстој под овим термином подразумева „особен, постојан и клиширан вид текста, којим се изражавају добре жеље, проклетства, ритуалне констатације и својеврсни императивни подстицаји [...] или забране и сл. [...] Тако се полуфразеологизам укључује у микрообред" (Толстој 1995: 59).

тако, како аутор наводи, полуобред[21] (добре жеље, проклетства, ритуалне констатације и својеврсни императивни подстицаји или забране и сл.) (Толстој 1995: 59), за шта се налазе потврде у Караџићевом *Рјечнику* (Караџић 1852). Овакве изразе[22], у којима је нарочито важна спрега лингвистичког и фолклорног материјала, могуће је, како Толстој сматра, сагледати у два процеса – трансформација обреда или обредног текста у реч (израз, реченицу) и обрнуто, претварање речи у обред (ритуал, веровање, представу) (уп. Толстој 1995: 66). С обзиром на слојевиту структуру обреда – акциона (делатна), реална (предметна) и вербална (усмена) страна обреда[23], и сам текст ритуалног фразеологизма је, како аутор даље наводи, материјално и структурно трокомпонентан[24].

---

[21] Ово терминолошко одређење (*полуобред*) вероватно творбено (и формално) кореспондира с термином *полуфразеологизам*, што не би требало да се доводи у директну везу, будући да садржински (семантички) не постоји еквивалентан денотат – прелазни облик обреда, што је овде сигнификовано првим делом сложенице *полу-*.

[22] Према Б. Сикимић мале обредне форме осим комуникативне функције имају и обредно-магијску улогу: „Осим те екстралингвистичке, ритуалне функције, њихове основне карактеристике су стабилност (рус. ‘клишированность’), зависност од других, невербалних елемената ритуала и семантичка вишеслојност. Захваљујући својим културолошким функцијама и клишетираној форми, мали текстови су се показали временски стабилни и способни да очувају језичке, митолошке и обредне елементе дубоке старине” (Sikimić 1996: 7).

[23] Дефинишући традиционални обред као комплекс ових елемената који припадају различитим кодовима, Н. И. Толстој додаје и следеће компоненте: персонални, локативни, темпорални, музички, ликовни итд. (Толстој 1995: 141). А. Бајбурин поменутим кодовима, које он иначе назива систем знакова, додаје такође музику, гестове, певање, играње (Байбурин 1993: 201).

[24] Важност и тачност ове поделе коју нуди Н. И. Толстој препознаје се у добро утемељеном полазишту заснованом на корелацији лингвистичког и етнографског плана. Према наводима аутора (Толстој 1995: 66–67) потврда за овакву диференцијацију фразеологизама налази се још у истраживањима Потебње (Потебня 1914), који говори о „преласку басне у пословицу” и Крачковског (1873), који је препознао вишеслојност у формули *буди здрав као вода* / *а расти као врба*. Овде се јасно уочава опис радње који указује на ритуалност (*буди*), сакрално време (*Ускрс*), сакралну реалију (*врба*), те циљ, функционалну усмереност (*буди здрав*, *расти*). Разумљиво је да међу процесима од обреда ка тексту и од текста ка обреду не постоји оштра граница, тј. да се не манифестују увек све компоненте ритуалног фразеологизма, те тако постоји „низ прелазних стадијума, ситуација и појава, који су несумњиво интересантни и за лингвистику у целини, и за фразеологију пре свега” (Толстој 1995: 66).

Трећину грађе која се односи на фразеологизме у *Рјечнику* чине управо овакве формуле за које је карактеристичан паралелизам изговореног текста (одређене радње) и очекиваног резултата.

Магијска формула која се изговара у одбрани од злих сила наведена је у одредници *број*: *На путу му број (и глогово трње)* (Караџић 1852: 45), за коју Вук у *Пословицама* даје следеће објашњење: „Ваља да се то најприје говорило вампиру, јер за њега кажу да се боји глогова трња; а сада се говори за свакога кога нијесу ради да дође" (Караџић 1965: 3239). Ово *сада* у објашњењу упућује на динамичност и отвореност тумачења – из употребе где је реципијент у сфери духовног/оностраног, формулаички исказ користи се и у домену реалности (нежељени посетиоци). Како је *број* између осталог црвена боја (уп. Skok 1971: 215; Rječnik 1904–1910: 665), о чему сведочи и његово семантичко-дериватионо гнездо које наводи Караџић у *Рјечнику* (*брођаст*, *брођење*, *брођити*), чини се да обележје боје преузима кодираност једног дела формуле. Наиме, велики је број обреда и обичаја везан за ову боју – симболичка улога у обредима свадбе, сахране, за родност и плодност земље и стоке, као и у заштити од злих сила (уп. Раденковић 1996: 294).

Потврда о заштитној функцији црвене боје налази се и код Чајкановића, који каже: „Број је, на целом Истоку, још од врло старих времена [...] и у прасловенској заједници употребљаван за справљање црвене боје; свакако с обзиром на јаку магичну снагу [...] постао је врло јак апотропајон [...]" (Чајкановић 1985: 55)[25]. Порука која се шаље овом формулом јесте терање зле силе и лексикализована је кондензованом структуром која слика пут и на њему биљке, а структурирана је дубинским императивом (*да му* / *нека му буде*), а површинском беспредикатском формулацијом чији су агенси *број* и *глогово трње*. Исти је фразеологизам наведен у *Рјечнику* и уз одредницу *глогов*, *а*, *о*, будући да је глог познат као најјачи заштитник од вампира, чијим се и само једним трном може отерати: „Довољно је да се испред вампира стави или макар да му се само покаже глогов трн, па ће бити онеспособљен или отеран" (Чајкановић 1985: 76). Ипак, како наведена фраза показује, није увек

[25] Аналогну функцију у различитим етничким и културним срединама имају и друге биљке, што се види у примеру летонског обичаја да се пут кроз село и поље којим ће се кретати спровод посипа отровним тисовим грањем `да би се духу отежао повратак` (уп. Чајкановић 1985: 55).

тако, већ су понекад потребне и две биљке снажног заштитног дејства (*брођ* и *глог*) како би се вампир осујетио, толико је његова моћ велика.

Супротно терању, формулаички исказ *На љубицу, мајко, / У свој домак, мајко*! (говори се рoју)[26] има функцију императивног призивања како би се реализовала конкретна активност (у овом случају окупљање пчела). Наведен је уз одреднице *домак* и *љубица*, при чему се за потоњу наводи регионални квалификатор (*у Боци*) и даље се упућује на *матичњак*[27] (трава маца, којом се кошнице мажу, melissa officinalis, c.f. матичњак). Скупљање пчела уз вербалну активност прате и покрети (*куцање каким штапом по улишту*), чиме се употпуњује поменута трокомпонентна структура обреда.

У грађи *Рјечника* бележи се и кратка форма заклињања уз лексему *бор*: *У заклињању говори се мјесто Бог: бора ми! Не умри, синко, за бора! / Теби, бору, дите Николица! / О, бора ти, драги господару!* (Караџић 1852: 37). Према наводима В. Чајкановића, једно од објашњења овакве употребе доводи се у везу с веровањем да не треба име Божје помињати узалуд (Чајкановић 1985: 40)[28]. Оваква интерпретација, којом се на вербалном

---

[26] *Љубица, љубичица* 3) (у Боци) трава маца, којом се кошнице мажу, melissa officinalis, c.f. матичњак. У *Пословицама* Вук даје пуну верзију ове обредне формуле:

На љубицу мајко,
У свој домак мајко! (као сједавши)
Сједи мати, сједох ја,
Ђелорина мајко!
Сједи, мати медена!
Смири домак мајко!
Смири мати медена (куцајући каким штапом по улишту).
Ево домак, мајко! Говори онај који чеље зове у кошницу. У Грбљу (Караџић 1965: 3203).

[27] „Изузев назива као што су лимун-трава или лимунада, потеклих од мириса биљке, сви други називи за матичњак упућују на то да је ова биљка одувек привлачила пчеле и да је медоносна: матерњак, матичја трава, маточина, медени лист, меденка, медопер, мелиса, пчеларица, пчелина љубица, пчелињак, пчелиња метвица, пчелиња трава. Ниједна мирисна биљка не привлачи толико пчеле, а особито матицу, као матичњак. Пчеларима је ово познато, па га радо саде око сваке кошнице, као и око стабала воћа" (Šarović 2013).

[28] „Извесну религијску позадину има можда и клетва *бора ми*, и *борме*, м. *бога ми* и *богме* [...] По једном објашњењу, тако људи говоре *као да имена Божијега не помињу узалуд* (упор. и старогрчки χῆνα ‹= гуске ми› м. Zῆνα ‹= Зевса ми› [...]). Могућно је, међутим, да ми овде имамо старинску клетву самим бором, односно

плану замењују денотати према блискости звучног склопа (сузвучност, хомофонија према П. Скоку) ишла би у ред другог процеса који описује Н. И. Толстој – од речи ка вербалном тексту, при чему је „народна етимологија или проста етимологија, скоро увек главни стимуланс за развијање речи у фразеологизам, представу, обред и чак сиже" (Толстој 1995: 72). Али будући да је место боравка врховног словенског бога Громовника била гора, а руска реч *бор*, управо значи сува борова или јелова шума на узвишењу, док је *Бора* назив планине у Македонији (Иванов, Топоров 1974: 13–17), а и једно митолошко биће код Руса, које живи у шуми, зове се *боровик* (Иванов, Топоров 1965: 173), све о чему Вук и Чајкановић говоре, немајући наравно ништа од овога у виду, али добро осећајући природу проблема, враћа потенцијална значења ове фразе у време пре хришћанства.

Тежиште вербалног нивоа у наведеној форми заклињања носи лексема *бор*, по фонетском склопу блиска имениици Бог, а сакралну димензију уноси могуће веровање да се ово дрво сматрало божанством, и сада у новом светлу, место на којем је боравио бог (Громовник?), о чему Чајкановић и каже: „Такав карактер обично имају поједини борови који су табуирани и за које је везан читав култ, а за које се прича да су их посадиле извесне велике личности из далеке прошлости" (Чајкановић 1985: 39). Тако се од једне лексеме, због њене форме и симболике, конструише клише чија је функција, у овом случају, уверавање у говорном акту призивањем више свевидеће силе[29].

нуменом који је у њему, упор. сличну клетву са другим једним магичним дрветом, *глога ми*. Код старих Грка упор. клетву ναὶ μὰ τὴν κράμβην ‹= тако ми купуса› која је такође ἱερά ‹= света›" (Чајкановић 1985: 40).

[29] Примери које наводи Н. И. Толстој везани су за народну номинацију светитеља, трансформацијом значења која настаје гласовном пермутацијом, из чега се ствара другачији материјал, који отвара нове интерпретације и тумачења веровања и обреда (Св. Вартоломеј – Вратоломеј → не сме се нико пењати на дрво јер ће сломити врат); у Срему: Видовдан је повезан са обредом умивања росом, а његов вербални део гласи: *О, Видове, Видовдан, што очима ја видео, то рукама створио...* (уп. Толстој 1995: 729). Релевантне временске тачке у календару српског народа управо су дани посвећени одређеним светитељима, на основу којих се равнају догађаји у животу појединца и колектива, што се запажа у бројним фразама. Називи светаца (хришћански или народни) послужили су за креирање слике чијој стилској вредности доприноси римовање: *Свети Лука у нокте ука*; *Свети Мрата снијег за врата*; *Свети Тома ћера планинке дома*; и сл., које Караџић доноси у својим *Пословицама* (Караџић 1965: 4853, 4854, 4858).

Звучно подударање без замене денотата налази се у фразеологизму *Ја кад виђех зелен дријен, предадох му вас мој дријем и лијен*, који прати одредницу *лијен*. Тумачење значења ове фразе Караџић даје у својим *Пословицама*: „Који хоће да му се љети не дријема, рече ово кад угледа у прољеће први дријен с цвијетом" (Караџић 1965: 1769). Према наводима В. Чајкановића, дрен има изванредну спасоносну снагу, он је инкарнација здравља, а његова је карактеристика да најраније цвета и касно сазрева, што му даје карактер *темпоралне граничности*, уз особине да има *ободно* станиште, расте у облику *грма*, има *црвен* плод (Чајкановић 1985: 90–93; уп. и Раденковић 1996: 203).

Анализа одабраних фразеологизама, забележених у другом издању Караџићевог *Рјечника*, чије је семантичко и симболичко тежиште лексема којом се номинује одређена биљка, сведочи о високо рангираној позицији флоре у перцепцији света. Биљка је истовремено слика схватања премодерног човека, његове спољашњости и унутрашњег бића, симбол оностраних, невидљивих сила као и реалија у обредним радњама. Специфично место, улога и функција биљака региструје се у фразеологизмима, сликовитим народним представама које су, језгровито структуриране, клишеиране, времененом опстале захваљујући живој унутрашњој садржини. Начелна подела фразеологизама који су маркирани светом флоре на оне који су неутрални и оне који су сакрално обележени узима се условно јер је готово немогуће са синхронијског становишта повући јасну границу између ове две димензије. У случајевима где се не ради о јасним поређењима и сликовитим изрекама које преносе опште поруке, није једноставно дешифровати и дати коначну интерпретацију фразеологизма јер долази од заборављеног обреда или је у његовој функцији. То, уосталом, данас више и није могуће.

Овакви се примери дају декодирати само у спрези формално-језичког и обредно-ритуалног нивоа анализе, која је спроведена на неколико примера забележених као додатни коментар, део објашњења уз поједине одреднице које номинују биљке у Караџићевом другом издању *Рјечника*. Установљено је да од двадесетак ових кратких клишеизираних форми у *Рјечнику* трећину чине управо формуле, тј. полуфразеологизми према типологији Н. И. Толстоја. Анализирани примери с лексемама које денотирају флорални свет потврдили су ваљаности ауторове теоријско-методолошке поставке и добра су смерница за даљу анализу фразеологизама у чији састав улазе и други лексички слојеви.

Полазна претпоставка да је Караџићев *Рјечник* богат и драгоцен извор за опис симболичке функције биљака, превасходно као вербалне компоненте у обредно-ритуалним радњама, показала се као потпуно оправдана и тачна јер се на основу додатних информација уз значење дате биљке налазе информације о њеном функционалном аспекту, како као реалије тако и као инструмента и садржаја у поменутим активностима. Додатна вредност Караџићевог *Рјечника*, кад су у питању испитиване фразне јединице, јесте то што су овакви подаци код њега често регионално одређени, а постојаност појединих фразеологизама потврђује њихова савремена употреба.

Литература

Агапкина, Татьяна А. 2001: Врба. – У: *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Ред. Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић. Београд: Zepter Book World, 99–100.

Байбурин, Альберт К. 1993: *Ритуал в традиционной культуре*. Санкт-Петербург: Наука.

Вукомановић, Славко 1975: О Вуковим српским рјечницима. – У: *Књижевност и језик*. Београд: Друштво за српскохрватски језик и књижевност, 55–59.

Вукомановић, Славко 1976: Тумачење речи у Вуковом *Српском рјечнику* од 1852. године. – У: *Научни састанак слависта у Вукове дане*. Књ. 5. Београд: Међународни славистички центар СР Србије, 705–717.

Грбић, Саватије М. 1909: Српски народни обичаји из Среза Бољевачког. – У: *Српски етнографски зборник*. Књ. 14. Београд: Српска краљевска академија, 1–382.

Гура, Александар В. 2005: *Симболика животиња у словенској народној традицији*. Прев. Љ. Јоксимовић и др. Београд: Бримо – Логос – Глобосино – Александрија.

Иванов, Вячеслав В., Владимир Н. **Топоров** 1965: *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. Москва: Наука.

Иванов, Вячеслав В., Владимир Н. **Топоров** 1974: *Исследования в области славянских древностей*. Москва: Наука.

Карановић, Зоја 2015: Смеховно и еротско у делу Вука Стефановића Караџића у контексту премодерног осећања света (на примеру Рјечника 1818). – У: *Вук Стефановић Караџић (1787–1864–2014)*. Београд: Српска академија наука и уметности, 431–446 (Научни скупови 156, Одељење језика и књижевности 27).

Караџић, Вук Стефановић 1818: Српски рјечник, истолкован њемачким и латинским ријечима. – У: **Караџић**, Вук Стефановић. *Сабрана дела.* Књ. 2. *Српски рјечник (1818)*. Прир. Павле Ивић. Београд: Просвета, 1966 [Фототип. изд.], Предговор I–LXXI, 1–928.

Караџић, Вук Стефановић 1852: *Српски рјечник. Истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*. Беч: Штампарија Јерменскога манастира.

Караџић, Вук Стефановић 1965: Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи (1849). – У: **Караџић**, Вук Стефановић. *Сабрана дела.* Књ. 9. *Српске народне пословице*. Прир. Мирослав Пантић. Београд: Просвета, 11–319.

Караџић, Вук Стефановић 1988: *Сабрана дела.* Књ. 3. *Народне српске приповијетке (1821). Српске народне приповијетке (1853)*. Прир. Мирослав Пантић. Београд: Просвета.

Кашић, Јован 1973: Неке фразеолошке и лексичке особитости Вукових пословица. – У: *Научни састанак слависта у Вукове дане.* Књ. 3. Београд: Међународни славистички центар СР Србије, 67–72.

Кашић, Јован 1987: *Трагом Вукове речи*. Нови Сад: Матица српска.

Крачковский, Юлиан Ф. 1873: *Быт западнорусского селянина* (Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете, № 4).

Лалевић, Миодраг 1955: О развоју и променама значења пословица. – У: *Гласник етнографског музеја у Београду.* Књ. 18. Ур. Митар Влаховић. Београд: Етнографски музеј, 207–213.

Милосављевић, Сава 1913: Српски народни обичаји из Среза Хомољског. – У: *Српски етнографски зборник.* Књ. 19. Београд: Српска краљевска академија, 1–442.

Мршевић-Радовић, Драгана 2008: *Фразеологија и национална култура*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије (Библиотека Књижевност и језик 26).

Пантелић, Никола 1998: Врбопуц. – У: **Кулишић**, Шпиро, Петар Ж. **Петровић**, Никола **Пантелић**. *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ, Интерпринт, 113–114.

Потебня, Александр А. 1914: *О некоторых символах в славянской народной поэзии*. 2. изд. Харьков: Издание М. В. Потебня.

Раденковић, Љубинко 1996: *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Београд: Балканолошки институт САНУ.

РМС 2007: *Речник српског језика*. Ред. и ур. Мирослав Николић. Нови Сад: Матица српска.

Софрић, Павле 1912: *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба. По Ангелу де Губернатису*. Скупио и саставио Нишевљанин [Павле Софрић]. Београд: БИГЗ.

Толстој, Никита И. 1995: *Језик словенске културе*. Ниш: Библиотека Словенски свет.

Толстой, Никита И., Валерия В. **Усачева** 1995: Верба. – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах*. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. Москва: Международные отношения, 333–336.

Тројановић, Сима 1911: Главни српски жртвени обичаји. – У: *Српски етнографски зборник*. Књ. 17. Београд: Српска краљевска академија, 1–238.

Усачева, Валерия В. 1999а: Капуста. – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах*. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Москва: Международные отношения, 457–461.

Усачева, Валерия В. 1999б: Крапива. – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах*. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Москва: Международные отношения, 643–647.

Филиповић, Миленко 1958: *Банатске Хере*. Ур. Миленко Филиповић. Нови Сад: Војвођански музеј.

Чајкановић, Веселин 1985: *Речник српских народних веровања о биљкама*. Рукопис приредио и допунио Војислав Ј. Ђурић. Београд: Српска академија наука и уметности; Српска књижевна задруга.

Bahtin, Mihail 1978: *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura sredenjeg veka i renesanse*. Beograd: Nolit [Orig.: Михаил М. Бахтин. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, 1965].

Matešić, Josip 1982: *Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika*. Zagreb: Školska knjiga.

Meletinski, Jeleazar 1986: *Poetika mita*. Prev. Jovan Janićijević. Beograd: Nolit [Orig.: Елеазар М. Мелетинский. *Поэтика мифа*, 1976].

Rječnik 1904–1910: *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Dio 6. *Lekenički – Moračice*. Obr. P. Budmani, T. Maretić. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

Sikimić, Biljana 1996: *Etimologija i male folklorne forme*. Beograd: Institut za srpski jezik SANU.

Skok, Petar 1971: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.

Šarović, Marija 2013: *Matičnjak (Melissa officinalis)*. – http://www.nutricia.rs/131.html (1.06.2015).

Škarić, Miloš Đ. 1911: Gatanje: Lipovo Polje u Lici. – *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 16 (1), 152–155.

Проф. др Зоја Карановић
Нови Сад, СРБИЈА
zojanko@stcable.net

Доц. др Јасмина Дражић
Одсек за српски језик и лингвистику
Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду
Др Зорана Ђинђића 2
21 000 Нови Сад, СРБИЈА
jasmina@ff.uns.ac.rs

The World of Plants in the Phraseologisms in the *Srpski Rječnik* (1852) by Vuk Stefanović Karadžić

Zoja Karanović, Jasmina Dražić

Abstract: The paper studies the phraseological units which contain lexemes with plant semantics in the second edition of the *Srpski Rječnik* (1852) written by Vuk Stefanović Karadžić. This dictionary presents a rich source for linguocultural studies, which, among other things, may incorporate the field of ethnobotany. The analysis of the above-mentioned dictionary reveals 20 phraseological units in which plants have symbolic value, on the basis of which decoded meanings were attributed to certain plants (e.g. willow '*vrba*': *Kada vrba grožđem rodi* which means 'never'). The authors consider the semantic and symbolic meaning of certain plants not only from the point of view of their isolated meaning in the language but as a natural fact of the language specified by the deep cultural content in order to reveal the culturological information which is encoded in it. Recorded data of man's connection with plants, his identification with them, but also his recognition of their healing properties and attribution of magical powers, present not only extensive testimony of the time, but also material for future ethnobotanical studies.

Keywords: plant, phraseologisms, Vuk Karadžić, *Rječnik*, floral semantics, symbolic and magical value, ritual use

Prof. Dr Zoja Karanović
Novi Sad, SERBIA
zojanko@stcable.net

Assoc. Prof. Dr Jasmina Dražić
Department of Serbian Language and Linguistics
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad
2 Dr Zoran Đinđić St.
21 000 Novi Sad, SERBIA
jasmina@ff.uns.ac.rs



Календарна обредност и празничност

Числата в празничната практика (По текстовете на бележките към обредните песни от том втори на *Веда Словена*)

Гатя Симеонова

Резюме: Статията представя прочит на бележките (обяснителните текстове), предхождащи или вмъкнати между песните в том втори на *Веда Словена*, с опит за разглеждане на числата като средство за постигане на художествен изказ чрез внушения за единственост или множественост, продължителност или внезапност, еднократност или многократност. Анализирани са откъслечно представени обредни практики от XIX в. с оглед числовите им характеристики, като са използвани обясненията на самите народни певци, отнасящи се за културната им среда и за собствената им общност, която е създала, пяла и съхранила песните.

Ключови думи: ритуал, числа, празник, *Веда Словена*

Преди да се вгледаме в текста на песните и в наличието на числата като средство за постигане на художествен изказ чрез внушения за единственост или множественост, продължителност или внезапност, еднократност или многократност, ще анализираме откъслечно представени обредни практика от XIX в. с оглед числовите им характеристики по обяснителните текстове, предхождащи или вмъкнати между песните в том втори на *Веда Словена*[1]. Обясненията са на самите народни певци и се отнасят за културната им среда и за собствената им общност, която е създала, пяла и съхранила песните. Записани са от Иван Гологанов и са публикувани от Стефан Веркович. Това в преобладаващата[2] си част

[1] Тук коментираните пояснителни текстове са цитирани по първото издание на т. 2 (Веркович 1881).

[2] В този том е включен и цикъл обреди и обредни песни, свързани с началото на детското обучение в извънсемейна обстановка.

са песни, които обслужват празничния календар и се изпълняват в хода на последователно разгръщащата се обредност. Какво обикновено означават споменатите там числа – *протяжност* на празнуването и *брой* на обредните лица, жертвените животни, обредните действия и предмети.

Като времетраене празнуването включва *навечерието* на празника и отредения му от традицията ден, споменат като *Личен ден*, протичащ между обредно маркирани начало и завършек. В редки случаи някои от празниците се характеризират с продължителност, надхвърляща времетраенето на *Личния ден*. Навечерието е времето, когато се припомня за настъпването на предстоящия празник. То обикновено обхваща деня и нощта преди съответния *Личен ден*. Тогава се извършва подготовката за него, а тя задължително включва известяването на общността чрез обредно обхождане на селото с подходяща за целта песен, придобиването на жертвени животни чрез лов или докарването им от гората/полето, приготвянето на курбана (Веркович 1881: 10).

Празнуването на самия *Личен ден* с продължителност **един ден**, независимо от това на кого е посветен, е доста еднотипно. Всяка дейност без изключение има песенен съпровод, а дейностите са следните: символично *посрещане* на Бога и по-точно на неговата персонификация (стареца с тоягата на *Коледов ден*), на неговите пратеници, слуги, изметчии (моми, момци, коледуващи деца), на неговите природни аналози (Слънцето, Зорницата); *сядането* около трапезата; *раздаването* на дарове на присъстващите („ясен огън“; цветя от горските китки; клонки от миризливата билка копрец, донесена от Край земе; варено жито с мед; риба, уловена за общоселския курбан); *обхождането* на къщите; *веселието* на младите чрез хора и песни.

Началото на съответния *Личен ден* съвпада с изгрева на слънцето, т.е. с появата на светлината или с момента, в който слънчевата и звездната светлина се застъпват на небето (Веркович 1881: 230, 428), а краят – с настъпването на тъмнината, но може да приключи късно вечерта или дори в полунощ. *Опакото хоро* на *Коледов ден* се играе до *два часа през нъщья* (Веркович 1881: 37, 116). *Лични дни* с продължителност, надхвърляща един ден, са *Първин ден*, когато хората колят курбан в гората (до пещера) и остават там **три дни** (Веркович 1881: 194), както и *Масин ден*, включващ обред с тридневен престой на малки моми в пещера (Веркович 1881: 218, 220, 222). Що се отнася до продължителността им, надхвърляща времетраенето от **един** или **три** дни, изключение пра-

вят онези дни от празничния календар, които са известни с названието *Мръсни дене*: *Едно време нашите дедове от Коледа до Сурвак-дене праздновали 'Мръсни дене'* (Веркович 1881: 79). Неуточнен обаче като продължителност е хронологичният отрязък от Коледа до *Сурвак ден*, тъй като и двата празника не са датирани в пояснителните текстове към песните на съответните обредни цикли.

Какъв е съставът на празнуващите според думите на „песнопевците“? Несъмнено празникът обхваща цялата селска общност, представена обобщено с названието *селени*. Празнуването има задължителен характер, за което се съди от споменаването, че всяко село, всяка къща и всеки човек по традиция участва в него. На *Коледов ден сякоя мома излевала със борна, та запалела оган от оная борна, която носели деветтех моми*. Пак на този ден *сякой един турел на йогнището един голям кютук за да трая до утринта и навалели оганьтъ*. През *Мръсните дене в секо село* и *в секоя каща колели курбан по една царна кукошка*. Всички старци получавали от кмета дърва, събрани в гората от младите, та палели и поддържали огъня в домашното огнище срещу *Суров/Суркав ден*. *Колчув ден* (по примери от село Баня) също включва в празнуването *секой един селенин*, който лови или купува риба за домашната трапеза, но преди да седне на нея само със семейството си или с поканени от него съседи, *имали хадет първо секой един утивал в къщата, гдето са готвили рибата, която фащал кметът, и като ял от нея малко колку за накус, утивал дома си* (Веркович 1881: 10, 13, 14, 17, 79, 105, 354, 365).

В задължителната всеобхватност на празнуването всяка възраст, пол и социална позиция са включени с различна степен на активност съобразно отредените им в конкретния *Личен ден* задачи. В традиционната българска селска среда особена ценност представлява опитът на предците, многократно споменавани тук като *дедове* и *нашите дедове*. Те „присъстват“ опосредствено чрез примера си, както и чрез възпроизвеждане на завещаното от тях наследство. Реалните участници в празнуването са представени като множество с неопределен брой, което включва всички възрастови и полови категории – старци и деца, стари и млади, мъже и жени. С активност в излъчването на обредни лица се открояват две групи – на старците и на момите. Поверяването на съответната обредна роля е обвързано с представи за социална значимост, която пък извежда на преден план като ценност опита на възрастта (едно старо дедо, една стара жена), невинността (моми, момчета),

обществената позиция (кмет, ходжа, сайбия). *Старите* без изключение поемат ролята на организатори на празнуването. Когато *ща зафане вейке нова година, за това са събирали старите от селото и приготвювали потребното за дочекуваньето на новата година* (Веркович 1881: 98). А *момите* поемат ролята на изпълнителки на всички етапи на празничното действо (Веркович 1881: 226, 238).

Всяка от съответните възрастови групи се подразделя на подгрупи (по възрастов и полов принцип) с различна степен на участие в празника. При *старите* многократно изтъквано е участието на стария мъж в различни моменти на празничното действо, докато стара жена в главна обредна роля е спомената само на Еньовден, където тя поема обредните задължения именно поради житейския опит и знания, които ѝ дава възрастта. Общността на младите дава предимство за изява на *момите*, а момчетата във всички *Лични дене* по-скоро се губят в масата на празнуващите. Те са по-неизявената съставка на възрастовата група *млади.*

Обичаят *Ясен оганъ* е единственият, в който главни действащи лица са момчетата, наречени юнаци. Момците са *срукувани* чрез песенна покана. *Когато са събирали юнаците в къщата, гдето съвершавали празникът и колели курбанът, та са гощавали, старецът хми зевал борната и я запалел от огнището, на което оганьтъ не изгаснал* (Веркович 1881: 111, 113). Този огън е възприеман като свят. Пренасянето му до дома е поверено именно на момци, на които се приписват качествата на юнаци. В навечерието на *Суров/Сурвак ден* старите *най-първо пращали една мома да ходи по селото и събере други моми, за да идат в гората да наберат дърва за Бъднийт вечер на новата година; със момите отивали и момчета, тие секли дървата, а момите ги събирали и после ги носили в селото* (Веркович 1881: 98). На *Първин ден са събирали много моми и момчета, та ходили в гората, де са били овцете, и закарували ягнета за курбан* (Веркович 1881: 191). Неизменно е присъствието на момчетата редом с момите на хорото. Така приключва всеки *Личен ден*.

Освен полово деление на възрастовите групи в обяснителните текстове се наблюдава и възрастово деление в съответните полови групи. При момите специално белязана с обредни задължения е подгрупата на т. нар. *малки моми*. При жените споменаването на старите като участнички в празничното действо е много ограничено. В редките случаи, когато жената поема определена обредна роля, специално е подчертано, че го дължи на статуса си на съпруга, майка и/или стопанка.

Изключение правят *Мръснете дене*, които се почитат само от жени, при това тайно от мъжете. Мъжко присъствие, и то в самия край на този маркиран в календара отрязък от време, все пак има, но групата на мъжете е представена от най-младите, от момчетата: *Като са нагощавали вейке, в последнийт ден на Мръсните дене утринта вейке било Сурвак ден, излевали момите и момчетата на едно широко място, па играели хоро и пеели* (Веркович 1881: 86, 91).

Ограничена изглежда и ролята на децата в празничния живот на селската общност. Те са споменати с обредните обхождания по къщите на *Коледов ден* и на *Суров/Сурвак ден*: *На ден на Коледов ден децата коледували по къщите, а моми, ходейки с тях, пеели следующата песен*; *Децата като исходювали къщите и коледували, тога се събирали момчетата и момите, та играели опако хоро и пеели* (Веркович 1881: 30, 37). На *Сурвак ден*, *когато ходили по кащите, децата пеели* (Веркович 1881: 119).

В зависимост от броя на изпълнителите им обредните роли, поверени на лица, които отговарят на определени изисквания за възраст, пол, семейно положение и социален статус, биват *индивидуални* и *групови*. В първия случай за изпълнението на ролята се избира едно лице, във втория – група от 3, 7, 9 души с уеднаквени функции.

Числото **едно** (като бройка за обредни лица) в обредността, описана в пояснителните бележки към песните на *Веда Словена*, има широко присъствие. Основните и най-значими обредни дейности във всеки от т. нар. *Лични дене* почти без изключение се поверяват на **един мъж**, характеризиран възрастово като старец, *най-старият селенин в къщи*, *едно старо дедо*. Той е с висок социален статус в селището или в семейството. Текстовете го представят като кмет (*старийт кмет*), *ходжа* или *сайбия* (стопанин).

Какво върши старият мъж в качеството си на главно действащо лице в обредността? Събира младите и ги изпраща или сам ги отвежда в гората (за дърва, за обречените животни), разпределя донесените дарове (дърва, цветни китки, *ясен оган*), осигурява обредната храна чрез лов/риболов (*Колчув ден*), коли курбана, пали огъня за курбана. На *Угавита старийт селенин Палит назоваем припасувал са с едно чисто платно и турел дървата на оганьт, после излевали момите и тога той кришом турел оган и са запалели дървата, тога рукнувал момите и хми казувал че сам Бог повелил на слънцето как си грее да запали оганьт; той на огнището колел курбанът* (Веркович 1881: 238).

Един старец пали и пази да не загасне огънят в домашното огнище, раздава от свещения огън – *ясен* или *блесав*, като наказва (затваря) момата, която възпрепятства разнасянето му сред хората. Той пази трапезата, на която според народната вяра пръв сяда Господ. Посреща госта, носител на дар, благославя трапезата чрез докосването ѝ с дарения предмет. На *Коледов ден дохождало едно старо дедо и седнувало на трапезата, та давало на сайбията една тоега; сайбията ударювал три пътя трапезата със тоягата и после зафащали да вечерет* (Веркович 1881: 21, 18).

Старият мъж в някои от честваните *Лични дене* е свързан с тайнството „изчезване–появяване“. На *Суров ден*: *Като играели хоро до вечерта до 7–8 часът момчетата със момите фащали за роката старецът и отхождали в една пещера, гдето верували, че седела Първа Юда, която известила празникът* (Веркович 1881: 116). *Пред да закарат кравите старийт кмета са скривал в една пещера, а момите брали цвете та повевали китки и утивали в пещерата та му накичовали главата и пеели...* (Веркович 1881: 152–153). В определен момент от празничното действо старият човек се оставя да бъде отведен или сам се скрива в пещера, където престоява и откъдето се завръща, посрещнат със страхопочитание: *Щом го видели селенете, паднували на земета, та му селем давали* (Веркович 1881: 436).

Много по-ограничена е ролята на **една** жена като основно обредно лице в празничния живот, описан във *Веда Словена*. Среща се в описанията за *Угавита дене*: *Едно време в селото на песнопевецът една стара баба, когато вейке било пролет отивала в гората с моми и испевала следующата песна* (Веркович 1881: 241–242). На този ден старата жена не само извежда момите в гората, но, което е по-значимото обредно действо, там тя ги кичи с китки. Връзката *баба – гора – билки* е особено подчертана на Еньовден, когато главното действащо лице е *една стара баба*, която, пеейки, бере билки в гората сама, а на връщане ги раздава на очакващите я *селени* (Веркович 1881: 517, 528, 530). Пример за значима обредна роля, поверена на жена, без специално да се подчертава възрастта ѝ, откриваме в празнуването на *Коледов ден* (Веркович 1881: 10, 11). Само с женско участие (при това с активността на *сякоя* жена) се осъществява обредността през *Мръсните дене*.

Широкото и повсеместно присъствие на момите в празничния живот, описано във *Веда Словена*, е впечатляващо. Единствено и само моми изпълняват песните, под чийто съпровод протича всяко обредно

действо. Изключения се откриват на *Угавита дене* и на *Еньовден*, когато по традиция определени песни се изпълняват от една стара жена. В изследваната празничност значителна част от обредните дейности се поверява на **една мома**.

Какви задачи се поставят на тази избраница? Най-често тя известява настъпването на празника, като обикаля селото с песен или като отива, пеейки, в къщата, където се организира общоселското празнуване. В навечерието на *Суров ден когато вейке щели да поминат Мръсните дене, една мома известевала новата година като пеела* [...]; *Момата дур да испела горнята песна изобикалела селото и сичките са научавали от нея, че е поминала църна година и ща зафане вейке нова година* [...] (Веркович 1881: 94, 98); *Когато дохождали лестовици в селото, една мома са променувала, та ходела в къщата на хожета и пеела* (Веркович 1881: 512).

Освен ролята на вестителка други по-важни роли, поверени на **една мома**, са свързани с тайното палене на огъня за селския курбан и тайното оттегляне в гората на *Масин ден* (Веркович 1881: 226 230), както и с участието ѝ в приготвянето на обредната храна. На Гергьовден *една мома фърлела цвете*, докато бил месен задължителния за празника *цветен леп*; *агнето готвела само една мома от къщата*; *друга една мома ходила в бахчето та набирала една миризлива билька и я раздавала по къщите, като пеела* (Веркович 1881: 266, 267, 460, 474).

Някои от поверените на **една мома** обредни действа, като окичване, осветяване на вода, пръскане с вода, имат отношение към обредните предмети, даровете на природата и тяхното разпределяне. На *Власин ден* след ставането от трапезата *една мома утивала където били говедата та накичовала кошерата и пеела* (Веркович 1881: 159). Според празничната практика в с. Кочен на Гергьовден (а описанието е към песните за *Сирин ден*) една от седемте моми, които отивали в гората, *кришом ходила в пещерята и оставела една чеше, пълна с вода* (Веркович 1881: 259).

Много интересни и с дълбок светогледен подтекст са примерите, в които **една мома** поема греха на собствената си възрастова група (момите) или на селищната общност (*селените*) и изпълнява ролята на грешница или на жертва. На *Суров ден* [...] *старецът ставал от трапезата, фащал една от момите и я затварял в една от стаите по причина че не оставила момчетата да запалет борна от оганьт; когато я карал да я затвори, момите пеели* [...] (Веркович 1881: 109).

Тук прегрешението е, че е възпрепятстван достъпът до т. нар. *ясен оган*, докато в примера от *Изочна дене* причината е суша, която обикновено се дължи на грях. От обредното лице чрез извършваните върху него действия зависи отстраняването на бедствието, затова то е избирано отговорно с оглед на определени съдбовни характеристики, а именно *една момичка сирак от баща и от майка* (Веркович 1881: 314).

Числото **две** като изразител на количества или поредности в празничната практика, описана във втория том на *Веда Словена*, се среща рядко. Открито е в описанието на обредите, които съпътстват първото отиване на детето при учител, водено *за роките* от други **две деца** (Веркович 1881: 385).

Числото **три** е много разпространено в обредната „нумерология“. То най-често се среща като количествен показател за група моми: **три моми** пеели на трапезата на *Мръсните дене*, на която се събират в един дом жените от **три къщи**. На *Суров ден* три моми тръгват из селото и канят момчетата на *ясен оган*. В навечерието на *Власов ден* три моми обикалят селото с песен и известяват идването на този *Личен ден*. Посрещането на *Първин ден* е поверено на три моми, които, застанали в градината под трендафил, посрещат изгрева на слънцето с песен. Празнуването на *Масин ден* по традиционния начин включва обичая три моми *кришо* да палят огъня под казана с общия курбан, който се прави в *поднозието на гората*. На *Пазир ден* три моми с песен обикалят селото и канят хората на общата трапеза (Веркович 1881: 86, 111, 145, 184, 200, 340).

Колективният обреден персонаж, включващ **трима** участници, в много по-малка степен разчита на мъжете – от най-възрастните до момчетата. В описанията на празничната практика се срещат единични примери. На *Изочна дене – Личен ден*, който е посветен на сушата, *тримина селени от най-старите, събирали моми, и пременовали с китки една момичка сирак от баща и от майка, та я карали по селото и пеели* (Веркович 1881: 314). Трите *голабчета*, курбан за Летна Бога, са донасяни на кмета от **три момчета** (Веркович 1881: 425).

Седмицата не е сред често срещаните числа, свързани със състава на обредните групи. Среща се единствено в описанието на *Сирин ден*, когато в навечерието му група от **седем моми**, пеейки, отива в гората на мястото, където са събрани стадата на всички селяни. Отбелязването на същия *Личен ден* в с. Кочен съдържа повече подробности. Момите отново са седем, но в гористата местност, където отиват, има пещера.

Следва поредица от действия, в които последователно се изявяват **една** от тях или всичките **седем**: една от тях скришом влиза в пещерата и оставя чаша с вода; седемте влизат в пещерата да я търсят; една я намира и я изнася; седемте отиват при *некое селско стадо*; момата, открила чашата, влиза между стадото, пръска го с водата и дои овцете (Веркович 1881: 246, 259, 261, 263).

Деветката също се среща нерядко при представянето на колективния обреден субект – най-често група от **девет моми** и в единични случаи – от **девет момчета**. Един ден преди *Коледов ден* девет моми обхождат селото със запалена борина и пеят отреденатa от местната традиция за този случай песен, разнасяйки т. нар. *блесав оган*. На *Лестувичин ден* девет моми пременени ходят от къща на къща и връзват бели и червени конци на дясната ръка на децата. На *Първин ден* след момата вестоноска, която пее за настъпването на празника, *излезали други девет моми и утивали в къщата на най-старийт, който бил в селото, тамо играели хоро и пеели*. Същите девет моми посрещат с песен окичените с цветя агнета, предназначени за курбан. На *Масин ден* девет моми се събират в къщата на ходжата да месят *чисти пити* за курбана. На *Угавита дене* девет моми отиват в гората при стадото, за да хванат девет овни или девет агнета за курбан. По повод на *Зарев ден* се споменава практиката девет моми да обикалят селото и да канят хората на курбан. Присъствието на девет моми се открива и при обредите за обучение на детето, съпровождащи първото му отиване на училище (Веркович 1881: 10, 163, 188, 191, 213, 234, 383, 387, 389, 446).

За група от **девет момчета**, заведени на *Власовден* от стария кмет на пасището, откъдето да докарат в селото предназначените за курбан животни, се споменава само в този случай. При това групата е сборна и се състои от девет момчета и три моми (Веркович 1881: 148, 153).

Внимание по всяка вероятност заслужават и примерите, в които се споменава колективен обреден персонаж, съставен от две разнополови групи с различна или еднаква численост. На *Власовден* кметът отива до пасището, придружен от **три моми** и **девет момчета**, т.е. от група, чиято обща численост е **дванайсет**. Същият е и сборът на участничките в моминската група – **девет моми** плюс **три малки моми** до 15-годишни. Те заедно отиват в гората, където има пещера, но само трите малки моми влизат в пещерата и остават там три дни.

В песен, посветена на *Лета Бога*, се споменава, че със задачата да докарат жертвените животни от гората в къщата на кмета са натоварени

девет моми и **девет момчета**. Числеността на всяка от тези подгрупи, както и общата численост – **осемнайсет**, получена от сбора на участниците, едва ли е случайна в обредната „нумерология“. В случая имаме удвоена деветка. Оказва се, че броят на участниците в обредната група може да варира, но винаги в състав, съобразен с числата **три** и **девет** с възможни проявления: **три плюс девет** или **от три до девет**. На *Колчув ден* в с. Баня от три до девет моми придружават кмета край реката и пеят, докато той лови риба за общоселския курбан.

Прави впечатление, че макар и включени в група със значеща численост, в хода на празничното действо с по-висока степен на активност се откроява определен брой моми – **от една до три**. Споменахме вече, че три от дванайсетте моми, излезли в гората на *Масин ден*, и то малките моми, влизат в пещерата. На *Сирин ден* се наблюдава сложно обредно поведение в групата на седемте моми с редуваща се последователност на действията, в които вземат участие или всичките седем, или една от тях. В обсега на един и същ празничен цикъл празничното действо се разгръща чрез обичаи, изпълнявани с уточнена от традицията последователност, като във всеки от тях участват различен брой изпълнителки. При отбелязването на *Личен ден Първин ден* се споменава за три моми (пеят под трендафил в градината в навечерието на празника), една мома (обикаля селото с песен и известява настъпването на празника), девет моми (играят хоро в къщата на най-стария човек) (Веркович 1881: 148, 188, 218, 263, 354, 410).

Обредният реквизит в празничната практика на „песнопевците“ като брой предмети най-общо може да бъде характеризиран с *единица* или *множество*. В празничността на *Веда Словена* прави впечатление скромността на реквизита, както и това, че значимостта му е откроена чрез неговата **единичност**: една *златна тоега* (на *Коледов ден*), един *китап*/книга (на *Власов ден*, в обредите за обучение), една *борна* (от която се прихваща *блесав оган* на *Коледов ден* и *ясен оган* на *Суров ден*), една *китка копрец* (на *Лестувичин ден*), една чаша с вода (на *Сирин ден*), един кавал (на *Сирин ден*), едно *урало* (на *Дравин ден*), едно *курабче* (на *Колчув ден*) (Веркович 1881: 10, 21, 111, 113, 150, 176, 259, 263, 297, 306, 387, 442).

Изключение в количественото представяне на обредния реквизит като брой се открива единствено при *Коледов ден*. Там се споменават **девет** *борни* (*девет моми, на които давала по една запалена борна*) (Веркович 1881: 10). Във всички останали случаи обредните предме-

ти са споменати в множествено число – дърва от гората за курбана и домашното огнище на *Коледов ден*; китки на *Власовден, Дравин ден, Изочна дене*; конци (бели и червени) – на *Лестувичин де*н; цвете за *цветен лип* на *Масин ден*; оръжия, с които на *Пазир ден* се разиграва „сражение“, докато се коли курбанът; дребни пари, които са по-скоро дар за дар, отколкото реквизит в прекия смисъл на думата. Всъщност споменатата в множествено число предметност, която няма точна числова стойност, се постига не само чрез събиране на определен брой предмети, но и чрез разкъсване, разделяне и разпределяне на една цялост, осмисляна като дар и предназначена за *сякой един* – от детето до най-стария в селото (Веркович 1881: 157, 163, 184, 266, 298, 314, 328, 439).

Личните дни, чието празнуване и памет (за празнуването) през XVIII – XIX в. е описано в бележките към обредните песни, задължително изискват курбан. Жертваните като курбан животни могат да бъдат представени в три групи: *птици*, които биват домашни или волно живеещи, добивани чрез лов; едър и дребен *добитък*, като в случая има значение възрастта на домашното животно: млади (агне, юница/инче) и/или стари (овен, крава); *риба* – купена или уловена: от мястото на риболова се разбира, че тя е сладководна, придобита чрез утвърдения от традицията обред.

При курбана скрит смисъл има броят на обредните животни, който е представен от **една**, **три** или **девет** жертви. Курбанът от **една жертва** е типичен за отбелязвания в домашни условия *Личен ден*. През *Мръсните дене в секоя каща колели курбан по една царна кукошка*. *На Гергювден секой чобанин колел курбан по едно агне*. На *Масин ден* и на *Сирин ден* също във всяка къща се коли по едно агне, а за *Снигна бога* се коли един овен. На *Колчув ден* всякой слага на трапезата си риба, като преди това *накусва* от общоселския курбан (Веркович 1881: 79, 200, 259, 442, 460).

Курбаните от **три** и повече жертви са общоселски. Те се приготвят на едно място (в една къща, на предварително уточнено място – в гора, край пещера, край река), където се събират на обща трапеза всички. Като курбан на *Първа Юда* се колят *три църни кукошки* на *Сиров ден*. *Три църни кукошки курбан на Жива Юда* се колят в с. Абланица, когато детето е изпращано за пръв път на училище. На *Лета Бога* се принасят птици, но в някои селища това са три черни кокошки, а в други – три гълъбчета. На *Лестувичин ден* като курбан на Бога се колят *три голабчета*, без да се уточнява цветът им. За *Власа Бога* на *Власин ден колели*

курбан в секое село по три инчета найхарните. Повечето общоселски курбани принасят в жертва на съответните богове три крави. Примерите са от *Масин ден, Витин ден, Дравин ден, Пазир ден.* На *Гергьовден от селото купували три ювна и ги закалали курбан* (Веркович 1881: 116, 145, 176, 226, 274, 298, 328, 383, 425, 467, 562).

Най-щедрият селски курбан е този, който принася на съответния бог **девет** жертвени животни. На *Еньовден*, след като главното обредно лице – старата жена, се върне от гората и раздаде билките, кметът заколва *девет кукошки курбан*, а в това време едно момче свири на кавал и момите пеят. На *Масин ден* от името на селото колят *девет ювна*, на *Угавита дене – девет ювна или девет ягнета*, а за *Летна Бога* се принасят в жертва девет крави (Веркович 1881: 200, 234, 410, 530).

Съществена подробност е кой коли курбана. Тази чест според повечето обяснителни текстове се пада по традиция на стария кмет или на специално повикания за целта старец, какъвто е случаят с *Лестовичин ден* (Веркович 1881: 176). В обредите, свързани с обучението на дете, курбанът е колен от честваното лице, в случая детето ученик:

Едно време казваше дедо ми, че в нашето село Абланица когато некой първи път шел да пусне детето си на хожета [...] *найпишин онова дете, което шело да иде на хожета, закалало три църни кукошки курбан на Жива Юда, която, верували, че давала ум и разум на децата да са учет да пеет* (Веркович 1881: 383).

Царна кукошка коли всяка една жена в дома си, за да умилостиви Юдите, които разнасят злото между хората по време на *Мръсните дене* (Веркович 1881: 79). В описаните дотук случаи обредното принасяне на животните в жертва се извършва от **едно лице**. Има обаче примери за участието на повече от едно лице в обредното умъртвяване на животните, отредени за курбан. На *Сирин ден* в с. Кочен *пред сто години* [...] *седем моми ходили в гората близо до някоя пещеря, и заколювали курбан на Бога едно агне* (Веркович 1881: 259). На *Власин ден* коленето на курбана е поверено от кмета на група от девет момчета и три моми: [...] *момчетата и момите закарували кравите и откарували в селото; закалали ги курбан и пеели* (Веркович 1881: 153). От с. Фъргово, Неврокопско, е обичаят курбанът на *Лета Бога* да се коли от моми: […] *а най-стария в селото хващал три църни кукошки, които давал само на момите; тие като ги зевали утивали на край селото под едно дърво, кадето пред изгрев слънцето закалали кукошките курбан на Бога и пеели* (Веркович 1881: 562).

Когато анализираме празничната практика на средата, съхранила песните от *Веда Словена*, няма как да отминем факта, че числото се открива и при описанието на обредните действия. На *Коледов ден*, след като домашната трапеза е подредена, под песенния съпровод на момите [...] *дохождало едно старо дело и седнувало на трапезата, та давало на сайбията една тоега; сайбията ударювал три пъти трапезата със тоегата, и после зафащали да вечерет* (Веркович 1881: 21). В този смисъл числото **три** като повторяемост на определено действие с определен предмет от обредното лице с най-високия празничен статус е изразител на трикратно благопожелание за благополучие. Начин за изразяване на многократност на действието, при това извършвано едновременно, се постига чрез колективния обреден персонаж, съставен от три, седем или девет лица, предимно моми.

Задачата на това изследване се свежда до прочит на текстове (поясними), който да доведе читателя за знанието кои са вписаните в сборника числа и доколко те се различават по честота на повторяемост. Оттам би могъл да се направи извод, че и във *Веда Словена* има предпочитани числа, които съвпадат с най-известните и най-често коментираните числа в нумерологията. Най-често използваното число и в реалната празнична практика, и в текстовете на песните е **три**. Подчертано значима роля и в двата случая имат също числата **седем** и **девет**. Това изследване не надхвърля равнището на традиционното описание. Новото при него е, че прави прочит и въвежда в обращение по-малко познат материал от извор, какъвто е *Веда Словена*, с надеждата, че този сборник би спечелил доверие и данните от него биха могли да се включват в традиционното наследство на българите.

Литература

Арнаудов, Михаил 1968: *Веркович и „Веда Словена“. Принос към историята на българския фолклор и на българското възраждане в Македония. С неизвестни писма, доклади и други документи от 1855 до 1893 г.* София: Издателство на Българската академия на науките (Сборник за народни умотворения и народопис 52).

Библейски речник 1994: *Библейски речник.* Прев. от английски Юлияна Балканджиева и др. София: Нов човек.

Библия 1995: *Библия сиреч книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия завет*. София: Издание на Св. Синод на Българската православна църква.

Бидерман, Ханс 2003: *Речник на символите.* София: Рива (Orig.: Hans Biedermann. *Knaurs Lexikon der Symbole*, 1989).

Богданов, Иван 1991: *Веда Словена и нашето време*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски".

Българска митология 1994: *Българска митология. Енциклопедичен речник*. Съст. Анани Стойнев. София: Издателска група 7М + Логис.

Веда 1997: *Веда Словена.* Т. 1–2. Съст. Борис Христов. София: Отворено общество.

Веркович, Стефан 1874: *Веда словена. Български народни песни от предисторично и предхристиянско доба.* Кн. 1. *Открил в Тракия и Македония и издал Стефан И. Веркович = Le veda slave: Chants populaires des bulgares de Thrace & de Macedoine de l'epoque prehistorique & prechretienne.* Vol. 1. *Decouverts et edites par Etienne J. Verkovitch*. Београд: Државна штампария.

Веркович, Стефан 1881: *Веда Словенах. Обрядни песни от язическо време. Упазени со устно предание при Македонско-Родопските Българо-Помаци. Собрани и издани Стефаном Ил. Верковичем.* Кн. 2. Санкт-Петербург: Типография д-ра М. А. Хана.

Георгиева, Иваничка 1983: *Българска народна митология*. София: Наука и изкуство.

Маринов, Димитър 1984: *Избрани произведения в два тома.* Т. 2. *Етнографско (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско)*. Съст. и ред. Мария Велева. София: Наука и изкуство.

Народна медицина 1999: *Българска народна медицина. Енциклопедия.* Съст. и обща ред. Минчо Георгиев. София: Издателска къща „Петър Берон".

Тракийска древност 1993: *Кратка енциклопедия Тракийска древност.* Съст. Александър Фол и др. Отг. ред. Димитър Попов. София: Аргес.

Проф. д.и.н. Гатя Симеонова
Русе, БЪЛГАРИЯ
gali_46@abv.bg

Numbers in Festive Practice (On the Explanatory Notes to the Ritual Songs from the Second Volume of *Veda Slovena*)

Gatya Simeonova

Abstract: The article offers an interpretation of the explanatory notes coming before or in-between the songs in the second volume of the *Veda Slovena* epics. It is an attempt to view the numbers as means of artistic expression, which suggest implications of singularity or plurality; continuity or abruptness; exclusivity or repetitiveness. The author analyses some ritual practices, which are sporadically presented in regards with their number characteristics. She draws on the explanations of the folk singers themselves referring to their cultural milieu and their own community, where the songs were created, sung and preserved.

Keywords: ritual, numbers, feast, *Veda Slovena*

Prof. Gatya Simeonova, D.Sc.
Rousse, BULGARIA
gali_46@abv.bg

The Calendrical and Crisis Use of Needfire in Scotland

Emily Lyle

Abstract: Needfire is fire produced by the friction between pieces of wood and its ritual use came down from pagan times. The records of the practice in Scotland run from 1644 to c. 1876. This study considers first the calendrical use when the fire was lit annually on the morning of 1 May (Beltane), and then the crisis use at times of cattle plague, when the kindling of needfire was sometimes associated with the sacrifice of one of the herd. Since fires were extinguished before needfire was lit and all members of the community received fire from this new source, the kindling of needfire bound the community together. The act was also the central transformative element in a transition sequence beginning with exiting from the norm and ending with returning to it. It is argued that the whole sequence brought about a change of plane with a new state being conceptually distinguished from an old one.

Keywords: Beltane, cattle disease, needfire, Scotland, transition

Introduction

Needfire has the exact sense of 'fire obtained from dry wood by means of violent friction' (Oxford English Dictionary). It is a particular form of what can be called *new fire*, which is fire produced from scratch by any means. New fire could be produced by striking flint or focussing sunlight but it is needfire that is of special ritual importance in the Indo-European culture area which includes Scotland. Our information about pagan practices in Europe in the early part of the Christian era often comes in the shape of attempts at eradication by Church authorities, but there is a rather surprising absence of mention of this particular practice in the sermons and penitentials (Filotas 2005: 264). There is, however, some evidence of Church opposition in Frankish legislation of the eighth century. The first mention is in the *Indiculus superstitionum* which includes 'the fire rubbed from wood, that is *nodfyr*', and an ordinance of 742 against pagan customs, restated in Char-

lemagne's *Capitulary* of 769, condemned 'those sacrilegious fires which they call *nied fyr*' (Filotas 2005: 263, 98–99). On the basis of the medieval Church evidence, Bernadette Filotas was able to conclude that 'The needfire […] had an apotropaic or therapeutic function in protecting or curing livestock driven through or around it' (2005: 150).

It is possible to fill out the picture by exploring needfire in its social context at a later date, as is done here in the case of Scotland. The ritual practice of needfire is still in use elsewhere in the world (see, e.g., Minniyakhmetova 2015) but it ceased in Scotland in the nineteenth century, too long ago for even memories of it to survive at the present day. However, there is a scattering of records available during the period between 1644 and c. 1876[1]. There are two strands in the Scottish tradition of this custom, a Germanic one like that in England, and a Celtic one like that in Ireland, the name in the latter case being the Gaelic term *tein-eigin*. Scotland, however, unlike these neighbouring countries, had a Presbyterian Church which exerted considerable social control in the early modern period, and its records give us the earliest glimpse of the custom, which was practised in the context of these records in the crisis situation of cattle disease. The latest account similarly concerns this crisis situation, but the custom, which had once been the focus of strong community involvement, had dwindled away to be a matter of one woman and her cow. Constance F. Gordon Cumming speaks of an old woman living in Banffshire in the north-east of Scotland who ties a red thread round her cow's tail for protection and 'if it is sick, she at once kindles the old Needfire' (Cumming 1876, 1: 209). She also notes the actions taken by a farmer on the estate of her father, Sir William Gordon-Cumming (1787–1854), at Dallas, Morayshire, within her father's memory: 'A murrain having grievously afflicted one of the small farmers, he proceeded to kindle the Need-fire with all ceremony – then having dug a pit, he therein sacrificed an ox, to some Spirit unknown' (Cumming 1876, 1: 199). The twin magical ways of curing cattle disease, by kindling needfire and by sacrificing one of the herd, are sometimes found together like this and there are also traces of sacrifice in connection with the calendrical practice of needfire which took place at Beltane (1 May).

[1] 1876 is the date of publication of the report but the practices described could have taken place earlier than this since they are not specifically dated.

When people kindled needfire (or its replacement by common fire) at an annual festival, it could simply have been a matter of their keeping up a tradition that had lost its force, and so it is especially valuable to consider this calendrical practice alongside the crisis one, where it is abundantly clear that people in desperate peril through the loss of their livestock turned to the use of needfire in the belief that it had therapeutic power.

Calendrical Use

In the two crisis cases already mentioned, we cannot be sure that fire was produced by the friction of pieces of wood since no details are given and the term *Need-fire* might have been used loosely of new fire produced by other means. In the following calendrical instance, we are told that flint was used and this shows the custom in decline when common fire was substituted for needfire. The Reverend Lachlan Shaw (1686–1777), minister of Elgin in Morayshire, had this memory of the custom that he took part in while herding cattle as a young boy towards the end of the seventeenth century. The passage gives a participant's view and illustrates how the herd-boys' actions on May-day bless the cattle for the whole year to come:

*Upon **Mandy Thursday*** [the Thursday before Easter], *the several herds cut staves of Service Wood about three feet long, and put two cross sticks into clefts in one end of the staff: These staves they laid up till the First of May: On that day several herds met together; Every one had two eggs, and a bannock or thick cake of oat meal crusted over with the yolks of eggs: They raised a pile of dry wood or sticks on a hillock, and striking Fire with a flint they kindled the pile; Then they made the **Deas-Soil*** [clockwise turn] *thrice round the Fire; after which they roasted their eggs, and eat them with a part of the bread. The rest of the bread they brought home, to be eaten by the family; and having adorned the heads of their staves with wild herbs, they fixed them on the tops, or above the doors of their several cotes* [cottages]; *and this they fancied would preserve the Cattle from Diseases till next May* (Shaw 1775: 241).

The herds' celebration included eating from the food supply that they had brought with them to the hilltop and sharing it on their return with those who had not ascended the hill. The more general account given next similarly includes mention of the participants eating together.

This account comes from John Ramsay of Ochtertyre (1736–1814) who wrote down his comments about both the calendrical and crisis use of needfire in the last quarter of the eighteenth century. He was a keen observer of ways of life in his own day and also gathered information about the past by talking with old people. Among other points, he notes the substitution of common fire for needfire. New fire was kindled once a year at Beltane (1 May) and Ramsay speaks about the custom as practised in the Highlands, and on the islands of Skye, Mull and Tiree. He says first that fire was formerly often lit on hilltops with extensive views and he then continues as follows:

But since the decline of superstition, it has been celebrated by the people of each hamlet on some hill or rising ground around which their cattle were pasturing.

Thither the young folks repaired in the morning, and cut a trench, on the summit of which a seat of turf was formed for the company. And in the middle a pile of wood or other fuel was placed, which of old they kindled with ***tein-eigin*** *– i.e., forced-fire or* ***need-fire****. Although, for many years past, they have been contented with common fire, yet we shall now describe the process, because it will hereafter appear that recourse is still had to the* ***tein-eigin*** *upon extraordinary emergencies.*

The night before, all the fires in the country were carefully extinguished, and next morning the materials for exciting this sacred fire were prepared. The most primitive method seems to be that which was used in the islands of Skye, Mull, and Tiree. A well-seasoned plank of oak was procured, in the midst of which a hole was bored. A wimble of the same timber was then applied, the end of which they fitted to the hole. But in some parts of the mainland the machinery was different. They used a frame of green wood, of a square form, in the centre of which was an axle-tree. In some places three times three persons, in other three times nine, were required for turning round by turns the axle-tree or wimble. If any of them had been guilty of murder, adultery, theft, or other atrocious crime, it was imagined either that the fire would not kindle, or that it would be devoid of its usual virtue. So soon as any sparks were emitted by means of the violent friction, they applied a species of agaric [fungus] *which grows on old birch-trees, and is very combustible.* […]

After kindling the bonfire with the ***tein-eigin*** *the company prepared their victuals. And as soon as they had finished their meal, they amused themselves a while in singing and dancing round the fire* (Allardyce 1888, 2: 441–443).

Ramsay continues with an account of the casting of lots using pieces of an oatmeal bannock and the pretended killing of the person who got the marked piece, and there is other evidence for this aspect of the Beltane custom (Hutton 1996: 220–224).

Alexander Carmichael (1832–1912), when collecting traditions in the late nineteenth century, 'conversed with several persons who saw the neid-fire made, and who joined in the ceremony' (Carmichael 1900, 2: 340). He notes that, when *tein-eigin* was lit on a hill on the first day of May, 'this fire was divided in two, and people and cattle rushed through for purification and safeguarding against *ealtraigh agus dosgaidh*, mischance and murrain, during the year' (1900, 1: 182). In 1895 he made this record from the island of Arran in south-west Scotland and dated the raising of needfire there to about 1820:

A woman in Arran said that her father, and the other men of the town-land, made the neid-fire on the knoll on ***La buidhe Bealltain****, Yellow Day of Beltane.* […] *When the sacred fire became kindled, the people rushed home and brought their herds and drove them through and round the fire* (Carmichael 1900, 2: 340–341).

It is especially interesting to have, through Carmichael, an eye-witness account of a specific instance of raising needfire. Carmichael dated this to about 1830. It is given in the words of 'Mr. Alexander Mackay, Edinburgh, a native of Reay, Sutherland':

My father was the skipper of a fishing crew. Before beginning operations for the season, the crew of the boat met at night in our house to settle accounts for the past, and to plan operations for the new season. My mother and the rest of us were sent to bed. I lay in the kitchen, and was listening and watching, though they thought I was asleep. After the men had settled their past affairs and future plans, they put out the fire on the hearth, not a spark being allowed to live. They then rubbed two pieces of wood one against another so rapidly as to produce fire, the men joining in one after the other, and working with the utmost energy and never allowing the friction to relax. From this friction-fire they rekindled the fire on the hearth, from which all the men present carried away a kindling to their own homes (Carmichael 1900, 2: 341).

This use of needfire, which was aimed at ensuring prosperity in fishing, was performed every year at the opening of the fishing season and so belongs to the annual cycle although it was not on a set date.

Crisis Use

The earliest mentions of crisis use come in the records of the Kirk (Church) of Scotland which note three seventeenth-century attempts to cure cattle through needfire in north-east Scotland, two in the parish of Grange in 1644 and 1649 and one in the parish of Towie in 1669.

On 28 February 1644, Mr Robert Watsone, the minister, reported 'that ther was neid fyre raysed within his parochin [parish] of Grange for the curing of cattell' (Stuart 1843: 51*),* and that is all that is known about this episode. Five years later, on 30 May 1649, eight men of the same parish 'confessed they wer present at the kindling of neidfyre, and did nothing but as they wer desired be James Duncan in Keyth' (Stuart 1843: 105). They accused 'some of their owne elderis to haue been accessorie therto'. Later that year, on 21 November, there is a record of an accusation against Johne Cow (Stuart 1843: 117–118). This man had gone to consult the minister about the matter, and there are conflicting reports of what was said on that occasion.

[Johne Cow,] *being accused for saying he had Mr. Robert Watsone his warrand for going to raise neidfyre in Grange, confessed he went to the said Mr. Robert, and told him that he was advysed to cure his goodis* [cattle] *after that maner, and so desyred him to goe and see quhat was done ther, or if he wold not goe himself, send his sone with him, quhilk the said Mr. Robert refused to doe, but said to him, if he went, tak honest men with him to see quhat was done. This being layed to the said Mr. Robert Watsone his charge, denyed all this alledgance, but on the contrair told him, if he used such practices the curse of God wold follow therupon, and told him that was ane Highland practise, and censured alreadie be the Assemblie*.

In the parish of Towie on 19 May 1669 seven people were accused in connection with 'a scandall of charming and curing of cattell by unwarrantable means' (Bell 1897: 143). It is of some interest that these early Kirk records enable us to identify a particular group of people since the later accounts are not so specific. In this case, the accused were James Durie, Andrew Walker and his wife, Isobell Dunbarr, William Reid, John Bandeen, James Gibbon and Alexander Greoshich. They were summoned to appear on 16 June, and five of them were found guilty and were made to promise that they would not engage in this practice in future. The record ends by saying that the ministers of the churches where these people worshipped should 'discharg their peopl from raising of needfyr (as they called it) practised by some of them in such cases' (Bell 1897: 144). Two of the people initially

accused, James Durie and Isobell Dunbar, are not listed among those found guilty. It is a little surprising to find a woman named at all for, where we have full information, the actual production of needfire was in the hands of men while it remained a community custom.

The Kirk records do not give details about the actions but they refer to raisers or kindlers of needfire (Stuart 1843: 105; Cramond 1906: 96), and give glimpses of the social interactions surrounding the decision to light the fire. The accused parishioners at Grange mention several kirk elders as being 'accessorie therto' and perhaps they had gone to them for advice and support. Johne Cow had evidently consulted the minister himself, though there are different accounts of what went on at the interview. Cow claimed that the minister had told him to take honest men with him if he went to raise needfire, but the minister, Mr Robert Watsone asserted that he had told him that 'if he used such practices the curse of God wold follow therupon'. Quite possibly Watsone's advice had been wavering and unclear for soon after this he was found to be so unsatisfactory as a minister that he was removed from the ministry (Bell 1897: 118–122, 160). There was no doubt about the official position of the Kirk of Scotland which was totally opposed to all 'superstitious' practices (Todd 2002).

Clearly, people were sometimes torn between their sense of what was sanctioned by tradition and their allegiance to the Kirk but, when it came to cattle disease, tradition had a solution to offer that could prove too tempting to resist. There is a record that deals directly with the ethical dilemma which is dated 1767 and relates to the island of Mull. It comes from an unexpected source for it was published in *Deutsche Mythologie* by Jacob Grimm who had received it from 'Miss Austin'. This was Sarah Austin, née Taylor (1793–1867), an English writer who made translations from German. It is not known how she came by the information, but Martin Martin had been given a rather similar account, involving eighty-one married men in the production of needfire, on the island of Skye in the late seventeenth century (Martin 1994: 174–175). The Austin account runs:

In consequence of a disease among the black cattle the people agreed to perform an incantation, though they esteemed it a wicked thing. They carried to the top of Carnmoor a wheel and nine spindles of oak wood. They extinguished every fire in every house within sight of the hill; the wheel was then turned from east to west over the nine spindles long enough to produce fire by friction. If the fire were not produced before noon, the incantation lost its effect. They failed for several days running. They attributed this failure to

the obstinacy of one householder, who would not let his fires be put out for what he considered so wrong a purpose. However by bribing his servants they contrived to have them extinguished and on that morning raised their fire. They then sacrificed a heifer, cutting in pieces and burning, while yet alive, the diseased part. They then lighted their own hearths from the pile and ended by feasting on the remains. Words of incantation were repeated by an old man from Morven, who came over as master of the ceremonies, and who continued speaking all the time the fire was being raised. This man was living a beggar at Bellochroy. Asked to repeat the spell, he said, the sin of repeating it once had brought him to beggary, and that he dared not say those words again. The whole country believed him accursed (Grimm 1854: 574–575)[2].

The part of the account that deals with the refusal of one of the householders to put out his fire has the quality of a legend. It demonstrates vividly the magical nature of the practice, as well showing that there was a dissenting voice in the community. The split in perception of what was right is made even more vividly present in the person of the man who had crossed the Sound of Mull from the mainland to conduct the ceremony. He was clearly the repository of old traditions and was able and willing to bring the power of words to save the community from danger. But at the same time, as mentioned at the beginning of the account, the saving action was seen as a 'wicked thing', defined as forbidden magic by the Kirk. The old man seems to have felt that his beggary was the result of divine retribution for his 'sin'. In practical terms, it might well have resulted from people's uneasiness about having dealings with a man who had placed himself outside the framework of the Kirk.

Ramsay speaks of needfire as being produced in his own time for the cure of cattle:

The curing the diseases of cattle gave occasion to a variety of gross superstitions. Thus, although the ***tein-eigin*** *be no longer used on Beltane day, it is still resorted to when the* ***black spauld*** *breaks out. The ceremonies before described are then practiced – only it is made at the house where*

[2] Some phrases given in italics in Grimm are not emphatic and are not highlighted here. It seems likely that they had indicated translations of Gaelic phrases that were cut out of the text.

the disease first broke out, the fires of ***nine*** *families having been previously extinguished. The cattle are then forced to pass through a fire kindled in this way; and every person carries home a portion of the* ***tein-eigin*** *to rekindle his fir*e (Allardyce 1888, 2: 452).

When Ramsay spoke of 'gross superstitions' he probably had in mind the sacrifice of one of the herd. In the case of the black spauld, he notes, 'the first cow seized with it is commonly buried alive, and the other cattle are forced to pass backwards and forwards over the pit' (Allardyce 1888, 2: 446). In dealing with the case of a mad cow, the cow is thrown into a pit and 'after covering the whole with earth, a large fire is kindled upon it; and the rest of the cattle are driven out, and forced to pass through the fire one by one' (Ibid.). Ramsay does not specify needfire here, but probably it was at least fire freshly produced for the occasion.

Needfire is employed on its own as a cure for cattle disease without the slaughter of an animal in this account from Lachlan Shaw from Moray. As with the first of the illustrations of calendrical fire given above, we have the assurance that he is writing out of his personal knowledge:

When a Contagious Disease enters among Cattle, the Fire is extinguished in some villages round: Then they Force Fire with a wheel, or by rubbing a piece of dry wood upon another, and therewith burn Juniper in the stalls of the Cattle, that the smoke may purify the air about them: They likewise boil Juniper in water, which they sprinkle upon the Cattle. This done, the Fires in the houses are rekindled from the Forced Fire. All this I have seen done (Shaw 1775: 248–249).

Conclusion

There are many variations in the traditional complex which includes needfire and the whole range is not included here, but it is possible from this sample to see some of its main features as found in Scotland. One thing that comes over very strongly is the community involvement. The fire cannot be lit until all the fires are put out within the required area, which is defined in different ways. We have 'in the country', i.e. in the district (Allardyce 1888, 1), 'in every house within sight of the hill' (Grimm 1854), 'in nine families' (Allardyce 1888, 2), 'in some villages round' (Shaw 1775) and, in an account of a cure for witchcraft, 'within the nearest two running streams' (Stewart 1823: 215–216). Whatever the exact geographical extent

affected, the community is all those who receive new fire from the single source.

The central authority of Church and State was opposed to the practice in Scotland, but the ritual kindling of new fire was a very widespread custom and we can find instances where there was unison between the custom and central authority so that an entire kingdom could be bound together in this way. Simon Simonse quotes an African account from 1955 which says that 'before daybreak the [Lotuho] King spun the new fire that was carried to the seventeen villages of the kingdom to light the fires that had been extinguished the previous night' and goes on to describe the ritual activities that followed 'after the runners carrying the torches with the new fire departed to their respective villages' (Simonse 1992: 229).

The fire acts as the demarcation of a group of people but, even more obviously, it acts as the demarcation of a period of time. Ritual fire can be lit recurrently at a set point in the calendar, and this is the case with the annual Beltane fire which marks the boundary of the cycle of the year. The binding of a cycle can be illustrated on a grand scale in the Aztec Empire of Central America where, at the end of every fifty-two year period, 'all fires were extinguished in the entire domain' and 'at midnight, a new fire was sparked on the chest of a human sacrificial offering'. This new fire was lit on a hilltop and was carried by runners to every part of the empire (Read 1998: 103, 199).

We can consider the short period of time round the lighting of needfire in terms like those in Van Gennep's *Rites de passage* (1909), which are applied primarily to individuals who are separated from the rest of society, experience transformation when in a liminal stage, and are reincorporated into society in their changed state. It has been argued that the rite of passage model is applicable only at the individual level (Chapple, Coon 1942: 528), but the structuring seems deeper than that and to be something that can apply more widely. In the case of the needfire sequence, the community exits from its normal state, dwells for a time in a liminal phase without the heat and light of domestic fires, and finally re-enters normality. The creation of needfire occurs at a transformative moment in the centre of the liminal phase.

In an interesting development of Van Gennep's formulation, Jens Peter Schjødt has argued that it is advisable to take account also of the plane before the exit and the plane after the re-entry and that these planes can be minus, zero or plus (Schjødt 1986). I have found in relation to the transitions between the seasons and the phases of life that there are both plus and minus

factors present on the planes both before and after the transition, but that the transition is always made to a new plane that is qualitatively different (Lyle 2012: 47–48). In the case of the crisis situation of cattle disease, society is in a negative state (a minus plane) and it is hoped that the performance of the needfire sequence will return the society to a condition of health (a zero plane). At the annual level, probably the main thing we can say, within the scope of the information available in the records, is that each year is a distinctly different one from its predecessor and that it was thought possible to affect its contents by human activity on the opening day, so that feasting would ensure a good food supply in the whole of the annual cycle and the blessing of cattle would ward off danger for the coming year. The signal for the new beginning was the flame of the needfire.

References

Allardyce, Alexander (ed.) 1888: *John Ramsay, Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century.* Vol. 1–2. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons.

Bell, Thomas (ed.) 1897: *Records of the Meeting of the Exercise of Alford 1662–1688*. Aberdeen: Printed for the New Spalding Club (New Spalding Club 17).

Carmichael, Alexander 1900: *Carmina Gadelica: Hymns and Incantations with Illustrative Notes on Words, Rites, and Customs, Dying and Obsolete: Orally Collected in the Highlands and Islands of Scotland and Translated into English by Alexander Carmichael*. Vol. 1–2. Edinburgh: T. and A. Constable.

Chapple, Eliot D., Carleton S. **Coon** 1942: *Principles of Anthropology*. New York: H. Holt and Co.

Cramond, William 1906: *Extracts from the Records of the Synod of Moray*. Elgin: Courant and Courier Office.

Cumming, Constance F. Gordon 1876: *From the Hebrides to the Himalyas: A Sketch of Eighteen Months' Wanderings in Western Isles and Eastern Highlands*. Vol. 1–2. London: Sampson Low, Marston, Searle, and Rivington.

Filotas, Bernadette 2005: *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Gennep, Arnold Van 1909: *Les Rites de passage*. Paris: Émile Nourry.

Grimm, Jacob 1854: *Deutsche Mythologie.* Bd. 1–2. Göttingen: Dieterich.

Hutton, Ronald 1996: *The Stations of the Sun: A History of the Ritual Year in Britain*. Oxford–New York: Oxford University Press.

Lyle, Emily 2012: *Ten Gods: A New Approach to Defining the Mythological Structures of the Indo-Europeans*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Martin, Martin 1994: *A Description of the Western Islands of Scotland Circa 1695*. Ed. by Donald J. Macleod. Edinburgh: Birlinn.

Minniyakhmetova, Tatiana 2015: Ritual Fire in the Annual Cycle of Udmurt Calendar Customs. – In: **Minniyakhmetova**, Tatiana, Kamila **Velkoborská** (eds.). *The Ritual Year 10. Magic in Rituals and Rituals in Magic*. Innsbruck–Tartu: ELM Scholarly Press, 152–161.

Read, Kay Almere 1998: *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press (Religion in North America).

Schjødt, Jens Peter 1986: Initiation and the Classification of Rituals. – *Temenos* 22, 93–108.

Shaw, Lachlan 1775: *The History of the Province of Moray*. Edinburgh: William Auld.

Simonse, Simon 1992: *Kings of Disaster: Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*. Leiden–New York–København–Köln: E. J. Brill.

Stewart, William Grant 1823: *The Popular Superstitions and Festive Amusements of the Highlanders of Scotland*. Edinburgh: Archibald Constable and Co.

Stuart, John (ed.) 1843: *Extracts from the Presbytery Book of Strathbogie*. Aberdeen: Printed for the Spalding Club (Spalding Club 7).

Todd, Margo 2002: *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*. New Haven and London: Yale University Press.

Dr Emily Lyle
Celtic and Scottish Studies
School of Languages, Literatures and Cultures
University of Edinburgh
50 George Square
EH8 9LH Edinburgh, SCOTLAND, UK
e.lyle@ed.ac.uk

Традиция и иновации в празнуването на лятното слънцестоене в България и Латвия. Сравнителни паралели

Ирина Коларска

Резюме: Култът към слънцето е залегнал в основата на представите и религиите на всички европейски народи. Повратна точка в движението на слънцето е лятното слънцестоене – време, което настъпва след изкачването му до най-високата точка в небето, спира, а след това започва да се връща надолу по небесния си път. Доказателство за важността на този момент е концентрирането на множество вярвания, свързани с прогнозирането и провеждането на редица обредни действия, насочени към реколтата и бъдещето на социума. Изследователите отдавна са забелязали, че обредните практики са международни, че обредното творчество на отделните народи има твърде общи черти. Тези факти се потвърждават и при провеждането на сравнителен анализ между обредите, свързани с празниците Лиго (Латвия) и Еньовден (България). Съвременното състояние на двата празника показва, че в голямата си степен те са добили сценичен характер, тъй като са предназначени не само за поддържането и продължаването на традицията, но и за показване пред публика. Въпреки това убедено може да се твърди, че съвременното извършване на обредите е начин културното наследство на всеки от народите да продължава да живее и да се пази за поколенията.

Ключови думи: лятно слънцестоене, празник, празничност, обред, Еньовден, Лиго, минало, традиция, автентичност, съвременност, иновации

Обредната система на всеки народ е съществена съставка на онези елементи от неговата култура, които в най-силна степен съхраняват етническото му самосъзнание и способстват за неговото историческо развитие и самосъхранение (Иванова, Живков 1981). В началото на XXI в. протичат процеси на глобализация и унификация, стремеж към присъединяване към едно или друго държавно обединение предимно по политически и икономически причини. Тези процеси обаче пораж-

дат и необходимост на всеки народ да се отличи с нещо от другите, да се идентифицира чрез своето минало – история и фолклор. В резултат на това както в България, така и в други европейски страни се възстановяват или се създават нови събори, фестивали и други сценични форми, чрез които хората по вече утвърдена традиция представят родния си край или селище с характерни фолклорни форми. В този смисъл може да се говори за ревитализация на много обреди, които събират в родните места хора, живеещи отдавна в по-големите градове. Тази тенденция се наблюдава и в много други страни. В настоящото изследване ще се опитам да направя сравнителен анализ на новите форми на провеждане на фолклорен обред в Латвия и България. За целта, разбира се, е нужно да се имат предвид утвърдените традиционни начини на провеждане на обреда, като се обърне внимание на иновациите и адаптациите. Празникът, на който ще се спра, е лятното слънцестоене, известно у нас като Еньовден, Яневден, Летен Иван, Иван Бильобер, а в Латвия – като Яни (Jāņi) или Лиго (Līgo). Изследователите отдавна са забелязали, че обредните практики са международни и че обредното творчество на отделните народи има твърде общи черти. Ще се опитам да посоча както общите черти, така и различията в обредите на двете страни. Култът към слънцето е залегнал в основата на представите и религиите на всички европейски народи. Това обуславя и концентрирането на множество вярвания, според които тогава е най-подходящият момент за прогнозиране и провеждане на редица обредни действия, свързани с реколтата и бъдещето. „Лятното слънцестоене или Еньовден е важна, повратна точка в движението на слънцето, което, след като с всеки изминат ден се изкачвало все по-високо и по-високо на небето, спира и започва да се връща назад, надолу по небесния си път“ (Фрейзър 1984: 769–770). Тази мисъл, изказана от Джеймс Фрейзър, е повторение на много от фолклорните вярвания, свързани с този ден. Българският народ казва, че на този ден Еньо облича кожуха си и отива да доведе зимата.

В обредността са преплетени обичаи, свързани с предхристиянски вярвания, и такива, които произхождат от Христовата вяра. Денят се тачи като най-дългия през годината, когато настъпва смъртта на старото, лятното слънце и се ражда новото – зимното. В разговорите ни в деня на празника някои латвийци споделиха, че времето, в което могат да се радват на „дълъг бял ден“, е толкова малко през годината, че не може да не му отдадат дължимото. С това те обясниха и причината да приемат Лиго за „истинската латвийска Нова година“. В Латвия денят

в навечерието на празника и самият празник се свързват с вярването, че силите на природата са най-могъщи тогава, когато се ражда новото слънце, когато небето се отваря и границата между физическия и духовния свят е най-тънка.

На Еньовден в България се вярва, че слънцето не просто е небесно светило, а извършва действия, характерни за хората: на този ден то стои най-дълго на небето, радва се, играе, трепти, къпе се във водата, изтръсква се, наръсва тревите с пръските вода и те стават на роса, обръща се и отива на/за зима. Всички тези действия, колкото и обикновени да са, извършени от слънцето, добиват магическо значение и водят до поредица от последствия: водата става лековита, билките добиват лечебна сила, който види сянката си цяла по залез, ще бъде здрав и др.

В навечерието на празника в Латвия домът трябва да бъде старателно почистен и измит с вода от ароматни билки и да се украси с букови клони, цветя, папрат и тръни офика, като се смята, че така ще бъде защитен от влиянието на зли сили и магьосници, които в този момент се сдобиват с голяма мощ. В България също се вярва, че точно на Еньовден има опасност да бродят мамници и вещици, поради което се извършват практики против уроки и срещу крадене на плодородието. Украсяването на домовете обаче се прави рано сутринта на Еньовден с набраните по изгрев китки и венци, завързани с червен конец, защото тогава те се сдобиват с най-голяма сила.

Наред със слънцето и защитните дейности от голямо значение за този ден е **измиването за здраве във вода** на река. Лековитата сила на водата на този ден е свързана с въздействието, което има върху нея слънцето. Преплитат се два значими култа – този към слънцето и този към водата като двата най-важни източника на живот, което от своя страна е причина за придаването на особено голяма магична сила и значение на миенето, къпането, ръсенето с еньовденска вода. Същата магична сила притежава и росата, тъй като се вярва, че това са капките, които слънцето е пръснало, след като се е изкъпало. По тази причина се смята за лековито ходенето и търкалянето в росата. Част от тези вярвания и практики са познати и в Латвия, например за здраве и укрепване на имунната система се ходи рано в полето за къпане в росата, а на връщане трябва да се отреже голям буков клон, който се влачи по земята гърбом до дома, три пъти се обикаля с него и се закача край портата на оградата, за да пази от зли духове. Тъй като често пъти в този период от годината вали дъжд, на него се приписва

влияние върху богатството на реколтата подобно на гергьовския дъжд в България.

С магическото въздействие на слънцето и водата в ранното утро на Еньовден или Лиго билките се сдобиват с лековита сила. Затова брането на билки се извършва както от баячки и врачки, така и от други жени и моми. За най-важната билка у нас на този ден се смята еньовчето, но наред с него се берат и други билки, от които се връзват китки и се вият венци, завързани с червен конец. Китките се връзват в дома и се оставят така до другата година, а в случай на болест от тях се прави лековита отвара.

Във Великотърновско, Казанлъшко, Габровско, Старозагорско и другаде се вие венец и всички се провират през него за здраве, след това той се запазва до другата година и също се използва с лечебна цел. Някога венецът се е възприемал като символ на слънцето, неговата кръгла форма, от една страна, е копие на слънцето, а от друга, се свързва с безкрайността. Вплетените в този кръг лековити билки получават допълнителна магическа сила и венецът се пази, за да може, ако някой се разболее през годината, да мине през него, за да се изцери. През венеца минават също булки, които искат да заченат, а бременните трябва да минат през него, когато наближи моментът, за да е леко раждането.

Вярвало се е, че на този ден трябва да се наберат 77 вида билки за всички болести и една половин билка – за безименната болест, като откъсването на „половин билката“ става със затворени очи. Най-широко известните билки, които се берат, са еньовче, вратига, комунига, чер трън, бял равнец, иглика, маточина, мента, коприва, маслодайна роза, жълт кантарион и др. **Вярва се, че билката *разковниче* цъфти точно преди изгрев слънце** и притежава силата да отваря всичко заключено и да лекува неизлечими болести. С тези билки се лекуват както всички болести, така и уроки и магии. За магия за любов момите берат омайниче, любиче или риган, които поставят под възглавницата си или в чеиза си, за да бъдат обичани от бъдещия си жених. Жените кичат с различни билки домовете си, за да ги защитят от болести, зли сили и уроки. През тази нощ се увеличава и мощта на магьосниците и мамниците, затова много от обредните практики имат и превантивна функция.

В Латвия наред с полските цветя и билки се берат зелени дъбови клони. Вият се два вида венци – за жените от полски цветя и билки, а за мъжете от дъбови клони. Обяснението на участници в празника е, че се прави за здраве и плодородие. В разговор с участници в обреда една от

жените отбеляза, че причините за виенето на венци от зеленина и билки в древността се е свързвало с изображението на слънцето като кръг, затова се смята, че венците са символ на слънцето. Тъй като участниците в обреда бяха членове на фолклорна група, може да се предположи, че са добре подготвени теоретично, въпреки че споделиха, че в Латвия обредът винаги се е извършвал и всичко, което правят, е автентично. В някои източници може да се прочете още, че венецът има защитна функция и предпазва от зли сили. Всъщност магическата сила на венеца се обяснява също със способностите на билките, вплетени в него[1]: жълт кантарион, бял равнец, офика и лайка – за здраве и сила; маргаритки – за страст; мента и босилек – за защита от зли въздействия; вратига – за дълголетие; папрат, цвят от грах и роза – за любов; детелина – за доверие; мак – за плодородие и късмет; жасмин – за сбъдване на любовните мечти; пелин – за връщане на изгубена любов. Така всяка девойка може да вплете във венеца си билки според своето желание, като се надява по този начин то да се сбъдне. В наблюдавания обред в Рига много хора хвърляха венци, цветя и китки в огъня, а на запитването ми защо го правят отговаряха, че е за здраве. Някои от тях изваждаха китките от торби, в които ги бяха донесли, а други хвърляха дори свежи цветя. Всъщност според традицията накрая на празника новите венци се носят у дома, закачат се близо до леглото като защита от болести. Пазят се до следващата година, когато се изгарят в огъня като стара вещ от стария свят и старото време. По този начин се дава възможност за ново начало – за работа, любов, плодородие[2]. С това може да се обясни ваденето на билките от торбички, докато хвърлянето на свежи китки и венци вероятно е акт на подражание от страна на чужденци, дошли да се потопят в магията на празника, без да познават символиката на обредните действия.

Така както в България се търси билката разковниче, която цъфти само при изгрев слънце на Еньовден, в Латвия влюбените двойки отивали заедно в гората в нощта на Лиго, за да търсят цвят от цъфнала папрат. Смята се, че само на този ден може да се намери такъв цвят – символ на любовта и брака, и тези, които го открият, ще имат вечна и щастлива любов.

---

[1] https://burtkoki.wordpress.com (21.06.2013).

[2] http://www.tvnet.lv/izklaide/ligo_svetki/564250-lai_noteiktu_kad_jasvin_vasaras_saulgriezi_javero_ saules_gaita_debesis (21.06.2013).

В Латвия мъжете взимат голямо участие в обредите – те трябва да изберат подходящо място за издигането на клада, съобразявайки посоката на вятъра, както и необходимото пространство, за да могат хората добре да се движат. Осигуряват стебла и трупи за изграждането на огъня, както и места за сядане и навеси. Жените кичат домовете, стопанските постройки, животните с полски цветя и венци от дъбови клони и офика. Поставянето на дъбови венци на главите на мъжете някога е било свързано с определени обредни действия, докато в съвременността могат да се купят готови венци от пазарите още предишния ден (23 юни). Мъжките венци са различни от тези за жените, които са направени от цветя и билки. Сред най-важните билки се смята папратта и нейният цвят, като се вярва, че цъфти в нощта преди Св. Янис и има магическо действие, свързано с плодовитостта на жените и плодородието. Затова през нощта девойките отиват за билки, търсят цъфнала папрат и вият венци за косите си.

Почитта към слънцето намира отражение в още един важен обреден момент – паленето на огньове за празника Лиго. В миналото в балтийските страни в навечерието на Еньовден са палили големи огньове. Всички високи места, докъдето може да стигне погледът, са били осветени от пламъци (Фрейзър 1984: 776). Хората са ги смятали за предпазна мярка срещу магия, гръмотевици, градушка и болести по добитъка. Затова е било важно добитъкът да се прекара сутринта през местата, където са горели огньовете. Като предпазна мярка срещу „крадене на млякото“ пък са поставяли пелин и репей по пътя на стадата сутрин, а младежите, участвали в обреда, са получавали за отплата гърне с мляко от всички стопани. В съвременността семантиката на обреда е изменена в известна степен, но той продължава да се изпълнява. Мъжете предварително избират място, обикновено на поляна, която е под наклон. Най-напред струпват трупи и високи дърва за издигането на кладите, които се запалват при залез слънце. Според хората при изграждането на кладата участниците се сближават, шегуват се и се забавляват, а това спомага за доброто настроение и взаимоотношения в общността. Към конструкцията на кладата се привързват брезови стъбла и клони със зелени листа, които се асоциират с раждането на лятото и зеленината на природата. Обикновено наред с големия огън, който се свързва с новото слънце, се изгражда и по-малка клада, която символизира старото, лятното слънце, което се изпраща на 23 юни. За да се срещнат старото и новото слънце, най-напред се пали малката клада, а огънят от нея

се пренася към голямата, за да я разпали. Това се прави с помощта на колело, омотано със слама, което се запалва и се търкаля по полето от единия до другия огън – обикновено по наклон. Актът на търкаляне по земята се тълкува като опложданe и благословия за земята и начин да се осигури по-добра реколта (Фрейзър 1984: 776). За колело се използва дървено колело от каруца, което е достатъчно тежко, за да се изтърколи надолу по хълма. Важно е да се управлява добре до подножието, за да запали там новия огън. Затова двама души направляват колелото с две сопи, с които го бутат от двете страни. Трети човек дърпа зад него дълго въже, завързано в средата на колелото за свързващата му ос. Така се контролира скоростта на спускане и се осигурява безопасното стигане на горящото кълбо до целта. След като се разгори добре новият огън, започват танци, веселби и песни, съчетани с изпълнения на фолклорни групи (ил. 1, 2). Хората остават край огъня.

Наред с големите огньове в Латвия са се правили шествия с факли из нивите и търкаляне на огнено колело. Тези елементи са съхранени в обредността на латвийския Лиго и днес, макар да се извършват като част от сценично представяне на празника. В Латвия този ден е от особено значение и дори се отбелязва като национален празник, а дните 23 и 24 юни са почивни дни, в които всички латвийци се отправят към селата, където се готвят за голямото честване. В градовете остават само латвийци, които са на работа, и чуждестранни гости, пристигнали да се потопят в магията на празника. В столицата Рига се организират две независими помежду си честванията – едното в центъра на града, на площада точно до река Даугава, а другото, наричано „алтернативно“ или традиционно – в парка Дзегужкалнс.

Огньовете са били някога един от основните елементи, свързани с празника и в българските традиции. Те, от една страна, са се възприемали като символ на слънцето, а от друга – като същност с пречистваща и превантивна функция. Някога в Бургаско са се клали огньове, като момците от всяка махала са се стремили техният огън да стига по-високо[3]. Подобно на огньовете на Сирница и Благовещение целта на огньовете е да пазят от зли сили, а на прескачането им – да се осигури добро здраве през годината. Днес тази традиция се възражда при пред-

[3] Г. Панов, 68 год., род. в с. Бродилово, пенсионер, зап. Ирина Коларска, гр. Царево, юни 2013 г.

ставянето на обреда на различни събори, но само като част от сценично изпълнение пред публика.

Между латвийската и българската обредност на празниците Лиго и Еньовден наред с многото прилики съществува и голяма разлика. Тя се състои преди всичко в това, че в Латвия празникът е насочен към мъжете и имениците, носещи имената Лиго, Янис и Ян, а в България това е момински обред. Ако у нас най-важно е ладуването, виенето на венеца и провирането през него или Еньовата буля, то за латвийците е важно да се поставят букови венци на мъжете, за да ги пазят от зло и магии. В деня преди Лиго в домовете на имениците пристигат на гости роднини и съседи, които честитят празника. Наред с песните и пожеланията за здраве всички си правят различни шеги с именика и го карат да прави различни неща – да пее, да танцува, да подскача на един крак. Домакините черпят гостите с домашно приготвено сирене с кимион (което също се нарича Лиго) и бира от домашната пивоварна. В по-късните часове на деня отново мъжете са тези, които палят огъня, търкалят огненото кълбо и водят танците и хорàта край огъня. По време на наблюдението на празника в парка Дзегужкалнс ми направи впечатление, че след полунощ се играе хоро, на което стопанинът (изпълняващият ролята) бива наричан Jāņa tēvs (бащата на Янис), стопанката – Jāņa māte (майката на Янис), а всички останали (включително присъстващите като публика, но взимащи участие в танците) – Jāņa bērni (деца на Янис). В песните се пее за Янис като син на Бога (Dieva dēls), а в латвийските изследвания на празника се доказва, че Jānis символизира слънцето, т.е. има две нива на смислова символика на празника Jānis – в небесата (митично) и на земята (в социума), споделя Анна Ранцане, фолклорист, в лична кореспонденция по темата. Играе се специално мъжко хоро от „децата на Янис“, на което участниците са хванати през лакът, а музиката постепенно забързва темпото си. Мъжете танцуват, докато някой падне. Тогава кръгът се стеснява и действието се повтаря. Когато участниците в хорото намалеят, те се обръщат гърбом и пак сключват кръг за хоро. Накрая танцът на „децата на Янис“ завършва с подскачане на един крак. Старинната семантика на тези хорà вероятно не се помни от повечето латвийци, тъй като обяснението на всяко от действията е „за здраве“ или „за добро настроение – то е много важно за всички на този празник“. Само двама от запитаните отговориха, че се играе танц в кръг, защото така се отдава почит на слънцето, като се символизира неговата форма. Освен

това хорото се върти, за да напомня движението на небесното светило в рамките на годината.

В България основната част от обреда в много населени места е ладуването, в което участват само моми, на които предстои да се омъжат. В деня преди празника всяка от тях свива китка, като поставя в нея своя нишан, за да може лесно да си я познае. По залез слънце отиват на чешмата за вода, която мълчешком донасят до двора на водачката, и слагат китките си в котела. Котелът се поставя под трендафил или под плодно дръвче. Тъй като в днешно време жителите в селата са намалели значително и млади почти не са останали, в обреда взимат участие жените от самодейната читалищна група без оглед на възрастта им. Вследствие на това се наблюдава съвсем съзнателна промяна и в напяването на китките – не се припява коя какъв момък ще вземе, а за здраве, дълголетие, здрав кръст, плодородие на нивата и др. Тази промяна в обреда се вижда например в с. Факия, Бургаско, където бабите с гордост заявяват, че при тях се пази още от едно време целият обред в най-чиста форма. Важен елемент на обреда е Еньовата буля, който действително продължава да се практикува в местната традиция. За целта избират момиченце на възраст между 3 и 5 години. Бабите разказват, че някога е имало много хора, много млади семейства с деца и са правили Еньова буля във всяка махала, а момите са се надпреварвали коя група първа ще заведе своята буля на чешмата да ѝ умие лицето. Днес трудно намират детенце и затова се обръщат с молба и към онези от младите, които живеят в близките градове, без значение дали са българи, или роми. Най-важните моменти от обреда Еньова буля са обличането на момиченцето в невестинска премяна (ил. 3), измиването на лицето на булята с опакото на ръката – против уроки, хорото, което се играе на всеки кръстопът, а бабите, които искат да се отърват от болки в кръста, хвърлят на земята билки и лягат върху тях пред Еньовата буля. През цялото време момите трябва да носят момиченцето изправено на раменете си и да не допускат то да стъпи на земята. Жените казват, че това се прави със защитна цел, защото, ако стъпи на земята, ще опожари нивите. Това обяснение има своите причини – от една страна, обредът се провежда точно преди Горещниците и реколтата трябва да се защити от силното слънце. От друга страна, *Енята* (или *Драгайката*, както се нарича на много места в България) е невеста на слънцето (Емилиянова 2009) и има същите характеристики като него – може да дава живот и енергия, но и да причини пожар по нивите. Девойката, която носи

булята, трябва да премине през нея, като стъпи внимателно с единия крак на кръста ѝ и едва след това да я прекрачи. Наред с участничките от фолклорната група на селото в тази част от обреда се включват и всички, които минат покрай хорото по това време. Шествието обикаля селото, след това обикаля три пъти църквата и се отправя към реката (ил. 4). Една от жените преминава реката и от отсрещния бряг пита три пъти булята: *Сита ли си, ка?*, а булята отговаря с кимане на глава, тъй като има забрана за говорене. Ако кима утвърдително – значи и годината ще е сита. След това шествието се отправя към дома на водачката, където разбулват булята и тя вади китките от котела, докато жените ги напяват. Накрая съблича булята и я връщат на майка ѝ, а те отиват на нивата, за да зажънат първия клас. Баба Чана[4] е най-сведуща по въпросите за обреда и на драго сърце разказва всичко, което знае. Самата тя е била три години Еньова буля като дете, участвала е в обреда и като мома, после като водачка. Споделя, че обредът винаги се е провеждал в тяхното село и само няколко години се е наложило да го пропуснат, но по-старите жени помнят всичко и разказват на младите, за да се научат. В интервюто с баба Чана се оказа, че тя знае много и за билките и често помага на хората, като прибае или направи някоя билкова отвара с еньовденска китка, защото е известна като баячката на селото и при нея идват от близо и далеч хора, за да им бае с билки против уроки, да гаси въглен и лее куршум при уплах.

И в други населени места самодейци правят реконструкции на фолклорните обреди – като част от читалищната дейност – въз основа на спомените на възрастните хора. Може да се каже, че съвременните участници в обредите както в България, така и в Латвия принадлежат към фолклорни формации. Те познават добре обредите, но са и образовани хора и макар едни да са от село, а други от града, всички те проявяват интерес към фолклора на своето селище, район, страна. Това е причината да търсят информация за провеждането на обреда не само от своите по-възрастни близки, но и да четат за него от книги, научни сборници, песнопойки, дори в интернет. Свидетелство за това са коментарите, които правят за връзката между кръга, слънцето, венеца и хорото в латвийския празник. Добрата подготовка на българските из-

[4] Стоянка Габичева (баба Чана), 73 год., с. Факия, Бургаско, зап. Ирина Коларска, 24.06.2013 г.

пълнители също личи от интервютата – в употребата на изрази, които не са характерни при обикновен разговор, а за етнографско изследване на района. Например някога по селата се е казвало, че *детето трябва да е бащино и майчино*, или *с живи родители*, но днешните информатори казват: [...] *и това е важно, запиши го – момиченцето трябва да е от пълноценно семейство*. Въпреки това и латвийските, и българските изпълнители обясняват, че обредът, в който участват, както и костюмите, с които са облечени, са автентични и са запазени от предците им. Представата за това дали нещо е „автентично“, или не, е свързана с елементите на обреда, към които стриктно се придържат, както артистите от една театрална трупа се придържат към сценария и репликите си. Желанието на групите е да се пресъздаде атмосферата от миналото, за да покажат пред всички колко стари са традициите, които пазят и предават на поколенията. Истинно, автентично обаче можем да наречем сливането между фолклорната група, облечена в носии, и събралото се множество, облечено в съвременни дрехи, но готово да вземе участие в празника. В латвийския празник това се случва както при танците, така и при факелното шествие и паленето на огъня. В българския обред – с лягането на млади и стари, жени и деца, за да бъдат прекрачени от Еньовата буля за здрав кръст, присъединяването към шествието из селото и преминаването на реката. Така старите традиции се раждат за нов живот – различен, до голяма степен фестивален и сценичен, но гъвкав, възроден, с иновации и модернизации.

Литература

Арнаудов, Михаил 1971: Еньовден. – В: **Арнаудов**, Михаил. *Студии върху българските обреди и легенди.* Т. 1. София: Издателство на Българската академия на науките, 235–254.

Арнаудов, Михаил 1996: *Очерци по българския фолклор*. Т. 1–2. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Емилиянова, Боряна 2009: Топонимът Драгайка като източник на етнокултурна информация. – В: *Състояние и проблеми на българската ономастика*. Т. 9. Велико Търново: Ивис, 295–304, http://www.academia.edu/4690301/The_Toponym_Dragaika_as_a_Source_of_Ethnocultural_Information_In_Bulgarian (15.05.2015).

Етнография на България 1985: *Етнография на България.* Т. 3. София: Издателство на Българската академия на науките.

Живков, Тодор Ив. 1981: Обредност и обредно изкуство. – В: *Обреди и обреден фолклор*. Съст. Тодор Ив. Живков. София: Издателство на Българската академия на науките, 7–27.

Иванова, Радост, Тодор Ив. **Живков** 1981: Българските обреди. – В: *Българска народна поезия и проза в седем тома.* Т. 2. *Обредни песни*. Съст. Радост Иванова, Тодор Ив. Живков. София: Български писател, 419–446.

Маринов, Димитър 1994: *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. Второ фототипно издание. Съст. и ред. Маргарита Василева. София: Издателство на Българската академия на науките.

Обреди и обреден фолклор 1981: *Обреди и обреден фолклор*. Съст. Тодор Ив. Живков. София: Издателство на Българската академия на науките.

Фрейзър, Джеймс 1984: *Златната клонка*. Прев. от английски Цветан Петков. София: Издателство на Отечествения фронт [Orig.: James George Frazer. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 1923].

Интернет източници

Kā Jāņos izsargāties no raganām. – https://burtkoki.wordpress.com/2013/06/21/ka-janos-izsargaties-no-raganam (21.06.2013).

http://cultura-cnk.ru/novosti-mo/latishskiy-prazdnik-ligo-1 (21.06.2013).

http://pribalt.info/content/ligo (21.06.2013).

https://ru.wikipedia.org/wiki/Лиго (21.06.2013).

Гл. ас. д-р Ирина Коларска
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
Българска академия на науките
ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6
1113 София, БЪЛГАРИЯ
irikol@abv.bg

Tradition and Innovations in the Celebration of the Summer Solstice in Bulgaria and Latvia. Comparative Parallels

Irina Kolarska

Abstract: The veneration of the Sun is an inextricable part of the ideas and religions of all European peoples. A turning point in the Sun's movement is the Summer Solstice – a period which comes after the Sun has reached the uppermost point on the horizon; there it stops for a while and then starts to descend. A testimony for the significance of this moment is the concentration of many beliefs related to prognostics, as well as rituals referring to the harvest and the future of the community. A long time ago, researchers noticed that the rituals were international and that in the rituals of different nations there were many similar features. These observations are also confirmed by comparative analysis between the Midsummer rituals of Enyovden (in Bulgaria) and Līgo (in Latvia). The current state of the celebrations in both countries shows that they have largely acquired a stage character. They are intended not only to maintain and continue the tradition but also to be performed in public. However, we can confidently say that the modern performing of the rituals is a way of giving new life to the cultural heritage and of preserving it for the next generations.

Keywords: Summer Solstice, feast, festivity, ritual, Enyovden, Līgo, past, tradition, authenticity, contemporaneity, innovation

Assist. Prof. Dr Irina Kolarska
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Bl. 6 Acad. Georgi Bonchev St.
1113 Sofia, BULGARIA
irikol@abv.bg

Barbórkowe życzenia, czyli o powinszowaniach z okazji Dnia Górnika

Dorota Świtała-Trybek

Streszczenie: Przedmiotem artykułu są życzenia z okazji „Barbórki" – święta zawodowego pracowników górnictwa, które obchodzone jest 4 grudnia, w dniu wspomnienia św. Barbary. Autorka na podstawie kwerendy czasopism („Trybuny Robotniczej", „Trybuny Śląskiej", „Dziennika Zachodniego", „Wiadomości Rudzkich" i „Trybuny Górniczej"), ukazujących się w latach 1946–2014 w województwie śląskim, analizuje teksty powinszowań kierowane do górników i ich rodzin. Prezentowane życzenia, ich ilość w poszczególnych okresach, także grafika mają bezpośredni związek z warunkami społeczno-politycznymi i gospodarczymi w Polsce. W ostatnich dwóch dekadach można zaobserwować wzrost życzeń „barbórkowych" na łamach prasy.

Słowa kluczowe: święta Barbara, życzenia, Dzień Górnika, „Barbórka"

Św. Barbara – patronka wielu profesji

Barbara należy do najpopularniejszych świętych, zarówno w kościele prawosławnym, jak i katolickim. O samej postaci niewiele wiadomo. Do dzisiaj trwają spory, czy święta była postacią historyczną, czy tylko legendarną. Powszechnie znane fakty dotyczące jej życia, miejsca i daty śmierci oraz patronatu nad poszczególnymi grupami zawodowymi znane są dzięki tradycji ustnej. W licznych źródłach hagiograficznych informacje o świętej przyjmują formę legend, często są kompilacją różnych tekstów (Piecha 2002: 29). Łacińskie słowo *barbara* znaczy tyle, co mieszkanka spoza Grecji, cudzoziemka. Barbara prawdopodobnie pochodziła z bogatego domu. Ojciec Dioskuros (wysokiej rangi urzędnik) wysłał córkę na naukę do Nikomedii, gdzie w tajemnicy stała się chrześcijanką i gdzie poniosła męczeńską śmierć (przez ścięcie) za odmowę wyrzeczenia się nowej wiary. Przypuszcza się, że było to na początku IV wieku, za czasów panowania cesarza Maksymiana

Galeriusza (305–311), kiedy nasiliły się prześladowania chrześcijan. Kult Barbary niemal natychmiast po jej śmierci zaczął być żywy, w VI wieku cesarz Justynian sprowadził relikwie św. Barbary do Konstantynopola. Stąd zabrali je Wenecjanie w 1202 roku, następnie część z nich przekazali miastu Torcello, gdzie znajdują się w kościele pod wezwaniem św. Jana Ewangelisty (Zalewski 1989: 752).

W Polsce pierwsze ślady kultu św. Barbary pochodzą z XI wieku. W *Modlitewniku Gertrudy,* córki Mieszka II, znajduje się wzmianka o świętej pod datą 4 grudnia. Ku jej czci wystawiono wiele kościołów (najstarszy z nich znajduje się w Borzygniewie na Dolnym Śląsku), także kaplic cmentarnych. Do znacznego rozwoju jej pietyzmu przyczynili się krzyżowcy. Za sprawą zakonu Najświętszej Maryi Panny św. Barbarę otaczano szczególnym szacunkiem na Pomorzu, gdzie znajduje się cząstka jej relikwii (Świtała-Trybek 2015: 48–50).

Św. Barbara należy do grona Czternastu Świętych Wspomożycieli[1], jest patronką „dobrej" śmierci[2], patronką „konania"[3]. Św. Barbara, zgodnie z legendą, w chwili śmierci została posilona komunią świętą, którą przyniósł jej anioł. Stąd wierzy się, że święta chroni od śmierci nagłej, a kto jej wzywa, nie umrze bez świętych sakramentów. Z tego też powodu za patronkę obrali ją górnicy, rybacy, marynarze, flisacy, artylerzyści, a więc ci, którzy narażeni są na śmierć niespodziewaną. Barbara czuwa także nad architektami, kowalami, krawcami, kapelusznikami, murarzami, cieślami, dzwonnikami.

[1] Kościół katolicki w poczet Czternastu Świętych Wspomożycieli zaliczył tych, których wstawiennictwo u Boga uznał za wyjątkowo skuteczne, szczególnie w wypadku chorób. Oprócz świętej Barbary należą do tego grona święci: Katarzyna z Aleksandrii, Krzysztof, Jerzy, Błażej, Cyriak, Małgorzata z Antiochii, Dionizy, Wit, Idzi, Pantaleon, Achacy, Eustachy, Erazm.

[2] „Dobra" śmierć to taka, do której człowiek zdążył należycie przygotować się, to znaczy przystąpił do sakramentów pokuty, Eucharystii, namaszczenia chorych; zdążył uregulować ziemskie sprawy, pojednał się z bliskimi. „Dobra" śmierć jest przewidziana i oczekiwana, w przeciwieństwie do śmierci nagłej (*mors repentina*), która burzy spokój i ład, a w kulturze chrześcijańskiej często utożsamiana jest z karą bożą za złe życie. Do innych patronów „dobrej" śmierci zalicza się następujących świętych: Michała Archanioła, Józefa, Krzysztofa, Andrzeja Bobolę, Benedykta, Agatę.

[3] W licznych pieśniach ku czci św. Barbary obecny jest tytuł patronki „konania", do której zwracają się umierający z prośbą o sakramenty święte, np.: *Barbaro święta, patronko konania…*, zob. Dygacz 2004: 25–27.

Dawniej zwracano się do niej także z prośbą o wstawiennictwo w obliczu różnych niebezpiecznych epidemii (cholery, dżumy)[4]. Wymownym przykładem poświadczającym taką praktykę jest okazała kolumna z postacią św. Barbary w Warszawie, na której znajduje się następująca inskrypcja: *Święta Barbaro, która mieszkasz w niebie, Proś za nami Pana w każdej potrzebie. Oddal precz od nas powietrze morowe*, *I racz uprosić dla nas lata zdrowe*, *A za wyświadczone ku nam opieki chwalić ciebie będziem po wszystkie wieki.*

Kult św. Barbary miał wyraz także w licznie zakładanych bractwach religijnych ku jej czci. Najstarsze z nich powstały pod koniec XIV i na początku XV wieku. Bractwa św. Barbary prężnie działały m.in. w: Krakowie, Kujawach (Opolskie), Wrocławiu, Tarnobrzegu, Sandomierzu, Płocku, Przeworsku, Rudach (koło Raciborza), Tarnowskich Górach. W 1995 roku Bractwo św. Barbary założono w Strumieniu (na Śląsku Cieszyńskim) – jedynym sanktuarium w Polsce poświęconym tej świętej.

W tradycji ludowej z dniem św. Barbary związany był zwyczaj umieszczania gałązek czereśni lub śliwy w naczyniu z wodą. Gałązki te po przekwitnięciu trzymano aż do Wielkanocy, symbolizowały one zmartwychwstałego Chrystusa. Na Śląsku, w wigilię dnia 4 grudnia, dziewczęta czyniły wróżby matrymonialne. Popularną praktyką było trzęsienie płotu i nasłuchiwanie szczekania psa. Z tej strony, z której pies szczekał, miał przyjść kawaler. Zabieg ten powtarzano także w wigilię Bożego Narodzenia (Pośpiech 1987: 20). Św. Barbarę nazywano również „Panią Błyskawic", wzywano jej imienia podczas burzy[5]. Z dniem wspomnienia świętej – 4 grudnia – związanych jest wiele przysłów, w tym pogodowych, np. *Święta Barbara po wodzie, Boże Narodzenie po lodzie; Na św. Barbarę miękko – szykuj sanie prędko; Kiedy w św. Barbarę błoto, będzie zima jak złoto. A jeśli mróz, to sanie na górę włóż, a szykuj wóz; Jeśli w św. Barbarę gęś po stawie chodzi, to w Boże Narodzenie pływać po nim jej godzi.* Występują też przysłowia związane z określonymi zawodami, np.: *Barbara święta o górnikach pamięta; Gdy górnik pracuje w nocy, to mu święta Barbórka stoi przy pomocy; Barbara święta o rybakach pamięta* (Ligęza 1968: 92–95).

[4] O praktykach rytualnych związanych z dniem św. Barbary w Bułgarii, mających chronić przed chorobami zob. Mihaylova 2012.

[5] Ojciec świętej Barbary, zgodnie z legendą, został rażony piorunem zaraz po tym, jak wykonał wyrok śmierci na córce.

Od „Barbórki" do Dnia Górnika

Górnicy – podobnie jak przedstawiciele innych profesji – obchodzą swoje święto zawodowe[6], które przypada 4 grudnia, w dniu wspomnienia św. Barbary, patronki górniczego stanu. Tradycja obchodzenia „Barbórki" w Polsce pojawiła się w źródłach w 1354 roku. Z końca XV wieku znana jest forma „Barbora" z dokumentu czeskiego Janusza (księcia oświęcimskiego), która dała początek na Śląsku – „Barborce", później zaś „Barbórce".

„Barbórkę" świętują pracownicy kopalń: węgla kamiennego, węgla brunatnego, miedzi, srebra, siarki, piasku, gazu ziemnego, ropy naftowej, gliny, wapienia, żwiru, piaskowca oraz innych kruszyw. Górnicy wybrali św. Barbarę na swoją opiekunkę nie tylko z tego powodu, że jest ona patronką „dobrej" śmierci. Barbara, zgodnie z tradycją, uciekając przed swoimi oprawcami, „długi czas chroniła się w grotach skalnych przed ojcem" (Gisman 1949: 2). Owe skały mają zatem symbolizować wyrobiska górnicze. Barbarę zdradził jednak pastuch, za co poniósł karę, jego owce zmieniły się w szarańczę.

Święto zawodowe górników wyróżnia się charakterystycznymi formami, które ukształtowały się przez stulecia. Scenariusz uroczystości barbórkowych zawiera dwa podstawowe elementy: religijny i świecki. Świętowanie rozpoczyna się poranną koncelebrowaną mszą świętą w intencji wszystkich pracowników miejscowych zakładów wydobywczych, ich rodzin, a także zmarłych górników. Zgodnie ze zwyczajem górnicy w galowych mundurach gromadzą się zazwyczaj w cechowni kopalni i w pochodzie, wraz z orkiestrą górniczą, idą do kościoła. O udziale górników w nabożeństwach w dniu św. Barbary wspominał w latach 40. XIX wieku Hieronim Łabęcki, pisząc: „Dawni górnicy okolic Chęcin i Kielc, gdzie kopano na ołów i miedź z szczególniejszą pobożnością w dzień św. Barbary udawali się na górę Karczówkę, gdzie klasztor OO. Bernardynów (fratrum minorum observantia). Tam stoi dotychczas świetny ołtarz św. Barbary ozdobiony posągiem tejże opiekunki górników" (Łabęcki 1842: 159–160). Warto w tym miejscu wspomnieć, iż 4 grudnia górnicy – jak każe tradycja – korzystają z przywileju dnia wolnego od pracy. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż powstrzymywanie się w tym dniu od obowiązków zawodowych wiąże się nie tylko z chęcią

[6] W Polsce uroczyście obchodzą swoje święto m.in. pracownicy szkolnictwa, kolejarze, hutnicy, strażacy, policjanci.

odpoczynku, uczestniczenia w uroczystej mszy świętej, ale także z obawą o własne zdrowie i życie. Zgodnie bowiem z funkcjonującym jeszcze dzisiaj wierzeniem, ci, którzy nie uszanują swojej patronki i zjadą pod ziemię, są szczególnie narażeni na różnego rodzaju niebezpieczeństwa. W środowisku górniczym funkcjonują jeszcze inne wierzenia związane z postacią św. Barbary, a które to dotyczą wypadków w kopalniach pod koniec roku. Uważa się, że św. Barbara wówczas „zabiera górników do siebie", „upomina się o górników" (Świtała-Trybek 2014: 235).

Tradycyjne „Barbórki" nie mogą odbyć się bez biesiadowania. Pracownicy kopalń uczestniczą w spotkaniach zwanych współcześnie karczmami górniczymi (biorą w nich udział tylko mężczyźni), także w rodzinach z tej okazji urządzane są przyjęcia dla krewnych i znajomych (Świtała-Trybek 2011: 234–239). Warto wspomnieć, iż na charakter zabawowy górniczego święta zwrócił uwagę m.in. Stanisław Ciszewski, autor pierwszego etnograficznego opracowania na temat grupy zawodowej górników. Pisał: „Po nabożeństwie dopiero zaczyna się ogólna pohulanka, która zaczęta od południa przeciąga się do białego rana. Mało kto z górników zostaje po niej trzeźwy, gdyż uważają sobie za pewien obowiązek upić się w dzień św. Barbary" (Ciszewski 1886: 226). Przed drugą wojną światową w wielu miejscowościach górniczych 4 grudnia odbywały się również festyny dla wszystkich mieszkańców.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej aż do końca lat 80. XX wieku święto górnicze funkcjonowało przede wszystkim jako Dzień Górnika. Odwoływanie się do patronatu św. Barbary było – przynajmniej w sferze oficjalnej, publicznej – rzadko eksponowane. Akcentowanie kultu świętej kłóciło się bowiem z polityką państwa świeckiego. Działania ówczesnych władz zmierzające do umniejszenia roli religii w społeczeństwie polskim, w tym także wśród grupy zawodowej górników, miały wyraz w likwidacji ołtarzy ku czci św. Barbary w kopalnianych cechowniach, przy których odprawiano zbiorowe oraz indywidualne modlitwy[7]. Dopiero w sierpniu 1980

[7] Od połowy XIX wieku aż do lat 30. XX stulecia górnicy codziennie przed rozpoczęciem pracy uczestniczyli w zbiorowych nabożeństwach w cechowniach, prosząc św. Barbarę o bezpieczeństwo pod ziemią. W 1840 roku w Bytomiu ukazał się nakładem nadsztygara Mateusza Lisa zbiór modlitw i pieśni, z którego korzystali górnicy, zwracając się do św. Barbary. W okresie późniejszym wspólne modły przeobraziły się w indywidualne zachowania, zob. Ligęza, Żywirska 1964: 170.

roku[8], jednym z postulatów strajkowych górników, było wprowadzenie do kopalń wizerunków św. Barbary, które zostały usunięte z zakładów wydobywczych w połowie lat 50. XX wieku. Współcześnie w każdej kopalni można zobaczyć ołtarze ku czci św. Barbary (il. 1).

Życzenia – wokół terminu

Życzenia należą do zwrotów grzecznościowych[9], są wypowiedziami językowymi mocno skonwencjonalizowanymi, opartymi na szablonie językowym (przede wszystkim w zakresie leksyki, frazeologii oraz składni), wyróżniają się niejednolitą warstwą semantyczno-komunikacyjną (Zgółka 2005: 17). Składa się je w różnych sytuacjach, najczęściej z okazji świąt dorocznych (Bożego Narodzenia, Nowego Roku, Wielkanocy), ważnych momentów w życiu jednostki (urodzin, imienin, jubileuszy), w tym związanych z rytuałami przejścia (np. pełnoletniością, zawarciem związku małżeńskiego, narodzinami dziecka, prymicjami itp.), także z okazji dnia: kobiet, matki, ojca, dziecka, babci, czy dziadka itp. Do jeszcze innej grupy należą życzenia skierowane do pracowników obchodzących uroczystości zawodowe, np. nauczycieli, kolejarzy, górników, hutników, energetyków itd.

Życzenia mogą pełnić różne funkcje, od magicznych do towarzyskich. W kulturze ludowej akty składania życzeń – na co zwrócił uwagę Jan Adamowski – „nie mają charakteru zewnętrznego, dekoracyjnego, a są niezbywalnym elementem zachowań na równi z czynnościami" (Adamow-

[8] W lipcu 1980 roku rozpoczęły się pierwsze strajki w Świdniku i Lublinie przeciw ówczesnej władzy w Polsce, w sierpniu zaczęły się rozprzestrzeniać na inne regiony kraju (Pomorze, Śląsk). Powstał ruch robotniczy, który przeistoczył się w Niezależny Samodzielny Związek Zawodowy (NSZZ) Solidarność. Na Śląsku do strajku przystąpiły wówczas załogi 24 kopalń. Okres buntu Polaków zakończony został stanem wojennym w latach 1981–1983.

[9] Kazimierz Ożóg uważa, iż: „Zwroty grzecznościowe są językową realizacją obowiązującego członków jakiejś zbiorowości, grupy, narodu modelu grzeczności, który jest swoistą umową grzecznościową o wyraźnym nachyleniu pragmatycznym. Umowa ta, realizowana w relacjach członków danej grupy, znakomicie ułatwia ich kontakty. Model grzeczności realizujemy różnorako: przez zachowanie, gesty, mimikę twarzy, jednak najbardziej przez słowa – uprzejme, grzeczne, odpowiednie do wymagań sytuacji" (Ożóg 2005: 9).

ski 1992: 98), co bezpośrednio ma związek ze statusem słowa w folklorze. Do ludowych tekstów życzących badacz zalicza: 1) proste formy powitań, pożegnań, pozdrowień, podziękowań (szczególnie wypowiadanych przy pracy), jak: np. *Szczęść Boże*; *Zostańcie z Bogiem*; 2) wierszowane ludowe powinszowania (np. recytacje itd.); 3) pieśni życzeniowe związane z obchodzeniem domów w okresie Bożego Narodzenia (szczególnie Nowego Roku) i Wielkanocy; 4) widowiska ludowe (wszelkiego rodzaju „chodzenia" z maszkarami, zwierzętami, gwiazdą itp.); 5) w ludowych widowiskach teatralnych (o stałych scenariuszach) specjalne powinszowania którejś z postaci, śpiewanie kolęd życzących, taniec, gesty, symbolika strojów (np. odwrócony kożuch ma przynieść dostatek itp.); 6) teksty nieżyczeniowe, na które następuje przeniesienie intencji życzeniowej (np. kolędy kościelne przy chodzeniu z gwiazdą). Jednocześnie wskazuje, iż w opozycji do wymienionych typów tekstów życzeniowych, funkcjonują złorzeczenia, w których zawarte jest pragnienie, aby komuś źle się działo (Adamowski 1992: 98–102).

Współcześnie, zdaniem Piotra Kowalskiego, obrządek składania życzeń dawno już utracił magiczną moc sprawczą; jest natomiast aktem komunikacyjnym „silnie wpisanym w porządek gier społecznych, wymiany pochlebstw i knutych intryg, niż w nadzieję na to, że [...] każdy człowiek, słowem czy gestem, może wyzwolić niezwykłe moce i przemiany nie zawsze pożądane, a niekiedy przerażająco niechciane" (Kowalski 2010: 17).

Życzenia z okazji „Barbórki"

Przedmiotem refleksji są życzenia ukazujące się na łamach regionalnej prasy w latach 1946–2014 w województwie śląskim (do 1999 roku w województwie katowickim). Spośród wielu wydawanych tytułów wybrano: „Trybunę Robotniczą", „Trybunę Śląską", „Dziennik Zachodni", „Wiadomości Rudzkie" i „Trybunę Górniczą". Trzy pierwsze wyróżnione dzienniki są ze sobą bezpośrednio powiązane, bowiem „Trybuna Robotnicza" (wydawana od 1945 roku) w 1990 roku zaczęła ukazywać się jako „Trybuna Śląska", by w listopadzie 2004 właściciel gazety (grupa wydawnicza Polskapresse) podjął decyzję połączenia jej z innym dużym regionalnym periodykiem – „Dziennikiem Zachodnim", który po fuzji pozostał przy pierwotnej nazwie (Jachimowski 2010: 13–36).

Na podstawie analizy tekstów życzeń z okazji „Barbórki", które pojawiały się w prasie od zakończenia II wojny światowej aż po współczesność, można zauważyć, iż w zależności od obowiązującego układu sił rządzących, stanu gospodarki w kraju powinszowania te wyróżniają się charakterystycznymi elementami. W latach powojennych (aż do końca lat 70. XX wieku) treść życzeń skierowanych do górników stosunkowo niewiele zawierała elementów występujących w typowych wzorcach powinszowań, jak: zdrowie, szczęście, radość, zadowolenie, powodzenie w życiu osobistym itp. Dzień Górnika był przede wszystkim okazją do wskazania zadań, które stoją przed pracownikami kopalń w budowie socjalistycznego dobrobytu. Życzenia w przeważającej części miały zatem charakter manifestów skierowanych do górników:

Górnicy polscy!

W Waszych twardych dłoniach spoczywa w niemałym stopniu los rozwoju gospodarczego kraju przyszłego. Od Waszego ofiarnego wysiłku zależy nie tylko pokrycie najpilniejszych potrzeb węglowych w kraju, rosnących wraz z uruchomieniem przemysłu, nadaniem nowego rozmachu odbudowie gospodarczej kraju. Od Waszego wysiłku zależy także powiększenie eksportu polskiego, którym spłacamy przewóz surowców, środków żywnościowych niezbędnych dla pokrycia niedoborów spowodowanych zniszczeniami wojennymi.

Komitet Centralny Polskiej Partii Robotniczej wierzy głęboko, że z nawiązką wypełnicie plan produkcji na rok bieżący i z nowym zapałem przystąpicie do wykonania wielkich zadań, stojących przed polskim przemysłem węglowym w okresie trzyletniego planu odbudowy gospodarczej[10].

W tych jakże charakterystycznych apelach często pojawiało się zjawisko współzawodnictwa wśród pracowników. W powojennej gospodarce socjalistycznej, centralnie sterowanej, było ono sposobem podnoszenia wydajności wśród załóg górniczych (także innych sektorów gospodarki, np. w budownictwie, włókiennictwie hutnictwie)[11]. Taki model pracy – zdaniem

[10] „Trybuna Robotnicza", 1946, nr 334, s. 1.

[11] Współzawodnictwo pracy propagowane było w państwach bloku sowieckiego. Zapoczątkował je w 1935 roku górnik z Donbasu – A. Stachanow, który 14-krotnie przekroczył normę wydobycia węgla. Współzawodnictwo było narzędziem zwiększenia intensywności pracy; prowadziło jednak do bardzo szybkiego wyniszczenia organizmu, a nawet przedwczesnej śmierci tzw. przodowników pracy socjalistycznej. W 1947 roku

rządzących – miał przyczynić się do szybszego i bardziej intensywnego rozwoju kraju, a tym samym polepszenia bytu zwykłych obywateli. Propaganda współzawodnictwa pracy w górnictwie miała też stanowić wzorzec dla robotników innych gałęzi gospodarki. Ilustracją niech posłużą słowa Władysława Gomułki (stojącego na czele rządu) opublikowane na łamach „Trybuny Robotniczej" w 1947 roku:

Górnicy Śląska i Zagłębia!

Obchodzicie dziś swe uroczyste święto – „Barbórkę". Wasze święto jest również świętem całej klasy robotniczej, całego narodu. Daliście w tym roku wspaniałe wzory poświęcenia i ofiarności, podnosząc stale wydajność pracy, zwiększając wydobycie, wykonując przedterminowo plany, dostarczając krajowi nowe miliony ton węgla. Przykład Pstrowskich, Frysztackich, Tielów, Kańtochów i Bugdołów pociągnął tysiące, zmobilizował całą klasę robotniczą do walki o produkcję, o wzrost wydajności pracy, o szybszą odbudowę kraju. Wysunęliście się na czoło potężnej armii pracy, wiodącej Polskę ku lepszemu jutru.

[...] *Górnicy – członkowie Polskiej Partii Robotniczej zademonstrowali pierwsi nowy, twórczy patriotyzm pracy dla odbudowy kraju i jego wielkości.*

W dniu Waszego radosnego święta śląsko-dąbrowska organizacja PPR, której członkowie wzięli tak aktywny udział w walce o węgiel, składa górnikom Śląska i Zagłębia serdeczne życzenia dalszych sukcesów dalszego podnoszenia wydajności pracy, wydobycia węgla, który da im samym wzrost dobrobytu, a narodowi zapewni lepsze jutro.

[...] *Niech żyją bohaterzy ciężkiego frontu walki o węgiel, górnicy Czerwonego Zagłębia i Śląska!*[12].

Dekadę później, w tonie dalszego promowania górnictwa i zadań stawianych przed górnikami, przewodniczący Zarządu Głównego Związku Zawodowego Górników przekazał następujące życzenia:

---

w „Trybunie Robotniczej" ukazał się apel górnika z Zabrza Wincentego Pstrowskiego zatytułowany *Kto wyrąbie więcej niż ja*. Data ta przytaczana była w PRL-owskiej historiografii jako początek współzawodnictwa indywidualnego w skali masowej. W okresie realizacji planu 6-letniego (1950–1955) upowszechniono współzawodnictwo pracy w przemyśle, budownictwie (tzw. trójki murarskie), handlu oraz przy realizacji obowiązkowych dostaw w rolnictwie. Zob. http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wspolzawodnictwo-pracy;3998463.html (29.06.2015).

[12] „Trybuna Robotnicza" 1947, nr 333, s. 1.

W dziesiątym dniu naszego górniczego święta, w imieniu Zarządu Głównego ZZG, gorąco pozdrawiam brać górniczą. Serdecznie gratuluję Wam wspaniałych sukcesów osiągniętych w dniach mobilizacji na węglu. Gratuluję wypełnienia i przekroczenia zadań, jakie postawiła Partia i Rząd.

Jednocześnie życzę nowych, jeszcze piękniejszych osiągnięć, które pozwoliłyby poważnie przekroczyć zadania IV kwartału i przed terminem wykonać plan przez cały przemysł węglowy.

Życzę wam również z całego serca wiele osobistego szczęścia i pomyślności. Niech dziesiąty Dzień Górnika będzie nowym etapem pełnej zwycięstw walki o pokój, o dobrobyt mas pracujących, o rozkwit naszej Ludowej Ojczyzny[13].

W związku z rolą, jaką „przydzielono" wówczas górnikom, nastąpiła mityzacja zawodu górniczego. W „barbórkowych" powinszowaniach, podobnie jak w innych środkach społecznego przekazu, także w szkołach, instytucjach kultury kreowani oni byli na bohaterów, tytanów pracy, herosów. Byli – przywołując „Trybunę Robotniczą" – „elitą polskiej klasy robotniczej", „prawdziwymi patriotami":

[...] *Cały nasz naród szanuje i kocha górników za ich pełną poświęcenia pracę. Cały naród polski dumny jest z Was, bo widzi w naszej braci górniczej bojowników pierwszej linii na froncie walki o przyszłość i siłę Polski*[14].

[...] *Waszą ofiarną pracę, Wasz patriotyzm i oddanie sprawie budownictwa socjalistycznego ceni wysoko cały naród*[15].

[...] *Chwała górnikom – przodującemu oddziałowi polskiej klasy robotniczej*[16].

Zgodnie z ówczesną propagandą rządu:

[...] *W tym dniu wszyscy ludzie pracy w miastach i wsiach, z najdalszych zakątków kraju ślą górnikom braterskie pozdrowienia, kierując w ich stronę swe myśli i uczucia*[17].

Na charakter tekstów „życzeniowych" wpływ miały także zmiany osobowe w ekipie rządzącej. 20 grudnia 1970 roku miejsce dotychczas urzędującego I sekretarza KC PZPR Władysława Gomułki (od 1956 roku) zajął

[13] „Trybuna Robotnicza" 1954, nr 287, s. 1.
[14] „Trybuna Robotnicza" 1950, nr 313, s. 1.
[15] „Trybuna Robotnicza" 1965, nr 288, s. 1.
[16] „Trybuna Robotnicza" 1970, nr 288, s. 1.
[17] „Trybuna Robotnicza" 1953, nr 290, s. 1.

Edward Gierek. Za jego kadencji nastąpił rozwój gospodarczy kraju. Polska pozyskała kredyty z banków zachodnich na zakup licencji i budowę fabryk, nowe inwestycje. Symbolem „dekady Gierka" był „maluch", czyli Fiat 126, bloki mieszkaniowe z wielkiej płyty, sklepy komercyjne („Pewexy") oraz migracja mieszkańców ze wsi do miast. W tym też czasie – w duchu gospodarczych przemian – po raz pierwszy pojawiły się życzenia „barbórkowe" inne niż tylko dygnitarzy państwowych, np. w imieniu wszystkich czytelników „Trybuny Górniczej" składał je zespół redakcyjny:

Z okazji tradycyjnej „Barbórki" składamy wszystkim górnikom, ich rodzinom, weteranom pracy górniczej, wypróbowanemu aktywowi partyjnemu, młodym adeptom górniczego zawodu, w imieniu milionów Czytelników „Trybuny Robotniczej" i zespołu redakcyjnego najserdeczniejsze życzenia wszelkiej pomyślności w pracy zawodowej, w działalności społecznej i w życiu osobistym[18].

Na początku lat 90. XX wieku, w związku z przemianami ustrojowymi i gospodarczymi w Polsce, rozpoczął się trudny okres przeobrażeń w sektorze górniczym. Nastąpił proces restrukturyzacji górnictwa węgla kamiennego (funkcjonowało wówczas 70 kopalń, w których zatrudnionych było 415 740 pracowników; wydobywano 192,7 mln ton węgla)[19]. W jego wyniku wiele zakładów wydobywczych uległo likwidacji, zaprzestano m.in. wydobycia w kopalniach zagłębia dolnośląskiego, wiele kopalń połączono z innymi zakładami wydobywczymi. Redukcja zakładów automatycznie wpłynęła na zmniejszenie liczby osób zatrudnionych w branży górniczej, a tym samym na trudną atmosferę w środowisku górniczym, w którym pracownicy obawiali się o swoje dotychczasowe miejsca pracy. Pojawiające się w tym czasie na łamach prasy życzenia z okazji „Barbórki" uwzględniały również te problemy: *Górnikom i ich rodzinom wszelkiej pomyślności, pewnej i bezpiecznej pracy. Szczęść Wam Boże*[20].

Jak zatem można sądzić, „Barbórka" w okresie trudnych przeobrażeń w przemyśle węglowym i okolicznościowe życzenia dla górników (ich niewielka ilość) odzwierciedliły stan i nastroje polskiego górnictwa. Interesującym jest natomiast fakt pojawienia się w życzeniach charakterystycznego

[18] „Trybuna Robotnicza" 1971, nr 287, s. 1.
[19] Bardziej szczegółowo zob. Probierz 2001: 81.
[20] „Trybuna Śląska" 1991, nr 278, s. 1.

pozdrowienia górniczego: *Szczęść Boże*, które *de facto* aż do lat 90. XX wieku nie występowało w środkach społecznego przekazu[21].

W okresie późniejszym, tj. od 1995 roku sukcesywnie zaczęło pojawiać się coraz więcej życzeń „barbórkowych". Ich nadawcami byli zarówno dyrektorzy kopalń, wojewodowie, prezydenci miast, ministrowie, różne zakłady pracy (il. 2 i 3). Nadal akcentowano trudną sytuację w polskim górnictwie, np. w 2002 roku:

Górniczej Braci, w tych tak trudnych dla górnictwa węglowego czasach składam tym serdeczniejsze życzenia barbórkowe. Niechaj jak najlepiej darzy się Wam i Waszym rodzinom! Niechaj nie opuszcza Was wiara w lepsze jutro! Jesteście przecież solą tej ziemi – Lechosław Jarzębski wojewoda śląski[22].

W tym też czasie powinszowania kierowane do górników, ich rodzin zaczęły być umieszczane nie tylko na pierwszych stronach gazet, ale przeznaczono na nie osobne strony. Świadczy to o wciąż rosnącej popularności tego typu zachowań grzecznościowych w ostatnich kilkunastu latach, co ma jednakże bezpośredni związek z funkcjonowaniem współcześnie wolnych mediów i możliwościami, jakie one oferują.

Z coraz większą częstotliwością zaczęły pojawiać się również powinszowania, w których chętnie przywoływano patronat św. Barbary, wskazywano na jej posłannictwo względem górników, życzono przy tym pracownikom kopalń powodzenia tak w pracy, jak i szczęścia w życiu rodzinnym. Dla przykładu:

Z okazji Barbórki składamy najserdeczniejsze życzenia Górnikom, ich Rodzinom oraz wszystkim ludziom, którzy swe losy związali z górnictwem. Życzymy Wam dobrego zdrowia, pomyślności w życiu osobistym i zawodowym oraz satysfakcji z pracy. Niechaj zawsze towarzyszy Wam opieka

[21] Pozdrowienie *Szczęść Boże* wymawiane jest przez górników przy wszystkich spotkania pod ziemią. W kopalniach w ciągu trwania zmiany górnicy wypowiadają *Szczęść Boże* nawet kilkanaście razy. Zawsze, gdy któryś z pracowników mija innego, albo przychodzi do górników osoba z dozoru, pozdrawia w ten sposób obecnych. Jest to praktyka mające dawną tradycję. Znana była już w XV wieku. Formuła ta występowała dawniej także w środowiskach chłopskich, była utożsamiana z pomyślnością, szczęściem podczas wykonywania pracy. W środowiskach górniczych pozdrowienie to pełniło również funkcję rozpoznawczą. Jeśli bowiem postać ludzka w wyrobiskach kopalnianych nie odpowiedziała na pozdrowienie w ten sam sposób, wiadomo było, iż jest to skarbnik – duch podziemia. Zob. Ligęza, Żywirska 1964: 173–174.

[22] „Trybuna Śląska" 2002, nr 282, s. 1.

św. Barbary, a po każdym wyjściu do pracy, następuje szczęśliwy powrót do domu. Niech każdy dzień stwarza okazję do radości, wzbudza nadzieję i będzie wypełniony samymi trafnymi decyzjami[23];

W dniu Świętej Barbary, patronki górników, życzymy wszystkim Pracownikom rudzkich kopalń dobrego zdrowia, szczęścia, powodzenia zarówno w życiu osobistym, jak i zawodowym praz przede wszystkim spokojnej i stabilnej pracy.

Oby Święta Barbara każdego dnia czuwała nad Waszym bezpieczeństwem i nieustannie otaczała swą opieką. Szczęść Boże![24];

Z okazji święta patronki – Świętej Barbary – wszystkim Górnikom życzymy spokojnej, bezpiecznej pracy, a także dobrego zdrowia i wszelkiej pomyślności w życiu zawodowym i rodzinnym. Oby św. Barbara nieustannie otaczała opieką cały Górniczy Stan. Szczęść Boże![25].

Dla badacza kultury z pewnością interesującym zjawiskiem jest funkcjonowanie w środkach społecznego przekazu typowych form folkloru. W przypadku tekstów życzeniowych z okazji „Barbórki" jest to nie tylko pozdrowienie górnicze *Szczęść Boże,* ale również przysłowia. Do najczęściej przywoływanych należą dwa: *Ile zjazdów, tyle wyjazdów* oraz *Barbara święta o górnikach pamięta*. Dla ilustracji:

Z okazji Barbórki wszystkim Górnikom składamy życzenia: „Ile zjazdów, tyle wyjazdów". Aby Wasza praca była bezpieczna i przynosiła dobry urobek i zarobek. Szczęść Boże![26];

Na górnicze święto z życzeniem, aby „święta Barbara zawsze pamiętała o górnikach", strzegła i otaczała ich opieką[27].

Oba przykłady paremii wskazują na ciągłą ich żywotność. Jednocześnie, co podkreślało już wielu badaczy, dzięki mediom pewne treści folkloru mają szansę przetrwać. „Współczesnego folkloru – pisze Janina Hajduk-Nijakowska – nie można analizować w oderwaniu od mediów, ponieważ stanowią one konstytutywną cechę kontekstu kulturowego i mają zdecydowany wpływ na przeobrażenia zachodzące w folklorze" (Hajduk-Nijakowska 2009: 23).

Ważnym elementem składowym dopełniającym tekst życzeń jest jego opracowanie graficzne oraz elementy pozatekstowe w postaci ilustracji. Ży-

[23] „Trybuna Górnicza" 2006, nr 48.
[24] „Wiadomości Rudzkie" 2013, nr 49, s. 13.
[25] „Dziennik Zachodni" 2014, nr 281, s. 6.
[26] „Wiadomości Rudzkie" 2013, nr 48, s. 13.
[27] „Trybuna Górnicza" 2008, nr 47, s. 9.

czenia „barbórkowe" w rozmaity sposób są upiększane. Zatrzymajmy się zatem przy charakterystycznych detalach dekoracyjnych. Z pewnością ich wybór nie jest przypadkowy. Z kwerendy prasy wynika, iż obowiązują określone motywy zdobnicze. Należą do nich: młotki górnicze, tzw. *perlik/pyrlik* i *żelazko/żelosko*, uważane za godło górnicze[28], *czako* (czapka górnicza)[29], lampka górnicza, postać św. Barbary, wieża wyciągowa kopalni, czarne kamienie (utożsamiane z węglem) oraz orkiestra górnicza (il. 4). Zdarza się, że jeden tekst życzeń zawiera dwa, a nawet trzy elementy ozdobne. Niewątpliwie jednak wszystkie one, razem czy każde osobno, wskazują na środowisko, z którym związani są adresaci życzeń. Ich rola zatem jest jasna i czytelna.

Uwagi końcowe

Analizowane życzenia z okazji „Barbórki" mają status odrębnego tekstu. Podobnie jak życzenia świąteczne, stanowią istotną część etykiety językowej, będącej zbiorem „przyjętych w danej społeczności wzorów językowych zachowań grzecznościowych, zwyczajowo przyporządkowanych określonym sytuacjom pragmatycznym" (Marcjanik 1993: 271). Ich różnorodność ze względu na prezentowane treści, także grafikę ma bezpośredni związek z warunkami społeczno-politycznymi i gospodarczymi w Polsce. Po drugiej wojnie światowej, a więc w okresie nacechowanym ideologią komunistyczną, pewne elementy kultury górniczej, jak chociażby odwoływanie się do kultu św. Barbary – jako opiekunki górników – było w ówcze-

[28] *Żelazko/żelosko* to krótki kilof, natomiast *perlik/pyrlik* to młot posiadający obydwa płaskie końce, uderzano nim w żelazko. Narzędzia te służyły górnikom do rozbijania, urabiania węgla i drążenia szybów. Stanowią one godło górnicze (nazywane *kuplą)*. Znajduje się ono w herbach wielu miast o tradycjach górniczych, jest obowiązkowym elementem ozdobnym galowego munduru górniczego, można je zobaczyć również na elewacjach budynków będących własnością kopalń, pomnikach nagrobnych górników, widnieje również w symbolice klubów sportowych związanych z górniczymi regionami (np. Górnika Zabrze, GKS Bełchatów, KS Górnik Sosnowiec) itd.

[29] *Czako górnicze* jest koloru czarnego, ma wysokość 12,5 cm. Z przodu znajduje się godło górnicze, z lewej strony pióropusz z kogucich piór. Obowiązuje 5 kolorów pióropuszy: zielony – dla dyrektora kopalni; biały – dla pracowników dozoru; czarny – dla górników; czerwony – dla członków orkiestry górniczej i biało-czerwony – dla przewodzącego orkiestrze górniczej.

snej prasie zupełnie nieobecne. Wprawdzie funkcjonowało określenie „Barbórka", ale bez jakiegokolwiek nawiązania do postaci św. Barbary. Takie działania miały na celu przede wszystkim uwypuklić świecki charakter tej uroczystości. W tym też czasie życzenia składane środowisku górniczemu pełniły funkcję propagandową, były doskonałym narzędziem do prezentowania treści politycznych. Po lekturze powinszowań z tego okresu odnosi się wrażenie, iż ich adresaci są najmniej ważni, liczą się natomiast tony wydobytego węgla, kolejne pobite rekordy we współzawodnictwie pracy. Górników traktuje się instrumentalnie, są oddanym władzy „materiałem", który stawiany jest za wzór przedstawicielom innych grup zawodowych.

Począwszy od lat 90. zarówno forma przekazu, jak i treści życzeń sukcesywnie ulegają zmianom. Życzeń „barbórkowych" zamieszczanych na łamach gazet z każdym kolejnym rokiem jest coraz więcej. Są to zarówno życzenia tzw. instytucjonalne, składane „z urzędu" przez wojewodów, włodarzy miast, dyrektorów kopalń, prezesów firm i różnych innych zakładów pracy (zazwyczaj współpracujących z kopalniami), jak i życzenia indywidualne, których nadawcami są bliscy górników (żona, rodzice, znajomi). O ile te pierwsze wyróżniają się charakterystycznymi, utartymi formułami grzecznościowymi i są – jak większość współczesnych życzeń – „grą konwencji, często ulokowaną między możliwą szczerością, patosem konwenansu a ludycznością" (Kowalski 2010: 25), to w przypadku powinszowań zindywidualizowanych można zaobserwować m.in. eksponowanie uczuć nadawców, odwoływanie się do wartości religijnych, np. *Kochanemu mężowi* [...]*; Moc błogosławieństwa Bożego* [...].

Na podstawie kwerendy wybranych gazet (ukazujących się w latach 1946–2014) można jednoznacznie stwierdzić, iż zawsze – 4 grudnia – czytelnik miał możliwość zapoznać się z charakterystycznymi „barbórkowymi" życzeniami. Świadczy to z pewnością o kulturowym fenomenie życzeń składanych z okazji uroczystości zawodowej górników. Fenomenie, którego źródeł należy przede wszystkim upatrywać w roli, jaką przez dziesiątki lat pełnił i nadal pełni przemysł węglowy w Polsce.

Literatura

Adamowski, Jan 1992: Ludowe sposoby składania życzeń (słowo w kontekście kultury). – W: *Język a Kultura.* T. 6. *Polska etykieta językowa*. Red. Janusz Anusiewicz, Małgorzata Marcjanik. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 97–105.

Ciszewski, Stanisław 1886: Lud rolniczo-górniczy z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim. – *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej* 10, 187–336.

Dygacz, Adolf 2004: *Święta Barbara w pieśniach*. Ruda Śląska: Wydawnictwo Muzeum Miejskiego im. M. Chroboka w Rudzie Śląskiej.

Gisman, Stanisław 1949: *Słownik górniczy*. Katowice: Instytut Węglowy.

Hajduk-Nijakowska, Janina 2009: Folklorotwórcza rola mediów. – W: *Folklor w dobie Internetu*. Red. Gabriela Gańczarczyk, Piotr Grochowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 15–40.

Jachimowski, Marek 2010: *Raport. Media periodyczne w przestrzeni województwa śląskiego*. Katowice: Samorząd Województwa Śląskiego, Narodowe Centrum Kultury.

Kowalski, Piotr 2010: *Gratulanci i winszownicy. Zarys komunikacyjnej historii winszowania*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Ligęza, Józef 1968: *Śladami tradycji. Studia nad folklorem górniczym*. Bytom: Wydawnictwo Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu.

Ligęza, Józef, Maria **Żywirska** 1964: *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk".

Łabęcki, Hieronim Hilary 1842: O pobożności górników polskich. – *Alleluja* 3, 159–160.

Marcjanik, Małgorzata 1993: Etykieta językowa. – W: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*. T. 2. *Współczesny język polski*. Red. Jerzy Bartmiński. Wrocław: Wiedza o Kulturze, 271–281.

Mihaylova, Katya 2012: Pagan Ritual Practices and Magic to Protect from Sickness in the Bulgarian Orthodox Folk Ritual Calendar. – In: *The Ritual Year 6. The Inner and the Outer. The Yearbook of the SIEF Working Group on The Ritual Year*. Ed. Mare Kõiva. Tartu: ELM Scholarly Press, 135–148.

Ożóg, Kazimierz 2005: Współczesny model polskiej grzeczności językowej. – W: *Język a Kultura*. T. 17. *Życzliwość i agresja w języku i kulturze*. Red. Anna Dąbrowska, Alicja Nowakowska. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 9–15.

Piecha, Beata 2002: *Barbara, barbórka, święta. Kult świętej Barbary na Górnym Śląsku. Literatura i sztuki piękne*. Katowice: Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka.

Pośpiech, Jerzy 1987: *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*. Opole: Wydawnictwo Instytutu Śląskiego w Opolu, 19–22.

Probierz, Krystian 2001: *Górnictwo na cenzurowanym*. Gliwice: Wydawnictwo Politechniki Śląskiej.

Świtała-Trybek, Dorota 2011: Barbórka. Przemiany w funkcjonowaniu tradycyjnego święta górniczego. – W: *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*. T. 4. *Tradycja w kontekstach kulturowych*. Red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 231–242.

Świtała-Trybek, Dorota 2014: *Tragedia w kopalni. Kulturowe konteksty katastrof i wypadków górniczych*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Świtała-Trybek, Dorota 2015: Śladami kultu świętej Barbary (Pomorze, Warszawa). – *Bezpieczeństwo Pracy i Ochrona Środowiska w Górnictwie* 4, 48–53.

Zalewski, Wincenty ks. 1989: *Święci na każdy dzień*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.

Zgółka, Tadeusz 2005: Życzenie jako kategoria językowo-komunikacyjna. – W: *Język a Kultura*. T. 17. *Życzliwość i agresja w języku* i *kulturze*. Red. Anna Dąbrowska, Alicja Nowakowska. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 17–22.

Prof. UO dr hab. Dorota Świtała-Trybek
Katedra Nauki o Kulturze i Religii
Instytut Językoznawstwa
Uniwersytet Opolski
pl. Kopernika 11
45-040 Opole, POLSKA
dtrybek@uni.opole.pl

Barborka Wishes – Congratulations on the Occasion of Miner's Day

Dorota Świtała-Trybek

Abstract: The article analyses Barborka wishes. Barborka is a celebration of Miner's Day that takes place on 4 December, on the occasion of St. Barbara's Day. Based on the research of magazines ("Trybuna Robotnicza", "Trybuna Śląska", "Dziennik Zachodni", "Wiadomości Rudzkie", and "Trybuna Górnicza") published in the period between 1946 and 2014 in Silesian Voivodship, the author analyses the congratulatory texts directed to miners and their families. The wishes published, their number in each period, as well as the graphics are directly related to the socio-political and economic conditions in Poland. The last two decades have seen an observable increase of Barborka wishes in the press.

Keywords: Saint Barbara, wishes, Miner's Day, Barborka

Prof. UO dr hab. Dorota Świtała-Trybek
Department of Cultural and Religious Studies
Institute of Language Studies
University of Opole
11 Kopernik Sq.
45-040 Opole, POLAND
dtrybek@uni.opole.pl

Traditional Rituals and Developing Processes (On the Example of Udmurts)*

Tatiana Minniyakhmetova

Abstract: The article discusses the migration processes in the Soviet Union and Russia in the last century. In the central focus of the study is the Udmurt people, a rural population affected by migration for several generations; these people have special reasons for settling and re-settling. There is a distinct tendency for migrants to visit their deserted homes; some of them do it often and others very rarely. This affects the folk ritual calendar of the villagers and as a result, the calendar is modified and changed.

As an example, the article analyses the traditions and customs in honour of the dead ancestors, the public commemoration rituals that are strictly regulated in the traditional ritual calendar; however, under the influence of the migrants they are altered and firmly established in the new one, although it has universal character.

Keywords: Udmurts, migration processes, folk calendar

There are different ethnicities in the Volga-Ural region of Russia. Nowadays, this region is multinational, multilingual and multiconfessional. In this area, the Turkic peoples (the Bashkirs and the Tatars), who are Muslims, the Russians, who are Orthodox Christians, and the Finno-Ugrian Udmurt and Mari people, who are Orthodox Christians, as well as heathens, live in neighbourhood.

In this paper, the Udmurts, one of the Finno-Ugric speaking ethnic groups, will be examined. The majority of the Udmurts live in the Udmurt Republic, which is situated next to the Western part of the Middle Ural Mountains, in the basin of the Kama and Vyatka rivers. In addition, there

* The research is based on the fieldwork materials collected by the author in the last several decades.

are many diaspora groups of Udmurts living in the neighbouring lands and in the distant territories. More of the Udmurts live in countryside[1], and as it is well known, the country folk are the tradition keepers in particular. The Udmurts have a lot of customs and rites devoted to their ancestors and the departed. The cult of the deceased and the related customs are preserved in a very archaic form until nowadays. The paper discusses the commemorative rites, which are the main obligation of the descendants and thus dominate in the spiritual life of the Udmurts. The research also notes the importance of considering the developments and changes in the twentieth century and especially in its last decades, when traditional lifestyle in general and consequently spiritual and ritual life were influenced significantly. One aspect of that development is represented by migration processes in the country. Actually, the subject needs a work of continuous searching since the developments are quite visible from year to year, but here the author examines the result which she received based on collected materials and live observations until today.

Every century brings a notable step up in the tempo of everyday life. Changes and developments occur faster and exceedingly varied from decade to decade, and recently they are noticeable every year. These changes are uncontrollable and irreversible. The twentieth century became crucial for many peoples of Russia, who still maintained traditional way of life, worldview and system of values. At the same time, in the last century, the changes were much better recorded and noted compared to the previous centuries observable. Moreover, these changes increased steadily from year to year, bringing in something new and often eradicating the traditional and established order. The last century caused massive migration processes in the country, in the immeasurable distances of the Soviet Union. The migrants cultivated new territories and founded new settlements, or they moved to urban areas, changed their habitats and adapted themselves to a new lifestyle. Those who stayed at home and did not leave to the towns or other regions, continued to keep the same traditional lifestyle and do the same activities which developed smoothly. They were reformed, but not radically. However, over time,

[1] According to the census held in the Russian Federation in 2010, there are a total of 552,299 people defining themselves as Udmurts (246,290 of them are urban population and 306,009 are rural population, see http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls (12.05.2015).

the migrant villagers became to play a role in the lives of the residents and in the life of the "small motherland or homeland" (Миннияхметова 2014: 177).

Today, the migrants include several generations. The first one – not numerous – was formed by those who stayed on the way somewhere and settled down returning to their homes after World War II. The second, who left their places of origin because of various reasons, established new homes and started new lives. Next come the migrants of the post-Stalin period: they left either in order to study, in search for better conditions of life, with seasonal labour detachments, or remained away from home after imprisonment. Although the seasonal workers returned back to their homes, this period of migrations was marked with vast migratory processes. But this generation of the seasonal workers played a visible role in the life of their native village; they became different, compared to their fellow villagers since they got to know another life and experienced it, even if not too much. Some of them wanted to go back from their villages to the urban areas or to new places, so they left their homelands, sometimes also with other people. In the 1970s, the number of those who wanted to study after secondary school and receive specialised secondary or higher education increased. The large-scale architectural, engineering and industrial projects, organised by the Communist party and the *Komsomol*, were also a key factor for attracting people to study and get a good job. Systematic migration processes were taking place among the neighbouring Russian population from the next situated villages, who completely left their homes and settled in cities and towns. These changes influenced the Udmurts and provoked them to flee in a new migration wave.

The 1980s and early 1990s were a period marked by new resettling processes, but they cannot be described and defined as similar and having the same purpose as those which took place during the previous stages. Now, those who wanted to leave their homes were numerous, and similar processes took place everywhere involving all the ethnic groups of the region. Those decades were characterised by the fact that migrants moved together with their elderly parents from their usual habitats. Elderly people represented exactly the generation that respected, maintained and preserved the traditional way of life and more or less the traditional culture. So, we can underline several phases of migration, caused by variety of reasons. Each generation of migrants has its relation with the so-called *small homeland*.

According to a group of scholars, the first generation of migrants was never fully integrated (see: Biffl 2010: 109–111; Düvell 2006).

Here I will describe and analyse the inverse process and pay attention to those migrants who wanted to go home or visit home and their relatives. The most "stable", i.e. those who visited the abandoned homeland extremely seldom, were the very first generation, though they are not numerous. The visits of the next generations of migrants were not rare; there were visits from villagers to the urban relatives. Most of all, though, ultra-mobile and "epidemic" was and still is the latest generation of migrants. For parents and relatives who remained at home, the mobility of the migrants of the last generation became even problematic since the migrants are arriving to their villages almost every weekend. So, the life of the relative villagers became as a platform for reception of guests – the so-called *urban guests* (in Russian: *gorodskie*; in Udmurt: *chetyós/chetis'ós* or *gorodyós*) and sending them home to the cities and leaving them for a week and again for preparing for a new start, i.e. for the next weekend. However, during the last stage, those who had left homeland from the earlier generations began to seek for opportunities to return to their homes and settle down in their homelands again.

Thus, the village began to experience new phenomenal occurrences with three or even four formal groups: very rare visiting migrants, more or less regularly visiting migrants, constantly visiting migrants, and those who returned for permanent relocation; each generation or group has its attitude to its roots and to its status. While the first group apprehends many things in the homeland as sacred, for many of the latest migrants it is like the same home left for a short time and like a place where they spend their weekends and holidays. They have no sense of separation from home; they are involved in almost all the village activities, both formal and family.

Concerning those who returned back to settle in their home village, many of them try to adapt to the village lifestyle. Sometimes, they may even be keepers of the old traditions: they used to live isolated from this lifestyle and returned to the home villages hoping to continue the same lifestyle that they left many years ago. They are nostalgic and in their memories one can discover a lot of interesting and valuable narratives about village life in the past. They do not feel they were involved in the new way of life, in their memory old times remain preserved, while they were experiencing different

lifestyle and were living in very different circumstances in distanced lands. Obviously, here we have to do with more valuable process and developments in the tradition based on the historical changes of the examined period. "But the past, or portions thereof, may be represented as a process, as a becoming; it may even offer precedents of innovation, of successful violation of tradition. Thus one can find in the past arguments for change, not simply for changelessness" (Valeri 2014: 118).

In the following sentences, I shall focus on the problem which occurred because of the visits of the settlers, re-settlers and migrants, and what kind of consequences it produced. In general, from the so-called "urbanised" groups, everyone did not have any possibilities to go home every time when they wanted and when it would be necessary for the villagers. However, they visited their homes and they still do nowadays as well. In spite of their occasional and not quite regular visits, they affected the traditional ritual calendar and contributed to the formation of a new one, which is used not only by them but also by the permanent villagers, who had to adjust and adapt themselves to it.

The most prominent and well-established ceremonial events are those which are dedicated to the deceased and accordingly public commemorations, strictly regulated in the traditional ritual calendar. They became firmly established in the new calendar, too. As it is known, the traditions and customs in honour of the dead ancestors are the most conservative part of a culture; they are respected and implemented strictly. So is the case also with the Udmurts. Any Udmurt, despite the distance and remoteness of his/her homeland, considers an indispensable duty to "visit" the dead and pray for them at the cemetery. However, those who wish to visit their ancestors are not able to fulfil their duty at any time. Many of the first generation of the migrants come back just a few times in a whole lifetime, or even just once. Nevertheless, almost all of them come and visit the graveyards of their ancestors and relatives. The second generation of migrants is numerous, their visits are more frequent, and their relationship with the homeland is stronger. The last generation is largest in mass and they follow both the old and the new customs. I shall point out again that all these occurrences have considerable influence on the village life and affect the traditional ritual calendar.

The ritual complexes of the Udmurts are included into the ritual calendar of the group and usually take place at the beginning of the "summer year" and at the beginning of the "winter year" (Minniyakhmetova 2014:

234). Traditionally, the spring commemorations should be conducted after the celebration of Easter. The autumn commemorations should take place after the autumn common prayers and must be completed before the winter solstice. The Udmurt folk calendar is based on the phases of the moon. It is very seldom that the dates of commemoration feasts coincide with some official festive dates or holidays, so migrants could be able to return home and take part in the ceremony. However, they have found an opportunity to fulfil their duty on other dates. For the spring commemorative rites, they try to come home on Labour Day on 1 May, or on Victory Day on 9 May. In autumn, they come for the October holidays on 7 November. The villagers or their homeland relatives perform the ritual according to the folk calendar, but the performing of the rite is limited. They cook, bake and commemorate the deceased at home and they do not go to the cemetery to visit the graves and share food with their ancestors, which is the most important element in organising funeral and commemoration rites. They fulfil this ritual obligation on the day when relatives arrive from their new addresses. They oppose to this breach of the traditional norms in the following way: it is not good for the peace of the descendants to go to the graveyard two times: the family members from the village first, then the visiting relatives. In almost all the localities, the autumn commemoration rituals are performed during the October official holidays, because the relatives come from the cities. If a family follows the traditional calendar strictly, then it organises the event according to the folk calendar in the corresponding time, but they visit the cemeteries when the relatives arrive for the October holidays.

Besides these commemorative rituals, according to the tradition in the autumn, during the liminal period, the commemoration of the dead ancestors is performed, and three years after the parents' death or even later, their children should perform a thank-offering ritual. The daughter is supposed to sacrifice a cow for the mother and the son has to sacrifice a horse for the father. In Udmurt the ritual is called *ullan' s'oton* which means 'offering to the lower world' (i.e. 'giving downwards'), or *ullan' vandon* which means 'to slaughter an animal for the lower world' (Wichmann 1894: 26; Садиков 2008: 164–165).

Nowadays, when the members of a family live far from their home, the preparation for the very act of commemoration is also complicated. Initially people who are not relatives of the deceased were not allowed to participate in this ritual. At present, this regulation is changed and occasionally people

from the outside can take part in it. Colleagues and friends send presents and offerings to the family and express their good wishes for the deceased. The date of those events does not coincide with the liminal period anymore. In the Soviet time, it was the October Revolution Day since people had holidays and could come home and celebrate this feast.

So, noticeable changes occurred regarding the common funeral rites, the dates and even periods were changed as well as their universal character. We see some of the reasons that provoked changes in the ritual culture and they are not accepted by the local people in the same way. These innovations provoke discussions among the adherents of the traditional culture. The major concern is that these modifications can gradually eradicate such an important part of the Udmurt worldview as the spiritual values and ritual life. Innovations and modifications in the ritual life of the Udmurts of the last decades have universal character. "Moreover, each ethnic group is a conscious communicative compound self-organising adaptive system which spontaneously or deliberately but permanently seeks to adapt itself to its surroundings and tries to turn the trend of developments into its own favour" (Вереш 2016: 34), even if it seems as crucial changes from the outside.

References

Biffl, Gudrun (Hrsg.) 2010: *Migration & Integration: Dialog zwischen Politik, Wissenschaft und Praxis.* Bd. 1. *Beiträge zu Bildung, Arbeitsmarkt, Asyl, Menschenhandel, Gender und Religion*. Bad Vöslau: Omninum.

Düvell, Franck 2006: *Europäische und internationale Migration: Einführung in historische, soziologische und politische Analysen*. Berlin–Münster–Wien–Zürich–London: LIT Verlag (Europäisierung – Beiträge zur transnationalen und transkulturellen Europadebatte, Bd. 5).

Minniyakhmetova, Tatiana 2014: The Ritual Calendar of Migrants: Motives and the Process of Modification, Function and Effect. – In: **Parusheva**, Dobrinka, Lina **Gergova** (eds.). *The Ritual Year 8. Migrations. The Yearbook of the SIEF Working Group on The Ritual Year.* Sofia: Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum at the Bulgarian Academy of Sciences, Paradigma Publishing House, 228–236.

Valeri, Valerio 2014: *Rituals and Annals: Between Anthropology and History*. Ed. by Rupert Stasch (HAU Classics of Ethnographic Theory Series 2), http://haubooks.org/rituals-and-annals (30.05.2015).

Wichmann, Yrjö 1894: Tietoja Birskin votjaakkien (Ufan kuv.) tavoista, uskonnollisista menoista ym. – In: *Suomalais-Ugrilainen Seuran Arkisto, kotelo 727. Udmurttilaisaineistoa*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Вереш, Петер 2016: Процентное соотношение и негауссовое распределение Zipf креативности и IQ в популяции. – *Социум и власть* 4 (60), 28–35.

Миннияхметова, Татьяна Г. 2014: Выходцы из деревни и их роль в формировании нового обрядового календаря. – В: *Этногенез. История. Культура: Вторые Юсуповские чтения. Материалы Международной научной конференции, посвященной памяти Рината Мухаметовича Юсупова, г. Уфа, 13 ноября 2014 г.* Уфа: Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, 175–179.

Садиков, Ранус, Р. 2008: *Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития)*. Уфа: Центр этнологических исследований Уфимского научного центра РАН.

Dr Tatiana Minniyakhmetova
Institute for History and European Ethnology
University of Innsbruck
52d Innrain St.
A-6020 Innsbruck, AUSTRIA
minnijah@hotmail.com



Жизнен цикъл – обреди и обреден фолклор

Z bułgarskiej terminologii obrzędowej (obrzęd weselny)

Joanna Mleczko

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę analizy wybranych terminów tworzących kod akcjonalny tradycyjnego bułgarskiego obrzędu weselnego. Materiał językowy pochodzi ze słownika tematycznego bułgarskiej obrzędowości rodzinnej autorstwa P. Legurskiej, N. Pawłowej i M. Kitanowej. Analiza koncentruje się na wskazaniu podstaw onomazjologicznych badanych terminów (czynność obrzędowa, jej wykonawca, użyty przedmiot obrzędowy, miejsce i czas wykonania czynności, jej charakterystyka jakościowa) oraz omówieniu sposobów nominacji (formacje prefiksalne i sufiksalne – produktywne typy słowotwórcze, modele struktur analitycznych, zapożyczenia).

Słowa kluczowe: obrzęd, terminologia, semantyka, słowotwórstwo

Niniejszy artykuł jest próbą analizy wybranych terminów tradycyjnego bułgarskiego obrzędu weselnego tworzących jego **kod akcjonalny**[1]. Ekscerpowany materiał językowy pochodzi ze słownika tematycznego bułgarskiej obrzędowości rodzinnej *Човешкият живот. Раждане, сватба, погребение. Тематичен речник на българската семейна обредност* autorstwa Palmiry Legurskiej (narodziny), Nedy Pawłowej (wesele) i Marii Kitanowej (śmierć). W artykule został zachowany (za słownikiem) układ porządkujący terminy według ich przynależności do: I. Okresu poprzedzającego tzw. wesele właściwe; II. Wesela właściwego; III. Okresu potrzebnego do tego, by młodzi małżonkowie stali się pełnoprawnymi członkami społeczności ludzi dorosłych (Легурска, Павлова, Китанова 2012: 31–85)[2].

[1] Jeden z kodów, które Nikita I. Tołstoj wyróżnił w tradycyjnym obrzędzie traktowanym jako swoisty tekst kultury, łączący w sobie elementy należące do różnych języków semiotycznych (Толстой 1995: 63–64).

[2] Ten trójdzielny podział pokrywa się z rozumieniem tradycyjnego bułgarskiego obrzędu weselnego prezentowanym w poświęconych mu opracowaniach syntetyzujących i szczegółowych (por.: Генчев 1985а: 171–192; Генчев 1985б: 176–187).

Czas poprzedzający wesele właściwe

Czas poprzedzający wesele właściwe wypełniony jest w głównej mierze działaniami prowadzącymi do wyboru kandydatki na żonę, możliwymi dzięki uzyskaniu przez dziewczynę i chłopaka statusu panny na wydaniu i kawalera (Анчев 2002: 272). Ich nowy status społeczny wraz z przysługującym mu zestawem cech i zachowań stanowi podstawę onomazjologiczną terminów obrzędowych używanych w znaczeniu **'znajdować się w okresie przedmałżeńskim'**. Dla dziewczyny N. Pawłowa podaje czasowniki derywowane od rzeczownika *мома*: *момувам се*, *замомявам се* w znaczeniu 'държа се, живея, прекарвам като мома, в състояние съм на мома за женитба' (БТР 2002: 463), zaś dla chłopaka – od rzeczownika *ерген*: *ергенувам*, *ергеновам*, *йергенея са*, *заергенувам са* w znaczeniu 'ерген съм, живея като ерген' (БТР 2002: 221). Termin *лефтеровам* (← *лефтер*) odnosi się do obu płci, chociaż bułgarski słownik etymologiczny notuje go jedynie w znaczeniu 'ергенувам' (БЕР 1986/III: 340). Wśród wymienionych formacji zwracają uwagę te z prefiksem *за-* (*заергенувам са*, *замомявам се*) o znaczeniu inchoatywnym, uwydatniającym moment początkowy akcji (Иванова 1974: 94). W bułgarskiej kulturze ludowej znajdowanie się w okresie przedmałżeńskim – co w praktyce oznacza zachowywanie się, z jednej strony jak kawaler poszukujący kandydatki na żonę, z drugiej zaś jak panna na wydaniu – nie jest jednoznaczne z uzyskaniem przez chłopaka i dziewczynę określonego wieku. Ważniejsze od aspektu biologicznego (zwłaszcza u dziewczyny, co wiąże się z pierwszą menstruacją) jest spełnienie warunków określonych przez lokalną tradycję (przede wszystkim nieposiadanie starszego niezamężnego rodzeństwa[3]), które to pozwolą na zapoczątkowanie[4] życia kawalerskiego i panieńskiego w pełnym wymiarze zachowań, prowadzących do zawarcia związku małżeńskiego.

[3] Wesela w rodzinie **wyprawiane są według starszeństwa**. Pierwszeństwo mają najstarsi, a młodsza siostra lub młodszy brat do momentu założenia rodziny przez starsze rodzeństwo nie mają prawa zachowywać się jak panna na wydaniu / kawaler szukający kandydatki na żonę (Захариев 1927: 234; Георгиева 1980: 391; Дражева 1986: 219; Даскалова 1996: 273; Николова 1999: 373).

[4] Symbolika początku, stwarzania, ustanawiania czegoś wyrażana za pomocą prefiksu ***за-*** jest wyraźnie obecna w terminologii obrzędu weselnego, zwłaszcza przy określeniach elementów składających się na jego kod akcjonalny (Узенёва 2010: 178).

Wybór dziewczyny – odpowiedniej kandydatki na żonę/synową jest konsekwencją w pierwszym rzędzie oględzin, które dokonują się w rytualnej czasoprzestrzeni, zarezerwowanej na spotkania młodych, a także ogółu wiejskiej społeczności[5]. Zachowania panien na wydaniu ukierunkowane są na to, by być oglądanym i zostać zauważonym/wybranym (noszenie stosownych znaków stanu panieńskiego (Даскалова 1996: 270–271; Николова 1999: 371), chodzenie po wodę (Мартинов 1958: 705), na wieczornice (Захариев 1927: 235), na choro (Захариев 1949: 192), udział w obrzędach inicjacyjnych (БМ 2006: 182)). Ten aspekt podejmowanych działań eksponuje także terminologia obrzędowa. Przywołane w słowniku terminy nazywające wybór dziewczyny na przyszłą żonę/synową (*огляд*, *огляди*, *оглеждане*, *взгледа*, *сгледа*, *сгляда*, *сглеждане*, *сглядване*, *съглядка*, *соглед*) to rzeczowniki motywowane przez czasowniki prefiksalne oparte na rdzeniu o znaczeniu ‘patrzeć/wypatrywać’.

W okresie przedmałżeńskim **relacje, w jakich pozostają ze sobą młodzi ludzie** określane są terminami: *галене*, *галилка*, *галило*, *драговане*, *миловане*, *сêвдица*, *севдьо*. Czasowniki będące podstawą słowotwórczą większości z nich (*галя* ‘милвам, обичам’ (БЕР 1971/I: 228), *милвам* ‘галя някого или нещо с ръка като израз на обич и нежност; галя’ (БЕР 1986/III: 789)) wyraźnie wskazują na intymny charakter relacji między dziewczyną i chłopakiem, mającymi już za sobą wstępny etap znajomości, w którym zmysł dotyku nie był obecny wcale albo w stopniu minimalnym. O tym, że mamy tu do czynienia z terminami nazywającymi relacje między dziewczyną i chłopakiem, którzy są sobie bliscy i darzą się głębszym uczuciem, świadczą także formacje derywowane od rzeczowników *драговник*, *драговница lud.* ‘любим, либе, любовник’ (БТР 2002: 191), *севда lud.*, *tur.* 1. ‘любов’; 2. ‘любим човек; либе, изгора’ (БТР 2002: 873; РЧД 2007: 682; БЕР 2002/VI: 572–573).

[5] Całkowita finansowa zależność chłopaka od rodziców sprawia, że mają oni decydujący głos w wyborze kandydatki na jego żonę – akceptują bądź nie jego wybór (Георгиева 1980: 391), a nierzadko sami go dokonują (Даскалова 1996: 272). Czasami kwestię wyboru przyszłej synowej rozstrzyga się w gronie całej rodziny: *Първо са сгълчат всички близки, чи бива тия двамата да се сберат. Баща, майка, братята, сестрите ша са гълчат и тугаз у момчето ша решат да пратят главешници* (Дражева 1986: 219), a nawet krewnych (Генчев 1985a: 178).

Po dokonaniu wyboru przez chłopaka/jego rodzinę odpowiedniej kandydatki na żonę, przychodzi czas na **swaty – wizytę w jej domu, mającą doprowadzić do porozumienia rodów i zawarcia wstępnej umowy małżeńskiej** (Генчев 1985a: 174). Podstawowy termin nazywający ten etap obrzędowości weselnej to formacja dewerbalna *сватосване* utworzona od czasownika *сватосвам* w znaczeniu ‘уговарям, уреждам, правя някой (някоя) да се ожени за някоя (някого)’ (БТР 2002: 863)[6]. Pozostałe, notowane w słowniku, terminy tworzą kilka grup o różnych podstawach onomazjologicznych nawiązujących do **czynności stanowiących elementy składowe swatów**. Kluczową rolę podczas wizyty w domu dziewczyny odgrywa rozmowa, którą inicjują przybysze. Pierwsze z serii pytań (czy jest tu dziewczyna na wydaniu) otwiera drogę do negocjacji, kolejne prowadzą do zawarcia (lub nie) porozumienia między obu stronami (Гура 2012: 383) – stąd przewaga nazw opartych na rdzeniu o znaczeniu ‘pytać’ (*питане*, *запитване*, *допит*, *попиток*, *питаш*). Część terminów derywowana jest od czasowników prefiksalnych, których formanty wskazują na szeroko rozumiany rezultat akcji – osiągnięcie ostatecznego celu (*до-*) (Иванова 1974: 83, 93–94), wyczerpanie akcji (*по-*) (Иванова 1974: 83), jej ogólny rezultat (*за-*) (Иванова 1974: 97). Formacje *просене*, *опрошок* odwołują się do archaicznego znaczenia ich podstawy słowotwórczej (*прося* ‘моля за нещо, искам’ (БЕР 1999/V: 780)), wiążąc czynność swatania z prośbą, kierowaną do ojca dziewczyny o wyrażenie zgody na wydanie jej za chłopaka, w imieniu którego występują swaci. Podobnie jest w przypadku terminu *посакване*. Analityczna nazwa *кандарисване момата*, z mieszczącą się w ramach systemu ludowego elipsą przyimka *на*, nawiązuje do typowego dla swatów zachowania polegającego nie tylko na proszeniu gospodarza o zgodę na zamążpójście córki, ale niejednokrotnie wymagającego także **przekonania** go do kandydata na zięcia (*кандърдисвам dial.*, *pot.* ‘придумвам, скланям, увещавам’ (БЕР 1986/III: 204)). Do osiągnięcia porozumienia między stronami – zgody na małżeństwo – odwołuje się termin *спогодба* (1. *lud.* ‘спогаждане, сговор, съгласие, разбирателство, слога’; 2. ‘споразумение между две или повече лица, страни’ (БТР 2002: 914)).

[6] Zawarcie wstępnej umowy małżeńskiej to pierwszy krok na drodze do spokrewnienia dwóch rodzin – wg bułgarskiego słownika etymologicznego *сватосвам* to nie tylko ‘искам мома’, ale i ‘сродявам’, por. *psł.* **svatъ* ‘człowiek bliski, powinowaty, krewny’ ≤ *psł.* **svajь* ‘swój’ (БЕР 2002/VI: 534–535; Boryś 2008: 589).

Kolejny etap obrzędowości weselnej to **zaręczyny**, które obejmują szereg działań rytualnych. Z reguły do najważniejszych z nich zaliczane są: **porozumienie o małżeństwie, które nabiera mocy prawnej** (Генчев 1985а: 175) i **ostateczne uzgodnienia** między obu rodami w kwestii wiana, wykupu za dziewczynę, wzajemnych darów i dalszych weselnych wydatków, dnia i przebiegu wesela, liczby gości (Георгиева 1980: 393; Даскалова 1996: 275). Terminów nazywających ten etap jest wyjątkowo dużo. Ich podstawami onomazjologicznymi są zarówno czynności podejmowane przez postaci obrzędowe, obecne podczas zaręczyn, jak i użyte przez nie rekwizyty. I tak semantyka **osiągniętego porozumienia** znajduje odbicie w terminach: *сговор* (1. ‘добри чувства и отношения, разбирателство между хора; съгласие, слога; 2. *lud.* ‘договор, споразумение при определени условия’, 3. ‘споразумение между родителите на момъка и момата за даровете при сватбата’ (БТР 2002: 871)), *сговарянье*, *сдумване* (← *сдумвам се* ‘наговарям се, споразумявам се’ (БТР 2002: 872)), *удумки*. Podobny sens mają nazwy oparte na rdzeniach *год-*[7] (*годеж*, *года*, *годявка*, *годявла*, *годяванье*, *годениkуванье*, *гудешка*, *сгодеж*, *сгодяване*, *сгодеванье*) i *тъкм-*[8] (*тъкмеж*, *такмеж*, *такмоване*, *такмене*, *такмуване*). Ostateczny charakter porozumienia stron wyraża termin *отсек* (← *отсичам* ‘решавам, уричам, определям’: *отсекли сватбата да стане след две недели* (Геров 1899/III: 425)).

Zwyczajowo osiągnięte podczas zaręczyn ostateczne porozumienie zostaje przypieczętowane **wymianą darów służących jako małżeński zastaw, rękojmia danego słowa** (Гълъбов 1894: 53; Коледаров 1963: 99), do czego nawiązują zarówno terminy syntetyczne (ogólna nazwa wręczanego daru-znaku: *белег*, *мена*, *нишан*, *лишан*), jak i analityczne, będące połączeniem nazwy daru-znaku i czasownika nazywającego czynność wymiany (*давам нишан*) lub derywowanego od niego rzeczownika odczasowniko-

[7] Por. *scs. goditi* ‘godzić się, przychylić się’ (Boryś 2008: 170).

[8] Zob. formacja *тъкмеж* w słowniku Najdena Gerowa poświadczona w znaczeniu ‘сговор, договор’ (Геров 1904/V: 387). Analizując terminologię bułgarskiego obrzędu weselnego, Elena S. Uzeniowa wskazuje na jeszcze jedno znaczenie rdzenia *тъкм-* ‘przygotowywać się do drogi’. Tym samym nazwy zaręczyn oparte na tym właśnie rdzeniu, pozwoliłyby traktować je jako przygotowanie do drogi, którą dziewczyna „przejdzie” w toku wesela, będącego typowym *rite de passage* (Узенёва 2010: 168).

wego (*менене нишан*)[9]. Symbolem zaręczyn dziewczyny i chłopaka może być też **połączenie ich głów** (Узенёва 2010: 185), o czym świadczą nazwy oparte na rdzeniu *глав-* (*главенству*, *главенье*, *главяванье*, *главилка*, *главеж*, *главеж*, *(голема) главия*, *углава*). W wielu miejscach stałym punktem zaręczyn potwierdzającym osiągniecie porozumienia jest **wspólny poczęstunek**, co tłumaczy szerokie rozpowszechnienie terminów zaręczyn utworzonych od rdzenia *пи-/пой-* (*запивък*, *запив*, *запиване*, *запиванье*, *пиенье*, *препив*, *прѐпив*, *съпив, пили годеж*). W tej grupie nie brak także nazw metonimicznych nawiązujących do tego, **co** (*голяма ракия*, *пиене на малка ракия*) lub **z czego** (*бъклица*) pito.

Nierzadko u Bułgarów zaręczyny rozpadają się na dwie samodzielne ceremonie (Генчев 1985a: 174). Terminologicznie są one przeciwstawiane jako: **małe** (*малък главеж*, *малешек главеж*, *малка углава*, *малък годеж*) i **duże** (*гулѐм главеж*, *голям главеж*, *голема главия*, *голяма года*, *голям годеж*, *голяма ракия*, *голям нишан*, *голем строй*), **pierwsze** i **drugie** (*пѐрва главеш*), **tajne** i **jawne** (*явен годеж*), **srebrne** i **złote** (*сребро годеж*, *злато годеж*).

Wśród terminów określających ten etap obrzędowości weselnej znalazły się także zapożyczenia: *армас(у)ванье* (← *армасвам gr.* ‘годявам’) (РЧД 2007: 86); *равонис(у)ванье* (← *равонисвам gr.* ‘годявам, сгодявам’) (Геров 1904/V: 4).

Na okres poprzedzający właściwe wesele[10] przypadają ponadto **zaprosiny** gości weselnych. W ekscerpowanym materiale terminy używane na oznaczenie tej czynności to *nomina actionis* (*канене*, *поканване*, *зоене*, *кликан’е*, *руканье*) lub *nomina patientis* (*покана*, *клика*, *калезма*, *калезмо*) derywowane od czasowników w znaczeniu ‘zapraszać, wołać’ – tak rodzimych (*поканвам*, *зовем*, *кликам dial.* ‘викам’ (КРДД 2001: 111), *рукам dial*. ‘ts.’ (КРДД 2001: 212)), jak i obcego pochodzenia (*gr. калесвам* (РЧД 2007: 325)). Terminy nawiązujące w swojej semantyce do kodu przedmiotowego zaprosin pokrywają się z **nazwą rytualnego naczynia** na rakiję/wino

[9] Jak zauważa E. S. Uzeniowa znaczenie tych terminów sprowadza się do opozycji **давам/вземам**, która aktualizuje się także w wyrażeniu *младите се взимат* ‘młodzi wstępują w związek małżeński, pobierają się’ (Узенёва 2010: 184–185).

[10] W niektórych opracowań etnograficznych zaprosiny włączane są do tzw. właściwego wesela (por.: Георгиева 1980: 395; Дражева 1986: 224).

(*званица*, *калеска*) lub **jedzenia** (*канеска*, *канинска*, *каниско*, *каница*, *каниска*), z którym zapraszający udają się do domów przyszłych weselników (Георгиева 1980: 395; Дражева 1986: 224).

Wesele właściwe

Prezentację terminów obrzędowych związanych z weselem właściwym N. Pawłowa rozpoczyna od nazw oznaczających obrzęd weselny jako całość. Niektóre z nich są tożsame z nazwą cerkiewnego obrzędu zaślubin, jak np. *венчило* (jego podstawą onomazjologiczną jest atrybut obrzędowy – wieńce, które wymienia się nad głowami nowożeńców podczas ceremonii zaślubin (Анчев 2002: 297; БТР 2002: 91)) czy *брак* (БТР 2002: 73), który w dialektach zachował się jeszcze w swym znaczeniu archaicznym (poświadczonym w tekstach kanonu scs.) ‘сватба’ (Геров 1904/V: 68; БЕР 1971/I: 73). Zapewne mamy tu do czynienia z przeniesieniem na cały obrzęd weselny terminu, który współcześnie w znaczeniu prymarnym odnosi się do formalnego aktu zawarcia związku małżeńskiego, co sugeruje, że ceremonia zaślubin, która stosunkowo późno została włączona do tradycyjnego bułgarskiego obrzędu weselnego (Гура 2012: 455), ma swoją wagę (ślubu można udzielić młodym po weselu, ale nie można z niego zrezygnować[11]). Z kolei termin *булка* pochodzi od nazwy panny młodej – centralnej postaci obrzędu (jako swoista metonimia ślubu, por. definicję leksemu *булка* w słowniku etymologicznym ‘жена, **която се венчава**, невеста’ (БЕР 1971/I: 89)). Wyjątkowo liczna jest natomiast grupa terminów motywowanych przez czasownik *женя се* i jemu pochodne (*женитба*, *женило*, *женилка*, *женилу*), które – podobnie jak w przypadku terminu *булка* – pośrednio, przywołują postać panny młodej (por. *psł.* ***ženiti* ‘dawać za żonę’ (Boryś 2008: 754)). Inne nazwy w swej semantyce nawiązują do całości obrzędowości weselnej, kładąc nacisk na zabawę, co sugerują ich współczesne definicje (*сватба*, *сватбица* ‘брачно тържество, женитба с придружаващите я обреди и

[11] Ślub jest traktowany bardzo poważne. Jego brak grozi przykrymi konsekwencjami nie tylko nowożeńcom, ale całej wsi, a nawet wsiom sąsiednim. W żadnym razie nie dopuszcza się, by młodzi żyli razem, jeśli wcześniej nie udzielił im ślubu duchowny (Захариев 1927: 233).

веселия’ (БТР 2002: 863)), choć wydaje się, że w planie archaicznym chodzi raczej o zaakcentowanie roli wesela w tworzeniu nowych więzi między członkami wiejskiej społeczności – przedstawicielami dwóch rodzin, które w wyniku zawarcia związku małżeńskiego między dziewczyną i chłopakiem wchodzą w relacje powinowactwa (por. wspólna podstawa słowotwórcza dla formacji *сватба* i *сватосвам се* ‘сродявам се с някого чрез женитба на син, дъщеря или роднина’ (БТР 2002: 863)). Ciekawym terminem jest *думба*. W słownikach współczesnego języka bułgarskiego odnajdujemy ten leksem w połączeniu *думба-лумба* (oraz jego wariancie fonetycznym: *тумба*[12]*-лумба*) jako wyrażenie dźwiękonaśladowcze przypominające uderzenia w bęben (*Тумба-лумба шикалка, няма сватба никаква*). Jest ono w nich poświadczone w znaczeniu ‘като сватба, веселба’ (БТР 2002: 197, 988).

W dalszej kolejności autorka słownika przywołuje nazwy odnoszące się do **momentu zawarcia związku małżeńskiego** (tak przez mężczyznę, jak i kobietę). Niektóre z nich (*задомяване*, *удомяване*) wskazują na konsekwencje tego wydarzenia – posiadanie domu będącego tu synonimem rodziny, co wyraźnie widać w definicji słownikowej ich podstawy słowotwórczej (*задомявам* ‘женя някого, създавам му семейство, дом’; *задомявам се* ‘влизам в брачно съжителство, създавам си семейство, дом’ (БТР 2002: 243)). Jednak u podstaw większości terminów tej grupy leży samo zawarcie związku małżeńskiego między dwojgiem ludzi: *женитба*, *женьенье*, *женетье*, *оженванье* (o mężczyźnie, por. *psł.* **ženiti sę* ‘brać sobie za żonę’ (Boryś 2008: 754)), *омъжване*, *мъженье* (o kobiecie). Wśród terminów odnoszących się tylko do mężczyzny w słowniku poświadczony został także taki, który wskazuje na jego nowy status społeczny i związane z nim relacje pokrewieństwa (*позятванье*) – z chwilą zawarcia związku małżeńskiego mężczyzna staje się dla rodziców swojej żony zięciem (*зет* ‘мъж на дъщеря, сестра или на близко роднинско момиче по отношение на другите членове на семейството’ (БТР 2002: 276)). Z kolei spośród terminów uży-

[12] РРОДД notuje formę *тумба* w znaczeniu ‘голяма група от хора; тълпа’ (РРОДД 1998: 513), co mogłoby wskazywać na społeczny wymiar wesela, jego znaczenie w życiu społeczności wiejskiej (por. zagrożenia dla całej wsi, gdy panna młoda okaże się nie być dziewicą / gdy młodzi nie wezmą ślubu). Na ogół na wesele zaprasza się nie tylko najbliższych krewnych panny młodej i pana młodego. Gośćmi weselnymi są też sąsiedzi, a nierzadko cała wieś (Георгиева 1908: 396; Анчев 2002: 282).

wanych tylko w odniesieniu do kobiety warte uwagi są formacje odczasownikowe odwołujące się do czynności obrzędowej zakrywania pannie młodej twarzy welonem (*обулчванье*) oraz formacje derywowane od czasowników o znaczeniu ‘dawać, oddawać, oddzielać’, nawiązujące do rytualnej czynności oddawania panny młodej panu młodemu (*одаванье*, *одажба*)[13].

Okres wesela właściwego wypełniają zakrojone na szeroką skalę przygotowania, wśród których szczególnie ważne miejsce zajmuje **wypiek chlebów weselnych** (Генчев 1985a: 179). Większość notowanych w słowniku terminów związanych z tym kompleksem obrzędowym to rezultat prostej nominacji – struktury analityczne i syntetyczne. Pierwsze tworzą nazwy złożone z dwóch elementów: **rzeczownik odczasownikowy** (podstawą słowotwórczą jest tu czasownik nazywający konkretną czynność – przedstawiona terminologia obejmuje nie tylko sam proces przygotowywania obrzędowych chlebów, ale także czynności, które go poprzedzają: zapraszanie na obrzęd, przygotowanie postaci obrzędowych, ich obdarowywanie, mielenie ziaren na mąkę, nalewanie wody) + **nazwa aktu obrzędowego** (*калесване за засевки*) / **jednego z jego komponentów** (*чукане/мелене булгур*, *наливане мълчана вода*, *замесване/правене квас*) / **produktu finalnego** (*месене на мълчан хляб*, *месене галабник/галабета*, *правене галабе*, *месене и шарене сваки*, *редене колачи*). Nazwy syntetyczne to dwie podstawowe grupy. Pierwsza obejmuje terminy przywołujące wybrane fazy procesu wytwarzania ciasta: **przesiewanie mąki na ciasto** (*засêване*, *засяване*, *засев*, *засевка*, *засявка*, *засеулька*, *засевки*, *засеульки*, *засеуки*), **zakwaszanie ciasta** (*заквасване*), **jego zarabianie/wyrabianie** (*подмесване*, *подмисване*, *замесване*, *замеска*, *замески, замескы*), **pieczenie** (*запицане*), **dekorowanie** (*шарене*). Przewaga terminów nawiązujących do przesiewania mąki wskazywałaby na znaczenie tego procesu w kontekście obrzędu weselnego (sito i mąka jako ekwiwalenty funkcjonalne kobiecej vulvy i męskiego nasienia pozwalają interpretować przesiewanie mąki jako działanie stymulujące płodność, prokreacyjne możliwości panny młodej tak ważne w weselu, które jest rytem przejścia określającym jej nowy status społeczny – jego ostatecznym potwierdzeniem będą narodziny dziecka (Николова 1993: 61–62)). Druga grupa terminów odwołuje się do nazw: **zakwasu**

[13] Por. działania rytualne podejmowane po przybyciu orszaku pana młodego do domu panny młodej, żeby ją wziąć – zostaje oddana panu młodemu (Генчев 1985a: 183–186).

(*квас*), **upieczonych chlebów** (*меденик*) albo **elementów, którymi są one dekorowane** (*галабета*, *галабье*, *галабник*).

Przygotowania weselne obejmują także **wykonanie obrzędowych rekwizytów**: chorągwi weselnej, drzewka *кита*, wianków (Генчев 1985a: 181–182). Wśród terminów poświadczonych w słowniku ponownie przeważają struktury analityczne. W przypadku nazw określających przygotowywanie chorągwi elementem wymiennym jest jej nazwa, stąd: *правене стяг/пряпур/феруглица/байряк*. Wyrażenia analityczne nazywające przygotowanie wianków i drzewka *кита*, podobnie jak przy terminach związanych z chorągwią, pozbawione są przyimka *на* w funkcji gramatycznej, co jest typowe dla składni ludowej (*виене венци*, *правене венчила, правене кумово дърво*).

Pożegnanie z dotychczasowym życiem u dziewczyny ma miejsce na jej **wieczorze panieńskim** (Георгиева 1980: 401; Даскалова 1996: 283). Terminy nazywające ten moment obrzędowości weselnej z jednej strony wskazują na czas, w którym dochodzi do pożegnania z panieństwem (*вечерник*), z drugiej zaś na krąg osób w nim uczestniczących – dziewczyna żegna się z dotychczasowym życiem w otoczeniu swoich koleżanek (*девичина/момина вечер*). Niektóre nazwy akcentują na charakter spotkania – szalona zabawa (*бесна вечер*), zabawa jak na weselu (*момина сватба*).

Równolegle z wieczorem panieńskim nierzadko organizowany jest **wieczór kawalerski** (Георгиева 1980: 401; Даскалова 1996: 283) – pożegnalna bibka u narzeczonego z jego rówieśnikami. Nominacja przebiega tu podobnie jak w przypadku terminów nazywających wieczór panieński. Dominantą znaczeniową są: pora organizowania spotkania (*вечерник*, *кумова вечер*), jego uczestnicy (*деверска вечер*), miejsce, w którym jest on organizowane – dom *кита* (*кумова вечер*), charakter wieczoru – spotkaniu towarzyszy wręczanie darów (*дарни вечер*) i poczęstunek (*стара трапеза*).

Zarówno **rytualne golenie pana młodego**, jak i **zaplatanie włosów panny młodej** (Генчев 1985a: 182–183) obsługują formacje odczasownikowe, motywowane przez czasowniki nazywające podstawową czynność – golenie (*бръснела*, *бръснене*, *бричене*, *бръсненки*, *бръснянки*) lub zaplatanie (*плетария*, *плетенка*, *плетянки*). Dla obu aktów obrzędowych charakterystyczne są także terminy analityczne: **rzeczownik odczasownikowy** (derywowany od podstaw rodzimych i obcych) **+ (на) rzeczownik nazywający pannę młodą** (*плетене на булката*) / **pana młodego** (*бръснене зет'ът*, *бричене младоженецът*, *бричене зетя*, *зет бричене*, *скуруфисуване зетят*, *бръсни зет*).

Wśród aktów obrzędowych podejmowanych w dniu wesela N. Pawłowa wymienia kilkanaście[14]. Jednym z nich jest **zakładanie welonu pannie młodej** (Генчев 1985a: 186). Nazywające ten akt terminy to rzeczowniki dewerbalne derywowane od czasowników w znaczeniu ‘слагам воал на лицето на булката’ (*забулване*, *забульванье*, *закутьольосване*, *закутольосуване*, *пребуляне*, *прибульване*, *прикриване*). Zwraca uwagę użycie prefiksów, z których jedne (*за-, пре-*) noszą znaczenie działania na całą powierzchnię przedmiotu ‘zasłonięcie’) (Иванова 1974: 52; Wróbel 1984: 482), podczas gdy inne (*при-*) oznaczają osłabienie intensywności i efektywności akcji (Иванова 1974: 54). Przewaga formacji z prefiksami pierwszej grupy odpowiada charakterystyce panny młodej w obrzędzie weselnym – jej statyczność, pasywność, niewidzialność, „ślepota” (niemożność widzenia) tworzy obraz „tamtego” świata, z którym jest ona, jako osoba zmieniająca swój dotychczasowy status społeczny, związana (Узенёва 2010: 170; Гура 2012: 86). W terminach *закутьольосване, закутольосуване* odnajdujemy być może informację o nakryciu głowy panny młodej – nie welonie, a rodzaju kaptura (w bułgarskim słowniku etymologicznym formacja ta wywodzona jest od *grec. κουκούλα* ‘качулка’ (БЕР 1971/I: 593)).

Rzucanie pszenicą i monetami nad głowami nowożeńców dla zapewnienia urodzaju/płodności i powodzenia[15] określane jest rzeczownikami odczasownikowym (*засяван’е*, *пресяван’е*). Podstawą słowotwórczą obu terminów są prefiksalne czasowniki z rdzeniem *сея-*, co sugeruje upodobnienie działania do siania, którego rezultatem ma być urodzaj w planie antropologicznym i kosmicznym.

Na oznaczenie **rytualnego oglądania wiana panny młodej** (Генчев 1985a: 186) używa się konstrukcji analitycznych tworzących model: **rzeczownik odczasownikowy** o znaczeniu ‘oglądanie’, ‘dzielenie/rozdzielanie’ (drugi z czasowników przywołuje czynność rytualną obdarowywania – panna młoda obdarowuje rodzinę pana młodego tym, co ma we wianie) + **nazwa wiana** (*гледане даро/дреи*, *делене дреи*). W nazwie **rytualnego wykupu wiana panny młodej** (*седане рубата*) czytelne jest nawiązanie

[14] Omówione zostaną tylko te najważniejsze z punktu widzenia akcji obrzędowej.

[15] Czynność ta pojawia się przy wielu okazjach, np. młodzi obrzucani są ziarnami po wyjściu z cerkwi, pannę młodą obrzucają ziarnem i cukierkami, gdy przybywa do domu pana młodego (Георгиева 1980: 404).

do bardzo typowej czynności towarzyszącej temu aktowi obrzędowemu – zanim dojdzie do wykupienia wiana, dostępu do niego, siadając na skrzyni, broni ktoś, zwykle mały chłopiec, z rodziny panny młodej (Василева 1993: 221).

Nomina actionis nazywające **uroczyste wyprowadzenie panny młodej z rodzinnego domu** to formacje derywowane od dwóch czasowników: *извеждам* (‘водя някого, правя някой да излезе от къщи или от друго затворено място навън или до определено място’ (БТР 2002: 289)) і *вземам*. Pierwsza z podstaw słowotwórczych wyraźnie przywołuje kontekst obrzędowy – panna młoda wyprowadzana jest z zamkniętego pomieszczenia, w którym czekała na pana młodego i jego ludzi, żeby zostać przez nich wykupioną (Генчев 1985а: 186) (*извиданье*, *извиданê булката*, *вземане булката*, *вземане на невестата*).

Dominantą semantyczną poświadczonych w słowniku nazw **ślubu** (*венчанье*, *венчьаванье*, *венчавка*, *венчалка*, *венчелка*, *венчилка*, *венчилба*) jest **przedmiot obrzędowy –** *венец, венчило* ‘специален метален венец, който се слага на главите на младоженците при ритуалната венчавка’ (Легурска, Павлова, Китанова 2013: 76).

Uroczyste **powitanie panny młodej** w domu pana młodego obfituje w działania rytualne o różnym znaczeniu (Николова 1999: 388–390). W słowniku poświadczone zostały nazwy najważniejszych, m.in. **rytualnego obdarowywania panny młodej**. Wśród nich są zapożyczenia (*аризване* ← *харизвам gr.* (РЧД 2007: 825)) oraz rzeczowniki odczasownikowe (*засичане*, *сечене*, *сякане*), których podstawą jest czynność towarzysząca aktowi obrzędowemu – zaznaczanie nacięciami na pniu/ścianie obiecanego daru (Николова 1999: 389). Z powitaniem wiąże się także **przerywanie rytualnego milczenia młodych wobec rodziców pana młodego i *kumów*** (Георгиева 1980: 405). Terminy obrzędowe (*говеене*, *говенье*, *говялка*, *гувени*, *гувêене*) nazywające to specyficzne zachowanie panny młodej i pana młodego są formacjami derywowanymi od czasownika *говея* ‘постя’ (БТР 2002: 137)[16].

[16] Większość badaczy wiąże zakaz mówienia obowiązujący nowożeńców z **postem** (rozumianym jako powstrzymywanie się od jedzenia i stosunków płciowych), który jest przestrzegany do nocy poślubnej. Dla Krzysztofa Wrocławskiego post polegający na milczeniu wobec członków nowej rodziny jest natomiast czymś „w rodzaju ofiary składanej dla wkupienia się do niej, względnie gestem oczyszczającym, ekspiacyjnym, przed ostatecznym przyjęciem w nowy krąg rodzinny” (Wrocławski 1984: 49).

Na określenie **zdejmowania welonu**[17] w słowniku poświadczone zostały terminy tworzące dwie grupy: a) rzeczowniki derywowane od czasownika *отбулвам* w znaczeniu ‘снемам, махам було’ (БТР 2002: 586) oraz czasownika *разбрадам* w znaczeniu ‘нещо забрадено отвивам, откривам, махвам, развалям забрадката на нещо’ (Геров 1904/V: 8); b) rzeczowniki nazywające rezultat czynności (*отбулки*, *отбулница*; *откреv*, *открив*) utworzone od czasowników *отбулвам* i *откривам*. Terminy derywowane od leksemów *отбулвам*, *разбрадам* wykazują ścisły związek z kontekstem obrzędowym, jednoznacznie wskazując zarówno na to, co zostaje odkryte/odsłonięte, jak i u kogo (*було* ‘покривало от тънка прозрачна тъкан, което се слага на главата на булката при венчавка, сключване на брак’ (БТР 2002: 79), *забрадка* ‘кърпа за превързване главата у жена’ (БТР 2002: 235)). Czasowniki będące podstawą słowotwórczą dla tych nazw występują z prefiksem *от-* (*отбулване, отбулванье, отбулки, отбулница, откреv, открив*) lub *раз-* (*разбраданье*) i wchodzą w antonimiczne opozycje z formacjami prefiksalnymi będącymi podstawą słowotwórczą dla terminów nazywających rytualne założenie pannie młodej welonu (*отбулвам → отбулване* : *забулвам → забулване*). Prefiksy wnoszą tu znaczenie czynności odwrotnej do wcześniejszej (Иванова 1974: 581). Tymczasem w przypadku terminów *откреv*, *открив* związek z obrzędem nie jest już tak wyraźny – nacisk został położony na samą czynność odkrywania/odsłaniania, przy czym w strukturze predykatowo-argumentowej obu formacji miejsca argumentów są puste.

Poświadczone w słowniku terminy nazywające **noc poślubną** nowożeńców także tworzą dwie grupy. Pierwsza obejmuje zaledwie jeden termin – rzeczownik odczasownikowy *завързване*, którego podstawa onomazjologiczna nawiązuje do czynności połączenia panny młodej i pana młodego (por. łacińskie określenie stosunku płciowego *coitus* ‘събиране; съвкупление’ (ЛБР 1990: 122)). Druga grupa to prefiksalne formacje dewerbalne (*свеждане*, *свождане*), których podstawą słowotwórczą jest czasownik *водя* ‘карам да върви след мене или с мене’, *диал.* ‘имам някоя (някого) за съпруга (съпруг)’ (БЕР 1971/I: 170).

[17] Czynność zdejmowania welonu charakteryzują różne parametry czasowe – rzadziej panna młoda jest go pozbawiana przed pokładzinami (Георгиева 1980: 407; Николова 1999: 391).

Okres po weselu właściwym

Okres po weselu właściwym wypełnia szereg aktów obrzędowych rozciągniętych w czasie, które prowadzą do ostatecznego potwierdzenia nowego statusu młodego małżeństwa. Jednym z najważniejszych jest cykl **odwiedzin młodej mężatki** (zwykle w towarzystwie męża) w domu rodzinnym (Дражева 1986: 232). Większość terminów nazywających ten akt obrzędowy to rzeczowniki odczasownikowe w formie *pluralia tantum*, derywowane od czasownika *връщам се* i jemu pochodnych (*возвратьки*, *възвраски*, *възвратки*, *одвраки*, *одвратки*, *повратки*, *поврашки*). W nazwach tych ujawnia się tak ważna dla obrzędu przejścia semantyka powrotu, ruchu w kierunku odwrotnym do tego, w jakim panna młoda poruszała się do tej pory – z domu rodzinnego do domu pana młodego, ze świata „swojego", do świata „obcego". Powrót do rodzinnego domu kończy jej cykl przemieszczania się (Узенёва 2010: 165), a tym samym uzyskuje ona potwierdzenie nabycia nowego statusu społecznego. W drugiej grupie terminów, już nie tak licznej jak poprzednia, jako dominanta semantyczna pojawia się albo charakterystyka czasowa (*недельоване*), albo jakościowa – odwiedziny młodej mężatki w rodzinnym domu są pierwszymi w jej nowej roli (*првиче*, *първиче*).

Przegląd wybranych terminów funkcjonujących na oznaczenie najważniejszych aktów obrzędowych tradycyjnego bułgarskiego wesela pokazuje, że ich dominanty semantyczne przywołują charakterystyczne dla obrzędu motywy: ruchu, przejścia, pasywności panny młodej, opozycji binarnych. W obrębie jednego i tego samego aktu obrzędowego mogą wystąpić nazwy, których podstawy onomazjologiczne nawiązują zarówno do głównej akcji rytualnej, jak i związanej z nią postaci wykonawcy, czasu wykonania lub użytego rekwizytu. Od strony formalnej analizowane nazwy to zarówno formacje syntetyczne, jak i analityczne. Tak w pierwszej, jak i w drugiej grupie dominuje kategoria *nomina actionis* (w grupie struktur analitycznych występuje typowa dla języka ludowego elipsa przyimka *на* w funkcji gramatycznej). Wśród podstaw słowotwórczych derywatów przeważa słownictwo rodzimie. Zapożyczenia, nie tak liczne, pochodzą z języka tureckiego i greckiego.

Literatura

Boryś, Wiesław 2008: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Wrocławski, Krzysztof 1984: O pieśni „Jana i Słońce". – В: *Животот и делото на браќата Миладиновци*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, 39–53.

Wróbel, Henryk 1984: Słowotwórstwo czasowników. – W: *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia.* T. 2. Pod red. Renaty Grzegorczykowej, Romana Laskowskiego, Henryka Wróbla. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 467–512.

Анчев, Анатол 2002: Сватбени обичаи и обреди. – В: *Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване*. Ред. колегия: Рачко Попов, Славка Гребенарова. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов", 267–312.

БЕР 1971/I: *Български етимологичен речник.* Т. 1. Ред. Владимир И. Георгиев. София: Издателство на Българската академия на науките.

БЕР 1986/III: *Български етимологичен речник.* Т. 3. Ред. Владимир И. Георгиев. София: Издателство на Българската академия на науките.

БЕР 1995/IV: *Български етимологичен речник.* Т. 4. Ред. Владимир И. Георгиев, Иван Дуриданов. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов".

БЕР 1999/V: *Български етимологичен речник.* Т. 5. Отг. ред. Иван Дуриданов. Ред. Мария Рачева, Тодор Ат. Тодоров. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов".

БЕР 2002/VI: *Български етимологичен речник.* Т. 6. Ред. колегия: Мария Рачева, Тодор Ат. Тодоров. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов".

БМ 2006: *Българска митология. Енциклопедичен речник*. Съст. Анани Стойнев. Второ допълнено изд. София: Издателство „Захарий Стоянов".

БТР 2002: *Български тълковен речник*. Ред. колегия: Любомир Андрейчин, Любен Георгиев, Стефан Илчев, Никола Костов, Иван Леков, Стойко Стойков, Цветан Тодоров, (допълнение) Димитър Попов. София: Наука и изкуство.

Василева, Маргарита 1993: Сватбени обичаи и обреди. – В: *История и култура на Карнобатския край.* Т. 3. Ред. Делчо Тодоров. София: Издателство на Българската академия на науките, 211–225.

Генчев, Стоян 1985а: Семейни обичаи и обреди. – В: *Етнография на България в три тома. Духовна култура*. Т. 3. Ред. колегия: Стоян Генчев, Маргарита Василева, Стефана Стойкова. София: Издателство на Българската академия на науките, 171–192.

Генчев, Стоян 1985б: Семейни обичаи и обреди. – В: *Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания*. Ред. Делчо Тодоров. София: Издателство на Българската академия на науките, 176–187.

Георгиева, Иваничка 1980: Обичаи при сватба. – В: *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. Под ред. на Веселин Хаджинико-

лов, Мария Велева, Георги Георгиев, Делчо Тодоров. София: Издателство на Българската академия на науките, 390–411.

Геров, Найден 1899/III: *Речник на българския език.* Т. 3. Пловдив: Дружествена печатница „Съгласие“ [Фототипно издание. София: Български писател, 1975–1978].

Геров, Найден 1904/V: *Речник на българския език.* Т. 5. Ред. Теодор Панчев. Пловдив: Дружествена печатница „Съгласие“ [Фототипно издание. София: Български писател, 1975–1978].

Гура, Александр В. 2012: *Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика*. Москва: Индрик.

Гълъбов, Спас 1894: Свадбарски обичаи и песни от Перущица, Пловдивско. – *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* 10, 48–70.

Даскалова, Невена 1996: Сватбени обичаи и обреди. – В: *Странджа. Материална и духовна култура*. Ред. колегия: Марина Черкезова, Рачко Попов, Стоян Райчевски. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 270–292.

Дражева, Райна 1986: Сватбени обичаи и обреди. – В: *Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания*. Ред. колегия: Ганка Михайлова и др. София: Издателство на Българската академия на науките, 219–232.

Захариев, Йордан 1927: Каменица (женитба). – *Сборник за народни умотворения и народопис* 37, 232–254.

Захариев, Йордан 1949: Пиянец (женитба). – *Сборник за народни умотворения и народопис* 45, 189–209.

Иванова, Калина 1974: *Начин на глаголното действие в съвременния български език*. София: Издателство на Българската академия на науките.

Коледаров, Петър 1963: Народни сватбени обичаи. – *Сборник за народни умотворения и народопис* 50, 98–108.

КРДД 2001: **Антонова-Василева**, Лучия, Славка **Керемидчиева**. *Кратък речник на диалектните думи*. София: Планета-3.

ЛБР 1990: **Войнов**, Михаил, Александър **Милев**. *Латинско-български речник*. Четвърто изд. София: Наука и изкуство.

Легурска, Палмира, Неда **Павлова**, Мария **Китанова** 2013: *Човешкият живот. Раждане, сватба, погребение. Тематичен речник на българската семейна обредност*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Мартинов, Александър 1958: Сватба (с. Гърло, Брезнишко). – *Сборник за народни умотворения и народопис* 49, 705–716.

Николова, Ваня 1993: Сватбените „засевки“. Опит за семантичен анализ. – *Българска етнология* 4, 60–73.

Николова, Ваня 1999: Сватбени обичаи и обреди. – В: *Ловешки край. Материална и духовна култура*. Ред. колегия: Ганка Михайлова, Рачко Попов. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 370–404.

РРОДД 1998: *Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век*. Ред. Стефан Илчев. София: Издателска къща „Емас“.

РЧД 2007: *Речник на чуждите думи в българския език*. Ред. колегия: Александър Милев, Божил Николов, Йордан Братков, (допълнение) Емилия Пернишка. София: Наука и изкуство.

Толстой, Никита. И. 1995: Из «грамматики» славянских обрядов. – В: *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва: Индрик, 63–77.

Узенёва, Елена С. 2010: *Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование*. Москва: Индрик.

Dr hab. Joanna Mleczko
Instytut Językoznawstwa
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Grota-Roweckiego 5
41-205 Sosnowiec, POLSKA
joanna.mleczko@us.edu.pl

On Some Bulgarian Ritual Terms (Wedding Rite)

Joanna Mleczko

Abstract: This article is an attempt to analyse selected terms forming the action code of traditional Bulgarian wedding rites. The language material used in this article comes from P. Legurska, N. Pavlova and M. Kitanova's dictionary of Bulgarian rites. The onomasiological principles of the terms analysed (ritual activity, its performer, quality description, object, place and time) are in the focus of this paper. The article also aims at discussing the ways of nominalisation (prefixal-suffixal formations, productive word-formation types, analytical structure models and borrowings).

Keywords: rite, terminology, semantics, word formation

Dr hab. Joanna Mleczko
Institute of Linguistics
Faculty of Humanities
University of Silesia in Katowice
5 Grota-Roweckiego St.
41-205 Sosnowiec, POLAND
joanna.mleczko@us.edu.pl

Tradycyjne rytuały przekraczania granicy w ujęciu kognitywnym (przykład *bram weselnych*)

Katarzyna Smyk

„Pierwszą i główną cechą w semantycznej charakterystyce żebraka jest jego sakralność. Już w świadomości przedchrześcijańskiej żebrak traktowany był jako ktoś, kto przyszedł z innego świata […].”

Katia Michajłowa. *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Warszawa 2010, s. 97.

Streszczenie: Artykuł prezentuje nowe podejście do opisu rytuałów sakralizujących w kulturze typu tradycyjnego, gdyż wykorzystuje metodologię etnolingwistyczną do analizy tych rytuałów. Odtworzona struktura semantyczna pojęcia sakralizacji obejmuje w obecnym kształcie 45 faset, które ujęte zostały w cztery główne zakresy i kategorie:

1. Chronotopowy aspekt sakralizacji (czas; przestrzeń sakralizacji; kinetyczny aspekt sakralizacji);

2. Aspekt nadawczo-odbiorczy sakralizacji (podmiot; przedmiot sakralizacji; zwrotność sakralizacji; ilość osób poddawanych sakralizacji; ilość osób biorących udział w sakralizacji); aspekt nadawczo-odbiorczy sakralizacji;

3. Efekty sakralizacji (intensywność sakralizacji; czas działania sakralizacji; krotność sakralizacji);

4. Struktura znakowa sakralizacji (kodowość sakralizacji; typ sacrum).

W drugiej części artykułu opisano i zinterpretowano *bramy weselne* ustawiane na drodze orszaku pana młodego do panny młodej jako rytuały wykorzystujące siłę sacrum w celu zapewnienia szczęścia młodej parze.

Słowa kluczowe: sacrum, sakralizacja, etnolingwistyka, tradycyjna obrzędowość, wesele

Wstęp

W myśleniu magicznym czas i przestrzeń są nieciągłe, składają się z odcinków, sfer czy – jak życie ludzkie – z etapów, które zamykane są granicą. Granica – kategoria bardzo istotna dla antropologów (np. Czarnowski 1982: 222, 226–232; Stomma 2002: 189–202; Adamowski 1999: 16, 137–154; Eliade 1970: 61–64; Van Gennep 2006: 40–49; Turner 2006; Kowalski 1994; Kowalski 1995; Kowalski 2004) – ma symbolicznie „zabezpieczać to, co znajduje się wewnątrz i jednocześnie bywa, w szczególnych miejscach, otwarciem *orbis interior* na chaos zaświatów. Ten zaś pod względem znaczeniowego nacechowania utożsamia się ze sferą świętości […]" (Kowalski 2007: 149). Poza granicą „zaczyna się Inny Świat, niezrozumiały […], niebezpieczny, nieuporządkowany […]. *Orbis exterior* to obszar zaświatowych, domena chaosu i śmierci, a to znaczy w istocie *sacrum*" (Kowalski 2007: 149). Przejście więc z jednej przestrzeni do drugiej, z jednej strefy czasowej do drugiej, z jednej sfery uniwersum do drugiej, z jednej fazy życia do drugiej – jest w istocie spotkaniem z sacrum i okazją do pozytywnego modelowania naszej przestrzeni, czasu i życia. Tym właśnie rytualnym momentom chciałabym poświęcić nieco uwagi w niniejszym artykule, magię dobrego przekraczania granicy ujmując z perspektywy etnolingwistycznej[1], co stanowi kontynuację szerszego projektu związanego z kognitywną rekonstrukcją rytuałów sakralizujących w polskiej kulturze typu tradycyjnego.[2]

Wobec takiego ujęcia granicy i graniczności należy przyjąć szerokie rozumienie sakralności, łączące to, co czysto religijne, chrześcijańskie i do-

[1] Materiał został poddany analizie z wykorzystaniem metodologii etnolingwistycznej. Zgodnie z założeniami kognitywizmu, badacz stara się przyjąć pozycję podmiotu: „umieszcza siebie wewnątrz, a zarazem w centrum, poznawanej rzeczywistości i rzeczywistość tę porządkuje i waloryzuje w zależności od oddalenia od centrum. Efekty tego zabiegu to egocentryzm, etnocentryzm i antropocentryzm poznania potocznego" (Maćkiewicz 2000: 108). Kognitywista przyjmuje więc perspektywę myślenia potocznego i rekonstruuje podmiotowo obraz świata, utrwalony w tekstach języka i kultury. Tym sposobem odtworzona struktura semantyczna pojęcia – zapisana w formie usystematyzowanych kategorii (faset) – odwzorowuje potoczny sposób myślenia (Bartmiński 2006: 42–51).

[2] Artykuł rozwija opis strategii sakralizacji świata utrwalonych w polskiej kulturze tradycyjnej, jaki został dotąd zaproponowany w artykułach K. Smyk (Smyk 2012; Smyk 2014; Смык 2015; Smyk 2016).

tyczące Boga, z pojęciami mityczno-wierzeniowymi, wiązanymi ze światem nadprzyrodzonym, niepoznawalnymi a odczuwanymi jako *numinosum* (Otto 1968: 37–60), współcześnie zracjonalizowanym i opartym na związkach przyczynowo-skutkowych bądź odniesionym do religii[3]. Sakralność *sensu largo* – o proweniencji przedchrześcijańskiej – ogarnia całość otoczenia ludzkiego, z którego wiele elementów zachowało ambiwalentną waloryzację i semantykę, łącząc cechy dobrego i groźnego sacrum jednocześnie. Świętość bowiem rozumiana jest jako „siła" (Eliade 1999: 8; Otto 1968: 48–53; Walendowska 1987: 324–325) o niezróżnicowanym wartościowaniu, objawiająca się potencjalnie w każdym elemencie natury poprzez hierofanię i sakralność kosmiczną (Eliade 1970: 64–68; Durkheim 1990: 31–33). Człowiek zaś orientuje się w świecie i przysposabia go do życia przede wszystkim poprzez pełną sakralizację danego elementu, rozumianą jako „objęcie w posiadanie" – jak mówi Mircea Eliade – chaotycznej, niezidentyfikowanej przestrzeni i przemienienie jej element uporządkowanego Uniwersum (por. Eliade 1970: 68–96; Eliade 1999: 16). W kulturze typu tradycyjnego funkcjonuje w większym wymiarze szereg praktyk poświadczających istnienie sakralizacji dynamicznej: wedle wyobrażeń tradycyjnych o panowanie nad światem i życiem człowieka walczą nieustająco różne siły, czyli moce sprzyjające człowiekowi, wrogie mu oraz sam człowiek, który – zgodnie z magicznym światopoglądem – tymi mocami stara się zarządzać na swoją korzyść (por. Smyk 2012: 123–124; Smyk 2014: 26–27).

Takie moce, szczególnie objawiające się w przestrzeni o charakterze mediacyjnym – czyli właśnie na intersujących nas granicach – w wielu obrzędach, zwyczajach i praktykach magicznych służą zneutralizowaniu groźnego sacrum i wykorzystaniu jasnego sacrum w celu przysporzenia szczęścia. Te zabiegi nazywam **magią dobrego przekraczania granicy** (Smyk 2014: 35–36). Kumulują się one wokół miejsc o charakterystyce liminalnej, jak na przykład próg (np. zwyczaje witania pary młodej chlebem i solą, przenoszenie młodej i witanie gości w progu domu weselnego – Adamowski 1999: 205; zalecenie dla młodej, by pierwsza stanęła *lewóm nogóm na próg kościelny* i zyskała przewagę w małżeństwie – Pluciński 1987: 55; i inne), drzwi i wrota (np. by je pokonać, przybywający po młodą pan młody musi

[3] Na temat przemian tradycyjnego obrazu świata w tym zakresie zob. np.: Niedźwiedź 2006 oraz klasyczne teksty: Czarnowski 2005; Tomicki 1981; Stomma 2002: 245–277; Bartmiński 2007: 206–207.

się wkupić wódką – Adamowski 1999: 204), rozdroża (np. na Polesiu panna młoda w drodze do ślubu powinna rozrzucać suszone gruszki na wszystkie mijane rozdroża, aby zyskać przychylność przebywających tam demonów – Kowalski 2007: 92; Moszyński 1968: 279) i granice wsi lub pól (np. witanie młodej pary na granicy wsi chlebem i solą oraz wręczanie gospodarskich atrybutów, jak kądziel i cep – Adamowski 1999: 211; po drodze od ślubu „na granicy pól lub na drogach krzyżowych" woźnica targował od panny młodej na nowe biczysko – Kukier 1975: 131) itp.

Przedmiotem dalszej analizy proponuję uczynić rytuał magii dobrego przekraczania granicy, jakim jest *brama weselna*. W tradycyjnej formie jest to rodzaj instalacji (rekwizyty służące zastawieniu drogi oraz organizacji symbolicznego poczęstunku na drodze, jak stół z wyposażeniem) i towarzyszącego temu dialogu (targowanie się o młodą), działania (wykupowanie młodej wódką; wykupowanie się wódką pana młodego do nowej społeczności) czy widowiska (z przebierańcami, żartami, śpiewem). Tradycyjnie ustawiana jest przez mieszkańców wsi panny młodej, jej rodzinę i jej gości na drodze orszaku pana młodego, idącego po nią, by razem ruszyć do kościoła na ślub.

O regionalnych czy lokalnych mutacjach *bram*, bogactwie wariantywnych form oraz interpretacji treści czytać można w wielu pracach polskich antropologów i etnologów, gdzie zostały omówione pod różnymi kątami (np. Adamowski 1999: 210; Tymochowicz 2013: 71; Ruszel 2004: 44–45; Ignas 2014: 183–185; Kowalski 2007: 153; Kwaśniewicz 1981: 97; Zadrożyńska 2000: 230–232; Tymochowicz 2011a: 52; Tymochowicz 2011b: 276–277; Tymochowicz 2011c: 409–410; Karczmarzewski 2001: 57–59 itd.). Z ich przytaczania, wobec celu i objętości niniejszej analizy, rozmyślnie rezygnuję na rzecz opisów konkretnych *bram*, które tradycyjnie występują w dwu zasadniczych odmianach: [A] *zastawy* po drodze orszaku pana młodego do młodej oraz [B] *zastawy* w bramie wjazdowej do domu młodej[4]. Te dwie prastare acz żywe i dziś praktyki weselnego przekraczania granicy, w wariancie lubelskim zostaną poddane analizie pod kątem procesu sakralizacji

[4] Współcześnie *bramy* ustawiane są także na drodze młodych z kościoła od ślubu czy przez znajomych pana młodego podczas jego wyjścia np. z klatki bloku w drodze do młodej. To są jednak elementy nowsze, wynikające z degradacji zwyczaju, który dziś jest traktowany jako okazja do pozyskania alkoholu, por. Tymochowicz 2013: 71; Karczmarzewski 2001: 59.

świata, jaka odbywa się za ich sprawą. *Bramy* te, wykorzystujące sakralność przestrzeni liminalnych, można bowiem interpretować jako pomnażanie miejsc mediacyjnych, które ma pokonać orszak weselny wedle zasady „im więcej weselnych przekroczeń granicy, tym więcej szczęścia dla młodej pary" (Smyk 2014: 36). Pełnią one także funkcje integracyjne (Adamowski 1999: 210) (np. integracja grup poprzez wykup wódką), ludyczne (przebierańcy weselni rozbawiają uczestników orszaku i obserwatorów wesela), ale przede wszystkim modelują los młodej pary (np. ich płodność przez wykorzystanie lalki symbolizującej dziecko itp.), jak to objaśnia informator z okolic Zamościa słowami: *I młody nie mógł ominąć czegoś takiego, bo to źle wróżyło ich małżeństwu. Że po prostu mija krzyż* [ze słomy, ułożony na stoliku w *bramie* – K. S.]*, to mija swoje trudy i najczęściej... no, różnie ludzie wróżyli – jeśli sie małżeństwo rozpadło, aha, minął, to znaczy już mu Pan Bóg nie pobłogosławił. I źle zrobił.* […] *Starsi sprzedawali tak jakby tą młodą temu młodemu z jinnej wsi. Czy w ogóle okolicy, jak przyjeżdżał. I musiał sie wykupić.*[5] Tę właśnie praktykę obrzędowego kontaktu z sacrum w celu przysporzenia pomyślności, proponuję scharakteryzować pod nowym kątem, a mianowicie biorąc pod uwagę kognitywną charakterystykę procesu sakralizacji czyli strategii opanowywania boskiej czy demonicznej siły, jakimi posługuje się nosiciel polskiej kultury typu tradycyjnego, by – za pomocą elementów stricte chrześcijańskich i elementów sakralności kosmicznej – ustanowić ład w swoim świecie.

Struktura kognitywna tradycyjnych rytuałów sakralizujących

W strukturze kognitywnej tradycyjnych rytuałów sakralizujących można wyznaczyć 45 podkategorii, które wiążą się czterema zasadniczymi wymiarami: czasu i miejsca sakralizacji, uczestników, efektów i struktury znakowej. Zestaw kategorii odzwierciedla obecny stan prac nad nim i może podlegać poszerzeniu czy przebudowie w toku dyskusji i kolejnych analiz.[6]

[5] Maria Karpińska, ur. 1952, zam. Strzyżów, Archiwum Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, nagranie z 2004 roku, zob. Tymochowicz 2011b: 276.

[6] Niniejsza rekonstrukcja jest najbliższa propozycji zawartej w artykule, zob. Smyk 2016.

Poniżej zostaje on zaprezentowany z wybranymi, w miarę możliwości prototypowymi, przykładami z obrzędowości polskiej.

1. Chronotopowy aspekt sakralizacji

1.1. Czas dokonywania sakralizacji

a) kosmiczny moment przejścia jako czas przełomowy w cyklu rocznym (np. wieczór wigilii Bożego Narodzenia; wigilia św. Jana; wspomnienie świętego patrona parafii, np. odpust; obrzędy doroczne, np. dożynki);
b) rodzinny obrzęd przejścia (np. narodziny i chrzest, wesele, pogrzeb);
c) przełomowy moment doby (modlitwa czy bicie dzwonów w południe; fajerwerki o północy w Sylwestra; leczenie przed wschodem lub po zachodzie słońca);
d) moment samoistnego objawienia się mocy Boga (np. święci objawiają się ludziom w polu, na drzewie, w miejscu, gdzie nakazują ustawić świątynię lub kapliczkę);
e) moment samoistnego objawienia się mocy demonicznej (np. rzucanie uroku; przebiegnięcie czarnego kota przez drogę; uderzenie pioruna);
f) czas powszedni np. od wyjścia z domu do powrotu do niego (np. noszenie talizmanów, obrazków, dewocjonaliów, fotografii bliskich, które mają każdego dnia chronić przed nieszczęściem podczas pobytu poza domem);
g) moment otwierający działania (np. pierwsze wyjście z domu danego dnia, pierwszy wypas bydła, pierwszy siew; rozpoczynania pracy czy posiłku modlitwą lub znakiem krzyża; umoczenie palców w wodzie święconej i zrobienie znaku krzyża w chwili wejścia do kościoła; *wprowadziny*);
h) moment wieńczący działania (np. *wiankowe* na koniec budowy domu; modlitwa przed snem; *kusaki* na zakończenie karnawału; *przenosiny* na koniec obrzędów weselnych).

1.2. Przestrzeń sakralizacji

a) sakralizacja w ramach *orbis interior* rozumianej radialnie, a różnie pojmowanej w różnych obrzędach, np. dom, kościół, obejście, wieś (np. działania w domu, kościele, obejściu, miejscowości, jak np. święcenie domu i budynków gospodarskich np. na Wielkanoc, stro-

jenie świątyni na odpusty czy procesje w Boże Ciało po terenie danej miejscowości, parafii, osiedla);
b) w ramach *orbis exterior* czyli poza swoją miejscowością, obejściem, kościołem, domem (np. modlitwa w podróży; ustawianie obrazków z wizerunkami świętych w szpitalach, miejscach pracy czy autach; droga księdza idącego z komunią do chorego; kapliczki na drzewach w lesie itd.);
c) sakralizacja przestrzeni liminalnych – granic między *orbis interior* a *orbis exterior* czyli dwoma wymiarami świata (np. obchodzenie pól w okresie wiosenno-wielkanocnym; *majenie* progu domu podczas Zielonych Świątek; ustawianie w Wigilię w furtkach i w bramach iglastych drzewek tzw. *stróżów*; przenoszenie panny młodej przez próg domu weselnego; wylewanie wody czy zakopywanie przedmiotów pod progiem).

1.3. Kinetyczny aspekt sakralizacji (dotyczący przemieszczania się):

a) sacrum „stabilne", związana na stałe z danym miejscem (np. kościół, kapliczka, dom, święte źródło, święte drzewo);
b) sacrum „mobilne", związana z przemieszczającym się obiektem (np. wiatyk niesiony przez księdza; święte wizerunki na chorągwiach i feretronach podczas procesji; święty obrazek noszony w portfelu; orszak kolędników);
c) sacrum „szerzące się" w przestrzeni (np. wianeczki poświęcone w kościele w oktawy Bożego Ciała czy święty obrazek z sanktuarium ochraniają dom, do którego trafiają z kościoła; tym sposobem przenoszą, „szerzą" sakralność świętego miejsca w przestrzeń domu).

2. Aspekt nadawczo-odbiorczy sakralizacji

2.1. Podmiot – kreator dokonujący sakralizacji (agens):

a) osoba święta lub ze sfery chrześcijańskiego sacrum (np. Jezus, Matka Boska, Archanioł czy postać święta wskazuje miejsce budowy świątyni);
b) człowiek (np. ustawia krzyż w miejscu tragicznego wypadku drogowego, buduje kościół, robi znak krzyża, święci wodą święconą, okrąża itd.); można by tu wskazać – w poszerzonych analizach – podtypy,

jak gospodarz, gospodyni, matka, ojciec i matka czy najstarsza córka lub najmłodszy brat;

c) postać o charakterze mediacyjnym (np. zmarły, ułomny, kobieta ciężarna, młoda para, kolędnicy, osoba pod wpływem alkoholu; osoba „wtajemniczona", jak ksiądz, znachorka, owczarz, kowal, pszczelarz, dziad, lirnik, muzykant);

d) postać demoniczna, która otwiera drogę siłom zaświatowym i zarazem motywuje człowieka do działania sakralizującego (np. czarny kot, który przebiegnie drogę lub spotkany na ulicy kominiarz; zjawa śmierci; spotkany diabeł pod postacią psa).

2.2. Przedmiot sakralizacji – postać lub inne zjawisko sakralizowane (adresat, obiekt działań sakralizujących, pacjens):

a) człowiek (np. gospodarz, gospodyni lub panna w obrzędzie kolędowania; chory w praktykach leczniczych);

b) postać o charakterze mediacyjnym (np. para młodych w obrzędzie błogosławieństwa przez rodziców podczas wesela; osoba będąca pod wpływem halucynogenów; kobieta w ciąży czy połogu; niemowlę; odchodzący na wojnę rekrut itp.);

c) postać demoniczna (np. upostaciowienia diabelskiej siły, jak czarny kot czy *panek*; zmora itp.);

d) rekwizyt (przedmiot, rzecz; np. święcenie siewnika i zboża przed pierwszym zasiewem; święcenie pokarmów w Sobotę Wielkanocną; posiłek, nad którym odmawiana jest modlitwa);

e) zwierzę (np. uderzanie palmą krowy podczas pierwszego wypasu; noszenie zwierzętom opłatka wigilijnego; święcenie zwierząt w kościele 4 października w dzień św. Franciszka);

f) budynek (np. *majenie* domu zielonymi roślinami, przystrajanie kościoła roślinami lub wstęgami; odmalowanie i zdobienie kapliczki w okresie wiosenno-wielkanocnym);

g) przestrzeń (np. obchodzenie i poświęcenie pola, miasta, parafii czy dzielnicy);

h) zjawisko niematerialne (np. choroba w akcie zamawiania itp.).

2.3. Zwrotność sakralizacji

a) autosakralizacja czyli podmiot dokonuje sakralizacji samego siebie (np. żegnanie się krzyżem przed rozpoczęciem posiłku lub przed

mijanym kościołem; modlitwa czy pielgrzymka we własnej intencji; nakładanie odpowiedniego koloru ubrania na egzamin, by mieć szczęście);

b) adresatem-przedmiotem działania jest inny element świata niż podmiot sakralizujący (np. czynienie znaku krzyża przez rodziców nad parą młodych; obchody kolędników przynoszą pomyślność odwiedzanym sąsiadom).

2.4. Ilość osób poddawanych sakralizacji

a) sakralizacja zindywidualizowana, czyli nastawiona na jedną osobę (np. matka błogosławi dziecko na drogę np. do szkoły; praktyki lecznictwa ludowego dokonywane na jednej osobie; wyzwolenie kosiarza; indywidualne wyścigi gospodarzy w drodze z rezurekcji; święcenie konkretnego domu; wywód położnicy);

b) sakralizacja pary ludzi (np. praktyki dotyczące pary młodej czy matki z dzieckiem w łonie);

c) sakralizacja zbiorowa, dotycząca skontaktowania danej społeczności z sacrum (np. społeczność parafii bierze udział w procesji Bożego Ciała; kolędnicy chodzą w grupach i odwiedzają jak najwięcej domów w bliskiej i dalszej okolicy; podczas obrzędów pogrzebowych zabezpiecza się całość społeczności przed wpływami sił zaświatowych); w tym mieści się sakralizacja grupy, np. grupy zawodowej czy rówieśniczej (wszyscy uczniowie klas pierwszych biorą udział w poświęceniu plecaków podczas mszy św.; wszyscy maturzyści z danej szkoły czy województwa lub policjanci z całej Polski jadą na pielgrzymkę na Jasną Górę itd.).

2.5. Ilość osób biorących udział w sakralizacji (stopień uspołecznienia praktyki):

a) sakralizacja indywidualna (o niskim stopniu uspołecznienia), której dokonuje jedna osoba (np. praktyki lecznictwa ludowego wymagające działania w pojedynkę, w milczeniu lub ukradkiem; przeżegnanie się podczas mijania kapliczki czy kościoła; indywidualna codzienna modlitwa we własnej intencji);

b) sakralizacja uspołeczniona czyli zbiorowa (o wyższym stopniu uspołecznienia), w której bierze udział więcej niż jedna osoba (np. procesja Bożego Ciała; obchody kolędnicze; wyzwoliny kosiarza; odczy-

nianie przez znachorkę uroków rzuconych na zwierzę czy człowieka; obrzędowość narodzinowa, weselna, pogrzebowa – porządkujące strukturę społeczną); w tym jako podtypy można widzieć praktyki, w których biorą udział dwie osoby (np. matka błogosławi dziecko).

3. Efekty sakralizacji

3.1. Intensywność sakralizacji

a) neutralizacja siły nieczystej (np. wiązanie czerwonej kokardki przy wózkach dziecięcych w celu ochrony przed „złymi oczami"; spluwanie po wypowiedzeniu nazwy choroby, by nie dotknęła osoby mówiącej o niej);
b) sakralizacja pozytywna (zaskarbienie pożądanego dobra, np. im wyższa palma wielkanocna, tym lepsze zbiory; im ładniejsza choinka, tym bogatszy nadchodzący rok; przyjście do domu kolędników zapewnia pomyślność, bogactwo, płodność i zdrowie; życzenia świąteczne czy noworoczne itp.);
c) sakralizacja negatywna, nastawiona na szkodzenie, wyrządzenie krzywdy poprzez na przykład sprowadzenie nieszczęścia, choroby, śmierci itp. (np. rzucanie uroku; sprowadzanie burzy z piorunami; przeklinanie kogoś itp.).

3.2. Czas działania sakralizacji

a) sakralizacja bezterminowa (np. objawienie świętej osoby raz na zawsze sakralizuje miejsce objawienia; słowo osoby świętej raz na zawsze zmienia rzeczywistość np. powoduje drżenie liści osiki itp.);
b) sakralizacja o ograniczonym terminie działania (np. modlitwa przed posiłkiem dotyczy tylko danego posiłku; palma lub wianeczki chronią dom przez rok).

3.3. Krotność sakralizacji

a) działanie jednorazowe (np. ustawienie kapliczki w danym miejscu wsi; błogosławieństwo rodziców dla pary młodych podczas wesela; poświęcenie pisanki na Wielkanoc);
b) działanie wymagające odnawiania (coroczne święcenie pojazdów w dzień św. Krzysztofa czy odnawianie kapliczek na wiosnę; corocz-

ne kolędowanie; każdorazowe przysiadanie po wróceniu z drogi do domu po coś zapomnianego; każdorazowa modlitwa przed posiłkiem).

4. Struktura znakowa sakralizacji

4.1. Kodowość sakralizacji

a) sakralizacja jednokodowa (stosowane znaki jednego kodu kulturowego, np. sama modlitwa lub oracja zapustna czy weselna; sam gest);
b) sakralizacja wielokodowa czyli kumulująca – na zasadzie koniunkcji w różnych konfiguracjach – znaki kilku kodów, np. gesty (np. spluwanie przez lewe ramię na widok czarnego kota; zaniechanie działania), słowa (imię Boże, modlitwa, modlitewka itp.), atrybuty (np. palma do uderzania krów przy pierwszym wypasie; pasyjka do błogosławienia młodej pary; woda święcona w wielu zastosowaniach), żywioły (np. ogień w drodze na pasterkę), rośliny (np. wianeczki z oktawy Bożego Ciała służące leczeniu), pokarmy (chleb i sól jako apotropaiony; np. chleb dawany po sprzedaży nowemu właścicielowi krowy, by nie ryczała z żalu za dawnym właścicielem), figury geometryczne (okrążanie, znak krzyż w wielu zastosowaniach), liczby (np. trzykrotne zamawianie, spluwanie czy okrążanie figury w drodze od ślubu; droga przez siedem mostów w celu wyleczenia), kolory (np. użycie czerwonej tkaniny przy leczeniu róży), dźwięki (np. muzyka w drodze orszaku weselnego, dzwon pogrzebowy) oraz miejsce, czas i odpowiedni uczestnicy itd.

4.2. Typ wykorzystywanego sacrum

a) sacrum *stricte* chrześcijańskie (np. wykonywanie znaku krzyża, modlitwa do Matki Boskiej, różaniec, obrazek świętego, działania w czasie wyznaczanym przez liturgię czy rok liturgiczny, wykorzystanie pisanki ze względu na jej poświęcenie przez księdza);
b) sacrum kosmiczno-mitologiczne (np. ogień, chleb i sól, uderzanie, obchodzenie, okrążanie, działania o północy i w południe, wykorzystanie pisanki ze względu na jej wzory i kolory itd.);
c) elementy zaduszkowe (np. wykorzystanie potraw związanych z duszami przodków, składanie darów np. pod choinką czy na grobach, działania na cmentarzu, leczenie za pomocą kontaktu ze zmarłym).

Rekonstrukcja struktury kognitywnej wybranych praktyk pokonywania granicy

Aspekt graniczności i przekraczania granicy pojawia się kilkukrotnie w strukturze kognitywnej tradycyjnych rytuałów sakralizujących, raz dotycząc przestrzeni – czyli znaczenia prymarnego liminalności (1.2.c), raz – podmiotu o charakterystyce mediacyjnej (2.1.a, c, d; 2.2.b, c), innym razem dotycząc czasu, przy tym zauważymy, że czas dokonywania sakralizacji to w całości graniczny czas przejścia (1.1a–h), wszak tylko on nawiązuje do boskiej kreacji *in illo tempore* (Eliade 1970: 97–117). Wynika to z pokrewieństwa tych dwu kulturowych kategorii, jakimi są sakralność i przekraczanie granic.

W dalszej części artykułu zostaną zaprezentowane przykładowe lubelskie zapisy terenowe na temat [A] *zastaw* po drodze orszaku pana młodego do młodej oraz [B] *zastaw* w bramie wjazdowej do domu młodej, które dokonują się w przestrzeni liminalnej o charakterystyce mediacyjnej (1.2.c). Następnie zostanie opisana pod kątem kolejnych faset dokonująca się wówczas sakralizacja.

[A] *Bramy* weselne po drodze do panny młodej

[…] pan młody ze swoją drużyną wyjeżdżał po narzeczoną. *Wesele tylko wyjechało na droge i już przystymp* [zw. także *bramy*, *zastawy* […]. *Stawia się stołek na drodze, na nim kładzie się krzyż zrobiony ze słomy, chleb i sól. Starosta daje tej młodzieży wódki, a starościna zakąski i chleba, zabiera starosta i sól. A stołek ma zabrać ten, co postawił. Takich przystępów było kilka*.[7]

No sąsiedzi na przykład czy jakaś kawalerka czy sąsiedzi. No to stolik, taborecik jakiś wyniosą stawiają butelki z wodą, chleb, sól oczywiście. Obrusikiem jest prześcielony […] *no i jakiś bukiecik kwiatów.* […] *no i te butelki z wodą dwie czy cztery.* […] *a pan młody rozbija je, z wodą butelki na szczęście rzekomo rozbija.* […] *nieraz tak bywa, że jest i cztery i trzy bramy. Bo tak od siebie w miasteczku dajmy na to czy na wsi i plus jeszcze,*

[7] Ignacy Grabarczuk, ur. 1904, Moniatycze, Archiwum Etnolingwistyczne UMCS, nr 309A/24, nagranie z 1979 r., zob. Tymochowicz 2011b: 276.

jak młody dojeżdża do młodej młodemu znów grodzą, żeby wykupić sobie tą panne młode, dziewczyne.[8]

W tym celu rozciągano sznurek, łańcuch lub żerdź w poprzek drogi, czy wynoszono na środek stół, na którym stawiano chleb, bukiecik kwiatów w wazoniku i pustą butelkę. Przygotowywali to kawalerowie (później też dzieci, którym „płacono" słodyczami), którzy nie byli proszeni na wesele. Mawiali oni: *Wychowaliśmy ładno panne, musicie nam zapłacić, bo inaczy to my nie odstąpimy.*[9] Wówczas to starosta – w imieniu młodego – targował się z nimi. Jeśli zapłata była za skromna, dopowiadali: *A cóż wy za taką ładną panne liter wódki tylko dajecie nam*.[10]

[B] *Brama weselna* przy wejściu na podwórko panny młodej

Kolejną przeszkodę napotykał młody przed bramą wjazdową do domu młodej, gdyż tam również goście weselni i drużyna młodej wymagali zapłaty za młodą i wjechanie na podwórko. W Niezdowie w tym celu umieszczano na bramie *mamonę*, która miała odstraszyć przyjeżdżających gości, a w Rudce Kozłowieckiej stawiano chłopa ze słomy i powrósłem grodzono drogę. Drużba w imieniu młodego płacił wódką. Podczas targowania się obie drużyny przyśpiewywały (Tymochowicz 2011a: 52).

W tym celu wkopywano dwa świerki lub brzózki po obu stronach bramy wjazdowej, a pośrodku ustawiano stół, na którym stawiano litr wódki, chleb i sól. We wsiach Adamów, Kaczórki i Sąsiadka odnotowano zwyczaj mocowania na tyczce garnka z popiołem lub wodą – *jeśli młody nie chciał, by się targować o pannę młodą obsypany by nim został*.[11] W imieniu pana młodego targował się *starosta* z drużyną młodej (Tymochowicz 2011b: 276–277).

Komentując Tabelę 1, stwierdzimy, że oba rytuały przekraczania granicy mają cechy wspólne: dokonują się w rodzinnym czasie przejścia (1.1.b), jest sakralizacją pozytywną i służy przysporzeniu pomyślności (3.1.b), działa bezterminowo (3.2.a), a adresatem sakralizacji jest młoda para (2.4.b),

[8] Przekaz z Rejowca Fabrycznego, Archiwum Muzeum Lubelskiego, zob. Tymochowicz 2013: 71.

[9] Mikołaj Waszczuk, ur. 1903 r., Stawki, Archiwum Etnolingwistyczne UMCS, nr 246A, nagranie z 1978 r.

[10] Mikołaj Waszczuk, ur. 1903 r., Stawki, Archiwum Etnolingwistyczne UMCS, nr 246A, nagranie z 1978 r., zob. Tymochowicz 2011c: 409.

[11] Bronisław Lisieka, ur. 1899, zam. Kaczurki, Archiwum Muzeum, zapis z 1971 r.

Tabela 1

Charakterystyka dwu typów *bram weselnych* pod kątem kolejnych aspektów sakralizacji. Opracowanie K. Smyk

Wybrane rytuały sakralizujące	**[A]**	**[B]**
	***Brama weselna* na drodze orszaku**	***Brama* w wejściu na podwórko panny młodej**
1. CHRONOTOPOWY ASPEKT SAKRALIZACJI		
1.1. CZAS DOKONYWANIA SAKRALIZACJI		
rodzinny obrzęd przejścia (b)	Wesele	
1.2. PRZESTRZEŃ SAKRALIZACJI		
sakralizacja granic (c)	granice wewnątrz wsi (segmentacja przestrzeni wsi i drogi)	granica obejścia (element zastanej delimitacji)
1.3. KINETYCZNY ASPEKT SAKRALIZACJI		
sacrum „stabilne” (a)	nieruchoma przeszkoda; wykorzystanie ustalonej sakralności drogi	wykorzystanie ustalonej sakralności bramy
2. ASPEKT NADAWCZO-ODBIORCZY SAKRALIZACJI		
2.1. PODMIOT SAKRALIZUJĄCY		
człowiek (b)	sąsiedzi, kawalerka, goście niezaproszeni na wesele, dzieci	
postać o charakterze mediacyjnym (c)	pan młody i jego drużyna; starosta, starościna; przebierańcy* pojawiający się niekiedy w *bramach* wśród członków społeczności panny młodej	drużyna i goście panny młodej; pan młody i starosta

Tabela 1 (ciąg dalszy)

2.2. PRZEDMIOT SAKRALIZACJI		
postać o charakterze mediacyjnym (b)	para młodych, których życie ma być szczęśliwe	
2.3. ZWROTNOŚĆ SAKRALIZACJI		
autosakralizacja (a)	pan młody kreuje szczęście w małżeństwie	
rozdzielność podmiotu i adresata (b)	społeczność związana z panną młodą pomaga w kreacji jej szczęścia (mieszkańcy wsi panny młodej)	społeczność związana z panną młodą pomaga w kreacji jej szczęścia (rodzina i goście panny młodej)
2.4. ILOŚĆ OSÓB PODDAWANYCH SAKRALIZACJI		
sakralizacja pary ludzi (b)	młoda para	
2.5. ILOŚĆ OSÓB BIORĄCYCH UDZIAŁ W SAKRALIZACJI		
sakralizacja uspołeczniona (b)	zaangażowanie dwu społeczności: związanej z panną młodą i związanej z panem młodym	
3. EFEKTY SAKRALIZACJI		
3.1. INTENSYWNOŚĆ SAKRALIZACJI		
sakralizacja pozytywna (b)	przysparzanie szczęścia i Bożego błogosławieństwa dla młodej pary	
3.2. CZAS DZIAŁANIA SAKRALIZACJI		
sakralizacja bezterminowa (a)	działa do końca życia młodej pary	
3.3. KROTNOŚĆ SAKRALIZACJI		
działanie jednorazowe (a)		moc bramy wjazdowej jest tak duża, że przejścia przez nią dokonuje się tylko raz

Tabela 1 (ciąg dalszy)

działanie wymagające odnawiania (b)	stawiano wiele bram wedle zasady „im panna cenniejsza, tym drożej wykupiona”	
4. STRUKTURA ZNAKOWA SAKRALIZACJI		
4.1. KODOWOŚĆ SAKRALIZACJI		
sakralizacja wielokodowa (b)	– formuły targowania się, – pieśni i przyśpiewki, – znaki liminalności (sznurki, drągi, łańcuchy, żerdzie), – atrybuty (droga, alkohol, krzyż ze słomy, stół, obrus, kwiatki, butelki puste lub z wodą), – pokarmy (chleb, sól, zakąska, słodycze), – gesty i działania (rozbijanie, częstowanie wódką, targowanie, płacenie)	– formuły targowania się, – pieśni i przyśpiewki, – dodatkowe znaki liminalności (powrósło), – atrybuty (brama wjazdowa, alkohol, stół, garnek z popiołem na tyczce), – kukły (mamona, chłop ze słomy), – pokarmy (chleb, sól), – rośliny (drzewka do ozdoby bramy), – gesty i działania (targowanie, płacenie, częstowanie wódką, straszenie)
4.2. TYP SACRUM		
sacrum chrześcijańskie (a)	krzyż	
sacrum kosmiczno-mitologiczne (b)	alkohol, droga, chleb i sól, przebierańcy, obrzędowa wymiana darów (wódka za pannę młodą)	alkohol, brama, chleb, sól, kukły, brzózki i świerki,
elementy zaduszkowe (c)	słoma, rozbijanie butelek o ziemię	słoma, popiół

* Przebierańców nie było w tradycyjnych dawnych *bramach* na Lubelszczyźnie, ale pojawiają się na przykład na Podkarpaciu, zob. Ignas 2014: 184–185; Karczmarzewski 2001: 57–59.

która w wyniku udziału w obrzędzie zyskuje status postaci mediacyjnych (2.2.b). W rytach biorą udział dwie społeczności, związane z panną i panem młodym (2.5.b), niemniej w różnym stopniu zaangażowane, bowiem ze strony młodego – tylko pan młody i czasem starosta; zaś ze strony młodej – jej wieś, goście i rodzina, ale bez jej czynnego udziału. W obu wariantach pan młody jawi się jako postać o największej sile kreacji – od jego zachowania zależy poziom szczęścia małżeństwa i na nim spoczywa największa odpowiedzialność w tym zakresie (2.3.a).

Obserwując wielokodowość obu rytuałów (4.1.b; 4.2), w przypadku *bramy* [B] dostrzeżemy właściwą gramatyce obrzędowej tendencję do maksymalnej synonimiczności (Толстой 1995: 63–64), ujawniającą się w stosowaniu dodatkowych znaków liminalności w postaci np. powróseł oraz ozdób roślinnych czy elementów wertykalnych, jak tyczka i drzewka, podbijających mediacyjne funkcje bramy wjazdowej na podwórko oraz na mediowanie w tym miejscu w pionie. W drugim wariancie mamy też działania służące straszeniu, co nakazywałoby w strukturę kognitywną rytuałów sakralizujących włączyć także emocjonalność, zgodnie z klasycznymi tezami R. Otto (Otto 1968: 42–48). W *bramach* pierwszego typu odpowiadałoby to pojęciom ludyczności i *świata na opak* (por. przebierańcy – 2.1.c), które również służą neutralizacji odczucia spotkania z *numinosum*.

Następowanie po sobie *bram* [A] i [B] można odczytać jako zbliżanie się do centrum, którym w tej części obrzędu jest dom panny młodej. Zaznacza się wówczas tendencja dośrodkowa w zakresie zaangażowania nadawców sakralizacji (2.1.c; 2.3.b): od grup najmniej zaangażowanych w obrzęd (dla rytuału [A] są to niezaproszeni goście – 2.1.b; mieszkańcy wsi panny młodej – 2.3.b), po postaci coraz silniej mediujące, jak goście i rodzina panny młodej wraz z centralnymi postaciami z drużyny pana młodego – nim samym i starostą w rytuale [B], który kończy się spotkaniem z postacią mediującą najsilniej w weselu – panną młodą. Można także dostrzec zmniejszanie się dystansu między społecznościami pana młodego i panny młodej, którą reprezentuje najpierw społeczność wsi (2.3.b), a następnie – rodzina i jej goście (2.3.b).

W miarę zbliżania się do centrum – domu młodej, wzmożeniu ulega nacechowanie sakralne. Mianowicie o ile w rytuale [A] wykorzystuje się dynamiczną sakralność drogi, wyznaczając na niej *bramę*, o tyle w rytuale [B] oparto się na ustalonej sakralności bramy wjazdowej do obejścia (1.3.a; 1.2.c). To powoduje, że ostatecznie rytuał dokonany na granicy obejścia jest praktyką jednokrotną (3.3.a), podczas gdy orszak weselny napotykał we wsi

na kilka *bram* (3.3.b).[12] Z tego samego powodu oba rytuały budują obrzędowy kompleks, by – przez powtórzenie działań – dać pewność, że szczęcie młodej pary nie minie.

Na zakończenie dodajmy, że kolejne fasety zaproponowanej struktury pojęciowej obrzędu sakralizującego można potraktować jako swego rodzaju deskryptory, za pomocą których – po kolejnym uzupełnieniu czy uszczegółowieniu listy – można w wystandaryzowany sposób opisać np. zwyczaj, obrzęd czy praktykę, ich konkretną realizację lub kulturowy inwariant. Standaryzacja opisu pozwoliłaby z kolei dokonywać zestawiania tradycyjnych praktyk o podobnej charakterystyce czy dokonywać ich dalszych porównań, by tą drogą dojść do rekonstrukcji istoty konceptualizacji sacrum w kulturze tradycyjnej.

Literatura

Adamowski, Jan 1999: *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Bartmiński, Jerzy 2006: *Językowe podstawy obrazu świata*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Bartmiński, Jerzy 2007: Formy obecności „sacrum" w folklorze. – W: **Bartmiński**, Jerzy. *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 205–213.

Czarnowski, Stefan 1982: Podział przestrzeni i jej rozgraniczanie w religii i magii. – W: **Czarnowski**, Stefan: *Wybór pism socjologicznych*. Wybór i wstęp Janusza Sztumskiego. Warszawa: Książka i Wiedza, 221–236.

Czarnowski, Stefan 2005: *Kultura*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak".

Durkheim, Émile 1990: *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny*. Przeł. Anna Zadrożyńska. Wstęp i red. naukowa Elżbieta Tarkowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [Orig.: Émile Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: e système totémique en Australie*, 1912].

Eliade, Mircea 1970: *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*. Wyboru dokonał Marcin Czerwiński. Wstępem opatrzył Bogdan Moliński. Przeł. Anna Tatarkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

[12] A. Karczmarzewski stawia nawet hipotezę, że „dawniej w obrzędowości wesela występowała tylko jedna brama. Pojawienie się ich na drodze orszaku w większej ilości może być wyrazem degradacji jej symboliki" (Karczmarzewski 2001: 58).

Eliade, Mircea 1999: *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR [Orig.: Mircea Eliade. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, 1957].

Ignas, Katarzyna 2014: Obrzędowość rodzinna. – W: *Źródła kultury ludowej Puszczy Sandomierskiej*. Pod red. Krzysztofa Ruszla. Kolbuszowa: Muzeum Kultury Ludowej, 165–204.

Karczmarzewski, Andrzej 2001: Symbolika niektórych atrybutów i działań weselnych. – W: *Wesele. Materiały z konferencji Obrzędowość weselna w Rzeszowskiem – tradycja i współczesność, Rzeszów 22 XI 1999*. Red. Krzysztof Ruszel. Rzeszów: Muzeum Okręgowe, 57–59.

Kowalski, Piotr 1994: Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznych. – W: *Pogranicze jako problem kultury*. Pod red. Teresy Smolińskiej. Opole: Uniwersytet Opolski, Instytut Filologii Polskiej, 143–151.

Kowalski, Piotr 1995: Gościniec, drogi rozstajne i „peregrinatio vitae". Wprowadzenie do antropologicznej lektury drogi i rozdroży. – *Literatura Ludowa* 4/5, 109–122.

Kowalski, Piotr 2004: Wędrowanie i poszukiwanie, czyli przekraczanie granic. – W: *O granicach i ich przekraczaniu*. Pod red. Piotra Kowalskiego i Magdaleny Sztandary. Opole: Uniwersytet Opolski.

Kowalski, Piotr 2007: *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kukier, Ryszard 1975: *Ludowe obrzędy i zwyczaje weselne na Kujawach*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kwaśniewicz, Krystyna 1981: Zwyczaje i obrzędy rodzinne. – W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 2. Pod red. Marii Biernackiej, Marii Frankowskiej, Wandy Paprockiej. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 89–126.

Maćkiewicz, Jolanta 2000: Potoczne w naukowym – niebezpieczeństwa i korzyści. – W: *Język a Kultura.* T. 13. *Językowy obraz świata i kultura*. Red. Anna Dąbrowska, Janusz Anusiewicz. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 107–113.

Moszyński, Kazimierz 1968: *Kultura ludowa Słowian.* T. 2. Cz. 2. *Kultura duchowa*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Niedźwiedź, Anna 2006: Pojęcie religijności ludowej w polskiej myśli etnologicznej. – W: *Człowiek i sacrum. O pojęciach religijnych w języku i kulturze*. Red. Dorota Sarzyńska i Ryszard Tokarski. Sandomierz: Towarzystwo Naukowe Sandomierskie, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Przyrodnicza w Sandomierzu, 237–247.

Otto, Rudolf 1968: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. Bogdan Kupis. Przedmową i wstępem opatrzył Józef Keller. Warszawa: Książka i Wiedza [Orig.: Rudolf Otto. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917].

Pluciński, Jan 1987: *Wesele spiskie*. Oprac. Krystyna Kwaśniewicz. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.

Ruszel, Krzysztof 2004: *Leksykon kultury ludowej w Rzeszowskiem*. Rzeszów: Muzeum Okręgowe, Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich, Oddział w Rzeszowie.

Smyk, Katarzyna 2012: Sakralne wymiary drogi. – W: *Sacrum w krajobrazie*. Red. Sebastian Bernat, Małgorzata Flaga. Sosnowiec: Komisja Krajobrazu Kulturowego Polskiego Towarzystwa Geograficznego, 122–137 (Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego Polskiego Towarzystwa Geograficznego 17).

Smyk, Katarzyna 2014: Od chaosu do kosmosu. Droga jako organizator ładu świata. – W: *Wszechświat, bezład, pustka*. Red. Małgorzata Czapiga, Katarzyna Konarska. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 25–46.

Smyk, Katarzyna 2016: Struktura kognitywna tradycyjnych polskich praktyk sakralizujących. – W: *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*. Pod red. naukową Jana Adamowskiego i Marioli Tymochowicz. Lublin–Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 253–266 (Archiwum Etnograficzne 60).

Stomma, Ludwik 2002: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Łódź: Piotr Dopierała.

Tomicki, Ryszard 1981: Religijność ludowa. – W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 2. Pod red. Marii Biernackiej, Marii Frankowskiej, Wandy Paprockiej. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 29–70.

Turner, Victor W. 2006: Liminalność i communitas. – W: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Wyboru dokonali i przedmową poprzedzili Marian Kempny, Ewa Nowicka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 240–266.

Tymochowicz, Mariola 2011a: Scenariusz wesela lubelskiego. – W: *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*. Red. serii Ludwik Bielawski. T. 4. *Lubelskie*. Red. tomu Jerzy Bartmiński. Cz. 2. *Pieśni i obrzędy rodzinne*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN; Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia, 47–67.

Tymochowicz, Mariola 2011b: Scenariusz wesela zamojskiego. – W: *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*. Red. serii Ludwik Bielawski. T. 4. *Lubelskie*. Red. tomu Jerzy Bartmiński. Cz. 2. *Pieśni i obrzędy rodzinne*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN; Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia, 271–286.

Tymochowicz, Mariola 2011c: cenariusz wesela chełmskiego. – W: *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*. Red. serii Ludwik Bielawski. T. 4. *Lubelskie*. Red. tomu Jerzy Bartmiński. Cz. 2. *Pieśni i obrzędy rodzinne*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN; Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia, 403–419.

Tymochowicz, Mariola 2013: *Lubelska obrzędowość rodzinna w kontekście współczesnych przemian*. Lublin: Lubelskie Towarzystwo Naukowe.

Van Gennep, Arnold 2006: *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii. O bramie i progu, o gościnności i adopcji, o ciąży i porodzie, o narodzinach, dzieciństwie, dojrzewaniu i inicjacji, o święceniach kapłańskich i koronacji królów, o zaręczynach i zaślubinach, o pogrzebie i porach roku, i o wielu innych rzeczach*. Przeł. Beata Biały. Wstępem opatrzyła Joanna Tokarska-Bakir. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy [Orig.: Arnold van Gennep. *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, 1909].

Walendowska, Barbara 1987: Sacrum/profanum. – W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Zofia Staszczak. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 323–326.

Zadrożyńska, Anna 2000: *Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Książkowe „Twój Styl".

Смык, Катажина 2015: Традиционные ритуалы сакрализации в когнитивном подходе (на основании избранных примеров из польской культуры). – В: *Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў. Матэрыялы V Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (20–21 лістапада 2014 года, г. Мінск)*. Мінск: Нацыянальная Акадэмія Навук Беларусі, ВТАА «Права і эканоміка», 305–307.

Толстой, Никита И. 1995: *Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва: Индрик.

Prof. UMCS dr hab. Katarzyna Smyk
Instytut Nauk o Kulturze
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4
20-031 Lublin, POLSKA
K_Smyk@umcs.pl

The Traditional Rituals of Transcending the Boundary in the Cognitive Approach (The Example of *Wedding Gates*)

Katarzyna Smyk

Abstract: The study presents a new approach to the description of the sacralising rituals in the traditional type of culture because it utilises ethnolinguistic methodology for analysing these rituals. The reproduced semantic structure of the concept of sacralisation comprises 45 facets in the current form, which are presented in four main scopes and categories:

1. The chronotopic aspect of sacralisation (time; sacralisation space; the kinetic aspect of sacralisation);

2. The sending and receiving aspect of sacralisation (the subject; the object of sacralisation; reflexivity of sacralisation; the number of persons subjected to sacralisation; the number of persons participating in sacralisation);

3. The effects of sacralisation (intensity of sacralisation; duration of functioning of sacralisation; one-timeness/multiplicity of sacralisation);

4. The sign structure of sacralisation (codedness of sacralisation; type of the sacred).

The second part of the article describes and interprets *wedding gates* put up on the way of the bridegroom's retinue going to the bride, as rituals utilising the power of the sacred to ensure good luck and happiness to the bride and groom.

Keywords: the sacred, sacralisation, ethnolinguistics, traditional rituals, wedding

Prof. UMCS dr hab. Katarzyna Smyk
Institute of Cultural Studies
Maria Curie-Skłodowska University
4 Maria Curie-Skłodowska Sq.
20 031 Lublin, POLAND
K_Smyk@umcs.pl

Русские свадебные приговоры: к вопросу о жанровой специфике и разновидностях

Юлия А. Крашенинникова

Резюме: В настоящей заметке представлены некоторые результаты систематизации корпуса материалов кон. XVIII – нач. XXI вв., собранных автором в российских архивах и в опубликованных изданиях. Материалы фиксировались краеведами, членами Обществ изучения местного края, корреспондентами, представителями местной интеллигенции, местными жителями и профессиональными собирателями преимущественно на территории Европейской части России, а также Сибири и Забайкалье. Автор анализирует жанр свадебных приговоров, отмечая основные жанровые показатели, особенности поэтики (в том ее широком понимании, как рассматривает В. Я. Пропп), выделяет и анализирует некоторые жанровые разновидности, которые произносились в обряде свадебными персонажами, участниками и зрителями.

Ключевые слова: русский свадебный обряд, свадебные жанры, приговоры, свадебные чины.

Традиционный русский свадебный ритуал представляет собой сложный обрядово-бытовой комплекс, состоящий из различных по своему происхождению, характеру, функциям элементов. В музыкально-поэтическом «тексте» обряда говорные[1] жанры комментируют, организуют ритуальные акты и действия участников свадьбы – жениха, невесты, дружек, девушек, тысяцкого, сватов, приглашенных гостей, зрителей и др. Текстовый материал показывает, что на свадьбе говорят практически все персонажи (автор солидарен с высказавшей эту мысль

[1] Термин, предложенный Г. А. Левинтоном (Левинтон 1998: 65–66); ср. также мнение Б. Н. Путилова о делении жанров по способу произношения: тексты, которые поются, сказываются и говорятся (Левинтон 1998: 65, сн. 24).

д.ф.н. К. Е. Кореповой), одни в большей, другие в меньшей степени. Анализ имеющихся материалов показывает, что ритуализованным и спонтанным репликам и речам участников свадьбы «повезло» в разной степени: одни закрепились в обряде и получили развитие, другие модифицировались вслед за обрядом, третьи, видоизменившись незначительно, сохранили свою вербальную манифестацию и функцию, и наконец, тексты, потерявшие свою актуальность, редуцировались или утратились вовсе за ненадобностью.

Систематизация накопленного архивного, опубликованного, полевого материала (поэтических текстов и так называемых «этнографических свидетельств» о разных свадебных чинах) позволила сделать ряд наблюдений о жанровой природе и специфических показателях свадебных приговоров.

Термин «свадебные приговоры» получает распространение в сфере научного употребления. В нем закреплены такие жанровые показатели, как обрядовая приуроченность (исполнение на свадьбе) и отчасти указание на манеру произношения, исполнения текстов – слова, которые приговаривают, сопровождают какое-либо действие[2]. Многочисленные дефиниции свадебных приговоров, зафиксированные в научной, очерковой литературе, архивных, экспедиционных материалах XIX – нач. XXI вв., содержат информацию о таких свойствах жанра как типологическое сходство с другими жанрами, функциональная приуроченность того или иного текста к определенному обрядовому акту, используемый в ритуальном акте атрибут (подробно о народной терминологии см. Крашенинникова 2011). Разнообразие народных обозначений (также как и отсутствие единой исследовательской оценки) обусловлено наличием в говорном репертуаре участников свадьбы различных жан-

[2] Толковые, диалектные словари предлагают перечень значений лексемы «приговор», в числе которых «прибаутка, присловье; то, что приговаривают (разг.). […]. Поговорка» (Ушаков 1939: 781); «*местн*. слова, сопровождающие какое-л. действие; прибаутка, присловье» (Ефремова 2000); «прибаутка, складное пустословие краснобая. […] Приговорка, то же, поговорка; или привычное повторение за каждой речью нескольких слов; или присловье, прозвище, данное уроженцам одной местности» (Даль 1995/3: 407); заговор, заклинание, наговор (Пск., Твер., Моск., Прионеж.), сочетание «приговор приговаривать» означает ‘произносить заговор, заклинание’ (Олон.); прибаутка, шутка; присказка (Костр, Твер., Прикамье, Перм.), частушка, припев (Яросл., Костром.) (Сороколетов 1997: 164).

ров[3], «необычностью» содержания многих текстов. Последнее, кстати сказать, объясняется способностью приговоров к использованию, творческой переработке, прямому цитированию фрагментов разных фольклорных и литературных текстов.

Причин «открытости» жанра к усвоению, использованию и творческой переработке фольклорных и литературных произведений, несколько. Немаловажно то, что приговоры – жанр индивидуальный, и в большей степени, чем коллективные жанровые формы, подвергался новациям. Аккумулирование дружкой функций других персонажей также оказало влияние на содержание текстов, что показала Е. А. Самоделова при сравнительном анализе описаний царских свадеб и современных фольклорно-этнографических материалов конца XIX – XX вв., записанных преимущественно в Рязанской обл. (Самоделова 2001). Еще одну причину текстологической близости приговоров, в частности, со свадебными причитаниями и обрядовой лирикой называет Г. А. Левинтон – та, что эти жанры принадлежат одному обрядовому комплексу, и оба текста свадьбы[4] (мужской представлен, в основном, приговорами дружек, женский – причитаниями и песнями) «на одном языке» (Левинтон 1991: 213). Наиболее важные темы (прощание с девичеством, «получение» невесты, мотив вражды двух родов и др.) многократно «проговариваются» участниками ритуала в различных свадебных жанрах; дублируются на акциональном уровне, в обрядовом реквизите и проч. В песенно-речитативных жанрах свадьбы обнаруживается общий фонд мотивов, формул, стилистических моделей, стереотипных описаний и проч., т.е. фонд так называемых «типовых» элементов (термин Б. Н. Путилова, см. Путилов 2003: 166), которые используются для создания статичных и динамичных «картин», описания свадебных персонажей и проч.; в разных текстах свадьбы они при близкой вербальной манифестации обладают множеством значений (как сходных, так и противоположных) (см. напр. Крашенинникова 2015).

---

[3] В частности, показателен комментарий симбирского публикатора В. П. Юрлова об условиях выбора дружки: «В дружки выбирается всегда парень, как говорится, бывалый, который на всем собаку съел, знающий *и заговоры, и молитвы, и присказки, и присловья*, и оберегающий жениха и невесту от дурного глаза и порчи…» (Юрлов 1867: 4) [курсив наш – Ю. К.].

[4] О свадьбе как диалоге двух партий в структурно-семантическом аспекте (Левинтон 1991).

В числе определяющих черт жанрового своеобразия свадебных приговоров исследователи называют также их «нарочитую установку на импровизацию» (Чистов 1986: 132), т.е. установку на «создание текста в процессе его исполнения» (Чистов 1986: 132), при этом импровизация опирается на устойчивый текстовый «минимум» – «определенный запас речевых ‘заготовок’ – формул, рифм, метрических колодок, разнообразных сатирических приемов» (Чистов 1986: 132) и т.д. Наблюдения над записями свадебных приговоров разных территорий и лет показывают, что жанр использует «фонд» сюжетных тем и мотивов, перечень которых диктуется обрядом, репертуар устойчивых стилистических моделей (под которыми понимаются «все устойчивые элементы языка и стиля» (Разумова 1991: 3–4)) и правила сочетаемости этих элементов (об этом подробно см. Крашенинникова 2003: 3–134).

Специфика функционирования жанра состоит и в том, что «повествование в приговоре сопряжено с обыгрыванием действием» (Торопова 1974: 157); приговоры, теснейшим образом связанные с движением обряда, отражают последовательность моментов ритуала, продвигают и комментируют обряд.

Выделение жанровых разновидностей свадебных приговоров продиктовано необходимостью показать многообразие говорного репертуара и закрепить конкретные тексты за тем или иным свадебным персонажем или группой участников: приговоры и диалоги сватов/сватьи (в некоторых локальных традициях – вожеи), приговоры и диалоги дружек (представителей жениха), приговоры девушек – подруг невесты (на свадебное деревце, на зайчика, на глиняный пирог, на выход с конем, роспись приданого, свадебные указы), приговоры приглашенных гостей, зрителей, местных жителей. У каждой группы текстов свой круг тем, мотивов, поэтика, функциональная приуроченность, география распространения, особенности исполнения в обряде.

Сравнительно-текстологический анализ материалов позволяет думать, что приговоры дружек явились некоей «базисной» разновидностью, которая имела в своем распоряжении поэтико-стилистический инвентарь, композиционные приемы и выработала разнообразные способы и механизмы создания текстов и правила комбинирования устойчивых стилистических моделей. Многие из этих «наработок» оказались весьма продуктивны и были использованы для развития и совершенствования текстов других свадебных чинов в обряде отдельных локальных традиций России (об этом ниже). В свою очередь при-

говоры дружек в процессе своего развития были довольно активной «принимающей», «заимствующей» стороной, которая усваивала поэтический инвентарь, мотивный фонд, а также использовала собственно тексты многих фольклорных жанров и литературных произведений. При сравнительном сопоставлении свадебных приговоров с широким кругом жанров (не только свадебного обряда) близость наблюдается на разных уровнях: в использовании одних и тех же мотивов при сохранении семантики и в ряде случаев вербальной манифестации, включении фрагментов фольклорных жанров и литературных произведений в речи свадебных чинов, использовании одинакового поэтического инвентаря – типичных элементов языка и стиля (формулы, типизированные описания, стилистические обороты и проч.), описании образов, специфических языковых конструкций, и проч.

Собственно тексты приговоров (преимущественно дружек) содержат «отсылки» к рождественским обрядовым песням, обрядовой лирике, сказочной прозе, паремиям; в них интерпретируются предписания, благопожелания, запреты; в приговорах обнаруживается характерный для заговорно-заклинательной поэзии поэтический инвентарь (Крашенинникова 2009), зафиксированы примеры включения духовных стихов в речи свадебных персонажей (Крашенинникова 2014). На формирование жанра приговоров влияние оказала наивная и авторская литература (лубок, демократическая литература, авторские произведения) (Крашенинникова 2013).

Ограниченный объем статьи не позволяет уделить внимание репликам и диалогам сватов, в которых реализуются темы поиска невесты, поиска пары для жениха, «купли – продажи», похвалы жениха и его рода, описания имущества жениха; фиксируемые практически повсеместно, они являются индикатором сватовства и служат своеобразным «зачином» этого ритуального акта. Оставим без внимания самую многочисленную группу приговоров, которые произносятся одним из главных свадебных персонажей – дружкой. Чин свадебного дружки в обряде разных локальных традиций России (функции и их генезис, атрибуты, и проч.) рассматривается в работах многих исследователей[5]. В обряде дружка выполняет функции представителя жениха, посредника между

[5] К сожалению, ограниченный объем не позволяет привести весьма обширный перечень известных нам работ.

родом жениха и родом невесты, церемониймейстера или распорядителя свадебного действа, знахаря, балагура и шутника[6]. Главенствующая роль этого свадебного чина подчеркивается большим количеством разного рода характеристик и деталей, в том числе наименованиями дружки и его помощника/-ов, атрибутами (кнут, плеть, палка, полотенце, пояс, лента, повязка, бант, колокольчик, веник, помело и др.).

Обсудив выше основные специфические показатели жанра, сделанные преимущественно, на материале приговоров свадебных дружек, подробней остановимся на более редких группах текстов, которые произносились другими свадебными персонажами, поскольку несмотря на наличие их в архивах, в публикациях и исследованиях они мало представлены.

Приговоры девушек – подруг невесты. Имеют по преимуществу локальное распространение, разноплановы по содержанию и по используемуся при произнесении текста инвентарю, однако, исполняются в обряде с целью получения выкупа с жениха и гостей или угощения присутствующих. В разных локальных традициях зафиксированы приговоры на свадебное деревце, на зайчика, на глиняный пирог, на выход с конем, «росписи приданого», свадебные указы.

Приговоры на свадебное деревце произносились по разным версиям на девичнике (вар.: в день сговора, перед выходом к венцу, на свадебном пиру) при выносе «девьей красоты» – небольшого по размеру деревца (ель, верхушка ели, береза), символизировавшего «девью волю». Деревце было украшено цветами, мишурой, конфетами, свечами (которые при произнесении приговора зажигались), разноцветными лоскутами ткани и шелковыми лентами, бусами, иногда на вершинку привязывали куклу, что собственно, нашло отражение и в поэтических текстах. Основной корпус текстов зафиксирован в различных районах Костромского края с конца XIX до нач. XXI в., спорадические записи отмечены в нескольких граничащих с Костромской территорией нижегородских районах, а также в Сибири[7].

---

[6] Одним из первых основные функции дружки обозначил Д. К. Зеленин (Зеленин 1904: 1–13), см. также Гура 1999: 138–141.

[7] Упоминания о фигурирующем в обряде украшенном свадебном деревце (елочке, березке) и его описания встречаются в материалах, записанных на более широкой территории, в частности, в Ярославской, Тверской, Псковской губерниях, Вологодской, Новгородской, Рязанской обл. и др.

На уровне содержания, образно-стилевой системы приговоры «на елочку» обнаруживают близость к обрядовой лирике предвенечного цикла, причитаниям и приговорам свадебных дружек. Так, в этих текстах выделяется довольно большой корпус формул, типизированных описаний, характерных для приговоров дружек. В частности, формулы «подготовка даров невестой» ([Невеста] *Тонко пряла, звонко ткала, бело белила, на камешке колотила, на солнышке сушила...*), «проходки персонажа» (*Ножки с подходом, / Ручки с подносом, / Сердце с покором, / Язык с приговором, / Голова с поклоном…*), формульные описания свадебного стола (*Столы дубовые, скатерти браные, яства сахарные, питья медвяные*), перехода через порог (*Скок через порог, еле ноги переволок…*), просьба предоставить дорожку из «тесовой переборки» в центр комнаты (ср.: дружка, напротив, просит предоставить дорожку из центра комнаты к невесте, находящейся в женской части избы, «за занавесой»); близки по вербальной манифестации темы уничижения персонажа и боязни сделать что-то неправильно и др. С другой стороны, с причитаниями и обрядовой лирикой эти тексты связывает стилистическая близость в разработке мотивов «ловли женихом уточки/лебедушки», «потери невестой красоты», «ухода девьей красоты от невесты», «неизбежности и неотвратимости предстоящих событий»; близки по вербальной манифестации описания «жизни девушки в девичестве» и описания, строящиеся на оппозиции «жизнь в девичестве – жизнь в замужестве» (примеры см.: Крашенинникова 2015). Результаты текстологического сопоставления позволяют думать, что обрядовая лирика, свадебные причитания оказали влияние на формирование образно-стилевой системы этой разновидности приговоров, тексты которой представляют собой любопытную комбинацию приговоров дружки и песенно-речитативного обрядового репертуара. Открытым остается вопрос, почему эта разновидность получила развитие на довольно ограниченной территории? С осторожностью позволим себе предположить, что развитие приговоров на елочку могло быть обусловлено объективными причинами развития обряда, в частности, модификацией или угасанием причетной традиции, и как следствие, необходимостью «восполнить» появившуюся лакуну в той части художественного аккомпанемента, который сопровождал один из кульминационных актов ритуала – прощание невесты с девьей красотой.

Другой любопытной группой являются шуточные ***свадебные указы***, которые произносились накануне венчания (Бломквист 1927), по

другим вариантам, за неделю до венца, на «втором» или «Большом сидении» (ГЛМ. Ф. 30. Оп. 1. Д. 16. Л. 2; Владимирская губ., 1924 г.). Читались, как правило, подругами невесты, переодетыми в мужскую одежду. Представляют собой монологи, в которые включены вопросы-обращения к «напарнику» читающего, требующие лишь короткого утвердительного ответа. Зафиксированы на территории граничащих друг с другом Ростовского уезда Ярославской губ. (1883, 1924 гг.) и Переяславль-Залесского уезда Владимирской губ. (1924 г.). Основными являются темы описания достоинств и качеств молодой молодки (размеры приданого, характеристика невесты как работницы, описание дома невесты) и женитьбы (персонаж, читающий указ, рассказывает о своих многочисленных, оказавшихся не совсем удачными, браках), факультативны описания, изображающие свата и сваху, самого рассказчика. Текстам Ростовском уезда посвящена работа Е. Э. Бломквист (Бломквист 1927), в которой, кроме публикации ценных текстов указов, содержатся и наблюдения автора над их некоторыми текстологическими и структурными особенностями: Е. Э. Бломквист справедливо замечает, что на образование этих текстов оказали влияние шуточные росписи приданого, тиражированные в лубочных картинках, в частности, *Роспись приданому тебе молодцу удалому* (Ровинский 1881: кн. 2, № 143), которые, в свою очередь, пародировали подробные рядные грамоты городских сословий XVII – XVIII вв. (Бломквист 1927: 108; Ровинский 2002: 69).

Приговоры гостей и местных жителей. Приговоры-благопожелания произносятся на свадьбе гостями и сопровождают дарение молодой пары, жениха и невесты, родителей молодоженов и свидетелей. Одаривание происходило на второй день свадьбы; в современной свадьбе оно имеет место быть на свадебном застолье. Попавшие в поле нашего зрения тексты благопожеланий были записаны в последнюю треть XX в. (см. напр. Семейные обряды 2003: 208–209; Русская свадьба 2000: 300–301 и др.), четко выделить территорию их распространения достаточно сложно. Появляются они в публикациях спорадически, да и архивные материалы не дают возможности выявить закономерность в их распространении; мы оперируем записями, сделанными, в основном, в Кировской (Опаринский, Лузский, Подосиновский, Котельнический, Малмыжский районы, зап. 1988–1990, 1999 гг.), а также Нижегородской (зап. 1978 г.), Астраханской (зап. 1977 г.), Калужской (Русская свадьба 2000: 300) областях, г. Сыктывкар (зап. 1986 г.).

Тексты лаконичны, просты по содержанию, информанты отмечают их импровизационный характер (*сам сочиняешь...*; *на ходу*, АКФ МГУ. ФЭ–16: 5339, Подосиновский р-н Кировской обл., 1988 г.). Зафиксировано указание о необходимости исполнения семи благопожеланий при одаривании (АКФ МГУ. ФЭ–17: 1643, Опаринский р-н Кировской обл., 1990 г.). Тексты строятся по одной схеме, в основе которой двухчастная конструкция: в первой части называется дар и реципиент; во второй – озвучивается пожелание (чтобы было / не было): например: *Вот вам соль, чтобы не было ссор; Дарю вам веник, чтобы было много денег; Вот вам репка, чтобы любили друг друга крепко; Дарю тебе капусту, чтоб в доме не было пусто; Вот вам лук, чтобы в доме не было разлук; Вот вам чеснок, чтоб первый был паренек* и проч.

Упоминаемые в благопожеланиях даримые предметы распределяются на несколько групп: 1) растительные реалии (репа, редька, горох, капуста, чеснок, морковь, свекла, помидор, картофель); 2) предметы домашнего обихода «культурного происхождения» (веник, платок, полотенце, пеленка, мыло, стакан и вода, кирпич, полкирпича, горсть земли); 3) деньги (серебро, рубль, пятак, копейка).

В большинстве текстов пожелание – наделить одариваемых перечисленными качествами и благами – прозрачно во второй его части (*дарю что-либо, чтобы было…*). Значительно меньше в количественном отношении записей, в которых даримый предмет имеет своеобразную компенсаторную функцию: в них наделение добром, достатком, благополучием актуализируется через пожелание отсутствия бедности, нищеты, голода, одиночества (*дарю что-либо, чтобы не было…*).

Характеризуя систему дарообмена в свадебном обряде, исследователи указывают на ее сложность и многоступенчатость: стороны постоянно обмениваются дарами, молодоженов одаривают на свадебном пиру и в течение первого года после свадьбы (Агапкина 1999: 20). Каждый дар, который преподносился молодоженам на свадьбе, становился средством «наделения благом и умножения благосостояния» (Агапкина 1999: 16), рассматривался не только как материальная ценность, а становился «символом связей новой семьи с социумом, знаком богатства, престижа», который «сохраняли в течение всей жизни, передавали по наследству» (Агапкина 1999: 20). В этом контексте анализируемое одаривание (в частности, «набор» даримых предметов, содержание ряда текстов) отличается от дарения в традиционной свадьбе установкой на травестийный, шутливый характер. Однако благодаря привлечению

фольклорных, языковых, этнографических данных «просветляются» продуцирующая, профилактическая, апотропейная функции некоторых благопожеланий. Учитывая высокий семиотический статус в народной культуре некоторых даримых предметов, высокую «культурную отмеченность» (Толстые 1995: 9) в системе культурных символов некоторых растений (репа, горох, капуста, чеснок), предметов (соль, яйцо, веник, полотенце), денег, полагаем, что выбор даров продиктован традиционными представлениями, а тексты, сопровождающие дарение, содержат пожелания достатка, благополучия, фертильности, способности к деторождению, покровительства предков, защиты молодой пары от порчи и болезней.

Приговоры «на мяч» зафиксированы в нескольких уездах Вологодской губернии (Тотемский у., Кадниковский у.), произносились во время застолья (ГАВО. Ф. 4389. Оп. 1. Д. 344. Л. 3. Тотемский у. Вологодской губ., 1924 г.) или перед выездом к венцу (Иваницкий 1890: 103) мужчиной или парнем из местных жителей с целью получения с жениха и присутствующих на свадьбе гостей денег. Свою номинацию эти приговоры получили по следующей причине: по свидетельству Н. А. Иваницкого «в прежнее время в день свадьбы невестины соседи и другие мужчины играли на улице в этот мяч; мяч жених возил с собой и отдавал его в пользу невестиных соседей; ныне жених мяча с собой не возит, а деньги, собранные на мяч, теперь идут на попойку» (Иваницкий 1890: 104). Текстам присуща нарочитая грубость и вульгарность, вычеркнутая авторами рукописей обсценная лексика «прочитывается» из контекста. Устойчивые фрагменты записей: приветствие присутствующих (*Все ли вы за столом, нет ли кого на дворе за столбом, все ли в скопе, нет ли кого в ...?*, ГАВО. Ф. 4389. Оп. 1. Д. 344. Л. 3, зап. там же), уничижительная, ироничная самохарактеристика говорящего (*Я не шлектур* [лекарь – помета в рукописи, Ю. К.]) *и не доктор, я не шведский и не турецкий, я человек русский не плох, у меня полная пазуха вшей да блох, около поясницы как белые брусицы, а около ... как белых лебедей*..., там же: л. 3) и характеристики присутствующих (пожилых людей, детей, мужчин и женщин), просьбы выпить (*Вот, господин тысяцкой, сколько я с вами хлопотал, язык мой приустал. Позвольте в горлышке помочить. Я в горлышке помочу и еще с вами похлопочу*..., там же: л. 3) и подать денег (*Пожалуйте, господа, за труд, за работу, на мяч, на рогозу нам шесть с полтинкой: шесть себе разделим, вам полтинку обратно сдадим да много вас поблагодарим*..., ГАВО.

Ф. 652. Оп. 1. Ед. хр. 75. Л. 5–5 об. Кадниковский у. Вологодской губ., кон. XIX в.).

Приговоры при останавливании свадебного поезда зафиксированы в нескольких уездах Костромской губернии. Приговоры произносились кем-нибудь из местных жителей во время катания молодых по деревне на второй день свадьбы. В одном из текстов есть указание на Масленицу, возможно, имеются в виду масленичные катания молодоженов, женатых меньше года. При всех вариациях во всех текстах центральной является тема многочисленного публичного целования молодоженов друг с другом, например:

[…] *Молодой князь и молодая княгиня,*
У вас саночки дубовыя –
Поцелуйтеся в другой раз,
Не стегайте коня плетью –
Поцелуйтесь в третий,
У вас платочек поистертый –
Поцелуйтеся в четвертый,
А платок-то поизмят –
Поцелуйтесь в пятый раз,
А платок-то пообрублен –
Поцелуйтеся в полдюжин,
Проморю я вас до ужина.
Поцелуйтеся раз семь –
Отпущу я вас совсем.
Молодой князь и молодая княгиня,
Сегодня день и осень –
Поцелуйтеся раз восемь.
Сегодня на воле-то гуляют –
Девки и ребята, поцелуйтеся в десятый.
Молодой князь целовался,
На меня глазком взирался.
Вы пойдете целоваться –
Захватите платок утираться,
Подправиться, чтобы вашей милости понравиться.
Я от вас платочек принимаю,
А вас с законным браком поздравляю.
(ГАКО. Ф. 179. Оп. 2. Д. 69. Л. 162–164. Костромской у. Костромской губ., до 1903 г.).

Таким образом, говорной репертуар русского свадебного обряда весьма разнообразен, архивные изыскания позволяют говорить о существовании в традиции развитой системы «приговаривания» на свадьбе. Говорные жанры имели в своем распоряжении широкий диапазон поэтико-стилистических средств, композиционных приемов, способов и механизмов создания текстов, правил комбинирования известных традиции устойчивых стилистических моделей. Жанр приговоров в своем развитии активно использовал поэтический инвентарь, мотивный фонд, тексты и фрагменты многих фольклорных жанров и литературных произведений.

Литература

Агапкина, Татьяна А. 1999: Дар. – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах*. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Москва: Международные отношения, 16–21.

Бломквист, Елена Э. 1927: Свадебные указы Ростовского уезда (к вопросу об отражении сюжетов лубочных картинок в современном крестьянском быту). – В: *Художественный фольклор*. Ред. Юрий М. Соколов. Вып. 2–3. Москва: Государственная академия художественных наук, 103–111.

Гура, Александр В. 1999: Дружка. – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах*. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Москва: Международные отношения, 138–141.

Даль, Владимир И. 1995: *Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 томах.* [Репр. изд.]. Москва: Терра.

Ефремова, Татьяна Ф. 2000: *Новый толково-словообразовательный словарь русского языка*. – http://www.efremova.info/ (27.04.2015).

Зеленин, Дмитрий К. 1904: *Свадебные приговоры Вятской губернии*. Вятка: Губернская типография.

Иваницкий, Николай А. 1890: Материалы по этнографии Вологодской губернии. – В: *Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России*. Под ред. Николая Харузина. Вып. 2. Москва: А. А. Левенсон, 1–231 (Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Императорском Московском университете 69, Труды Этнографического отделения 11 (1) [Свадебные обряды, обряды при рождении и крещении ребенка, обряды при погребении, 72–117].

Крашенинникова, Юлия А. 2003: *Свадебные приговоры дружки (структурно-семантический, функциональный аспекты жанра)*. Рукопись диссер-

тации кандидата филологических наук. Сыктывкар: Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 642. 317 с. 44 карты.

Крашенинникова, Юлия А. 2009: Межжанровые связи в мифопоэтическом содержании фольклорных текстов (свадебные приговоры – заговоры). – *Традиционная культура. Научный альманах*, № 1, 29–39.

Крашенинникова, Юлия А. 2011: Свадебные приговоры в свете народной терминологии. – *Традиционная культура. Научный альманах*, № 3, 70–80.

Крашенинникова, Юлия А. 2013: Литературные и лубочные произведения в текстах русского свадебного обряда. – В: *Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции*. Ред. Ольга В. Белова. Москва: Центр «Сэфер», Институт славяноведения РАН, 247–260.

Крашенинникова, Юлия А. 2014: «Адская газета» в русских свадебных приговорах. – В: *Rosja w dialogu kultur.* T. 2. Pod red. Bożeny Żejmo. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 455–466.

Крашенинникова, Юлия А. 2015: О случаях и механизмах жанрового взаимодействия в текстах свадебного обряда (на материале приговоров девушек «на свадебное деревце»). – *Традиционная культура. Научный альманах*, № 3, 149–163.

Левинтон, Георгий А. 1991: Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог). – В: *Этнические стереотипы мужского и женского поведения*. Ред. Альберт К. Байбурин, Игорь С. Кон. Санкт-Петербург: Наука, 210–234.

Левинтон, Георгий А. 1998: Замечания о жанровом пространстве русского фольклора. – В: *Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой*. Ред.-сост. В. Д. Кен. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 56–72.

Путилов, Борис Н. 2003: *Фольклор и народная культура. In memoriam*. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение.

Разумова, Ирина А. 1991: *Стилистическая обрядность русской волшебной сказки*. Петрозаводск: Карелия.

Ровинский, Дмитрий А. 1881: *Русские народные картинки. Атлас. В 3 томах, 6 книгах.* Т. 1. Санкт-Петербург: Экспедиция Заготовления Государственных бумаг.

Ровинский, Дмитрий А. 2002: *Русские народные картинки. В двух томах*. Санкт-Петербург: Тропа Троянова.

Русская свадьба 2000: *Русская свадьба. В 2 томах*. Отв. ред. Анатолий С. Каргин. Сост. Алла В. Кулагина, Анатолий Н. Иванов. Т. 2. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора.

Самоделова, Елена А. 2001: Дружка и его помощник. – В: *Мужской сборник.* Вып. 1. *Мужчина в традиционной культуре. Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы*

поведения. Мужской фольклор. Сост. Игорь А. Морозов. Отв. ред. Светлана П. Бушкевич. Москва: Лабиринт, 28–47.

Семейные обряды 2003: *Семейные обряды Вятского края*. Ред. Анна А. Иванова. Киров: Котельнич.

Сороколетов, Федор П. (ред.) 1997: *Словарь русских народных говоров.* Вып. 31. Санкт-Петербург: Наука.

Толстые, Никита И., Светлана М. 1995: О словаре «Славянские древности». – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах*. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. Москва: Международные отношения, 5–14.

Торопова, Алевтина В. 1974: К вопросу о жанровой классификации свадебного фольклора. – В: *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор*. Ред. Борис Н. Путилов. Ленинград: Наука, 155–161.

Ушаков, Дмитрий Н. (ред.) 1939: *Толковый словарь русского языка. В 4-х томах.* Т. 3. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей.

Чистов, Кирилл В. 1986: *Народные традиции и фольклор. Очерки теории*. Ленинград: Наука.

Юрлов, Владимир П. 1867: Заметка о свадебных обрядах в Симбирской губернии. – *Симбирские губернские ведомости*, 11 марта 1867, № 27, 3–4.

Сокращения

АКФ МГУ – Архив Кафедры фольклора Московского государственного университета

ГАВО – Государственный архив Вологодской области

ГАКО – Государственный архив Костромской области

ГЛМ – Архив Государственного литературного музея

Ст.н.с. к.ф.н. Юлия А. Крашенинникова
Институт языка, литературы и истории Коми
Научный центр Уральского отделения РАН
ул. Коммунистическая 26
ГСП-2, 167 982, г. Сыктывкар
Республика Коми, РОССИЙСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ
krasheninnikova@rambler.ru

Russian Wedding Speeches: About Genre Specificity and Genre Varieties

Yulia A. Krasheninnikova

Abstract: The article presents some results of the systematisation of materials dated from late 18th – early 21th century and collected by the author in archives and publications. The materials were recorded by local historians, correspondents of science societies, representatives of the local intelligentsia, inhabitants and professional collectors primarily in the European part of Russia, but also in Siberia and Transbaikalia. The author analyses the wedding speeches, noting the main genre indices and peculiarities of poetics, allocates and analyses some genre varieties, which were performed on the wedding ceremony by wedding ranks, participants and audience.

Keywords: Russian wedding ritual, wedding genres, wedding speeches, wedding rank.

Assoc. Prof. Dr Yulia A. Krasheninnikova
Institute of Language, Literature and History
of the Komi Science Centre
Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
26 Kommunisticheskaya St.,
GSP-2, 167 982 Syktyvkar
Komi Republic, RUSSIAN FEDERATION
krasheninnikova@rambler.ru

„Кръвното“ побратимство в традиционната култура на българите (Някои идеи за проучването му)

Еля Цанева

Резюме: В статията са събрани и представени наличните фрагментарни данни за картината на традиционното побратимяване „по кръв“ сред българите и е дискутирано върху някои основни линии на възможен негов прочит. Въпреки оскъдността си материалите позволяват изграждането на един основен инвариант на тази практика, който в текста е проследен (макар в твърде начална степен) на равнище символно-мирогледни, психологическо-емоционални и инструментални (функционални) интерпретации, като целта е да се обосноват няколко предлагани линии на бъдещ негов задълбочен анализ.

Ключови думи: ритуално родство, побратимство „по кръв“, близначен култ

Масовият характер на културната практика на побратимяването „по кръв“ с разнопосочна конкретна цел, но винаги свързана с идея за обединение и затова въвличаща кръвта като изначална символна субстанция на тази идея, е убедително доказан в литературата[1]. Практиката е регистрирана и описана за уседнали и номадски народи; за примитивни и развити култури; също така за партикуларистични и индивидуалистични; доиндустриални, модерни и постмодерни култури; а художествено-литературните ѝ, екранни и публицистични превъплъщения са многобройни и се увеличават непрекъснато. Затова перото на съвременния проучвател на „кръвното“ побратимство като универсален феномен и в конкретна култура лесно може да се изкуши от широките описател-

[1] Обобщени и повсеместно цитирани документални данни вж. у Tegnaeus 1952: 1–181; Gibbs; Donovan 2009.

ни възможности, които тази налична литература предлага: много често научните изследвания по сюжета започват с пространни повторения на описаните случаи в литературата досега, които рисуват шарената палитра на явлението и припомнят ценния натрупан наратив – но така една и съща емпирия се върти десетилетия. В редки случаи изследователите посочват базисните си извори в по-ранни публикации и концептуализират материала в тях (включително от нови аналитични позиции) за сметка на детайлните конкретни илюстрации на изводите си (Eisenstadt 1956) – един маниер, който намирам адекватен на днешните научни претенции и избирам да приложа и в следващите редове.

За да отдам дължимото на класическите събирачи и проучватели, ще отбележа, че техните приноси докъм средата на XX в. ще бъдат винаги съществена черта в изследванията, тъй като показват няколко важни характеристики на ритуалното родство и в неговата рамка – на побратимството и на „кръвното“ побратимство в частност. Преди всичко материалът е безспорно доказателство за това, че „кръвното“ побратимство е широко представено културно явление, то не познава географски граници, природни (релефни, климатични, стопански и пр.) особености, ограничения от степента на цивилизационното развитие или зависимост от типа на културата. В това убеждават известните описания на явлението, които са се прострели от Южния Пасифик до тюркските народи на Сибир и до Кавказ, от Юга на Латинска Америка до нордическите култури на Европа и тези на африканските племена[2]. На второ място, в дефиницията на „кръвното“ побратимство в големия масив от книжнина като негова специфична особеност се открояват следните му способности: а) да създава единство с цел прекратяване на вражда (в ранната форма тя е военна и колективна и когато отпада потребността от осигуряване на военен съюзник, съответно се развива в посока към намиране на защитник и съратник при нужда от различно друго естество, както и към утвърждаването ѝ в междуиндивидуалните отношения); б) да въвлича страните в такива взаимоотношения, които им носят инструментална полза (подчертават се двата възможни субекта на тази полза: отделната личност и групата). Въпреки това своеобразие на практиката, по което няма съмнения сред авторите, безспорна е нейната принадлежност към

[2] Подробно за разпространението на практиката вж. обзора на литературата у Цанева 2012: 69–103.

базисния инвариант на побратимството като целенасочено създаване на родственоподобни връзки: то е съответно форма на доиндустриална социална организация, чиято същност е конструиране и симулиране на кръвнородствени връзки, за да могат въвлечените в тях индивиди заедно с различно и конкретно определен кръг от родственици да са подвластни на традиционните норми на близост между кръвните роднини с богатия спектър от позволености и забрани (или задължения и табута), наложени от реалната обща кръв. Това общо определение е вярно за цялата побратимска институция, но се характеризира за „кръвното“ побратимство с някои особености: те са резултат от стъпването му като мирогледна практика върху изначалната субстанция на общността и родството – кръвта, както и особеното балансиране в тая форма на функционални и емоционални ценности, на афектация и патронаж. Настоящият материал прецизира и обобщава данните за традиционното „кръвно“ побратимство у българите, без да включва нови материали; той систематизира възможните контексти на анализа му от гледна точка на символно-мирогледните, психологическо-емоционалните и инструменталните (функционалните) интерпретации, съответно на гореизброените особености.

Основания да предполагаме съществуването на „кръвно“ побратимство сред българите

За целите на едно проучване на българското „кръвно“ побратимство широкият наличен световен описателен материал е важен с данните по две линии: наличието на практиката у етнически (разбирано: стопанско, културно и природно) определени групи, с които българите имат историческо родство и допирни точки в развитието си и за които кръвното побратимство е убедително доказано; присъствието на практиката сред население от региона на българското традиционно обитаване, с което българите живеят в непрекъснат и разностранен обмен. Ако по тези линии се потърси участието на кръвта в побратимския ритуал, то – според известната литература – то ще се открие сред споменатите групи население в две групи практики: чрез курбан = жертвоприношение на животно (овен, шиле или др.) и чрез ритуално съединяване на кръвта на побратимяващите се.

Класическото етнологично изследване на побратимството и в частност на „кръвното“ побратимство е направено на основата предимно на

славянски материал и – особено за периода на XIX – ранния XX в. – е осъществено от перото на славянски автори, предимно руски: събраните и изнесени данни от А. Н. Веселовски, Ф. К. Волков, М. М. Громико, а в по-ново време – в проучванията на Н. И. Толстой и С. М. Толстая, Ю. В. Иванова и др. Подредбите на материала, извеждането на закономерности в явлението и институцията на побратимяване/побратимство/посестримство, паралелното привличане на общославянски сведения и търсенето на аналогии с кавказки и сибирски (между тях – тюркски и други нехристиянски) практики – всичко това създава многоцветна картина на изследвания феномен и го показва в една негова ранна, но коректно представена и изчерпателно описана проява. Славянските изследователи на побратимството постигат успех най-малкото в разкриването и прецизирането на структурата на институцията чрез скрупульозна фактологическа възстановка. Те бележат обаче и напредък в митологичната трактовка на ритуалите за създаване на родството при побратимяване – най-малкото в разделянето им на „църковен“ и „народен“ вид побратимство, а всяко едно от тях – на „нарочно“ и „случайно“; това е разграничаване, което ще се повтаря от учените и описателите дълги години напред във времето. Специално за „кръвното“ побратимство наличното описание посочва, че тази форма е почти аналогична на осиновяването (адопцията) и се прави по политически причини, с което е позната от древността (Веселовский 1894; Громыко 1984; Толстая 2000; Толстая 2009; Иванова 1989).

Земите около Кавказ (особено северната му част с населяващите я карачаевци и балкарци, адиги, кумики, чеченци, ингуши и пр.), чиито обитатели се родеят с прадедите на съвременните българи, са тези, сред които е концентрирана и най-убедително присъства практиката на „кръвното“ побратимство именно като произтичаща от политически мотиви: „в сложна жизнена ситуация […], търсене на верен и надежден военен съюзник“. И в наши дни са запазени елементи от практиката на установяване на „ант“ чрез две обредни действия: или чрез принасяне на жертвено животно (*курманлык*), или чрез съединяване на кръвта на побратимите (*кан карнаш*), а понякога – и двата ритуала заедно[3]. Ритуа-

[3] Освен в земите на Кавказ побратимяване по жертвоприношение е извършвано в Индия, Гърция, Рим, Тибет и Африка. В книгата на пророк Йеремия е описан ритуал на побратимяване в древноеврейското общество: страните разрязвали теле

лът е регистриран включително в края на XX в.[4] Кавказкото „кръвно“ побратимство е сравнително добре описано (както индивидуалното, така и колективното), а „кръвната“ церемония е широко разгърната, комбинирана с други съединяващи елементи, при което кръвта като обединител е доминираща или второстепенна, директно представена или символизирана (Боташев 2002; Степной закон 2000: 60).

Районът на Югоизточна Европа и в двете му историко-културни представителства, които включват българите – гръко-балканското културно наследство на основата на православното християнство и реминисценциите от традициите в някогашните далечни прародини на племената, дали началото на българското историческо съществуване (преди всичко номадските общности от Азия и Далечния изток), е богат на данни за практиката на „кръвното“ побратимяване. Към мащабите ѝ при първата група насочват още най-ранните сведения за нея – от V в. пр.Хр., излезли изпод перото на „бащата на историята“ Херодот, който ни описва начина на сключване на кръвните съюзи у скитите (цит. по Tegnaeus 1952: 19, бел. 4)[5]. След него множество хронисти и историописци от Източната и Западната Римска империя споменават фрагментарно обичаи на „кръвно“ побратимяване – Лукиан, Плутарх, Тацит и др. За земите на Балканите (предимно за Гърция) Диодор Сикулус споменава през III в. пр.Хр. за човешка жертва при побратимяване, чиято кръв се е изпивала, размесена с вино. Церемония на побратимява-

---

на две половини и преминавали между тях. Така постъпили и гръцките войни пред Троя: разрязали на две части глиган и преминали между тях, като стъпвали отгоре им и размазвали кръвта, вж. http://www.spektr.info/articles/narodi/80 (27.06.2017).

[4] Побратимяващите си порязвали палците на лявата си ръка, доближавали прорезите и произнасяли клетвени думи, след което се прегръщали с десните си ръце. Свидетели не се изисквали, затова по тоя начин се сключвали и тайни съюзи. Тази форма създавала най-силен, свещен и ненарушим братски съюз (пак там).

[5] Според сведението те правели малък разрез с нож или меч в телата на участващите, събирали изтичащата кръв в голяма купа и я смесвали с вино. В купата потапяли меч, стрели, бойна брадвичка и връх на копие. Над купата били изричани магически думи и течността се изпивала от сключващите примирието, както и от присъстващия с най-висок ранг. В други примери, посочени от Херодот, а след него и от Ксенофонт, кръвта се е всмуквала направо от раната на побратимяващите се. От същия източник разполагаме и с графично представена сцена върху катарамата на колан от областта на Керч (цит. по Tegnaeus 1952: 19, бел. 1).

не чрез кръв, подобна на горепосочената, е описана с коментар и от Лукиан през II в. пр.Хр., и от Тацит в знаменитите му *Анали*. Сравнително детайлно обичаят е отбелязан и при албанците (Памятники 1994: 143). Най-ранните, а и по-късни данни сочат, че ритуалът не познава религиозни граници: през XVI в. по този начин е сключен братски пакт между турския владетел на Будапеща и унгарски велможа християнин и това е описано като стар унгарски обичай (Tegnaeus 1952: 18–21, 26). Описанията показват тясно преплитане на действия, свързани с реална кръв на побратимяваните, със символично заместващи я субстанции, както и с много други известни действия и атрибути на ритуала за приобщаване, като: опасване с пояс, пиене от обща чаша, размяна на нови дрехи и дарове, изчитане на молитва, взаимно целуване на ръка, изричане на клетва и др.

Още първите описатели и изследователи на ритуалната практика от средата на XX в. отбелязват, че „центърът на тази институция са страните на южните славяни, където 'кръвната дружба' е жива практика, прескочила стените на светите институции и призната от християнската църква“ (Tegnaeus 1952: 27). Двамата ранни описатели и анализатори на балканското и южноевропейското ритуално родство – Фридрих Краус и Станислав Чишевски, познават „кръвното“ побратимяване като масова практика в сферата на интереса им; първият обаче е скептичен към единственото посочено от него съответно сведение, а вторият дава редица примери за налична кръвна вражда, която се преодолява с „кръвно“ побратимяване и съюз (Krauss 1885: 620–643; Ciszewski 1897). Обобщената картина на ритуала в текстовете на двамата автори откроява за целите Балкани следните особености: 1) мотивът за сключването – кръвните вражди са били чести сред южните славяни и ролята на кръвното побратимяване е да ги спре; 2) ритуалът е описан като състоящ се между двама души, но обвързващ в побратимска връзка всички членове на двата клана; 3) побратимяването се извършва основно, като представител от единия клан всмуква кръв от вената на дясната ръка на представител от втория клан. Този вид побратимство няма етническа и религиозна преграда[6]. Повсеместно се отбелязва, че

[6] Интересен, защото сочи и ролята на църквата, е разказът за убийството на млада мома на границата между Далмация и Черна гора. В разказа описаният ритуал трябва да предотврати кръвната мъст за това убийство, а кръвта е символично

ритуалът създава родство, често по-голямо от кръвното; създава брачни препятствия пред побратимените и техните семейства; взаимната почит, помощ и отмъщение при нещастие на единия са задължителни и за втория; почти изключително се отнася до мъже; пренася се при следващите генерации. Това маркира в най-общи линии и българското „кръвно“ побратимяване, макар че за него конкретните изброени елементи са много фрагментарни.

География на „кръвното“ побратимство сред българите

Вероятни данни за „кръвното“ побратимяване у българите (или поне негови споменавания) има още в глаголически старобългарски паметници, а със сигурност например в Синайския глаголически требник, писан около XI в. – това ни съобщава в своя обзор на наличните сведения Начо Начов. Самият основен източник, по който той описва ранното побратимяване, е един стар требник (не по-късен от XVII в.) от с. Себища (Дебърско), намиращ се в ръкописната сбирка на автора (Начов 1895–1896; Томова 2001). В културната традиция на българите няма категорични сведения за буквално колективно побратимяване с „кръвен“ ритуал. В литературата обаче наличието му се допуска и коментира, като реминисценции се откриват в други елементи на сватбения ритуал. Станислав Чишевски споменава например за съвместното пиене на вино от младоженците по време на сватбената церемо-

представена. Церемонията по „кръвното“ побратимяване протича по следния начин: двама мъже коленичат от различни страни пред свещеника с хляб и потир в ръцете. Свещеникът нарежда на мъжете да вдигнат едната си ръка към небето, а с другата да докоснат дрехата на убитото момиче, след което да повтарят с него дълга молитва, в която да искат най-тежко отмъщение за семейството на убиеца. След това им нарежда да коленичат и им дава хляб и вино, смесено с кръв, както това се прави по време на причастие. Накрая той вдига чашата и изрича молитва за помощ на отмъстителите, които след това благославя (Ciszewski 1897: 62–68). По сведения на Викентий В. Макушев турци и християни в Черна гора и в по-късно време продължават да смесват кръв чрез порязване на върха на пръстите си и поставяне на пръста в устата на бъдещия побратим.

ния, като го свързва с „постигането на мир между двата рода“. В малко по-късна публикация отново на немски език авторът посочва, че според него виното в този случай е заместител на кръвта (по Tegnaeus 1952: 28, бел. 2). Димитър Маринов пише за „отпиване от побратимите от един съд по три глътки червено вино – символ на кръвта“ (Маринов 1994: 760–761). В същата традиция няма широки сведения и за взаимно всмукване на кръв от прорези по кожата на побратимяващите се с няколко малки изключения: сведението на Стефан Бобчев за Ахъ-Челебийско – „порязват с ножче големия пръст (палеца) на дясната ръка и лизнуват си един другиму от кръвта“ (Бобчев 1892: 36–37). В този случай кръвният елемент е съчетан с публичност, опасване с общ пояс, взаимно даруване и угощение. Същият автор съобщава за обичая и в района на Хасковско, като там той е съпътстван от предварително приготвяне на китки със златна парà и размяната им, стъпване в огнището едновременно от двамата побратимяващи се. Обичаят е регистриран да се изпълнява в началото на XIX в. и в Пирдопско, а в късния XIX век – в Битолско и Прилепско (Балджиев 1891: 194, бел. 3).

Други данни обвързват този елемент с „изпиването“ на побратимската кръв: още Ст. Чишевски споменава за обичая в Южна България на Ивановден, когато двама приятели разменят клонки пред поканените гости и след като се порязват, всмукват един другиму кръв, за да покажат „близостта на създадената връзка“ (Ciszewski 1897: 60–65). Оттам нататък те се отнасят помежду си като кръвни родственици. След това смесване на кръвта те се доближават до огнището и стъпват в него (или поставят крака си над него), докато гостите приижда за угощението. Когато всички пристигнат, новите братя се прегръщат, целуват си взаимно ръка и пият от обща чаша. Церемонията се извършва в дома на по-младия побратим. Разменят си подаръци и през идните месеци заедно ходят на гости на приятели и роднини. На същия ден след една година сключеният пакт се подновява и повтаря, този път в къщата на по-възрастния побратим (Ciszewski 1897: 44–48). Българите в източните части сключват кръвен съюз с турци от същия регион, като близват кръв от порязаните си пръсти – този съюз се счита за по-тачен, отколкото между истински братя, и е валиден и спазван през целия живот. Чишевски посочва, че въпреки високата почит на съюза няма препятствие за женитба между единия побратим и сестрата на другия, но за това се изисква съгласието на побратима (Ciszewski 1897: 27, 67). В присъствие на такива братя жените мохамеданки не се забулват, дори единият род

да е християнски (Krauss 1885: 194ff)[7]. В една от интерпретациите на това обстоятелство се дават ранни насоки за анализа на това, какъв е смисълът на кръвта в ритуала.

Повечето данни у българите са за ритуал с директен и буквален досег до кръвта на побратимяващите се, която се смесва в чаша с вино и се изпива. Според описанието на Ф. Краус свещеникът чете молитва, в която изброява взаимните задължения на двамата мъже, желаещи да влязат в този съюз и да станат „кръвни братя“. Той ги моли да се целунат един друг и да повторят след него думите на святата клетва. След това по-младият порязва ръката си, пуска няколко капки кръв и ги смесва с вино. Двамата побратими пият от течността и съюзът се счита за сключен (Krauss 1885: 625–629)[8]. Ритуалът на побратимяването чрез взаимно всмукване на кръв от прорез на ръката е регистриран у босненските мохамедани и е споменат като често практикуван в Сърбия и сред българите в Македония включително към края на XIX в. За последните региони се съобщава паралелно, че двама приятели могат да влязат в побратимски отношения, като ядат хляб и сол и пият вино, примесено с кръв от десните им ръце[9]. Задължението е да се пазят и уважават взаимно, а ако е нужно – да отмъстят за смъртта на другия. Побратимският съюз може да се сключи между мъже, между жени, както и между мъж и жена – данни за това има в средновековни хроники и фолклора[10]. Като

[7] Това е в подкрепа на твърдението на същия автор, че българи не могат да резидират в Константинопол сред турско население, ако не влязат в кръвно побратимство с тях (Ciszewski 1897: 26).

[8] Истината е, че Ф. Краус изразява съмнение относно достоверността на това описание, но малко след него Ст. Чишевски го приема като автентично и го сравнява с примери от други места – Албания и Босна. Интересното тук е, че примерът от Албания е по време на сватбен ритуал и сключването на „кръвния съюз“ е между младоженците, които съответно порязват ръцете си и пият от кръвта си; съпътстващи задължителни моменти в този ритуал са молитвата на свещеника, публично произнесена преди церемонията, както и публичното угощение след нея.

[9] Според сведение, на което Ф. Краус не вярва напълно, у босненските сърби към средата на XIX в. с пиенето на кръв е свързано дори църковното побратимяване (Krauss 1885: 628). Директно всмукване на кръвта от ръката или малкия пръст при побратимяване е регистрирано и сред албанците (Балджиев 1891: 194, бел. 3).

[10] Един чест пример е този за император Василий (българин по произход), който сключва побратимски съюз, като и двамата участници си порязват ръката или китката, събират кръвта в чаша и я пият с вино (Krauss 1885: 625, бел. 1).

реминисценции на този побратимски ритуал се сочат и практиките в българската предсватбена обредност да се смесва виното на момини и момкови от годежниците на годежа и да се изпива в знак на създаденото родство, но в други случаи – в знак на прекратената вражда, например поради крадене на мома в близкото минало. Подобно е обяснението и на великденската практика сред български хайдути в Бургаско – преди боядисването на първото яйце да си порежат пръстите и да всмукнат взаимно от кръвта (Волков 1894: 509–510; Чолаков 1872: 51; Бобчев 1892: 36–37; Балджиев 1891: 194).

„Кръвното“ побратимяване чрез всмукване на кръв е съобщено от Викентий В. Макушев специално в случаите на свързване на турчин и българин, авторът прави аналогия със същия ритуал при свързване на християни и мохамедани в Черна гора (цит. по Бобчев 1892: 39), като защитава правото на първите да са създали този ритуал и привежда примери от мюсюлмански митове и фолклор. Освен виното като ритуален заместител на кръвта се посочва и слюнката – в една интересна бележка, спомен на Н. Начов от неговото детство, когато деца близвали взаимно слюнката си в знак на обич. Действието е представено като ритуално при сключване на побратимство у хетеродоксните мюсюлмани – побратимяващите се деца си разменят колачи и си допират езиците в знак на сключен съюз (Миков 2005).

Широко разпространените названия на побратимените „по кръв“ са: *побратими*; *побратими по кръв*; *ахретлик кардашлар* (братя на оня свят, *аратльци)*; *кан-кардащцьар* (братя по кръв). Наличните данни специално за българските земи не са изчерпателни, но достатъчни за очертаване на общ инвариант на ритуала, за който можем да твърдим, че се вписва в универсалната картина на явлението, макар да я представя непълно в условията на по-дълго и късно функциониране на системата. *Допълване на географията на ритуала и лексикалните му детайли са първата задължителна и основна линия за неговото пълно проучване.*

Какъв тип връзка символизира кръвта и какъв вид родство създава ритуалът на „кръвното“ побратимяване?

Във функционално отношение „кръвното“ побратимство повсеместно поражда „сродство“, „кръвно сродство“; побратимените стават „кръвни сродници“; те са „повече от същински братя“, побратимът е

„по-голям и от кръстник, и от стари сват“; у турците в Източна България родството е „до живот, а и на оня свят“[11]. Задължението е за взаимопомощ и подкрепа, отмъщение (стигащо до това да умрат един за друг при нужда – отново сред турците в източните райони) (Маринов 1994: 754–761). Така че същността на „кръвното“ побратимство като ритуал за родотворство е извън съмнение. Може обаче да се разсъждава върху типа и осмислянето на така създадената родствена връзка.

„Кръвното“ побратимство изразява социалните отношения в конкретно културно време и пространство, които се пречупват в специфични ментални конструкти – индивидуални и колективни интереси, цели и ценности. Тези конструкти се сплитат в уникална за съответната култура структурна цялост, в която прочитът на всеки конкретен елемент е възможен единствено с наместването около него на ред допълнителни фигури от семантичния пъзел. Подобен прочит насочва към интерпретация на „кръвното“ побратимство в полето на дублирането, на двойствеността и възможности за него дава структурата на ритуала в един негов хипотетичен инвариант.

Според наличните сведения за българските земи този ритуал може да се раздели на *подготвителна, същинска* (която включва и съпътстващи ритуали) и *последваща* част по следния начин: подготвителната част съдържа най-напред провеждане на побратимяването повсеместно на Ивановден; мотивите невинаги се изреждат в сведенията, но за Източна България се казва, че побратимите се избират „по взаимна обич и се сговарят за ритуала“ (Шапкарев 1894, 1–2: 219); извършва се сред близки – роднини и съседи, познайници – те са свидетели, поканени са нарочно; има сведения за предварително приготвяне на китки от чимшир със златна или сребърна парà, вързани с червен конец, и размяната им.

Същинският ритуал е порязване на ръката (дясна ръка, десен палец) и взаимно близване от кръвта; оставяне на кръвта да капе в раната на другия; порязване само на единия побратим и размесване на негова-

[11] В сборника на Валтазар В. Богишич *Упътване за описване правните обичаи, които живеят сред народа* е цитиран отговор от Стефан Захариев, в който се казва обратното: „Побратимството бива само от любов, без да се счита за сродство [...]“. Въпреки това твърдение обаче малко по-долу в текста на същия записвач се сочи, че побратимството създава брачно препятствие, вж. www.legaltheory-forums.org/phpBB3/viewtopic.php?f=18&t=1104 (25.07.2017).

та кръв с вино; изпиване на смесената с вино кръв от двамата/единия побратими (Шапкарев 1894, 1–2: 219).

В сключването на този тип побратимство и специално в неговата подготвителна и същинска част се отразява, на първо място, митологемата за вертикалната космогония – двата свята са представени съответно от патронния християнски светец св. Иван (това е валидно за всички побратимски ритуали) и от идеята за смъртта на единия побратим (която трябва да бъде задължително отмъстена), т.е. за въобразеното му присъединяване към света на мъртвите (това е конкретно за „кръвното“ побратимяване). Обитателите на тоя свят се включват в потенциална обредна комуникация, която създава условия за постигане при необходимост на конкретна обредна цел – отмъстената смърт на „кръвния“ побратим, само след която живият побратим може да продължи своя самостоятелен живот. Това твърде много напомня потребността от ритуално разделяне на съдбите на двойниците (близнаци или едномесеци), за да оцелее останалият жив – при побратимите ритуалното разделяне е осъществено от идеята за задължителност на кръвното отмъщение. Чрез същинския ритуал с кръвта (под каквато и да е форма) се извършва кръвната жертва – публична, демонстративна и болезнена, но също така желана и доброволна: кръвта се смесва и с това побратимяващите се добиват качеството да се дублират взаимно – те обменят всичко свое, уеднаквяват и правят обща по-нататъшната си съдба до задължението да платят една и съща ултимативна цена при нещастие на единия от тях в бъдеще. Внушението на ритуала е, че тази съдба и цена са извън съзнанието на побратимяващите се, те текат във вените им и не могат да се избегнат, защото „кръвните“ побратими са *една и съща личност в две хипостази*. С размяната на китки (докато е у единия от побратимяващите се, китката става дубликат на неговите качества, после преминава у другия и ги пренася върху него), с изречените между побратимяващите се клетви, както и с думите на молитвата (в единичния засега пример за участието на свещеник в този ритуал) двамата се свързват в едно цяло и то се мисли като израз на *удвоената личност*. Китки, думи, трапеза, свидетели – те всички създават новата връзка между побратимите двойници – отразяват и санкционират тяхната модифицирана и доближена до припокриване идентичност.

Като съпътстващи практики на основния ритуал за отделни райони на българските земи се посочват както специфични (опасване с общ пояс; стъпване в огнището), така и масово прилагани действия (разме-

няне на китки; размяна на прегръдка и целувка; пиене на вино от обща бъклица и взаимно благославяне; взаимно даряване на побратимените; честитене от присъстващите; даряване от присъстващите). Включването и на двете групи действия се обуславя от разширения социален адрес на побратимските ритуали, които – подобно на останалите от некръвното родство – трябва да обединят по-големите социални общности на семействата и родовете на главните участници. Затова неслучайно втората група са ритуали, участващи в широк спектър от обединяващи практики в семейната и битовата обредност, а символиката на отделните участващи атрибути (китка, прегръдка, целувка, даряване, бъклица, благопожелания) е безспорно откроена и доказана като „свързваща“ за българската култура. Но двата специфични ритуала, посочени за „кръвното“ побратимяване, добавят важно качество към него – опасването с общ пояс е широко известно в осиновителната обредност както като отделен и единствен ритуал (което означава, че е високо символно натоварен с обединителна символика), така и в комбинация с други (Цанева 1994: 138–169). Присъствието му в „кръвното“ побратимяване идва да подчертае и засили внушението за създаденото единокръвие и единородство – поясът, който в народната митологична семантика има значението на вътрешноутробен символ, насочва към една вероятно специална връзка между побратимяващите се по кръв, *връзката на общото раждане, а не просто на сродството*. Ритуалът на стъпване в огнището заедно на побратимите с цел скрепяване на връзката им е като че ли по-далеко от подобно тълкуване. Но ако се насочим към смисъла на стъпката, следата в жарта, оставена от крака в огнището като смислов център на семейно-родовото единение – символиката отново насочва към елемент, считан за еквивалент на генетичното родство. Това прави възможна хипотезата, че от различните варианти на побратимяване „кръвното“ е най-близо до фикцията за биологично родство и дори нещо повече – че ритуалите трябва да насочат не просто към братска връзка между побратимяващите се, а към *връзка като между близнаци* – те, известно е, уподобяват както съюза между братя, така и между духовни приятели (Hanks 1985: 1390). Митологичното и фолклорното изискване към близнака в различни фолклорни варианти да даде живота си „целия или половината“ на другия, също е идентично с това специално задължение на „кръвните“ побратими, за разлика от всички други форми на родство, включително на биологичното. Опасването с пояс на двамата близнаци (подобно на носенето на пояс на

фигури, символи на душите на починали близнаци в други култури), дублирано и при „кръвните“ побратими, е специфичен ритуал на свързване и особена близост. Последващите ритуали са в по-голямата си част не просто общи за регионалните варианти на кръвното побратимство, а изобщо за всички форми на побратимство поне в българските земи: угощение от страна на по-младия побратим; съвместни гостувания у приятели и роднини на тоя ден; общо хоро с побратимите привечер същия ден; „повръщане“ на гостуването на следващия Ивановден у по-стария побратим (*повратки*)[12]. Ролята им е санкционираща – публичността потвърждава, верифицира и канонизира в мисленето новата двойствена идентичност на главните участници.

Струва ми се, че семантичното удвояване трудно може да се прецизира като механизъм на промяна в необходимата дълбочина поради оскъдността на конкретните данни, но разностранното проектиране на тези данни върху идеята за двойника и двойничеството, за близначния култ в неговите универсални и конкретно български прояви я прави плодоносна (Попов 1991; Бочков 1982: 50–61). Проектирано в тази идея, „кръвното“ побратимяване може да се разчете като едновременно взаимодействие на два обредни текста, взаимно цитирани един в друг[13], отразяващи съответно кръвнородствената и приятелско-афектната обединителна връзка. Ето защо *подобна хипотеза за аналогия между кръвното побратимство и двойничния или близначния култ се очертава като потенциално възможна и като поредно направление на едно прецизно бъдещо изучаване на институцията.*

Българската култура, от чиято цялост е екстраполиран горният инвариант, е изградена от наслагването и органичната симбиоза между културни модели с различна етническа и религиозна доминанта и до известна степен от различен стопанско-културен тип. Тъй като елемен-

[12] В обобщеното описание на побратимския ритуал у Д. Маринов без специално уточнение за „кръвното“ побратимяване се дават детайли за съпътстващите и последващите обреди и участващи атрибути: поясът е „алян“, отпиват се „три глътки“ вино; „новото родство е скрепено с три строго последователни танца – *чепня*, изпълняван от посестримите, *чер пипер* – от побратимите, *нямско хоро* – с участието на всички“ (Маринов 1994: 760–761).

[13] Идеята на този етап е само намекната, изведена от анализа на културните кодове и тяхното свързване „за създаване на синкретичен обединителен обреден текст“ (Байбурин, Левинтон 1998: 239–257; Толстая 2007: 23–31).

тите, които насочват към горното тълкуване, са съобщени предимно за мохамеданите в Източна България, *би било коректно да се излезе от инварианта и да се потърсят психологическите и семантичните корени на посочената идея по-широко в религиозните и културните виждания на групите население в българските земи, както и във взаимните им културни въздействия. Това виждам като следваща евентуална линия на изследване.*

Най-сетне, обръщайки се отново към базисното определение на побратимяването, в новаторски съвременни съчинения откроваме прагматични понятия като „потребности“, „интерес“, „предимства“, близко и миролюбиво съжителстващи с емоционални понятия като „лоялност“, „привързаност“, „признателност“, „възхищение“, и всички те – отнесени към „кръвното“ побратимство. Изолирането в неговата характеристика обаче на едната страна лишава институцията от нейната психологическа мотивировка и обяснението със сигурност поне на „емическо“ равнище. Затова, на четвърто място, едно модерно изучаване на явлението трябва да се насочи към онази „мрежа от предпазливи хипотези върху социалните условия, съществуването и функционирането на определен тип институционално поведение, които могат да се нарекат ‘ритуализирани лични взаимоотношения’“ (Eisenstadt 1956: 90)[14]. Разкриването на инструменталната функция на кръвното побратимство като „комплементарна форма“ на ритуално родство, приоритетно разположена между афектацията и кръвното родство, би увенчало сполучливо един аналитичен опит върху него, проведен в пълнота. Очакването е, че в резултат на това ще се открояят дълбинните характеристики на културния феномен „кръвно побратимство“, което на този предварителен етап изглежда като единение на следните особености (и с което се подкрепя отдавна изказана идея на Самюъл Айзенщат): то е едновременно партикуларистично, лично, доброволно и напълно институционализирано.

[14] В по-ново време със сходен ефект към побратимството се прилага теорията за родствените кръгове на Джон Кембъл, която го разглежда като „ефективен“ родствен кръг и го интерпретира според фактическите прояви на родствеоподобното отношение между побратимените; както и идеята за институцията като комплементарна форма на родство, инициирана от Лорейн Барич, но имаща и талантливи родни адепти (Campbell 1976: 106–108; Baric 1966: 307–310; Вуков 2005: 437–438).

Ако така посочените проучвателски насоки се развият пълноценно върху български материал, тогава може той успешно да бъде вплетен в общия анализ на ритуала в познатите ни и кратко очертани по-горе географски рамки, както и да се покаже неговата уникалност. Съвременният български изследовател несъмнено дължи това на генерацията родолюбци, натрупали ранните масиви с материали за „кръвното“ побратимство като практика на културното родотворство.

Литература

Байбурин, Альберт К., Георгий А. **Левинтон** 1998: Код(ы) и обряд(ы). – *Кодови словенских култура.* Бр. 3. *Сватба*. Београд, 239–257.

Балджиев, Васил Т. 1891: Студия върху нашето персонално съпружествено право. – *СбНУ* 5, 186–203.

Бобчев, Стефан С. 1892: О побратимстве и посестримстве. Очерк из обычного право болгар. – *Живая старина* 2, № 3, 3–42.

Боташев, Мурат Д. 2002: Побратимство у карачаевцев. – *Этнографическое обозрение*, № 1, 108–125.

Бочков, Пламен 1982: Близнаците в българския фолклор. – *Български фолклор*, № 2, 50–61.

Веселовский, Александр Н. 1894: Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности (Хронологические гипотезы). – *Журнал Министерства народного просвещения* 291, февраль, 287–318.

Волков, Фьодор К. 1894: Свадбарските обреди на славянските народи. – *СбНУ* 11, 472–510.

Вуков, Николай 2005: Побратимството като „комплементарна“ форма на родство в българската фолклорна култура. – В: *Проблеми на българския фолклор*. Т. 10. *Фолклор – идентичност – съвременност*. Ред. колегия: Катя Михайлова, Светла Петкова, Наталия Рашкова, Мила Сантова, Йорданка Холевич. София: Академично издателство „Марин Дринов“, 437–443.

Громыко, Марина М. 1984: Обычай побратимства в былинах. – В: *Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*. Ред. Борис Н. Путилов. Ленинград: Наука, 116–125.

Иванова, Юлия В. 1989: Поведенческие стереотипы: обряд примирения кровников в горных зонах Балкан и на Кавказе. – В: *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*. Отв. ред. Александр С. Мыльников. Ленинград: Наука, 139–153.

Маринов, Димитър 1994: *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. Второ фототипно издание. Съст. и ред. Маргарита Василева. София: Издателство на Българската академия на науките.

Миков, Любомир 2005: Ритуали на побратимяване при хетеродоксните мюсюлмани в България. – В: *Проблеми на българския фолклор.* Т. 10. *Фолклор – идентичност – съвременност*. Ред. колегия: Катя Михайлова, Светла Петкова, Наталия Рашкова, Мила Сантова, Йорданка Холевич. София: Академично издателство „Марин Дринов“, 376–383.

Начов, Начо 1895–1896: За побратимството. – *ПСп* 49–50, 1895, 32–72; *ПСп* 51, 1895, 375–403; *ПСп* 52–53, 1896, 443–508.

Памятники 1994: *Памятники обычного права албанцев османского времени*. Сост. Юлия Иванова. Москва: Ленанд.

Попов, Рачко 1991: *Светци близнаци в българския народен календар*. София: Издателство на Българската академия на науките.

Степной закон 2000: *Степной закон. Обычное право казахов, киргизов и туркмен*. Сост. Алексей А. Никишенков. Москва: Старый сад.

Толстая, Светлана М. 2000: „Братство по Богу“ в славянской народной традиции. – В: *Славянские народы: общность истории и культуры. К 70-летию члена-корреспондента Российской академии наук Владимира Константиновича Волкова*. Отв. ред. Борис В. Носов. Москва: Индрик, 44–52.

Толстая, Светлана М. 2007: К понятию культурных кодов. – В: *АБ–60. Сборник статей к 60-летию Альберта Кашфуловича Байбурина. Studia Ethnologica*. Ред. Николай Б. Вахтин, Георгий А. Левинтон. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 23–31 (Studia Ethnologica 4).

Толстая, Светлана М. 2009: Побратимство. – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах*. Под общей редакцией Н. И. Толстого. Т. 4. Москва: Международные отношения, 77–81.

Цанева, Еля 1994: Символика на ритуалите при осиновяване на дете у българите. – В: *Етнографски проблеми на народната духовна култура*. Т. 2. Съст. и отг. ред. Рачко Попов. София: Издателство „Клуб ’90“, 138–169.

Цанева, Еля 2012: Побратимството у българите – размяна на социални статути? – В: *Етнографски проблеми на народната култура.* Т. 9. Съст. Анатол Анчев. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 69–103.

Чолаков, Васил 1872: *Български народен сборник.* Част 1. Събран, нареден и издаден от Василия Чолакова. Болград: Печатница на Централното училище.

Шапкарев, Кузман 1894: *Сборник от български народни умотворения.* Ч. 3. София: Печатница на „Либералний клуб“.

Baric, Lorraine 1966: *Kinship and Community in Yugoslavia. PhD Thesis*. University of London.

Campbell, John 1976: *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Ciszewski, Stanisław 1897: *Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven*. Leipzig: Verlag des Verfassers.

Donovan, Jack 2009: *Blood Brotherhood and Other Rites of Male Alliance*. Portland, OR: Jack Donovan.

Eisenstadt, Samuel N. 1956: Ritualized Personal Relations: Blood Brotherhood, Best Friends, Compadre, Etc.: Some Comparative Hypotheses and Suggestions. – *Man* 56, 90–95.

Gibbs, John. *Institutionalized Friendship as a Social Mechanism: A Case Study of Blood Brothers. (Duplicated) papers of the seminar on Friendship, Professor C. DuBois, Harvard.*

Hanks, Patrick (ed.) 1985: *Collins English Dictionary*. Glasgow: William Collins Sons & Co. Ltd.

Krauss, Friedrich 1885: *Sitte und Brauch der Südslaven*. Wien: Alfred Hölder.

Tegnaeus, Harry 1952: *Blood Brothers. An Ethnological Study of the Institutions of Blood-Brotherhood with Special Reference to Africa*. New York: Philosophical Library Inc.

Използвани съкращения

ПСп – Периодическо списание на Българското книжовно дружество в Средец.

СбНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (от том 27, 1911 – Сборник за народни умотворения и народопис). Т. 1–, 1889–. София.

Интернет източници

Отговорите на Петър Оджаков от Лясковец и народен учител Стефан Захариев от Татар Пазарджик на „Упътване за описване правните обичаи, които живеят сред народа“ написани от проф. В. Богишич. – http://legaltheory-forums.org/phpBB3/viewtopic.php?f=18&t=1104 (15.06.2017).

Побратимство в современном Карачае. – http://www.spektr.info/articles (21.10.2016).

Томова, Татяна 2001: Начо Начов. – *LiterNet*, 28.07.2001, № 7 (20), https://liternet.bg/publish3/ttomova/nnachov2.htm (22.12.2017).

Доц. д-р Еля Цанева
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
Българска академия на науките
ул. „Московска“ 6А
1000 София, БЪЛГАРИЯ
elya.tsaneva@iefem.bas.bg

“Blood Brotherhood” in Traditional Bulgarian Culture (Some Ideas towards its Elaboration)

Elya Tsaneva

Abstract: The purpose of this article is to collect and present the available fragmentary data about traditional blood brotherhood among the Bulgarians, as well as to comment on some basic lines of its possible analytical reading. In spite of its scarcity, the materials allow the construction of a major invariant of this ritual practice, which is surveyed (albeit at a very early stage) at the level of symbolic, psychological-emotional and instrumental (functional) interpretations, with the idea to justify several proposed lines of its future in-depth analysis.

Keywords: ritual kinship, brotherhood by blood, twin cult

Assoc. Prof. Dr Elya Tsaneva
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
6A Moskovska St.
1000 Sofia, BULGARIA
elya.tsaneva@iefem.bas.bg

Траурни церемонии в българските градове след Освобождението: погребения на интелектуалци

Валентина Васева

Резюме: Погребалните церемонии на интелектуалци и обществеици в българските градове в края на XIX и началото на XX в. фокусират вниманието на българското общество върху отделни личности, оставили дълбоки следи в националната култура. Много от тях, наред с личното си творчество, участват активно в политическия и духовния живот на нацията, изграждат първите културни институции в България след освобождението от османска власт и работят усилено за духовното израстване на поколения българи. За техните огромни заслуги към обществото признателните потомци им отдават подобаващи посмъртни почести. Процесите на модернизация, които протичат сред българите през XIX и XX в., намират своето отражение и в тази относително консервативна област на светогледа – раздялата с живота и изпращането на починалите.

Ключови думи: интелектуалци, градски погребения, комеморация

Процесите на модернизация, които протичат сред българите през XIX и XX в., намират своето пряко отражение в една относително консервативна област на светогледа – раздялата с живота и изпращането на починалите. През XIX в. в българския периодичен печат започват да се обнародват посмъртни материали (некролози и съобщения за смърт), каквито по същото време имат широко разпространение във вестниците на европейските и някои балкански страни. Тази практика бързо се разпространява и сред българското общество. Станал обект на материали в периодичния печат, краят на човешкия живот вече се използва за определени обществени, политически и нравствени внушения. Тази тенденция се разгръща след Освобождението на България и в началото на XX в. става вече утвърдена градска традиция. Голямо влияние върху

нея оказва разширяването на връзките с външния свят. То се отразява не само върху погребалната церемония, но и върху отношението на българина към смъртта.

Не всички българи обаче попадат след смъртта си на страниците на периодичния печат. Самото писане и публикуване на посмъртни материали в пресата се възприема като знак на почит към личността на покойника и тази почит се отдава само на отделни личности с определени заслуги към обществото, чиито живот и дела се пазят грижливо в паметта на сънародниците им. Наред с основната функция на некролозите, отпечатани във вестници, да известяват за смъртта на отделни личности (Арьес 1992; Василева 2000), вторият важен акцент в тях са общественополезните дела на починалия, които будят уважение и се сочат за пример на следващите поколения. Благодарение на посмъртните материали животът и делата на покойника напускат ограничените рамки на семейството, родствената група и родното селище и навлизат в общонационалното публично пространство. Личността на заслужилия покойник става модел за нравствено и гражданско подражание, обединителна фигура, която участва и във формирането на националното чувство. Това прави посмъртните материали ценен извор за живота на българите в края на XIX и началото на XX в., за техния манталитет, религиозни нагласи и отношение към смъртта.

Според наблюденията на Румяна Радкова, която публикува през 2003 г. корпус от посмъртни материали за български дейци от XIX в., обнародвани в периодичния печат, през Възраждането се очертават две основни групи покойници, на които се отдава подобаваща почит след смъртта. Най-рано се появява образът на стопанския деец, а втората голяма група е формиращата се педагогическа, художествена и научна интелигенция, сред която важно място заемат българските учители. Тяхната загуба, особено при ранна смърт, се изтъква като голяма, непрежалима и трагична не само за семействата и близките на покойните, но и за цялото българско общество (Радкова 2003б: 14, 16). Специално място сред българската възрожденска интелигенция заема все още малобройната през XIX в. група на българските лекари, обикновено застигнати от смъртта там, където професията им ги е отвела, далеч от родното място (Радкова 2003а: № 14, № 72 и др.).

Утвърдената през XIX в. традиция на тържествени погребения на уважавани учители съществува още известно време през първите десетилетия след Освобождението на България, когато на преклонна въз-

раст си отиват заслужили дейци на просветното дело у нас. Такива са погребенията на Цани Гинчев през 1894 г. в София, на Найден Геров през 1900 г., на неговия ученик Христо Г. Данов през 1911 г. и на Йоаким Груев през 1912 г. в Пловдив, на Петко Славейков през 1895 г. и на неговия син Иван Славейков през 1901 г. в София и пр. В посмъртните материали на първо място се изтъкват техните заслуги на учителското поприще и признателността на техните ученици и на българското общество за всеотдайния им труд на народни будители. И независимо че Петко Славейков е изключително популярен с различни свои заслуги към обществото, в неговия некролог на първо място се посочва ролята му на учител:

Дядо Славейков почина! Поклон пред праха на великия български учител! Поклон пред паметта на великия български списател, публицист и поет! Поклон пред паметта на великия български деец и труженик на нашето духовно и политическо Възраждане! Затова на погребението му в София цяла върволица момчета носеха тъй също венци, поднесени на уважаемия стар учител от народните учители (Мир, бр. 118, 1895 г.).

Утвърдената през XIX в. традиция в погребалните процесии на заслужили покойници да участват ученици и учители продължава и в първите десетилетия на XX в., особено при погребенията на действащи и бивши министри на просветата (например на Иван Славейков през 1901 г., Васил Кънчов през 1902 г., проф. Димитър Агура през 1911 г., проф. Иван Шишманов през 1928 г.), както и на изтъкнати учители и дейци на културата. Учениците участват активно в носенето на венците в началото на погребалната процесия, а ученическите оркестри придават специфична тържественост на погребалното шествие. Учителите често са търсени да пишат и произнасят надгробните слова при погребалните церемонии на заслужили покойници (Васева 2008: 104; Васева 2009: 59; Васева 2011: 498).

Градските погребения след Освобождението представляват интерес за етнолозите, доколкото показват процеса на постепенното формиране и утвърждаване на официални граждански церемонии за изпращане на тленните останки на отделни заслужили представители на обществото и за изразяване на посмъртни почести към тяхната личност. Традиционната българска култура не предлага подобен модел (Roth 1987; Čolović 1985; Rihtman-Auguštin 1987; Dégh 1994). Сред видните покойници в българските градове след Освобождението най-многобройна е група-

та на политиците, а след тях се нареждат интелектуалците, най-често писатели и поети. Съществува обаче и припокриване на двете групи, тъй като много от интелектуалците са и политически дейци или имат изявени партийни ангажименти, отразени в тяхното творчество. Много от тях намират смъртта си по време на изпълнението на свой политически ангажимент (например Захари Стоянов в момента на внезапната си смърт в Париж е председател на Народното събрание и като такъв е погребан в България с държавни почести през 1889 г., Васил Друмев е погребан като митрополит Климент Търновски през 1901 г.). Повечето от тях в момента на смъртта са действащи или бивши министри на културата и са погребани като представители на политическия елит в България (например погребението на д-р Стоян Чомаков през 1893 г., на Иван Славейков, Васил Кънчов, Константин Величков, Димитър Агура, Иван Шишманов).

Посмъртните материали, отпечатани в българската следосвобожденска преса, са ценен извор за българското общество от онова време. Вестниците от последните две десетилетия на XIX в. и от началото на XX в. предоставят подробна и достоверна информация за протичащите в българските градове процеси на формиране на модерна погребална култура, различна от традиционната. Новите погребални церемонии стават любима и неизменна тема на вестниците от епохата, а писаното слово започва да заема все по-важно място в погребалната практика – не само в известяването на обществото за смъртта[1], но и в пряката организация на погребалната церемония чрез публикуване на предварително изработена от институциите програма, както и в организирането на панихиди.

Писаното слово остава водещ елемент при отбелязването на кръгли годишнини от смъртта на известни личности наред с църковните панихиди. По повод годишнини са издадени два единични възпоменателни лѝста за Константин Величков и по един за Алеко Константинов,

[1] Бързото известяване за смъртта, наложително заради навременното организиране на погребалната церемония, през този период става писмено чрез обяви във вестниците, чрез телеграфиране в провинцията или в чужбина и чрез разлепване на некролози по градските улици. В тези известия гражданите, административните и църковните власти се уведомяват своевременно за датата и часа на погребението, за да могат да вземат участие в него.

Захари Стоянов и Пенчо Славейков (Василева 2000: 320). Инициатива за честването на такива годишнини се поема от различни дружества, студентски комитети, писателски кръгове, читалища и други културни институции. Например честването на 10 години от смъртта на Алеко Константинов се организира от Софийското туристическо дружество, което носи името му и което изработва програмата за празнуване на годишнината в софийското кафене „Роял“. По инициатива на студенти в салона на „Славянска беседа“ се провежда тържествено събрание, на което говорят д-р Кръстьо Кръстев и Антон Страшимиров. По същия повод в Пещера се отслужва тържествена панихида на мястото на убийството, а в пещерското читалище „Развитие“ е дадена литературно-музикална вечеринка, на която се четат текстове на Алеко (Пряпорец, бр. 42, 12.04.1907 г., с. 4; бр. 54, 12.05.1907 г., с. 3). На 10 февруари 1918 г. комитетът „Петко Ю. Тодоров“ урежда във Военния клуб литературно-музикална вечер в спомен на българския поет и драматург по повод две години от смъртта. Билетите с цени 10, 8, 5, 4 и 3 лв. се продават в павилионче при Военния клуб и при входа на клуба (Мир, бр. 5345, 08.02.1918 г., с. 2).

Посмъртните материали след Освобождението наследяват възрожденските типове – некролози, съобщения за смърт, дописки, надгробни и възпоменателни слова и стихове (Радкова 2003б: 8), но се обогатяват и с нови – кореспонденции от Европа и от провинцията, репортажи от погребалните церемонии, пълни списъци на получените съболезнователни телеграми и текстовете им, пълни списъци на поднесените венци и текстовете на техните надписи. Дописките от чужбина не само следят отзивите за смъртта в чуждестранната преса, но и описват с подробности церемониите по изпращане тленните останки на видни българи, починали в чужбина. Броят на тези случаи дори само при разглежданата група на интелектуалците е твърде голям – Захари Стоянов умира в Париж, Константин Величков – в Гренобъл, д-р Георги Вълкович – в Цариград, Димитър Агура – в Яш, Румъния, Пенчо Славейков – в Брунате, Италия, Петко Ю. Тодоров – в Швейцария и пр. Вестниците си изработват и специална „външна жалейна форма“ – съобщенията за смъртта и некролозите се отпечатват на първа страница в дебела черна траурна рамка, често с кръст пред името на покойника. По повод на смъртта се публикуват рисувани или фотографски портрети, едни от редките изображения в пресата, особено в началото на периода. Не са редки случаите, когато цялата първа страница е рамкирана траурно.

Започналият през XIX в. процес на излизане на погребението от тесните рамки на семейството и превръщането му в публичен ритуал се отразява в организацията на градските погребения чрез отнемането на изключителния монопол от ръцете на църквата и семейството и включването на различни обществени институции в нея – общини, училищни настоятелства, читалища и пр. (Радкова 2003б: 36, 38). След Освобождението продължава процесът на утвърждаване на нова погребална култура в българските градове, предизвикан от драстично променените социално-икономически условия. Новото българско общество, почувствало се национално и политически свободно, не може да функционира нормално без своя собствена обичайно-празнична и ритуална система. Променените социално-политически условия изискват в сравнение с миналото много по-висока степен на управляемост на системата, осигурена чрез активната намеса на различни институции. Първоначално като регулиращ фактор се налага църквата с изработването на нова празнична система, която започва да функционира от средата на 1882 г. Постепенно тя е изтласкана от държавния механизъм, който се превръща в регулатор и управител на празничната система (Георгиев 1979: 223–225).

Погребенията на видни личности след Освобождението стават на държавни разноски по предварително изработени и обнародвани в пресата програми. Цялата организация на траурните церемонии е институционализирана от държавата в лицето на върховни управленски структури като Министерския съвет и Народното събрание. В пряката организация на погребенията на висши духовници участва и Светият синод. Активна роля в подготовката на погребалните церемонии в София играят още Столичният общински съвет и лично кметът, които известяват гражданите за деня и часа на предстоящото погребение чрез обяви във вестниците и разлепване на некролози по улиците, организират траурната декорация на града в деня на погребението и осигуряват чрез полицията реда около дома на покойника, църквата и по улиците на шествието. Когато погребението е в друг от големите български градове, дейно участие в организацията му вземат съответните общински управления. Например при погребението на Захари Стоянов в Русе през 1889 г. Русенското общинско управление в споразумение с местните граждански и военни власти съставя програма по посрещането и я разгласява на 18 септември. Градът се декорира траурно за скръбното тържество (Свобода, бр. 306, 04.10.1889 г.). Погребението на митропо-

лит Климент в Търново става по специално изработена от Общинското управление програма (Мир, бр. 993, 14.07.1901 г., с. 2). При погребението на д-р Георги Вълкович в Пловдив Общинският съвет издава специална програма, в която е определен редът на шествието (Свобода, бр. 745, 20.02.1892 г.). Пловдивското кметство взема дейно участие при погребението на своя почетен гражданин Найден Геров през 1900 г. По случай 50-годишната му литературна дейност през 1897 г. Пловдивският градски съвет провъзгласява Н. Геров за почетен гражданин на Пловдив. На погребението му градското кметство се разпорежда наред с другите негови отличия дипломът на покойния за почетното гражданство да се носи в шествието, по пътя на което са запалени градските фенери, обвити в черен креп (Мир, бр. 883, 14.10.1900 г., с. 2).

Съществена част от подготовката за погребенията на известни личности от епохата са траурните декорации на градовете в деня на погребението. „Европеизацията“ на този елемент от погребалните церемонии води до бързото отваряне на българския пазар за траурни стоки, предназначени да задоволят нарастващото търсене. В следосвобожденската преса се появяват първите реклами на траурни стоки[2].

При погребенията на видни личности обикновено Общинският съвет и лично кметът отправят покана към гражданите да поставят черни знамена на къщите и на дюкяните си. След това целият град се променя и добива „траурен вид“. По главните улици, особено по пътя на погребалното шествие, гражданите закачат черни флагове по сградите. В знак на траур се отменят увеселенията в града, спира се музиката в заведенията, по улиците се разлепват некролози.

Особен, но рядко използван елемент на траурната декорация на улиците е триумфалната арка, която в София се издига обикновено на Шарения мост, през който преминава траурното шествие при посрещането или изпращането на тленните останки на знатни покойници на гарата. Черни знамена се закачат на локомотива и на вагона, в който се превозва тялото на починалия, а отвътре траурният вагон се драпира с черна материя и се украсява с венци.

---

[2] В края на века се появява реклама на ковчези и венци „на износна цена“ (Свобода, бр. 2136, 08.10.1897 г.), а през 1912 г. рекламно съобщение обявява търсенето на „деятелен представител“, който да снабдява купувачите с траурен креп (Дневник, бр. 3661, 05.11.1912 г.).

За първи път при погребението на Захари Стоянов Столичната община издига една „триумфална врата“, в горната част на която са закачени надписи със златни букви: „На първия деец на Съединението“ и „На истинния поборник за свободата на България“. Отстрани на арката висят черни платна, на които също със златни букви са изписани имената на вестниците, издавани от З. Стоянов: „Независимост“, „Борба“, „Самозащита“ и „Свобода“ (Свобода, бр. 302, 20.09.1889 г.). Русенското общинско управление също въздига траурна арка за посрещането на тялото на З. Стоянов на градското пристанище в Русе, защото то пристига от Лом с кораб по Дунав. Арката е издигната при зданието на русенската митница и на нея са поставени златни надписи на черна мушама: „Съединението прави силата. 6 септември 1889 г.“ и „На първия деец и поборник за Съединението на свободна България“. Над надписите е закачен ликът на Захари Стоянов. Арката е украсена със зеленина, обвита с черен тюл и с черни сукнени вивески. Както и в София, така и в Русе са поставени знамена с изписани имената на вестниците, издавани от З. Стоянов. След свалянето на тялото от парахода то е поставено при арката в отворен ковчег, където се четат речи и се правят фотографии (Свобода, бр. 306, 04.10.1889 г.).

Освен църквата, в която се отслужва опелото, в разглеждания период практиката е траурно да се декорира и домът на известните покойници, където се извършват поклоненията. Самите покойници са обличани и приготвяни в домовете си, там е извършвана аутопсията и балсамирането на телата. В следосвобожденската преса съществуват няколко описания на декорирането на стаята, в която е изложено тялото, но по-често се описва видът на самия мъртвец върху смъртния одър и неговото облекло. Стаята в дома на д-р Георги Вълкович в Цариград например е „изрядно декорирана“. Таванът, стените и подът са облечени в черно и бяло, а в средата е устроена една „възвишеност“, която представлява катафалка със свод от тънки стълбове. На нея е поставен ковчегът, украсен с посребрен метал. Главата и гърдите на мъртвеца се виждат през стъкло, запоено на цинковия ковчег, поставен в друг – дъбов. Около ковчега на стъпалата горят свещи и са поставени венци (Свобода, бр. 745, 20.02.1892 г.).

Общият сценарий при организирането на погребения на известни личности и интелектуалци от епохата включва следните повтарящи се елементи: на първото заседание на Народното събрание след получаване на вестта за смъртта на известна личност, още при откриването,

председателят съобщава печалната вест и произнася кратка реч за живота и делото на покойника, в края на която предлага погребението да се извърши на държавни разноски и народните представители да вземат участие в него. В същия ден заседанието „се вдига“ (прекратява) в знак на траур и депутатите отиват колективно в дома на покойника, за да изкажат съболезнования на семейството и да се поклонят пред тленните останки. Често предложението за погребение на държавни разноски се дава от Министерския съвет и се одобрява от Народното събрание. По същото време протича заседание на Общинския съвет в столицата, който също прекратява работата си, за да отидат съветниците на поклонението и да участват в погребението.

Наред с висшите държавни институции в отбелязването на смъртта с прекратяване на работата в знак на траур се включват и различни браншови организации и културни институции в зависимост от професионалната характеристика на покойника. По случай смъртта на д-р Георги Вълкович Върховният медицински съвет в София прекъсва заседанието си на 15 февруари и изпраща в Цариград съболезнователна телеграма до полк. Вербан Винаров, зет на покойния. В знак на траур княз Фердинанд заповядва да се отмени танцувалната вечеринка в Двореца в София, която се прави ежегодно на Заговезни (Свобода, бр. 743, 17.02.1892 г., с. 3).

Въпросът за пренасяне на тялото на Алеко Константинов в столицата след убийството му на 11 май 1897 г. в с. Радилово, Пещерско, е разискван в Министерския съвет, тъй като министрите се боят от демонстрации. Студентите при Висшето училище още от деня на убийството обявяват траур и не посещават лекциите (Свобода, бр. 2077, 14.05.1897 г., с. 3). След известяването на смъртта на Стефан Веркович на 30 декември 1893 г. Министерският съвет решава погребението да стане на държавни разноски, а Научната комисия към Министерството на народното просвещение прекратява заседанието си в чест на покойния (Свобода, бр. 1287, 04.01.1894 г., 2–3). По разпореждане на Министерския съвет погребението на Петко Р. Славейков на 3 юли 1895 г. е също на държавни разноски и участие в него вземат всички държавни чиновници. Смъртта на Славейков е съобщена от Министерския съвет в България телеграфически, а в София – със специално отпечатани траурни листове (Новини, бр. 81, 11.07.1895 г., 2–3). Смъртта заварва проф. Димитър Агура на 29 септември 1911 г. в румънския град Яш на тържествата по случай 100-годишнината от основаването на Яшкия

университет. По повод неочакваната му смърт Софийският университет, Българската академия на науките, Славянското благотворително дружество и „Славянска беседа“ вземат участие в траура с издигането на траурни знамена (Мир, 30.09.1911 г., бр. 3368, с. 3).

Официалният протокол на обичайните траурни церемонии от началото на XX в. включва лично посещение в дома на покойника за изказване на съболезнования към семейството в деня на разгласяването на смъртта, а също и след погребението – след завръщане от гробищата. Обичайна практика е изпращането на съболезнователни телеграми до вдовицата и родните, до министър-председателя или до министъра на просветата.

Траурният протокол изисква също лично участие в погребението и поднасяне на венци над тленните останки или гроба на покойника. Към този протокол се придържат всички структури на властта – Дворецът, правителството, Народното събрание, местната власт, а участието в погребенията на държавни разноски е задължително за държавните служители в лицето на чиновниците и офицерството. Последните са освободени от работа в деня на погребението и задължени да вземат участие в него – в официално облекло с указаните в програмата форми на траур (Васева 2008: 91–93).

Например по случай смъртта на министъра на народното просвещение Иван Славейков на 24 април 1901 г. по предложение на своя председател Народното събрание решава да прекрати заседанието си и да присъства на погребението (което е на държавни разноски). Направено е разпореждане на погребението да присъстват учениците от Мъжката и Девическата гимназия заедно със своите учители и учителки (Мир, бр. 960, 26.04.1901 г., с. 2). В деня на убийството на министъра на просветата Васил Кънчов, на 24 януари 1902 г., Министерският съвет решава погребението да се извърши (на държавни разноски) още на следващия ден, защото министрите заминават на предизборна обиколка. На погребението се стичат множество официални лица, лични приятели и почитатели на покойния, учители и ученици, професори и студенти (Мир, бр. 1086, 26.01.1902 г., 1–2).

Програмите за погребенията на видни интелектуалци в България се изработват обикновено от Министерския съвет или от специално назначени комисии и също показват редица общи черти. В тях се известява предварително часът на тръгване на траурното шествие от дома на покойника, улиците, по които шествието ще премине на път

към катедралната църква „Св. Крал“, където ще се отслужи опелото, и след това – пътят на шествието от църквата до гробищата, където ще се погребе тялото. В програмата се определя още редът на подреждането на участниците в шествието, както и траурното облекло. Посрещането на тялото на Захари Стоянов в София става по предварително обявена програма, а погребението в Русе – по програма на Русенското общинско управление в споразумение с местните граждански и военни власти (Свобода, бр. 302, 20.09.1898 г.). Погребението на митрополит Климент в Търново става по специално изработена от Общинското управление програма (Мир, бр. 993, 14.07.1901, с. 2). При погребението на д-р Георги Вълкович в Пловдив Общинският съвет също издава специална програма (Свобода, бр. 745, 20.02.1892 г.).

В края на опелото в храма обикновено се произнасят траурни речи, които още от XIX в. стават съществен елемент на погребалната церемония. Практиката да се произнасят слова в храма като продължение на ритуала се среща още в началото на XIX в., но от средата на същото столетие тя добива масов характер (Радкова 2003б: 41). Възрожденска традиция е тези речи да се произнасят от учители, редактори на вестници, общинари и пр., но в началото на XX в. тя се доразвива, когато на сцената излизат организирани политически партии, професионални организации, научни и образователни институции.

Обичайна практика за епохата е по време на опелото в София паралелно да се отслужват панихиди във всички главни български градове, инициирани от идейни привърженици, приятели и последователи на покойника. Когато става дума за смъртта на интелектуалци, инициативата за техните панихиди е на местните читалища и клубове с почитатели. След това в София се изпращат уведомителни телеграми за извършените панихиди, които се публикуват на страниците на пресата. Наред с тези панихиди местните структури изпращат депутации от свои видни представители в София или в други големи градове, за да участват в погребението и да поднесат венец от тяхно име.

За погребението на д-р Стоян Чомаков в Пловдив през 1893 г. със специален влак от София заминава лично князът, придружен от свитата си и от министър-председателя, министъра на финансите, военния министър, председателя на Народното събрание и др. (Свобода, бр. 1257, 25.11.1893 г., 1–2). При погребението на Христо Г. Данов в Пловдив през 1911 г. от София заминават министър Стефан Бобчев от страна на правителството, от страна на Българската академия на науки-

те секретарят ѝ Иван Пеев, от страна на Университета проф. Анастас Иширков. „Многобройни дружества, съюзи и учреждения се представляваха също от специални депутации. Всички поднесоха венци“ (Мир, бр. 3430, бр. 3432). При смъртта на Петко Р. Славейков след отслужения в негова памет парастас в Пловдив, за да присъства на погребението в София, се отправя „депутация от г-дата Бобчев, Найденов, Стефанов и Обрейков“ (Новини, бр. 81, 11.07.1895 г., 2–3).

В случаите, когато представители на интелигенцията са застигнати от смъртта в чужбина, правителството веднага дава разпореждания на своите дипломатически агенти в съответния европейски град да подготвят изпращането на тялото в София, като транспортирането става на държавни разноски по железницата в особени, пломбирани от санитарните власти вагони. В някои от случаите (при погребенията на д-р Георги Вълкович и на проф. Димитър Агура) правителството изпраща специални представители, които придружават заедно с родните тленните останки и присъстват от името на правителството на траурната церемония, организирана при изпращането им от мястото на смъртта. Веднага след кончината на д-р Г. Вълкович с обикновения влак за Цариград заминава изпратената от Министерския съвет 20-членна депутация, определена да придружи останките на д-р Вълкович от Цариград до Пловдив, където ще се извърши погребението. Тя се състои от 10 военни и 10 граждански лица, между които ген. Данаил Николаев и министърът на външните дела и изповеданията Димитър Греков (Свобода, бр. 743, 17.02.1892 г., с. 3). При смъртта на проф. Д. Агура министърът на просветата в съгласие с Академическия съвет при Университета командирова в Яш професорите Нейков и Любомир Милетич да приемат и съпътстват до София тленните останки на починалия. От Яш министър Стефан Бобчев е уведомен, че са взети всички мерки за балсамирането на тялото на покойния и е подготвено тържественото му изпращане в София (Мир, бр. 3369, 01.10.1911 г., с. 3).

На 2 септември 1889 г. в Hôtel de Suez в Париж (ил. 1) от остър перитонит умира Захари Стоянов, пристигнал във френската столица заедно с бременната си съпруга Анастасия Обретенова, за да присъства на световното изложение в качеството си на председател на Народното събрание. Дописка от Париж описва тържественото изпращане на балсамираното тяло на З. Стоянов от френската столица, станало възможно благодарение на бързото решение на правителството за поемане на разноските по погребението и предварителното известяване на датата

на изпращането. Приятелите на покойния се събират в известения час в „Caveau provisoire“ (помещението на балсамираните тела) за церемонията, на която присъстват известният българофил Луи Леже, видни българи, които се намират в Париж, всички български студенти и част от парижката българска колония. В залата преди вдигането на ковчега се произнасят траурни речи и към гарата потегля тържествено шествие (Свобода, бр. 301, 16.09.1889 г.). Тялото на Захари Стоянов пристига на граничната Царибродска станция на 15 септември през нощта, където го причаква нарочно изпратена от София депутация. Тук пломбираният в Париж вагон с тялото остава до сутринта, когато от София е изпратен специален влак, за да вземе останките на покойника, които пристигат на Софийската гара на 16 септември в 3 часа следобед. Преди това по желание на местните граждани вагонът се разпломбира на Царибродската гара, за да могат местните свещеници да извършат църковен обред над ковчега и жителите да се поклонят на покойника (Свобода, бр. 302, 20.09.1989 г.).

По-различна е следсмъртната съдба на трима представители на интелектуалния елит на България, починали в чужбина – Константин Величков, Пенчо Славейков и Петко Ю. Тодоров. Техните погребения не се извършват с държавни средства и въпреки взетите непосредствено след смъртта решения телата да се пренесат и да бъдат погребани в София на родна земя, това се осъществява години по-късно благодарение на усилията на близките и почитателите на покойниците. На 3 ноември 1907 г. в Гренобъл умира Константин Величков, бивш министър на просветата и основател на Рисувалното училище в София. Държавата не отпуска средства за неговото погребение в Гренобъл, а съпругата му получава помощ от масонската ложа във Франция. Семейството е подпомогнато със средства за организиране на погребението и френската преса отразява широко активната политическа и дипломатическа дейност на К. Величков. Балсамираното тяло на покойника остава две години в параклиса на гробището в Гренобъл, а през 1909 г. по настояване на Иван Вазов и съпругата на Величков тленните останки са пренесени в София и погребани в алеята на поетите и писателите. В родния му град Пазарджик веднага след вестта за неговата смърт се създава инициативен комитет и започват да се събират средства за издигане на паметник (Николова 2010).

Три години по-късно, на 28 май 1912 г., в Италия, в хотел Bella Vista (ил. 2) в Комо Брунате, умира Пенчо Славейков. По инициатива

на близките му в катедралата „Св. Крал“ в София се отслужва панихида, на която присъстват представители от Министерството на просветата, секретарят на Българската академия на науките, представител на Народното събрание, множество писатели и студенти (Мир, бр. 3568, 01.06.1912 г., с. 3). Още на следващия ден в салона на градското казино се събират почитателите на поета и избират 12-членна комисия в състав: Л. Каравелов, Н. Коларов, д-р Кръстев, Д. Михалчев, Ал. Паскалев, д-р Пелинов, д-р Михов, Ст. Чилингиров, Елин Пелин, Гр. Василев, Ив. Пеев и Т. Влайков. Тя организира подписка по събиране на средства за пренасяне тялото на Славейков в България и за погребването му в кв. „Лозенец“, под любимите на поета дъбове в Курубаглар.

Комисията веднага изпраща телеграма в Италия да се балсамира тялото и да се запази мозъкът на покойния. Освен подписката за набиране на средства са направени постъпки пред Столичната община за разрешение поетът да бъде погребан в „Лозенец“. Комисията по пренасяне тялото на Славейков и по съзиждане гробницата в „Лозенец“ избира и подкомисия за провинцията, която също организира подписка за събиране на помощи. Отправя се апел към главните учители в основните училища и директорите в гимназиите да открият подписка между учащите за помощ от 5 или 10 стотинки (Мир, бр. 3569, 02.06.1912 г., с. 3). На свое заседание на следващия ден Столичният общински съвет решава да се отпуснат 1000 лв. за Фонда за паметник на починалия поет Пенчо Славейков, като същевременно отпуска даром място в „Лозенец“ за парк-гробница и решава официално да участва в погребението (Мир, бр. 3570, 03.06.1912 г., с. 4). Намеренията за пренасяне на тялото на Пенчо Славейков в България обаче са осуетени поради избухването на Междусъюзническата война. Затова поетът е погребан в гробището на Брунате, като селският свещеник отказва да го опее, защото не е католик. Преди погребението художникът Джузепе Маца прави посмъртен портрет на Славейков. Българската държава плаща наем за поддържане на гроба.

През 1921 г. вдовицата на починалия през 1916 г. в Швейцария и погребан в женевското гробище „Сен Жорж“ поет Петко Ю. Тодоров, Райна Тодорова, заедно с Мара Белчева прави постъпки пред правителството Пенчо Славейков и Петко Ю. Тодоров да бъдат препогребани у нас. Министър Стоян Омарчевски предлага на Народното събрание на 17 юни 1921 г. тленните останки на двамата да бъдат положени в българска земя и това е прието единодушно. На 22 юни е насрочено

ново погребение. Тленните останки на двамата поети са изложени за поклонение на траурно утро в Народния театър. Произведения на Пенчо Славейков и Петко Ю. Тодоров рецитират Сава Огнянов, Кръстьо Сарафов, Адриана Будевска, Елена Снежина, Златина Недева. На опелото в църквата „Света София“ реч държи Боян Пенев. Хилядното множество задръства улица „Мария Луиза“ по пътя към Централните гробища. Там слово произнася проф. Асен Златаров, който казва по повод на изгнаничеството на Пенчо Славейков: „Сред нас варвари, той беше културният“. До края на живота си през 1937 г. Мара Белчева посещава гроба на покойния поет (Николов 2005).

Мястото в „Лозенец“, познато днес като „Славейковите дъбове“, е превърнато в мемориален парк. Петко Славейков купува градина от около 10 дка, когато след Освобождението се премества със семейството си в София. Местността, която е в пределите на днешния квартал „Лозенец“, се нарича по онова време Курубаглар и е любимо място за разходки на софиянци. В градината Пенчо Славейков прекарва летните вечери в разговори с останалите творци от кръга „Мисъл“ – Пейо Яворов, Петко Тодоров, д-р Кръстьо Кръстев, Боян Пенев, Дора Габе, сем. Каравелови и Мара Белчева. В завещанието си поетът пише, че иска да бъде погребан на това място, до любимия си вековен дъб. За дървото се говори и в един от стиховете на Пенчо Славейков. В „Псалом на поета“ той казва как иска да бъде погребан „на високий хълм“, за да може да остане част от вселената. Когато творбата е писана, градината наистина все още е извън града, на високо, откъдето се е разкривала чудна гледка. Желанието му не е изпълнено, но почитателите на Славейковото творчество и до ден днешен се събират на това място в деня на смъртта му да го почетат. След смъртта на Пенчо Славейков намерението на неговите близки е там да му се направи гробница, за която художникът Харалампи Тачев прави скица. На същото място, докато са живи д-р Кръстев и Боян Пенев, всяка година в деня на смъртта на Славейков се урежда поклонение с участието главно на студенти. Първият комитет, който иска да превърне градината в мемориален парк на Славейкови, е създаден през 1931 г. от видни общественици, артисти и писатели: Андрей Лулчев, Мара Белчева, Дора Габе, проф. Асен Златаров, Никола Балабанов, Димитър Шишманов и скулптора Андрей Николов. Целта им е на мястото с дъбовете да се издигне паметник на Пенчо Славейков и новосъздаденият парк да носи неговото име. Днес Музеят „Петко и Пенчо Славейкови“ продължава да организира в парка

всяка година на 10 юни литературни четения, срещи и рецитали (Керемидчиева 2007).

* * *

Погребалните церемонии на интелектуалци и общественици в българските градове след Освобождението фокусират градивната енергия на освободеното наскоро българско общество върху отделни личности, оставили дълбоки следи в българската национална култура. Много от тях наред с личното си творчество участват активно в политическия и духовния живот на нацията, изграждат първите културни институции в България след Освобождението и работят усилено за духовното израстване на поколения българи. За техните огромни заслуги към обществото признателните потомци им отдават подобаващи посмъртни почести.

Литература

Арьес, Филипп 1992: *Человек перед лицом смерти*. Москва: Прогресс–Академия [Orig.: Philippe Ariès. *L'Homme devant la mort*, 1977].

Васева, Валентина 2008: Погребалната култура в българските градове на границата между XIX и XX век (Погребения на политици). – В: *Етнически и културни пространства на Балканите. Сборник в чест на проф. д.и.н. Цветана Георгиева*. Съст. Светлана Иванова. Ч. 2. *Съвременност – етноложки дискурси*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски", 75–117.

Васева, Валентина 2009: Погребения на видни политици и общественици с бесарабски произход. – *Българска етнология*, № 1–2, 52–65.

Васева, Валентина 2011: Отдаване на посмъртни почести на интелектуалци през XX в.: погребения на основоположници на етнографската наука в България. – В: *Светът на българина през XX век. Сборник с доклади от национална научна конференция, Димитровград, 9–10 юни 2011 г.* София: Парадигма, 495–503.

Василева, Дария 2000: Патрони и поводи за издаване на възпоменателни единични листове в българските градове 1878–1944 г. – В: *Жизненият цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция, 12–16 юни 2000 / Животни циклус. Реферати бугарско-српског научног скупа, 12–16 јуни 2000*. София: Етнографски институт с музей – БАН, 317–326.

Георгиев, Георги 1979: *Освобождението и етнокултурното развитие на българския народ 1877–1900*. София: Издателство на Българската академия на науките.

Керемидчиева, Виолета 2007: Ще допуснем ли паркът на Славейкови да се превърне в поредната застроена градинка. – *Дневник*, 6 юни 2007 г., http://

www.dnevnik.bg/print/arhiv_za_grada/2007/06/06/346538_shte_dopusnem_li_parkut_na_slaveikovi_da_se_prevurne_v/ (10.09.1915).

Николов, Григор 2005: Препогребват Пенчо Славейков и Петко Ю. Тодоров години след смъртта им. – *Сега*, 15 януари 2005 г., http://www.segabg.com/article.php?id=11312 (10.09.1915).

Николова, Ваня 2010: *Иванка Кибритова: Константин Величков е не само политик и общественик, но и блестящ преводач*. – http://focus-news.net/opinion/0000/00/00/14788/ (10.09.1915).

Радкова, Румяна 2003а: *Посмъртни материали за български възрожденски дейци.* Т. 1. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов".

Радкова, Румяна 2003б: Посмъртните материали като извор за българското общество през XIX в. – В: **Радкова**, Румяна. *Посмъртни материали за български възрожденски дейци.* Т. 1. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов", 7–44.

Čolović, Ivan 1985: *Divlja književnost. Etnolingvističko proučavanje paraliterature*. Beograd: Nolit (Biblioteka Sazvežđa 93).

Dégh, Linda 1994: *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington: Indiana University Press.

Rihtman-Auguštin, Dunja 1987: Newspaper Death Notices as Rites of Passage. – In: *The Life Cycle. SIEF's Third Congress, April 8–12, Zürich.*

Roth, Klaus J. 1987: The Publicity of Death. Public Obituaries in Southeastern Europe. – In: *The Life Cycle. SIEF's Third Congress, April 8–12, Zürich*.

Вестници

Дневник, бр. 3661, 1912 г.

Мир, бр. 118, 1895 г.; бр. 883, 1900 г.; бр. 960, 1901 г.; бр. 993, 1901 г.; бр. 1086, 1902 г.; бр. 3368, 1911 г.; бр. 3369, 1911 г.; бр. 3430, бр. 3432, 1911 г.; бр. 3568, 1912 г.; бр. 3569, 1912 г.; бр. 3570, 1912 г.; бр. 5345, 1918 г.

Новини, бр. 81, 1895 г.

Пряпорец, бр. 42, 1907 г.; бр. 54, 1907 г.

Свобода, бр. 301, 1889 г.; бр. 302, 1889 г.; бр. 306, 1889 г.; бр. 743, 1892 г.; бр. 745, 1892 г.; бр. 1257, 1893 г.; бр. 1287, 1894 г.; бр. 2077, 1897 г.; бр. 2136, 1897 г.

Доц. д-р Валентина Васева
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
Българска академия на науките
ул. „Московска" 6А
1000 София, БЪЛГАРИЯ
valiavaseva@abv.bg

Funeral Ceremonies in the Bulgarian Cities after the Liberation: Funerals of Intellectuals

Valentina Vaseva

Abstract: The funeral ceremonies of intellectuals and public figures in Bulgarian cities in the late 19th and early 20th centuries drew the attention of the Bulgarian society to individuals who left deep traces in the national culture. Many of them, along with their personal works, actively participated in the political and spiritual life of the nation, building the first cultural institutions in Bulgaria after the Liberation from the Ottoman Empire, and worked hard for the spiritual growth of generations of Bulgarians. For their tremendous contributions to society, the grateful descendants paid them befitting posthumous honours. The processes of modernisation developing among Bulgarians in the 19th and 20th centuries were also reflected in this relatively conservative area of worldview – parting with life and bidding last farewell to the deceased.

Keywords: intellectuals, urban funerals, commemoration

Assoc. Prof. Dr Valentina Vaseva
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
6A Moskovska St.
1000 Sofia, BULGARIA
valiavaseva@abv.bg

Современное состояние причетной традиции в Украине

Ирина Коваль-Фучило

Резюме: В статье проанализированы особенности функционирования украинских похоронных причитаний на современном этапе. Рассматриваются причины возникновения этого жанра в контексте погребального ритуала, их понимание носителями традиции. Анализируются особенности функционирования плача в зависимости от погребальной ситуации.

Ключевые слова: украинские причитания, погребальная традиция, похороны, гробовщик

Популярный и развитый еще в середине XX века на территории Украины обычай оплакивать на похоронах умершего, сегодня значительно редуцирован в похоронно-поминальном ритуале и переосмыслен в сознании носителей традиции. Цель данного исследования – описать бытование похоронных причитаний на современном этапе[1]. В предлагаемой статье я остановлюсь на семантике причитаний в современном погребальном обряде, то есть на обрядовом контексте причитания, и на причинах формирования этого значения. Анализируя современное бытование погребальных причитаний, я предлагаю использовать термин «причетная традиция». Причетная традиция – это зафиксированные и потенциальные тексты похоронных причитаний, весь комплекс представлений и верований, связанных с исполнением этого жанра. Последнее включает представления, знания и верования о том, почему и когда надо/нельзя причитать; об исполнителях причитаний; о причинах, почему причитают / не причитают; регламентацию

[1] Сравните анализ этой же проблемы в русской причетной традиции: Алексеевский 2008.

исполнения причитания во время погребального обряда и после него; функционирование механизмов текстопорождения.

Современные полевые исследования причетной традиции в Украине свидетельствуют о различном ее состоянии, в частности меры ее сохранности, в разных регионах. Эти различия отмечаются при анализе как на диахроническом, так и на синхроническом уровне. В качестве примера приведу ответы информантов из разных административных областей на вопрос о том, известны ли им случаи приглашений на похороны наемных причитальщиц. На Закарпатье, отвечая на этот вопрос, старались вспомнить имя такой причитальщицы, поскольку такие случаи еще помнят жители, которым 50–60 лет: [И. К. Ф.: А як ваша мати померла, ви за нею йойкали?] – *Я йойкати не можу. А то така била, шо йойкала.* [И. К. Ф.: Спеціально наймають?] *Так, це було прошлоє літо, вона вже померла. Попросили ї, вона била родичка, би заводила. То було дуже в моді давно* (Сытая М. А.) На Львовщине вопросы о наемных плакальщицах всегда вызывают сатирические замечания о том, что такая приглашенная забывает или не знает имени умершего, а, причитая, вспоминает о своих сомнениях – заплатят ли ей за исполненное причитание: *Дали-сте ми, кумо, круп, / Та-сте не сказали, як сі кум звут. – Яким, Яким, кумо, Гандзьи* (Народні пісні 2008: 167). На Черниговщине только слышали о таком обычае, причем последний вызывает удивление: *Це мого брата привалило в шахті в 54-му році. Я ж тоді з мамою їздила хоронить. Дак я вперше бачила, і в книжках читала: є спеціальні люди, яких наймають, голосільниці. Везли ж мого брата, ховали з прапорами тоді. А жінка оця – на машині його везуть – і вона на машині. І вона ж – хто його знає… Тут же жалко…* [И. К. Ф.: Де це було?] – *Ворошиловградська, тепер Луганська область.* [И. К. Ф.: А хто найняв ту людину?] – *Спеціальні люди, знають там. Там, де на квартирі він жив, ті найняли. Голосільниці – то обов'язково в їх. Так як ритуал!* (Соловей Л. В.).

За время работы по изучению украинских похоронных причитаний я подробно ознакомилась с причетной традицией во Львовской, Ивано-Франковской, Закарпатской, Полтавской, Кировоградской, Херсонской, Днепропетровской, Волынской, Ровненской, Сумской и Черниговской областях. В последней причетная традиция сохранила высокую степень сохранности и распространения, поэтому именно она и станет объектом данного исследования. В июне-июле 2010 года в рамках экспедиции Института искусствоведения, фольклористики и этно-

логии им. М. Рыльського НАН Украины мной были записаны тексты причитаний, а также собраны интересные традиционные объяснения жителей Черниговщины о том, почему необходимо причитать – *причитувати, галасить, приголошувати, приказувати, приплакувати* – как здесь называют оплакивание умершего. Очевидно, сохранность причетной традиции в этом регионе не случайна, полевые исследования дают основания утверждать, что для местной традиции характерна высокая степень внимания к погребальному ритуалу вообще. Сами жители так говорят о похоронах: *В нас великі похорони, страшне! По 100, по больше. Легше свадьбу адбувать. Дуже здорово треба платить, і подарки* (Кравченко В. И.).

Об особом значении похоронного обряда в традиционной культуре Черниговщины свидетельствуют, в частности, тщательные приготовления жителей к своим похоронам. Обязательным элементом таких приготовлений есть *похоронний вузол* – полотенца, платки, покрывала, которые сохраняют, завязывая в один большой платок или полотенце. Их дарят людям (*радильникам* и *радильницям*, или *труженикам*), которые готовили тело к погребению, изготавливали гроб, готовили поминальный обед – работали на похоронах. Приготовление такого узла известно и в других регионах Украины, но в этом регионе он особенно большой: [И. К. Ф.: А є таке, що старші люди собі готують?] – *Є, в мене вже все готове.* [И. К. Ф.: Що туди входить?] – *Вузол. І полотенця є…* [И. К. Ф.: А скільки їх готують?] – *36-еро треба. І махрові, і лляниї, і платки – 36. Покривало, простинь – под низ* (Петровская А. И.).

Развитость и сохранность похоронной обрядности на Черниговщине дает богатый материал для исследования функционирования причитаний в контексте обряда.

Степень важности причитания в тексте похоронного обряда определяется похоронной ситуацией: причитаний тем больше, чем тяжелее потеря для близких. Это четко определяют сами информанты: [И. К. Ф.: А голосять в вас в селі за покойником?] – *Ой! Ну як оце, примєром, умре тітка Люся. Уже 93 годи. Ну, заплаче син, усе, а не дай Бог, що трагічне, да молоде вмирає – і голосять, і кричать!* (Новак Л.). Решающей причиной исполнения причитания оказываются родственные связи причитальщицы с умершим (см. также: Микитенко 2010: 40). Сами носители традиции определяют данную связь как своеобразный источник вдохновения для причитальщицы: *За своїм – дак воно придумляє, да плачеш, а як крєпко вже такеє жалослівоє, дак на могилках люди*

затикаюцця, нєвозможно. Так расстроїшся, шо чуть дадому прийдеш (Бородина К. И.); *Воно само пудсказуе*[2] (Ткачук О.). В ситуации тяжелой потери, когда близкие много причитают, причитания «вытесняют» другие элементы обряда, делают их менее значимыми, второстепенными: *До такой істерики кричать, що не можна нам співать даже!* (реплика певчей о причитаниях, Ткачук О.). Для всех участников после таких похорон причитания стают метафорой похоронного обряда, единственным воспоминанием и ассоциацией: *Причитують сваї поки заховають. Як умре – вони толькі ночью стихаються, да й похрипнуть, бєдниє із такого крику. Поки не заховають. Сидять над їм і причи'тують.* [И. К. Ф.: Дотепер можна почути?] – *Да. Де такеє старе – нє, а де молодеє умре – дак совсєм невозможно!* [...] *Ви б і самі не видержалі – так би наплакалісь, шо страх! Коли старого ховають, чи нема родствєнніков… а як такого, шо род великій – да всє причитують, дак нельзя просто ідті, бо так растроїшся, шо самого у грудях так болить, шо страх!* [...] *Прийдеш додому, а воно все крутиться так – не забуваєцця!* (Бородина К. И.).

Особенно яркие такие воспоминания сохранены в памяти пожилых людей о прошедших временах: *Раніше, я пам'ятаю, в дитинстві, і в молоді роки, причитували над покійником. Я навіть на похорони боялася ходити, тому що ну настільки оці причитування діяли, що просто ридав там – як істерика наступала якась* (Зайченко В. В.). Таким образом, в воспоминаниях о похоронах причитания – это самый яркий, эмоционально насыщенный момент, даже самый важный, – то что запомнилось больше всего.

Чтобы глубже понять значение какого-то действия, предмета, персонажа в контексте обряда, следует рассмотреть нетипичные ситуации, в нашем случае – нетипичные похоронные обряды. Подобной ситуацией является, например, погребение без священника, что часто слу-

[2] Интересный пример сходного представления об обучении и умении причитать находим в похоронной традиции Южного Урала: *У одной женщины муж болел. Она знала, что он умрет. И она просила другую женщину научить ее причитывать, и дала ей за это баранье руно. А когда муж ее умер, эта женщина стала сама причитывать. Пошла она к той женщине, которая ее учила, и сказала: "Кумушка, кумушка, отдай мое рунушко, беда пришла, я и вытье нашла"* (Платонова К. А., 1936 г. р.; см. Похоронно-поминальные традиции 2008: 116).

чалось еще не в столь далеком прошлом. В этом случае причитания заменяли чтение Евангелия по дороге на кладбище: *Коли несли тіло, зупинялися на кожному перехресті, якщо батюшка супроводжував, то він читав Євангелію, а бувало ж таке, що батюшки не було, тоді оці причитування. Хто-небудь із цих плакальниць обов'язково підходив причитував. На перехресті* (Зайченко В. В.). Это свидетельствует о том, что причитания воспринимались не только как выражение особенного эмоционального состояния, но имели высокий сакральный статус, что позволяло заменять ими церковный обряд погребения.

О значимости причитаний говорит и тот факт, что они считаются единственным способом для родных попрощаться с умершим в случае, если похороны последнего состоялись без их участия: *Син в мене вмер, 44 годи. Я поєхала із Кошелівки – не захватила – заховали його. Не успєла. Кричала:*

Синочок рідненький!
Нащо ж ти мене покинув
Отут у далекому краю?
Всі тут, у Кошельовці,
А ти ось тут!
Аж під Естонією!
Ти в мене один єдинственний був!

Кричала, із могили одтягали! Я ж поїхала, а вони поховали. Поховали, я не побачила (Новак Л.).

Такое прощание было типичным во время Великой Отечественной войны, когда матери и жены получали извещение о смерти сына, мужа и не имели другой возможности с ними проститься. Причитание становилось неким замещением похорон для близких: [И. К. Ф.: А як прийшло ізвєщєніє про брата, мати плакала?] – *Мати здорово плакала:*

Тепер, діточки,
Нема в вас братіка,
Нема нашого Василька,
Нема!

Може, ще що казала, я забуваюся (Шептуха баба Саша).

Еще одной ситуацией нетипичных похорон, когда информанты сами вспомнили о причитаниях, были похороны во время голодовки в 1933 году: *Як був голод в 33-ім году, то вмирали батьки, матерки, діт-*

ки оставалися малими. Приказували ж тоже тоді (Жовтобрюх Т. И.). Такое замечание очень важно, поскольку в то время в ситуации массовой гибели людей не было никаких похорон, – их функцию исполняли причитания.

Подытожить разговор о значении причитания в контексте похоронного обряда можно репликой причитальщицы Анны Николаевны Чубовской, которая, по свидетельствам ее односельчан, очень красиво причитала и по отцу, и по матери, и даже исполняла причитания для раньше приезжавших фольклористов, однако на мою просьбу отказалась причитать, сославшись на болезнь сына (что, кстати, является красноречивым примером магического значения причитаний). На расспросы о том, причитают ли еще в селе, Анна Николаевна ответила: *Ну а як? То, кажуть, і не похорон, як дочки батька не оплачуть, чи матки* (Чубовская А. Н.).

Исполнение/неисполнение причитаний в контексте погребального обряда актуализирует бинарную оппозицию **громко ↔ тихо**: *Як тихо – наче й собі спакойно, а як уже крєпко разбіваєцца да причитує, дак з могилок прийдеш – дак і сам ніякий, ніякусенький* (Бородина К. И.). Неисполнение причитаний ассоциируется со эмоциональным спокойствием, а причитывание – с расстройством чувств: *І тільки починається причитання, так починається плач* (Зайченко В. В.). Если на похоронах никто не причитает – это тихие похороны: *Тихо-тихо, нема голосінь у нас. Зараз ні. Ми з сестрою просто так...* (Мошенець В. В.), после них участники остаются спокойными, однако такой ход обряда все-таки нельзя назвать типичным: [И. К. Ф.: Дотепер у вас є ці причети?] – *Ну, мовчки не ховають. Мовчки – це хто уже як зуміє. Є хто, шо воно отут таки давить, а не можеш причитувать, а є таке, шо наче з письма читає, причитує, усе ж воно улажене* (Бородина К. И.). Эта оппозиция находит выражение не только в вербально-описательном тексте информантов о наличии/отсутствии причитаний во время похорон, но и для обозначения времени, когда нельзя причитать (во время агонии; приготовления тела; ночью; когда идет церковный обряд похорон; после погребения). И в том, и в другом случае второй член оппозиции выражен лексемами *тихо, тихонько, молча*. Важно, что этими же лексемами определяют этапы похорон, когда на самом деле люди не молчат, они разговаривают между собой, общаются, плачут, но отсутствие причитаний делает это время тихим, молчащим: *Моя мама на диванчику й умерла. І ще вона час полежала, щоб же її не схопить,*

хотя й буває й живоє... Ну, тоді вже ночви внеслі. І сами ми вчатирох абмилі, аделі. Ми нікого не гукалі, а люди ж гукають. [И. К. Ф.: Отоді нема ніяких причетів?] – *Ні, тіха-тіха, тіха;* [И. К. Ф.: А вночі не причитують?] – *Нє. Вночі тихонько сидять, нельзя вночи* (Бородина К. И.); *І так матка – всє, 10 мінут. Я кажу: "Тіха, хотя ж не стривожте". Шоб не стривожить, бо тоді ж трудно вмирать. Я кажу: "Тіхо, тіхо, не шуміть". І 10 мінут – і мами нєт; Абмилі тіхонька, палажилі* (Бородина К. И.); *Раніше так не було, що виголошують промову. Тихо: "Поминайте, люди добрі". Це значить – випили, закусили. "Згадуйте нашого покійника"* (Зайченко В. В.); *Кались умре, то там борщ, каша, картопля, мо'кисіль. І посне. Сталов же так не вставлялі. Люді тіхенько паабєдалі і пашлі* (Бородина К. И.); [И. К. Ф.: А вже на кладовищі теж були ці причети?] – *Там уже не було, там було прощання тихе уже* (Зайченко В. В.).

Значительно интереснее и разнообразнее вербально-интонационное определение информантами первого члена оппозиции **громко ↔ тихо**. Для этой характеристики используют слова, которые описывают и состояние плакальщицы во время исполнения причитания (*до такой истерики, крепко, здорово, как может, без сознания, как кукушка куковала, немножко*), и состояние слушателей в то же время (*страх, страх и грусть, страшно, Боже сохрани, ревище*). По сути этими словами определено исполнение причитаний: *І больша сестра ше причитувала, і цяя, шо передо мною, а тая менша мовчки сиділа. Плакала, но мовчки сиділа. Є. Адні кричать, адні мовчки* [...] *плачуть да і всьо* (коллективный разговор, с. Козацкое); *Причитують! Я страх причитала!* (Бородина К. И.); [И. К. Ф.: А за мамою як ви причитали?] – *А за мамою – дак всі чотири* [дочери]*, дак страх було!* (Бородина К. И.); [И. К. Ф.: А можна казати, що молоді не причитують, тільки старші?] – *Ні, є такіє, шо молодиє так причитують, шо страх і сум!* (Бородина К. И.); [И. К. Ф.: Дотепер можна почути?] – *Да. Де такеє стаpе – нє, а де молодеє умре – дак совсєм невозможно!* (Бородина К. И.); [И. К. Ф.: То вона приказувала (причитала) так?] – *Да, вона приказувала – ой!* (коллективный разговор, с. Козацкое); [И. К. Ф.: А за мамою ви кричали?] – *Ой! Голосила* (Новак Л.); *Так же вона поплаче, поплаче, а вона лежить, а з хати виносять – тоді вже таке ревище!* (Новак Л.); [И. К. Ф.: Як молодий, то більше кричать?] – *Боже храни!* (Новак Л.); *В нас там одна – мати вмерла. І вона так плакала здорово, що – ну, старшне!* (Петровская А. И.); *До такой істерики кричать, що не можна нам*

співать даже (Ткачук О.); *От у свекрухи кричали, коли хоронили мого свекра. Там – дочка, чуть не витягнула його даже із труни. Отака істерика* (Светлана); *Та плакала, як зозуля кувала вона, приказувала. Ну хіба я здумаю? Я так забуваюся…* (Шептуха баба Саша); [И. К. Ф.: А голосять в вас за померлими?] – *Хто як може – плаче-приказує* (Костюк Л. С.); *За сестрою я трошки* [немножко] *причитувала, таки ж вона одна в мене сестра* (Воробей У. В.).

Здесь наблюдается определенная градация силы, эмоциональности исполнения и соответственно влияния причитания на слушателей – чем жалостливее, трагичнее исполнение, тем больше расстройство присутствующих: *І вона так плакала здорово, що – ну, страшне!* (Петровская А. И.).

Степень трагизма при исполнении причитания зависит от того, насколько тяжела потеря для причитальщицы, то есть от психического состояния исполнительницы. В связи с этим выделяются два основных типа похоронных причитаний по эмоциональности исполнения. Условно их можно обозначить как осмысленные, то есть продуманные, хорошо исполненные: *Є хто, шо воно отут таки давить, а не можеш причитувать, а є таке, шо наче з письма читає, причитує, усе ж воно улажене* (Бородина К. И.) и стихийно-эмоциональные (*без сознанія*). Их различают и сами исполнительницы этого жанра. Так, Людмила Новак из села Большая Кошеливка рассказывает, что она по-разному причитала за сыном и за одноклассником сына. За первым – *кричала, із могили одтягали!*, а за вторым – *Я так трошечки проплакала, так мені хотілося*…. Она же рассказывает, как причитала за отцом и матерью: *Батько вже вмер в 93 годи. Плакала, плакала, так уже ж не кричала, а за матір'ю – Боже, як плакала!* [...] *Хто-зна як і казала. Як воно тоді жалосліво, як попало* (Новак Л.). Похожие соображения высказывала и исполнительница из села Мньов о причитаниях по мужу и по мужу сестры: *Па сестриному ж не так будеш, як па свайом. Па свайом – дак воно одно до одного ж клеїться* (Бородина К. И.).

Описание современного состояния украинской причетной традиции будет неполным, если не вспомнить редкие, но важные реплики об осуждении причитаний. Чаще всего это связано как раз со стихийными причитаниями, когда в сердцах можно высказать такое, что в других случаях никогда не прозвучало бы при посторонних. Слушателям может не понравиться какая-то фраза: *Єсть такі люди, як вмерла людина, то… балакає, що попало. А мені неприємно, що вона:*

Ой, да я ж тобі плаття нове купила,
Я ж тобі те…

Невже людина може жаліть матір, чи там когось рідного, і в такі мінути думать про якесь плаття? (Елена). Боязнью осуждения одна информантка объяснила нежелание причитать: *Я вже восьмеро поховала.* [И. К. Ф.: А ви за ними голосили?] – *Чуєш, не голосила, а так плакала і все. Приказувать – ще осудять, скажуть, що не таке. Я його оплакала. Серце у мене слабе* (Костюк Л. С.), хотя все же созналась, что *за сестрою голосила здорово*, потому что та рано умерла, оставив несовершеннолетних детей. То есть, если чувство сожаления велико, то страх быть осужденной не является преградой.

Первой причиной, порождающей желание или скорее потребность причитать, является чувство сожаления по поводу смерти человека[3]: [И. К. Ф.: А не кажуть, що треба приплакувать?] – *Хто каже? Воно само плачеться* (Петровская А. И.)*; Воно само пудсказує* (Ткачук О.). Естественно, что такое чувство возникает по умершим близким, которых с причитальщицей соединяют родственные связи: *Воно ж жалко – страх! Тоді калі живеш, поспориш, дак думаєш: "Я й плакать за тобой не буду", а тоди вже так жалка, шо страх і сум! Не то шо жалка, ми* [с мужем] *ж прожилі 45 год вмєстє – ну дак не буде жака?! Жалка!* (Бородина К. И.).

Кроме чувства сожаления (психологической мотивировки исполнения причитаний) существуют и мотивировки магического характера, которыми объясняется потребность и даже необходимость в исполнении причитания. Самой неожиданной оказалась возможность иметь так называемую ***негласную ложку***: если кто-то будет хотя бы немножко причитать за умершим и при этом в хозяйстве сохранят ложку, которой кушал умерший, то последняя будет помогать в хозяйстве. Такое верование мы зафиксировали от двух информаторов в селе Большая Кошеливка, в других селах оно не известно, или о нем не хотят рассказывать. Женщины, которые рассказали об этом, потом долго говорили, что это выдумки, и не хотели вдаваться в подробности: *Ну, треба щоб одна людина якась хоть трохи поголосила, шоб була, у нас кажуть,* ***негласна ложка****. А про що, я не знаю*; *А баби ще придумають, що щось вона,*

[3] Подробнее о функциях причитаний см. Коваль-Фучило 2014.

мо', помагає в хазяйстві, так ото держуть в хаті од чогось. А хто його зна, ми не знаєм (Новак Л. С. и Падалка Л. П.). Существование этого верования неудивительно. Оно типологически близко многим верованиям и обрядовым действиям, цель которых – защитить живых от губительного влияния смерти (подробнее см. Гузій 2007: 246–256).

Еще одной магической мотивировкой причитания является представление о том, что умерший заслужил, чтобы по нему причитали. Основанием для такого вывода стала реплика Ольги Ткачук, которая сказала, что сильно причитала за неожиданно умершим мужем, хотя, может, он этого и не заслужил: *А за дєдом – я не знаю, що я кричала, я наче глашена тоді була: кричала, то казали, мо' дєд і не заслужив, як я кричала. Кричала без сознанія, он умер так раптово* (Ткачук О.).

Причитания не являются редкостью на обычных сельских похоронах на Черниговщине, хотя жанр этот сегодня и не столь распространен, как раньше: *Якось вони* [причитания] *вже відійшли.* [И. К. Ф.: Зараз вже неможливо почути?] – *Можливо, може, не таке красномовне те причитання зараз, але бувають. Це треба, щоб людина була, яка* […] *або тяга є до цього* (Зайченко В. В.).

Как мы уже отмечали, исполнение причитаний считается настолько важным, что они могли вытеснять другие элементы похорон или даже в особых ситуациях замещать собой весь похоронный обряд, исполняя при этом важные функции (психо-эмоциональную – потребность выразить, выкричать боль от потери близкого человека; сакральную – их исполняли вместо чтения Евангелия; магическую – верования о полезной в хозяйстве «негласной ложке», психотерапевтическую – через причитание можно было примириться с умершим, извиниться перед ним[4]; консолидирующую – причитание вызывало плач присутствую-

[4] В этом отношении показателен комментарий Веры Владимировны Зайченко к причитанию, которое исполняла ее тетя на похоронах матери Веры Владимировны: [И. К. Ф.: А на похороні вашої мами ще хтось причитав?] – *Причитали.* [И. К. Ф.: Хто?] – *Сестра двоюрідна причитала. Ми з сестрою не причитали.* [И. К. Ф.: То її тітка була. А не пам'ятаєте, як вона говорила?] – *Вона в чімсь винна була перед мамою, тому що причитала так:*

Прости мені,
Може я щось була несправедливою.

[И. К. Ф.: А як вона до неї зверталася?] – *Тіточко. Ну, в нас тіточко – нема, воно звучить тьоточка:*

щих, которые таким образом становились участниками одного обряда). Однако в определенных случаях причитания исчезают из погребального обряда. Так как исключения из правил зачастую лишь дополнительно подтверждают эти правила, подобные ситуации стоит разобрать отдельно. С наиболее показательным случаем нетипичных похорон, где отсутствовали причеты, я столкнулась в уже упомянутом в связи с «негласной ложкой» селе Большая Кошеливка.

В этом селе мне удалось познакомилась с людьми редкостной уже на сегодня профессии – гробовщиками, *горобатерями*, как они себя называют. Михаил Семенович Лихута (1931 г. р.) и его сын Юрий Михайлович Сидорец (1957 г. р.) уже много лет делают гробы на заказ, так, например, Михаил Семенович делает их уже 35 лет. Для нас важно, что свое ремесло эти люди воспринимают как сакральное, они обладают профессиональным знанием, недоступным простым людям. Так, например, эти гробовщики знают, какой размер труны (гроба) должен быть (*вона* [труна] *вопше йде – розмір один: метр восімдесят длини, ширина – в голові 80–90, в ногах 30–40. Но то по плотності людини. Ми ж знаємо вже в селі своїх людей* (Сидорец Ю. М.); знают, какое дерево взять, чтобы подольше сохранить тело: *Дуб – так довше лежатиме* (Лихута М. С.), чтобы не было тяжело нести: *На вєко треба такі дошки – тоншу, суху, шоб легше бабам нести.* [И. К. Ф.: А вєко (крышка гроба) баби несуть?] – *А хто ж? В нас женщини несуть. Мужчини таке не несуть* (Лихута М. С.); им известно, что делать, чтобы черт не запрыгнул в свежевыкопанную могилу: *Могила прикладається зразу ж хрестом. Дві лозинки ложаться* [...] *Зверху ями, тільки викопали. Зразу дві лозинки навхрест укладується* [...] *шоб чорт не заскочив туда* (Сидорец Ю. М.); с этой же апотропеической целью надо сделать крест лопатой, когда могила зарыта: *А коли закидається яма наверх, вже все, тоже робиться хрест лопатою. То вже послє того, як батюшка опечатав, зробив своє діло – робиться хрест, а потом вінками*

Тьоточко моя родненька,
Ти прості мені те, що я перед тобою виноватая,
Та нехай же там тебе Господь пріме і мене ожидає,
Бо ж і мені уже багато годочков.
Да будєм ми там з тобою мірно жить (Зайченко В. В.)

Таких примеров можно привести больше.

вкладається, квітами. Пошли поминать (Сидорец Ю. М.). Кроме этих секретов, гробовщик знает, как уберечь своих родителей от преждевременной смерти – он никогда не забьет гвоздя в крышку гроба перед погребением, если его родители живы: *Я ніде не забиваю гвоздя у труну. Кому-то оддаю.* [И. К. Ф.: А як?] – *Не забивай. От у мене є батько, мати, такі вже старенькі – я не забиваю гроб, шоб раньше сроку їх не забить.* [И. К. Ф.: То ви не добиваєте до кінця?] – *Добивають до кінця, но я молотка в руки не беру, я не забиваю. Гвозді в кришку я не забиваю.* [И. К. Ф.: А хто забиває?] – *Любий, хто-небудь, я – ні. Я не хочу своїх кидать. У мене їх двоє осталося* (Сидорец Ю. М.). – *Я забиваю* (Лихута М. С.). [И. К. Ф.: – Тому, що в вас вже нема?] – *Чого в мене нема?* [И. К. Ф.: Ваших батьків.] – *Так*.

Только гробовщикам в селе доверяют очень важное дело – опускать гроб в могилу, тем более, что надо еще уметь правильно сложить (крестом на гробе) полотенца в могиле, на каких опускали гроб. Они не просто плотники, их можно назвать ритуальными специалистами. И именно эти люди отважились похоронить «чужого» человека, у которого не было родственников, которые могли бы взять на себя организацию похорон: *В нас такий случай був. Мишка ховали. Тут такий бездомний, ну, він жив в однієї женщіни, но вона отказалась його ховать. Ховать нікому. Ну од того не одказуються, вопше то. Відказуваться не можна. Пішов, знайшов хлопців, поховали, 8 чоловік ховали, правда, батюшка був, усе. Прямо з морга привезли – і на кладбище* (Сидорец Ю. М.). На таких нетипичных похоронах, где нет родственников, а всю работу исполняют ритуальные специалисты, причитания не звучали ни на одном из этапов обряда.

Как можно проинтерпретировать эту ситуацию? На мой взгляд, она свидетельствует о том, что причитания на современной Черниговщине нужны для родных, они свидетельствуют о связи умершего с родными, причем не только живыми, но и мертвыми, ведь мотив обращения к мертвым на кладбище, когда процессия заходит туда, постоянный и очень важный, о нем вспоминали все информанты:

Ти ж там зустрінешся з своїм родом,
Та вони ж тебе там привітять…

У нас була традиція класти скатерку у гріб, що там покійник як прибуде туди вже на той світ, то він має зібрати весь свій рід за цією скатеркою.

Там же тебе всі зустрінуть,
Та ви ж там живіть дружненько,
Передавай же їм усім привіт! (Зайченко В. В.)[5].

В описанном случае умерший был чужаком для местных жителей. Правильно похоронить его могли только люди, сведущие в этом сакральном деле.

Похоронные причитания на современном этапе – это все еще необходимый и распространенный жанр в контексте погребального обряда. Разнообразие ситуаций, в каких приходиться прощаться с умершим, свидетельствует, что причитания исполняются в определенное время, они обусловлены ходом обряда, сила и трагичность их исполнения зависят от тяжкости потери для родных. Причитания могут вытеснять другие элементы обряда, заменять их, а в особенных случаях замещать и сам обряд похорон. В случаях, если на похоронах отсутствуют родные и близкие умершего, причитаний не исполняют.

Литература

Алексеевский, Михаил Д. 2008: Похоронно-поминальные причитания Русского Севера: проблемы собирания и современное состояние традиции. – В: *Актуальные проблемы полевой фольклористики.* Вып. 4. Сыктывкар: Сыктывкарский государственный университет, 36–45.

Гузій, Роман 2007: *З народної танатології: карпатознавчі розсліди*. Львів: Інститут народознавства НАН України.

[5] Еще один интересный пример обращения причитальщицы к раньше умершим родным во время похорон ее мужа, который был не местным. Женщина считает нужным просить своих покойников взять под опеку ее мужа, у которого на этом кладбище еще нет кровных родственников: *От у мене мама вмерла і сестрин чоловік, ну дак я й кажу… а вони дружили з ним крєпка, курилі і дружилі. Дак я кажу:*

Ти, Тьома, сам, тут тобі скучно,
Дак ти мого забрав,
Дак а це тут гляді,
Бо он чужий,
Нема в його тут нікого,
Дак ти, хотя (кажу), гляді.
Передавай прівєт і мамі, і Тьомі (Бородина К. И.).

Коваль-Фучило, Ірина 2014: *Українські голосіння: антропологія традиції, поетика тексту*. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильского НАН України.

Микитенко, Оксана 2010: *Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика*. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильского НАН України.

Народні пісні 2008: *Народні пісні сіл Гаї Верхні та Гаї Нижні на Дрогобиччині*. Упор. Лідія Федоронько. Дрогобич: ВО «Котермак–УЕЛФ».

Похоронно-поминальные традиции 2008: *Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале. Сборник материалов фольклорных экспедиций Лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета (1993–2003 гг.)*. Сост. Татьяна И. Рожкова, Софья А. Моисеева. Магнитогорск: Магнитогорский государственный университет.

Список информантов

Бородина Катерина Ионовна, 1936 г. р., с. Мньов, Черниговский р-н, Черниговской обл.

Воробей Уляна Мойсеивна, 1922 г. р., с. Ведильцы, Черниговский р-н, Черниговской обл.

Елена, 1967 г. р., с. Мрын, Носовский р-н, Черниговской обл.

Жовтобрюх Татьяна Ивановна, 1935 г. р., с. Стольное, Менский р-н, Черниговской обл.

Зайченко Вера Владимировна, 1938 г. р., с. Масяны, Черниговский р-н, ныне – территория г. Чернигова.

Костюк Любовь Сергеевна, 1938 г. р., с. Крупичполе, Ичнянский р-н, Черниговской обл.

Кравченко Валентина Ивановна, 1940 г. р., с. Стольное, Менский р-н, Черниговской обл.

Лихута Михаил Семенович 1931 г. р., с. Большая Кошеливка, Ниженский р-н, Черниговской обл.

Мошенец Валентина Васильевна, 1952 г. р., с. Крупичполе, Ичнянский р-н, Черниговской обл.

Новак Людмила, 1936 г. р., с. Большая Кошеливка, Ниженский р-н, Черниговской обл.

Падалка Лукерия Петровна, 1918 г. р., с. Большая Кошеливка, Ниженский р-н, Черниговской обл.

Петровская Анна Ивановна, 1940 г. р., с. Козацкое, Бобровицкий р-н, Черниговской обл.

Светлана, 1963 г. р., с. Большая Кошеливка, Ниженский р-н, Черниговской обл.

Сидорец Юрий Михайлович 1957 г. р., с. Большая Кошеливка, Нижен-ский р-н, Черниговской обл.

Соловей Любовь Васильевна, приблизительно 80 лет, с. Мрын, Носов-ский р-н, Черниговской обл.

Сытая Мария Андреевна, 1948 г. р., с. Верхний Быстрый, Межгорский р-н, Закарпатской обл.

Ткачук Ольга 1941 г. р., с. Большая Кошеливка, Ниженский р-н, Черни-говской обл.

Чубовская Анна Николаевна, 1937 г. р., с. Козацкое, Бобровицкий р-н, Черниговской обл.

Шептуха баба Саша, 1933 г. р., с. Большая Кошеливка, Ниженский р-н, Черниговской обл.

Ст.н.сп. к.ф.н. Ірина Коваль-Фучило
Інститут мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильского
Національна академія наук України
вул. Грушевського, 4
01 001 Київ, УКРАЇНА
koval-fuchulo@ukr.net

Current Status of Lament Tradition in Ukraine

Iryna Koval-Fuchylo

Abstract: The article examines the characteristics of the functioning of the Ukrainian funeral lamentations in the present. The causes for the rise of this genre in the context of funeral rites and the comprehension of lamentations by the bearers of tradition are considered. The characteristics of the functioning of lamentation are analysed according to the funeral situation.

Keywords: Ukrainian lamentations, lament tradition, funerals, coffin-maker

Assoc. Prof. Iryna Koval-Fuchylo, PhD
M. Rylsky Institute for Art Studies,
Folkloristics and Ethnology
Ukrainian National Academy of Sciences
4 Hrushevsky St.
01 001 Kiev, UKRAINE
koval-fuchulo@ukr.net



Песенен фолклор, епос, изпълнителство

Działalność Katedry Etnomuzykologii i Hymnologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz jej zbiory muzyczne

Kinga Strycharz-Bogacz

Streszczenie: Celem artykułu jest przedstawienie działalności Katedry Etnomuzykologii i Hymnologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz omówienie jej zbiorów muzycznych. Tworzą je ludowe śpiewy religijne, które mają odniesienie do źródeł śpiewnikowych, jak też funkcjonują wyłącznie w ustnej tradycji i wielopokoleniowym przekazie. Badania nad tym repertuarem rozpoczęto w 1970 roku i do tej pory zebrano ponad 25 000 śpiewów. Ludowe śpiewy z żywej tradycji zachwycają bogactwem i autentyzmem przekazu od lat, dlatego stanowią bezcenne źródło wieloaspektowych i interdyscyplinarnych badań dla wielu pokoleń etnomuzykologów, hymnologów, folklorystów czy etnolingwistów. Analiza tego materiału wykazuje pewne procesy zachodzące w rozwoju polskich pieśni ludowych, jak też potwierdza ich wyjątkowość, a niejednokrotnie unikatowość.

Słowa kluczowe: żywa tradycja śpiewów religijnych, kolędy i pastorałki, pieśni wielkopostne, pieśni maryjne, pieśni pogrzebowe

Badania nad żywą tradycją polskich śpiewów religijnych prowadzone są systematycznie i wieloaspektowo, ale wciąż są nieproporcjonalne do bogactwa naszego zasobu pieśniowego (Bartkowski 1975: 19). Początki badań sięgają I połowy XIX wieku, kiedy to odnotowujemy szczególny rozkwit ludowych pieśni religijnych, reprezentujących różne style i formy, jak też liczne gatunki. Prekursorem w tej dziedzinie był ks. Michał Marcin Mioduszewski, który korzystając ze źródeł pisanych, tj. rękopisów i drukowanych książek oraz przekazów ustnych zbierał przez ponad 20 lat śpiewy religijne i wydał drukiem 625 pieśni (Śpiewnik kościelny 1838), uwzględniając warianty ich ludowych wykonań. *Śpiewnik* Mioduszewskiego z 1838 roku posiada dla nas dużą wartość historyczną, jednak służył on wyłącznie do celów użytkowych z uwagi na to, iż jego autor nie był etnomuzykologiem. Pomi-

mo to wartość zbioru Mioduszewskiego docenił nawet Oskar Kolberg wielokrotnie powołując się na tę edycję lub cytując opublikowane tam pieśni. Dzieło ks. Mioduszewskiego jest z historycznego punktu widzenia wybitnym dokonaniem, a jego wartość jest tym większa, że ocaliło od zapomnienia wielowiekową tradycję polskiej muzycznej religijnej kultury ludowej. Etnomuzykolodzy, którzy obecnie badają żywą tradycję ludowych śpiewów religijnych w Polsce również odnoszą transkrypcje nagranych śpiewów do zawartości *Śpiewnika* Mioduszewskiego.

Niewątpliwie przełomowe dokonanie w badaniach nad pieśniami ludowymi stanowi dorobek Oskara Kolberga. Jest to fascynujące źródło informacji o tym, w jakim stanie zachowane są XIX-wieczne śpiewy i kultura ludowa. O. Kolberg uważa, że pieśń i muzyka nierozerwalnie łączą się ze wszystkimi przejawami kultury ludowej oraz odgrywają konkretną rolę w życiu człowieka. Zapisuje on z wielką dokładnością i dbałością o szczegóły wszystkie zasłyszane warianty melodyczne oraz próbuje wskazać rozwój danej pieśni i jej występowanie w różnych regionach. Jak zauważa Marian Sobieski, muzyczne zapisy O. Kolberga „stanowią dzisiaj i stanowić będą w przyszłości najważniejszą podstawę do przeprowadzania badań porównawczych w stosunku do folkloru dzisiaj dokumentowanego" (Sobieski 1973: 520). Natomiast Piotr Dahlig podkreśla zainteresowanie O. Kolberga interdyscyplinarnością badań nad ludową kulturą muzyczną (Dahlig 2004: 109). Z kolei Katarzyna Dadak-Kozicka dowodzi, iż O. Kolberg postrzega odmienności regionalne poprzez warianty wykonań pieśni, dokonuje węższych i szerszych porównań spisywanych melodii do tych wydanych drukiem w celu znalezienia czasem dalekich, ale zawsze właściwych podobieństw (Dadak-Kozicka 2004: 131). Niewątpliwie O. Kolberg, dysponując ograniczonym jak na ówczesne czasy zasobem znaków określających konkretne cechy wykonawcze zgromadzonych pieśni, prawdopodobnie nie był w stanie oddać ich całego bogactwa, a zwłaszcza detali decydujących o ich wariabilności melodyczno-tonalnej i rytmicznej. Niemniej dzięki swojemu doświadczeniu badawczemu, wrażliwości muzycznej i zmysłowi analitycznemu, pozostawił potomnym niezwykle cenną spuściznę. Należy podkreślić ogromną wartość kolbergowskich zbiorów, ponieważ potwierdzają one istnienie śpiewów funkcjonujących wyłącznie w tradycji ustnej, nieposiadających odniesień do śpiewników. Tym samym zapis O. Kolberga jest jedynym ich źródłem (Zoła 2003: 19). Działalność tego badacza zapoczątkowała dokumentację folkloru muzycznego i stała się inspiracją dla innych jego następców do dalszych poszukiwań, analiz i interpretacji. Kol-

bergowskie dzieło dokumentuje żywą praktykę polskich śpiewów w liczbie 12 500 pieśni, wśród których znalazło się zaledwie 336 śpiewów religijnych. W rzeczywistości O. Kolberg cytuje ok. 600 pieśni religijnych (Zoła 1991: 43), gdyż czasem pieśni te występują jedynie z tekstem, bez melodii, co nie zawsze jest brane pod uwagę w tym zestawieniu ilościowym.

Po śmierci O. Kolberga w 1890 roku, empiryczne badania nad religijnymi pieśniami ludowymi nie rozwijały się tak jak za jego życia i miały charakter bardziej hymnologiczny niż etnomuzykologiczny, co utrwaliło u wielu przekonanie, że ludowe pieśni religijne należy wyłączyć z dziedziny etnomuzykologii, a ich badanie powinno mieć charakter wyłącznie historyczny. W edycjach zbiorów folkloru świeckiego pieśni religijne, jeżeli w ogóle się pojawiały, to występowały tylko marginalnie w związku z innymi gatunkami, jak np. pastorałki. Tym bardziej zasłużył się w tej dziedzinie ks. Wendelin Świerczek. Dokonał on spisu i skatalogowania zawartości muzycznej kancjonałów starosądeckich klarysek oraz sandomierskich i staniąteckich benedyktynek. Zbiory te pochodziły z okresu XVI–XVIII wieku i obejmowały obok pieśni łacińskich, śpiewy polskie ukształtowane wariantowo w warstwie muzycznej i tekstowej. Warto także odnotować, że w latach 1930–1939 działało w Poznaniu regionalne Archiwum Fonograficzne, w którym zgromadzono ponad 4 000 nagrań pieśni i muzyki ludowej. Natomiast w okresie 1934–1939 Julian Pulikowski ocalił od zapomnienia ogromny zbiór polskich ludowych pieśni świeckich i religijnych w liczbie 20 000 nagrań (Dahlig 1993: 134).

Zniszczenia wojenne dotknęły dotychczasowe zbiory folkloru muzycznego, których nie udało się zabezpieczyć, stąd już w 1945 roku podjęto się zrekonstruowania nagrań przedwojennych. Dalszymi działaniami obejmującymi foniczną rejestrację ludowego repertuaru pieśniowego kierował Marian Sobieski, zaś nadzór nad archiwum objęła Jadwiga Sobieska. Efektem przeprowadzonej w latach 1950–1954 ogólnopolskiej Akcji Zbierania Folkloru Muzycznego było 46 000 nagrań zarejestrowanych w większości regionów naszego kraju. Kontynuowane badania terenowe w latach 60-tych i kolejnych dziesięcioleciach przyniosły w rezultacie następne tysiące nagrań zgromadzone w Instytucie Sztuki Polskiej Akademii Nauk (Dahlig 1999: 29). Niestety, mnóstwo pieśni nadal funkcjonowało wyłącznie w tradycji ustnej, co groziło ich zanikiem z racji na nieustanne akcje przesiedleńcze, wymieranie starych wiejskich śpiewaków kościelnych i powstawanie nowych pieśni, które niejednokrotnie decydowały o tym, że tradycyjny repertuar popadał w zapomnienie. Co więcej, w niektórych parafiach starsze po-

kolenie w obawie przed krytyką ze strony wykształconego proboszcza przez wiele lat świadomie wykonywało ludowe śpiewy religijne wyłącznie po zakończeniu kościelnych uroczystości, tj. we własnym gronie i bez obecności innych parafian lub w domach.

Z uwagi na wymienione problemy i dla ratowania ginących pieśni religijnych należało jak najszybciej podjąć badania systematyczne w tym zakresie. Inicjatorem tych działań był ks. prof. Karol Mrowiec, który widział „w starych ludowych śpiewach […] ukryte skarby rodzimej kultury religijnej" (Mrowiec 1959: 299). Organizacja badań została oparta na kościelnych jednostkach administracyjnych takich jak diecezja i parafia. Pod kierownictwem ks. prof. Mrowca, w Instytucie Muzykologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (KUL) zostały podjęte badania terenowe polskich śpiewów religijnych funkcjonujących w żywej tradycji ustnej, które wykonywane były zarówno przez całe społeczności parafialne, jak też przez pojedyncze osoby, bądź znajdowały się w stadium zanikania (tzw. relikty kulturowe).

Kontynuatorem badań był ks. prof. Bolesław Bartkowski, który wraz z prof. Janem Stęszewskim stworzył metodologiczne podstawy szeroko zakrojonych badań, określając m. in. ich cel i zakres oraz formułując podstawową terminologię związaną ze specyfiką tematu badań, jaką jest żywa tradycja polskich śpiewów religijnych. I tak, pojęcie „żywa tradycja" definiuje każdy śpiew religijny, który lud zachował w swojej pamięci, i który wraz z wiążącymi się z nim okolicznościami, warunkami i znaczeniami funkcjonował czy nadal funkcjonuje w różnych społecznościach. Określenie „polski" oznacza aktualny w momencie badań język śpiewów, niezależnie od ich proweniencji. Użycie słowa „śpiewy" jest świadome i celowe, by nie ograniczać badanego materiału do śpiewów zwrotkowych czyli do pieśni. Natomiast przymiotnik „religijny" ma określać treść słowną i przeznaczenie, tj. funkcję śpiewów oraz muzykę, powiązaną z treścią i funkcją tych śpiewów, a przez to określaną jako religijna (Polskie śpiewy 1988: 19).

Badania nad polskimi śpiewami religijnymi żyjącymi w tradycji ustnej zostały przeprowadzone w Instytucie Muzykologii KUL systematycznie w latach 1970–1988, a potem aż do czasów współczesnych – bardziej sporadycznie. Początkowo badania realizowano w ramach działalności Katedry Polifonii Religijnej kierowanej przez ks. prof. Karola Mrowca, gdzie problematyka badań nad pieśnią religijną stanowiła część programu badawczego. Od 1974 roku badania nad ludową pieśnią religijną prowadzono w sposób autonomiczny pod kierunkiem ks. prof. Bolesława Bartkowskiego. Nato-

miast od roku 1984 prace kontynuowano w nowopowstałej i samodzielnej Katedrze Etnomuzykologii i Hymnologii. Kierownikami Katedry byli kolejno: ks. prof. dr hab. Bolesław Bartkowski (1984–1998), prof. dr hab. Anna Czekanowska-Kuklińska (1999–2004) oraz dr hab. Antoni Zoła, prof. KUL (2004–2015).

W trwających ponad 40 lat terenowych pracach badawczych uczestniczyli pracownicy naukowi oraz studenci Instytutu Muzykologii. Do chwili obecnej zgromadzono ponad 25 000 nagrań śpiewów z całej Polski oraz innych krajów jak Ukraina, Białoruś i Litwa, a także Indonezja, które są źródłem dla badań naukowych. Należy podkreślić, że jest to największy zbiór śpiewów religijnych w Europie. Przez kolejne lata utrwalano i nadal utrwala się funkcjonujące śpiewy tradycyjne prowadząc komplementarne nagrania w badanych już miejscowościach oraz w wielu nowych miejscach kraju i rejonach wschodniego pogranicza. Pozyskany materiał jest w pełni udokumentowany i posiada ogromną wartość nie tylko jako zachowane dziedzictwo narodowej kultury, ale także ma wartość naukową – stąd wykorzystywany jest w naukowych opracowaniach. Są to:

- monografie pojedynczych pieśni, m. in. adwentowych – *Boże wieczny Boże żywy*, *Zdrowaś bądź Maryja Niebieska Lilija*; bożonarodzeniowych – *Anioł pasterzom mówił*, *Nowy rok* bieży, *W żłobie leży*; wielkopostnych – *Dobranoc Głowo Święta*, *Krzyżu święty nade wszystko*, *Płaczcie anieli*, *Rozmyślajmy dziś wierni chrześcijanie*, *Witaj Matko uwielbiona*; maryjnych – *Matko Niebieskiego Pana*, *Serdeczna Matko*; pieśni do Matki Bożej Różańcowej; eucharystycznych – *U drzwi Twoich stoję Panie*; pieśni do Świętych Pańskich – *Barbaro Święta perło Jezusowa*; suplikacje *Święty Boże*; pieśni do Anioła Stróża; śpiewów *Anioł Pański*; śpiewów *Gorzkich żali*; a także prace poświęcone ludowej recepcji pieśni m. in. bożonarodzeniowych – *Mizerna cicha*, *W dzień Bożego Narodzenia weseli ludzie*, *Z narodzenia Pana*; maryjnych – *Już to po zachodzie słońca*; eucharystycznych – *Kochajmy Pana*; pogrzebowych – *Już idę do grobu*;
- monografie gatunków pieśni takich jak kolędy i pastorałki, śpiewy pasyjne i wielkanocne, pieśni maryjne, pieśni o Świętych Pańskich, pieśni eucharystyczne, śpiewy Litanii, śpiewy Godzinek, śpiewy dynguśnicze, śpiewy kalwaryjskie, śpiewy narracyjne;
- prace poświęcone tradycji muzyczno-religijnej wybranych parafii i jej przemianom oraz opracowania muzyczno-religijnej kultury parafii bądź regionów;

- prace o charakterze syntetycznym obejmujące takie zagadnienia jak np. muzyczne przekształcenia polskiej pieśni kościelnej w wykonawstwie ludowym; śpiewniki kościelne w Polsce po Soborze Watykańskim II w świetle odnowy liturgii; rola jednostki jako przewodnika w procesie recepcji i przekazu tradycji pieśniowej w społeczności lokalnej; znaczenie jednostki w kształtowaniu kultury muzyczno-religijnej parafii; kulturotwórcza działalność jednostki w społeczności lokalnej; kultywowanie ludowej tradycji regionalnej w kraju i na obczyźnie;
- prace z zakresu szeroko pojętej problematyki etnomuzykologicznej dotyczące m. in. takich zagadnień jak wariabilność, tonalność, metrorytmika, forma czy interpretacja zjawisk rytmicznych w śpiewach z żywej tradycji.

Wyniki badań oparte na materiale empirycznym są przedmiotem wielu opublikowanych prac naukowych, tj. kilku wydawnictw książkowych oraz ponad 100 artykułów naukowych. Głównym celem jest opracowanie zbioru do druku w ramach serii *Polskie śpiewy religijne społeczności katolickich* – tom 1 opublikowano w 1990 roku, a kolejne są przygotowywane do druku. Na bazie zebranego materiału w Katedrze zrealizowano 2 przewody habilitacyjne, 11 rozpraw doktorskich, 110 prac magisterskich oraz 45 prac licencjackich. Wyniki badań są także prezentowane na różnych konferencjach i sympozjach krajowych i międzynarodowych, jak również podczas kolejnych edycji Lubelskiego Festiwalu Nauki. W 2005 roku Katedra współorganizowała Ogólnopolskie Sympozjum *Ecclesia psalmis cantans*.

Katedra Etnomuzykologii i Hymnologii KUL skupiając się na badaniu ludowego śpiewu religijnego zachowanego w żywej tradycji prowadzi również badania hymnologiczne, które obejmują kwerendę, dokumentację oraz opracowania źródeł rękopiśmiennych i drukowanych, wydawanych zarówno w Polsce, jak i zagranicą, a są to śpiewniki, kancjonały czy inne publikacje, które pośrednio dotyczą śpiewów religijnych. Pracownicy Katedry – ks. Bolesław Bartkowski i Antoni Zoła wykorzystali swoje doświadczenia badawcze przy redagowaniu *Śpiewnika liturgicznego,* który ukazał się drukiem w 1991 roku jako edycja zbiorowa pod redakcją ks. Karola Mrowca. Ponadto Antoni Zoła był redaktorem *Śpiewnika kresowego* (1993) oraz *Polskiego śpiewnika popularnego* (1997).

Katedra utrzymuje kontakty naukowe z krajowymi i zagranicznymi ośrodkami. Należą do nich:

- Katolicki Uniwersytet w Val Paraiso w Chile (współpraca obejmuje wymianę publikacji);

- Zakład Etnolingwistyki Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie (prowadzenie wspólnych projektów badawczych i korzystanie z zasobów archiwalnych);
- Uniwersytet Opolski (publikacja śpiewnika *Chorał opolski* oraz wymiana publikacji);
- Instytut Sztuki PAN w Warszawie (wzajemne korzystanie z zasobów archiwalnych oraz wymiana informacji na temat prowadzonych badań);
- Fundacja „Muzyka Kresów" w Lublinie (realizacja edycji płytowych opartych na źródłach oraz wymiana materiałów źródłowych);
- Dom Tańca w Warszawie (wzajemny udział w organizowanych warsztatach i sympozjach oraz wymiana materiałów źródłowych);
- Uniwersytet Warszawski (udział w anglojęzycznych wydawnictwach zbiorowych);
- Muzeum Etnograficzne w Kolbuszowej (współpraca w zakresie badań etnograficznych, tj. transkrypcje nutowe nagrań fonicznych, recenzowanie materiałów zebranych w terenie, opracowanie naukowe oraz dokumentacja zebranych materiałów);
- Muzeum Etnograficzne w Rzeszowie (współpraca w zakresie badań etnograficznych, tj. słowo wstępne do publikacji o wystawie multimedialnej, wymiana informacji naukowych w dziedzinie etnografii regionu Podkarpacia oraz konsultacje związane z organizacją badań);
- Festiwal „Dziecko w Folklorze" w Baranowie Sandomierskim (udział w pracach jury oraz prowadzenie warsztatów).

Jednym z istotnych aspektów badawczych Katedry jest funkcjonowanie religijnych śpiewów ludowych w obrzędowości dorocznej i rodzinnej. To specyficzne zespolenie badań etnomuzykologicznych z etnograficznymi przyniosło wymierny efekt w postaci ilustracji muzycznej do dwóch publikacji, co zostało docenione przez znawców tradycyjnej kultury ludowej. Podczas Ogólnopolskiego Festiwalu „Fonogram Źródeł 2009" Jury najpierw przyznało wyróżnienie za płytę dołączoną do albumu A. Plucińskiej *Polskie świętowanie – Adwent – Gody – Zapusty*, prezentującą unikalne nagrania ze zbiorów Archiwum Muzycznego Folkloru Religijnego Instytutu Muzykologii KUL. Następnie uhonorowało I nagrodą na Ogólnopolskim Festiwalu „Fonogram Źródeł 2014" album Aldony Plucińskiej *Polskie zwyczaje rodzinne* z dwoma płytami CD zawierającymi bezcenne nagrania ze wspomnianego Archiwum, których wyboru, opracowania i opatrzenia komentarzem dokonali dr hab. Antoni Zoła, prof. KUL oraz dr Kinga Strycharz-

Bogacz. Zbiory Katedry wykorzystano również w edycji płyty *Polskie śpiewy religijne z żywej tradycji w Szczawnicy* (2009). Katedra współpracuje z II Programem Polskiego Radia, a w ramach współpracy wydano płytę z serii *Muzyka źródeł*. Prowadzona jest również wymiana materiałów i wspólne działania z zespołem Brodów, czego efektem są dwie edycje płytowe.

Zbiory muzyczne Katedry Etnomuzykologii i Hymnologii KUL zgromadzone są w Archiwum Muzycznego Folkloru Religijnego (AMFR) Instytutu Muzykologii KUL. Badania empiryczne, dzięki którym pozyskano ten bardzo bogaty repertuar religijnych śpiewów ludowych prowadzone były wg ściśle określonych zasad. W terenowej pracy badawczej opracowano kwestionariusz śpiewów zwany „kanonem" i w oparciu o niego badano wszystkie miejscowości, pozyskując materiał porównywalny w skali krajowej. Kanon został opracowany w oparciu o takie kryteria jak rodzimość pochodzenia śpiewów, ich archaiczność, reprezentatywność treści, funkcji i gatunków (również muzycznych), jak też ich przypuszczalna znajomość na całym obszarze języka polskiego oraz ich wartość teologiczna i przydatność w liturgii (Polskie śpiewy 1988: 20). Dodatkowo, dla uzupełnienia obrazu badań, posługiwano się kwestionariuszem pomocniczym, który obejmował informacje o miejscowości, o informatorach, o stanie śpiewu religijnego, o śpiewach funkcjonujących w roku kościelnym w kontekście zwyczajów i obrzędów religijnych oraz szczegółowe informacje o nagrywanych pieśniach, zwłaszcza tych mało znanych lub zupełnie nieznanych. Informacje zdobyte przez wywiad i pytania z kwestionariusza pomocniczego, uzupełniano obserwacją zachowania informatorów. Kanon obejmował 52 śpiewy, reprezentatywne dla kolejnych okresów roku liturgicznego, a wybrane na podstawie powszechnie znanego i dostępnego *Śpiewnika kościelnego* ks. Jana Siedleckiego (Śpiewnik kościelny 1947). Od pierwszej edycji tego śpiewnika w 1878 r. do czasów współczesnych ukazało się 41 jego wydań (najnowsze w 2015 r.). W poniższym omówieniu zbioru religijnych śpiewów z żywej tradycji w odniesieniu do repertuaru śpiewnikowego zostanie wykorzystane 34 wydanie *Śpiewnika* z 1973 r.

Zgodnie z typologią ludowych śpiewów religijnych, jakiej dokonał ks. Bolesław Bartkowski (Bartkowski 1987a: 25), omawiany materiał muzyczny dzieli się na dwie zasadnicze grupy, tj. śpiewy kościelne i śpiewy pozakościelne. Wśród śpiewów kościelnych wyróżnia się śpiewy liturgiczne i pozaliturgiczne, natomiast śpiewy pozakościelne dzieli się na wykonywane poza kościołem np. przy krzyżach czy kapliczkach przydrożnych oraz w domu jako wyraz prywatnej pobożności. Bardzo istotną kwestią jest również

funkcja, jaką religijne śpiewy ludowe pełnią w szeroko pojętej kulturze, stąd w badaniach należy szczególną uwagę zwrócić na miejsce i czas wykonywania pieśni oraz ich związek, bądź brak związku z obrzędem.

Głównym kryterium, które wyznacza poszczególne gatunki śpiewów religijnych jest układ roku kościelnego. Rozpoczyna go okres Adwentu reprezentowany przez pieśni adwentowe. Z następującego kolejno okresu Bożego Narodzenia wywodzą się kolędy i pastorałki. W okresie Wielkiego Postu dominują pieśni pokutne i pieśni pasyjne, natomiast okres wielkanocny wypełniają pieśni wielkanocne, zaś po nich w cyklu liturgicznym funkcjonują pieśni do Trójcy Przenajświętszej oraz pieśni do Ducha Świętego. Następnie w okresie zwykłym można wyróżnić pewne podokresy – i tak maj i październik to miesiące, w których szczególna cześć oddawana jest Maryi – stąd gatunek pieśni maryjnych. Natomiast czerwiec poświęcony kultowi Serca Jezusa obfituje w pieśni eucharystyczne i pieśni do Serca Jezusa. Z kolei listopad to miesiąc szczególnej pamięci o wszystkich, którzy odeszli do wieczności, co wyrażają pieśni za zmarłych. W żywej tradycji funkcjonują również śpiewy związane z obrzędowością liturgiczną i pozaliturgiczną, reprezentowane przez pieśni do Świętych Pańskich i pieśni przygodne oraz różnego rodzaju nabożeństwa jak Gorzkie żale, Droga krzyżowa, Anioł Pański, Różaniec, Litania Loretańska czy Godzinki do Najświętszej Maryi Panny. Zbiory muzyczne zawierają również ogromną ilość pieśni, które wykonywane są wyłącznie poza kościołem jako wyraz prywatnej ludowej pobożności, a także pieśni związane z obrzędowością rodzinną jak np. wigilia czy pogrzeb oraz pieśni dziadowskie. Pieśni pozakościelne wykonuje się najczęściej pamięciowo. Jest to czysto ustny przekaz tradycji. Czasem jednak informatorzy korzystają z kartek i zeszytów pisanych ręcznie oraz z tzw. druków ulotnych, które zawierają wyłącznie teksty pieśni bez melodii. Druki ulotne odgrywają wyjątkowo ważną rolę w rozwoju polskich pieśni, gdyż ich teksty bardzo ściśle wiążą pieśni religijne ze zwyczajami i obrzędami ludowymi.

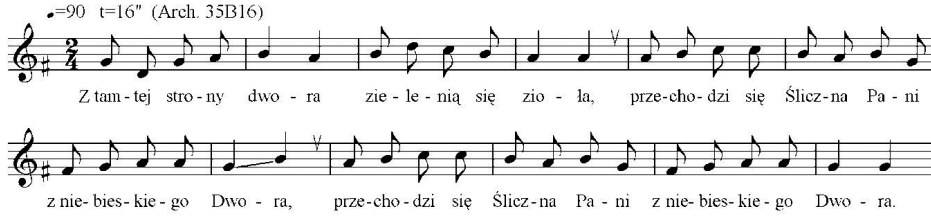
Ze względu na ograniczone ramy niniejszego artykułu możliwe jest przedstawienie jedynie w zarysie przebogatego repertuaru religijnych śpiewów z żywej tradycji zgromadzonych w AMFR, wskazując na szczególnie interesujące przekazy pieśni, zwłaszcza te genetycznie ludowe, więc powstałe wśród ludu, pamiętając jednocześnie, że „każde autentyczne wykonanie jest aktem twórczym" (Czekanowska 1999: 29). Wyniki badań potwierdzają zresztą funkcjonowanie sporej ilości śpiewów, które nie mają odniesień do śpiewnika, gdyż istnieją wyłącznie w tradycji ustnej i posiadają cechy lokal-

nej tradycji muzycznej, bądź mając odniesienie do śpiewnika funkcjonują w wielu czasem bardzo odległych wariantach (Bartkowski 1977: 311–313). Trzeba też dodać, że podanie dokładnej liczby śpiewów w poszczególnych gatunkach nie jest łatwe i oczywiste ze względu na wielofunkcyjność konkretnych pieśni, co uniemożliwia zakwalifikowanie ich do danego gatunku ze względu na wykonywanie w różnych okolicznościach.

Pieśni adwentowe w omawianym zbiorze reprezentowane są przez 24 incipity w ramach 548 nagranych przekazów. Odnosząc ten repertuar do wspomnianego wcześniej *Śpiewnika* Siedleckiego należy stwierdzić, że jego zapis zawiera 16 tytułów, z których 4 nie pojawiają się wśród nagranych pieśni. Istotne jest, że zdecydowana większość adwentowych melodii z żywej tradycji występuje w pojedynczych przekazach, co może wskazywać na ich ludowe pochodzenie. Niemniej wśród 90 przekazów powszechnie znanej pieśni *Boże, wieczny Boże żywy* spotykamy wersje śpiewnikowe czyli wykazujące bezpośredni związek z chorałem (np. nagranie ze Świdnicy na ziemi lubuskiej), jak również wersje zupełnie odmienne, lokalne, spoza śpiewnika (np. nagranie z Mszany Dolnej w Małopolsce).

Kolędy i pastorałki stanowią aż 20% nagranego materiału empirycznego. Występują w 430 incipitach oraz w ponad 2 200 przekazach. Wiele z nich wykazuje związek z obrzędowością bożonarodzeniową oraz z dawniej wykonywanymi jasełkami. Najliczniej reprezentowane są w Małopolsce i na Podkarpaciu oraz na Lubelszczyźnie. Na obszarze Polski centralnej śpiewa się już mniej pastorałek, zaś w zachodnich i północnych regionach wykonuje się tylko powszechnie znane śpiewy bożonarodzeniowe (Zoła 1989: 3). Istotne jest, że w tym ogromnym zbiorze poszczególne kolędy i pastorałki mają zwykle od kilku czy kilkunastu do kilkudziesięciu nagrań, które pozostają do siebie w stosunku wariantowym lub stanowią całkiem odmienne wersje melodyczne. Spotykamy także aż 245 pojedynczych przekazów kolędniczych, co stanowi ponad 55% całości. Są one potwierdzeniem na kulturotwórcze znaczenie treści bożonarodzeniowych, które znajduje praktyczny wymiar w pieśniach tworzonych przez lud, a więc genetycznie ludowych, jak np. kolęda ludowa *Z tamtej strony dwora* (nagrana w parafii Padew, w powiecie mieleckim na Podkarpaciu) czy posiadających właściwości wyłącznie lokalnej tradycji, jak np. pastorałka *Ja idę do szopki, tam Panieneczka* (nagrana w Szczawnicy w Beskidach Zachodnich). W innej pastorałce ze Szczawnicy – *Paśli pasterze woły* – odnotowujemy z kolei piękny wariant tekstowy i wykonany gwarą, podczas gdy melodia jest wariantem wersji rozpowszechnionej w całej Polsce. Natomiast pastorałka z Ptaszkowej – *Ja*

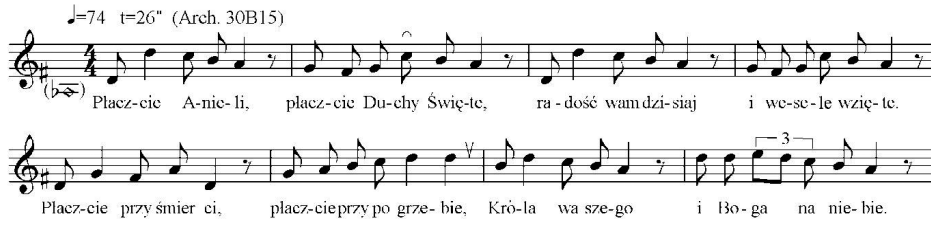
też witam mego Pana – posiada rzadko spotykaną melodię i wykonywana jest w dwugłosie typowym dla regionu sądeckiego. Z kolei kolęda *W Boże Narodzenie*, nagrana pod naszą zachodnią granicą w parafii Tuplice, to przykład pielęgnowania tożsamości lokalnej na „obcej ziemi", a wykonuje ją w gwarze lwowskiej Józef Paciułkanis, przesiedleniec z kresów. Poniżej zamieszczono zapis kolędy ludowej *Z tamtej strony dwora*:



Przykład 1. Z tamtej strony dwora

Śpiewy wielkopostne obejmują 167 incipitów i reprezentowane są przez ponad 2 400 przekazów. Obok pieśni znanych ze śpiewników i powszechnie śpiewanych, z których każda występuje w ponad 100 nagraniach (np. *Dobranoc Głowo święta*, *Jezu w Ogrojcu mdlejący*, *Krzyżu święty nade wszystko*, *Rozmyślajmy dziś wierni chrześcijanie*, *Wisi na krzyżu*), lud szczególnie upodobał sobie genetycznie ludowe pieśni, które zwykle towarzyszą pasyjnym praktykom pobożnościowym jak wielkopiątkowa adoracja Grobu Bożego. Pieśni te funkcjonują w licznych, często regionalnych czy subregionalnych wariantach. Można tu wymienić m.in. pieśni *Witaj cierniowa korona* (27 nagrań) czy *Gdy ja sobie uważuję mój Jezu* (19 nagrań), w tym charakterystyczny przekaz z Milówki w Beskidzie stanowiący daleki wariant melodii z bardzo wyraźnym rysem lokalnym w postaci manieryzmów, w tym przypadku są to lidyzmy. Warte wspomnienia są także inne powszechnie znane ludowe pieśni pasyjne jak *Pamiętaj człowiecze na Jezusa* (88 nagrań) czy *O Najświętsza Twarzy mego Pana* (43 nagrania) oraz *Gdy miły Jezus był w Betanii* (44 nagrania), w tym interesująca wersja z „przepowiadaniem" (z Dobczyc na ziemi krakowskiej) – przepowiadanie to sposób wykonywania pieśni podczas obchodzenia dróżek kalwaryjskich, które polega na tym, że przewodnik głośno zapowiada odcinek tekstu, a następnie śpiewają go wszyscy uczestnicy zgromadzenia. Należy wspomnieć o śpiewie *Gorzkich żali*, który w ramach 190 nagrań odznacza się ogromną różnorodnością wykonań, czego rezultatem jest niezwykle liczny zbiór wariantów melodyczno-tonalnych i metrorytmicznych tego typowo polskiego

nabożeństwa. Swoisty ewenement stanowi pieśń pasyjna *Płaczcie Anieli*, która jest doskonałym przykładem zjawiska wariabilności, jakiemu ulegają religijne śpiewy ludowe. W zebranym materiale (73 nagrania) występuje ona w ogromnej ilości wariantów oraz aż w 24 różnych wersjach melodycznych, które są prawdziwymi „perełkami" ludowych śpiewów religijnych. Warto dodać, że jedna z wersji, przeciekawa pod względem wykonawczym, pochodzi ze Złakowa Kościelnego, gdzie podczas adoracji Grobu Pańskiego jej zwrotki w sposób rytualny śpiewane są naprzemiennie w bardzo wysokim rejestrze przez grupę mężczyzn i grupę kobiet. Poniżej zamieszczono zapis jednej z „perełek" pieśni *Płaczcie anieli*, która pochodzi z Sianowa na Kaszubach:



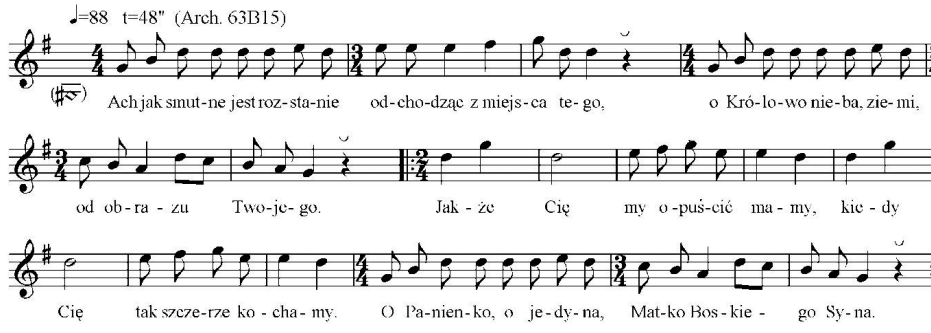
Przykład 2. Płaczcie Anieli

Wśród nagrań pieśni wielkanocnych mamy 37 incipitów oraz 535 przekazów. Odnosząc ten repertuar do wspomnianego źródła śpiewnikowego należy stwierdzić, że z zawartych tam 18 zapisów pieśni 11 występuje w nagranym repertuarze. Poza trzema najbardziej powszechnie znanymi i funkcjonującymi w licznych wariantach (*Chrystus zmartwychwstan jest*, *Przez Twoje święte zmartwychwstanie*, *Wesoły nam dzień dziś nastał*) zdecydowana większość, bo aż 23 pieśni to pojedyncze przekazy, a więc śpiewy genetycznie ludowe. Z ciekawych przykładów można wskazać tutaj odrębną wersję pieśni *Chrystus zmartwychwstan jest* z Dursztyna za Spiszu Polskim. Warta wspomnienia jest również pieśń *Przez Twoje święte zmartwychwstanie* i jej nagranie z Milówki w Beskidzie Żywieckim; jest to wersja bliska chorałowi, a zarazem bardzo osobliwa recepcja stylistyki chorałowej z wyraźnymi akcentami lokalnego kolorytu. Pieśni dynguśnicze stanowią podgrupę pieśni wielkanocnych. Niektóre z nich są kontrafakturami, gdyż wykonuje się je na melodię wielkanocną *Wesoły nam dzień dziś nastał*. Jako przykład można podać pieśń *U jeziora u białego* (nagraną w Krypnie na ziemi podlaskiej) czyli utanecznioną wersję wspomnianej melodii. Stanowi ona zarazem przykład pieśni wielofunkcyjnej, jest to bowiem pieśń do

świętych, gdyż pojawiają się w niej różne wątki oraz postacie św. Zuzanny i św. Jerzego, a także motyw wody, który kojarzy się od strony liturgicznej z chrztem, a w kontekście ludowych zwyczajów – z dyngusem.

Śpiewy maryjne należą do najliczniej wykonywanego przez lud repertuaru z żywej tradycji, co wynika z fenomenu pobożności maryjnej w Polsce, stąd są one powszechnie znane we wszystkich regionach. Stanowią ponad 30% nagranego materiału empirycznego. Reprezentowane są przez 702 incipity w ramach 2 650 przekazów, a także przez różne śpiewane nabożeństwa (w 300 przekazach) jak *Godzinki do Najświętszej Maryi Panny*, *Godzinki do Matki Bolesnej*, *Koronka do Matki Bożej*, *Różaniec* oraz w ponad 150 przekazach *Litanii do Matki Bożej*, śpiewanych na kilka różnych melodii. Jak słusznie zauważa Antoni Zoła, tematyka maryjna jest obecna we wszystkich gatunkach śpiewów z żywej tradycji, jedynie nie występuje ona w pieśniach eucharystycznych. Z tego względu należy odejść od ściśle śpiewnikowego kryterium treści i funkcji, gdyż poza nimi pieśni o treściach maryjnych funkcjonują również w innym kontekście (Zoła 1998a: 66). Repertuar maryjny wykazuje bardzo duży stopień uludowienia, czego wyrazem jest ogromna wariantowość wykonań. Maryjna pobożność ludowa szczególnie przejawia się w śpiewie ludu podczas nabożeństw majowych odbywających się w kościele, jak też przy przydrożnych wiejskich kapliczkach. Również peregrynacja obrazu po wiejskich domach i związana z nią obrzędowość łączy parafian przez wspólne wykonywanie pieśni maryjnych zwanych obrazowymi. Poza bogatym repertuarem śpiewnikowym lud śpiewa też wiele pieśni maryjnych genetycznie ludowych, m.in. *Maryjo przed Twym obrazem* (50 przekazów), *Sieroty zebrane Panno Maryjo* (43 przekazy), *Smutny dzień nastaje* (31 przekazów), *Matko Najświętsza do Ciebie biegniemy* (28 przekazów), *Marsz, marsz me serce do Częstochowy* (22 przekazy), *Już się zbliża czas rozstania* (17 przekazów), *Dobranoc Ci Matko, ja już idę spać* (15 przekazów), *Jak dzieci do Matki tu się garniemy* (13 przekazów). Obok nich funkcjonują też pieśni znane wyłącznie w społeczności lokalnej, stąd występują w pojedynczych przekazach. W badanym zbiorze odnotowujemy ponad 400 pojedynczych przekazów pieśni maryjnych, co stanowi 57% wszystkich pieśni tego gatunku, np. *Błogosław naszą wioskę o Matuchno miła*, *Daj mi Jezusa o Matko miła*, *Królewna w Niebieskim raju*, *Maryja, Maryja nad księżyc piękniejsza*, *Maryjo w swe serce ukryj serce me*, *Matko Boska wędrująca*, *Najświętsza Maryja do nas przybyła*, *O Królowo Różańca ślicznaś jak niebo*. Należy stwierdzić, że w wielu parafiach, gdzie szczególnie bujnie rozwija się lokalny kult maryjny powstają pieśni

sławiące Patronkę danego sanktuarium, do którego przybywają pielgrzymi. Przykładem są liczne pieśni m. in. do Matki Bożej Skępskiej, Żuromińskiej, Leżajskiej, Gietrzwałdzkiej, Dąbrowieckiej, Kodeńskiej, Piaseckiej, Piekarskiej, Ostrożańskiej, Pierańskiej, Gidelskiej, Leśniańskiej, Kębelskiej, Odporyszowskiej, Ptaszkowskiej, Lubeckiej, Kalwaryjskiej czy Częstochowskiej. Poniżej zamieszczono zapis nutowy pieśni obrazowej *Ach jak smutne jest rozstanie*, nagranej w Borzechowie na Lubelszczyźnie:



Przykład 3. Ach jak smutne jest rozstanie

Repertuar pieśni do Serca Pana Jezusa (w ramach 468 przekazów mamy 55 incipitów, z których 16 można odnieść do zapisu śpiewnikowego) oraz pieśni eucharystycznych (69 incipitów w ramach 645 przekazów) wykonuje się głównie w kościele, a jest on zakorzeniony w liturgicznej i pozaliturgicznej tradycji muzycznej. Natomiast przykładem ludowej recepcji melodii genetycznie nawiązującej do chorału są *Godzinki do Serca Jezusa* (nagrane w Załężu k/ Jasła na Podkarpaciu). Stanowią one przykład pobożności ludowej praktykowanej w domu, raczej nieśpiewane są w kościele, lecz w domach, w piątki, szczególnie w czerwcu.

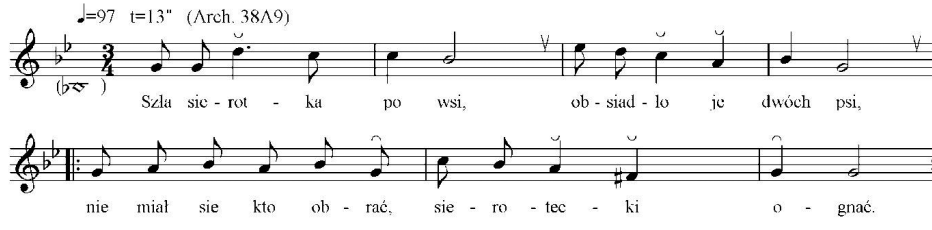
Pieśni do Świętych Pańskich występują w 150 incipitach i w 664 przekazach. Kult świętych zajmuje ważne i szczególne miejsce w polskiej pobożności ludowej, a związane z nim pieśni stanowią piękny przykład kulturotwórczej aktywności wiernych. Odnosząc repertuar śpiewnikowy do badanego zbioru śpiewów należy stwierdzić, iż tylko 12 incipitów jest wspólnych, natomiast zapis śpiewnikowy zawiera 22 incipity pieśni z tego gatunku, których nie posiadamy wśród nagrań, zaś 138 incipitów funkcjonuje wyłącznie w żywej tradycji śpiewów. Powszechność tego repertuaru wiąże się z zasięgiem oddziaływania konkretnego kultu. Ogólnopolski zasięg ma kult św. Stanisława biskupa, św. Barbary czy św. Józefa, stąd poświę-

cone im pieśni śpiewane są we wszystkich regionach Polski. W przypadku lokalnego kultu świętych (np. św. Katarzyny, św. Jacka, św. Franciszka, św. Antoniego) związane z nim pieśni często powstały wśród ludu i są znane w społecznościach parafialnych.

Repertuar śpiewów pogrzebowych jest zróżnicowany i bogaty. Składają się na niego 263 incipity pieśni w 2 600 przekazach oraz śpiewy takie jak: *Godzinki do Najświętszej Maryi Panny Bolesnej za zmarłych*, *Godzinki o Męce Pańskiej za zmarłych*, *Droga krzyżowa za zmarłych*, *Litania za zmarłych*, *Koronka do Pana Jezusa za zmarłych*, *Różaniec za dusze zmarłych*, *7 psalmów pokutnych* oraz *Officium za zmarłych* zawierające *jutrznię* i *laudesy*. W śpiewnikach z XIX i XX wieku figuruje ok. 250 pieśni pogrzebowych (Kolbuszewski 1986: 55). Natomiast *Śpiewnik* Siedleckiego zawiera 16 pieśni znajdujących się w nagranym zbiorze oraz cytuje jeszcze 8 innych pieśni. Repertuar śpiewów za zmarłych nie występuje równomiernie we wszystkich regionach. Najliczniej funkcjonuje on w diecezji białostockiej, łomżyńskiej i siedleckiej, choć i w innych miejscach kraju spotykamy pewne enklawy, gdzie jest on powszechnie wykonywany (Zoła 1998b: 365). W ludowej obrzędowości pogrzebowej praktykowanej w północno-wschodniej części Polski, dokładnie na Podlasiu, do czasów obecnych zachował się zwyczaj znany jako „puste noce". Było to czuwanie w domu przy zmarłym, od jego śmierci do jego pogrzebu, a ten czas trwający nawet 2–3 dni wypełniały śpiewy prowadzone przez wyspecjalizowane grupy śpiewaków, bądź pojedynczych „przewodników pogrzebowych". Intonowali oni kolejne śpiewy z bogatego repertuaru tego gatunku oraz dbali o to, by kolejność śpiewów tworzyła logiczną całość. Śpiewali więc o Sądzie Ostatecznym, o marności świata doczesnego i przemijaniu. Następnie wykonywano najbardziej znane pieśni *Żegnam cię mój świecie* (76 przekazów) oraz *Zmarły człowiecze z Tobą się żegnamy* (151 przekazów). Po wyprowadzeniu ciała zmarłego z domu i liturgii pogrzebowej w kościele kontynuowano śpiew na cmentarzu: *Już idę do grobu* (112 przekazów), *Jedną garstką ziemi gdy przykryty będę* (30 przekazów) oraz *Na cmentarzu mieszkać będę* (19 przekazów), a całość zamykał wspólny śpiew *Wieczny odpoczynek* (73 przekazy). Tak więc ludowa obrzędowość pogrzebowa jest niezwykle rozbudowana i towarzyszą jej śpiewy o bardzo różnej tematyce (Strycharz-Bogacz, Zoła 2014: 251–252). Poza powszechnienie znanymi pieśniami pogrzebowymi, podczas badań terenowych nagrano również pojedyncze przekazy pieśni, których z omawianym zbiorze jest aż 160. Są one potwierdzeniem na istnienie genetycznie ludowej twórczości, a wśród nich można wymienić takie pieśni jak m.in.

Biada ci grzeszniku, żeś Boga znieważył, *Coś na dobranoc twardo uśpiony*, *I te dusze które w czyśćcu zostają*, *Ja cię muszę pożegnać o mój świecie, O grzebmy to ciało w grobie*, *Spójrzcie się na moją postać*, *Wszystko twardym snem zmrożone*.

Szczególną grupę w zbiorach ludowych śpiewów religijnych stanowią pieśni dziadowskie, a więc wykonywane dawniej przez dziadów wędrujących po odpustach, gdzie rozdając druki ulotne rozpowszechniali oni zawarty w nich repertuar. Pieśni dziadowskie to głównie pieśni narracyjne, które zawierają swobodne parafrazy treści biblijnych, przypowieści ewangeliczne, wątki apokryficzne, żywoty świętych czy historię objawień Matki Bożej, jak również treści nie zawsze religijne (Bartkowski 1987b: 85). Pieśni dziadowskie reprezentowane są przez 124 incipity w ramach 444 przekazów. Powszechnie znane w całej Polsce, a przez to i licznie nagrane są takie pieśni jak m.in. *Chrześcijanie katolicy, proszę posłuchajcie* (50 nagrań), *Dawna święta powieść niesie* (30 nagrań), *Za starosty Marcyjana* (26 nagrań), *Posłuchajcie proszę pilnie – o Sądzie Ostatecznym* (18 nagrań), *We czwartek wieczór 1 marca* (14 nagrań), *Gdy Najświętsza Panienka po świecie chodziła* (12 nagrań) oraz *Szła sierotka po wsi – sieroca* (5 nagrań), której piękny wariant w wykonaniu Anny Poloczek ze Szczawnicy zamieszczono poniżej:



Przykład 4. Szła sierotka po wsi

Religijne śpiewy ludowe zebrane podczas badań terenowych i zgromadzone w Archiwum Muzycznego Folkloru Religijnego KUL stanowią ocalone i zachowane dla potomnych polskie niematerialne dziedzictwo kulturowe. Zebrany repertuar wykazuje zakorzenienie w wielu warstwach historycznie uzasadnionych i uwarunkowanych, nie można zatem traktować tego materiału niezależnie od procesów, które go ukształtowały. Dotyczy to zarówno przekazu tekstu, jak i melodii. Spora część śpiewów z żywej tradycji genetycznie wiąże się z chorałem gregoriańskim, o czym szerzej pisali B. Bartkowski (Bartkowski 1995: 115–130) oraz A. Zoła (Zoła 2009: 243–256). Wzrost ilości pieśni religijnych następuje w XVI i XVII wieku, a

w kolejnych stuleciach wraz z popularyzowaniem istniejących już śpiewów powstają nowe pieśni w ramach różnych gatunków. Są to śpiewy genetycznie ludowe oraz wykazujące związek z twórczością profesjonalną, lecz większość z nich z biegiem czasu uległa uludowieniu, gdyż zostały przejęte przez lud i wśród ludu funkcjonowały.

Literatura

Bartkowski, Bolesław 1975: Badania nad polskimi śpiewami religijnymi żyjącymi w żywej w tradycji ustnej. – *Biuletyn Informacyjny KUL* 4 (2), 19–23.

Bartkowski, Bolesław 1977: Problem ludowości i wariabilności polskich pieśni religijnych, żyjących w tradycji ustnej. – *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne* 2, 301–317.

Bartkowski, Bolesław 1987a: *Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. Style i formy*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.

Bartkowski, Bolesław 1987b: Uwagi o polskich religijnych pieśniach narracyjnych. – *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 34 (7), 81–87.

Bartkowski, Bolesław 1995: Związki chorału gregoriańskiego z ludową muzyką i pieśnią religijną w Polsce. – W: *Dziedzictwo europejskie a polska kultura muzyczna w dobie przemian*. Studia pod red. Anny Czekanowskiej. Kraków: Musica Iagellonica, 115–130.

Czekanowska, Anna 1999: Uwagi etnomuzykologa na temat tożsamości źródła. – W: *Źródła Muzyczne. Krytyka – analiza – interpretacja. XXVIII Konferencja muzykologiczna Związku Kompozytorów Polskich. Gdańsk 7–8 maja 1999*. Red. Ludwig Bielawski, Józefa Katarzyna Dadak-Kozicka. Warszawa: Związek Kompozytorów Polskich; Instytut Sztuki PAN, 26–30.

Dadak-Kozicka, Józefa Katarzyna 2004: Rodzimość muzyki według XIX-wiecznych folklorystów. – *Polski Rocznik Muzykologiczny* 3, 113–132.

Dahlig, Piotr 1993: Julian Pulikowski i akcja zbierania folkloru 1935–1939. – *Muzyka* 38 (3–4), 119–155.

Dahlig, Piotr 1999: Zbiory fonograficzne Instytutu Sztuki PAN. – *Twórczość Ludowa* 14 (3–4), 29–33.

Dahlig, Piotr 2004: Dzieło Oskara Kolberga a badania folklorystyczne w Europie. – W: *Muzyka wobec tradycji. Idee – dzieło – recepcja*. Studia pod red. Szymona Paczkowskiego. Warszawa: Instytut Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego, 101–111.

Kolbuszewski, Jacek 1986: Polska pieśń pogrzebowa. Prolegomena. – *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty* 40 (1–2), 49–56.

Mrowiec, Karol 1959: Z problematyki polskiej pieśni religijnej. – *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 3, 296–309.

Polskie śpiewy 1988: *Polskie śpiewy religijne społeczności katolickich. Studia i materiały.* T. 1. Red. naukowa Bolesław Bartkowski, współpr. Karol Mrowiec, Jan Stęszewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Sobieski, Marian 1973: Wartość zbiorów Oskara Kolberga dla polskiej kultury muzycznej. – W: **Sobiescy**, Jadwiga i Marian. *Polska muzyka ludowa i jej problemy*. Red. Ludwig Bielawski. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 512–520.

Strycharz-Bogacz, Kinga, Antoni **Zoła** 2014: Ludowe pieśni religijne w polskich zwyczajach rodzinnych. – W: **Plucińska**, Aldona. *Polskie zwyczaje rodzinne*. Łódź: Wydawnictwo Księży Młyn, 248–257.

Śpiewnik kościelny 1838: *Śpiewnik kościelny, czyli pieśni nabożne z melodyjami w Kościele katolickim używane a dla wygody kościołów parafijalnych przez X. M. M. Mioduszewskiego zgrom. XX. Miss. zebrane*. Kraków: Drukarnia Stanisława Gieszkowskiego.

Śpiewnik kościelny 1947: **Siedlecki**, Jan: *Śpiewnik kościelny z melodjami na 2 głosy. Zawiera pieśni polskie i śpiewy łacińskie oraz różne nabożeństwa i modlitwy. Wydanie jubileuszowe (1878–1928)*. Opracował ks. Wendelin Świerczek CM ze współudziałem Bolesława Wallek Walewskiego. Kraków: Nakład i własność Księży Misjonarzy [Wyd. 1, 1928].

Zoła, Antoni 1989: Pastorałki i kolędy w żywej tradycji polskich śpiewów religijnych. – *Muzyka w Liturgii* 4 (2), 3–6.

Zoła, Antoni 1991: Badania nad ludowym śpiewem religijnym w Instytucie Muzykologii KUL (1970–1991). – *Twórczość Ludowa* 6 (2), 43–45.

Zoła, Antoni 1998a: Pieśni maryjne w żywej tradycji. Typologia i charakterystyka. –W: *Muzyka Sakralna.* Cz. 1. *Materiały z seminariów „Gaude Mater"*. Red. Jolanta Masłowska. Warszawa: Centrum Animacji Kultury, 63–72.

Zoła, Antoni 1998b: Śpiewy za zmarłych w źródłach fonograficznych Instytutu Muzykologii KUL. – *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 9/10, 365–366.

Zoła, Antoni 2003: *Melodyka ludowych śpiewów religijnych w Polsce*. Lublin: Polihymnia.

Zoła, Antoni 2009: Gregorian Chant and Folk Culture in Poland. – In: *Traditional Musical Cultures in Central-Eastern Europe. Ecclesiastical and Folk Transmission*. Ed. Piotr Dahlig. Transl. John Comber. Warsaw: University of Warsaw: Institute of Musicology; Learned Society; Polish Academy of Sciences: Institute of Art, 243–256.

Dr Kinga Strycharz-Bogacz
Katedra Etnomuzykologii i Hymnologii
Instytut Muzykologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Aleje Racławickie 14
20-950 Lublin, POLSKA
kingabogacz@wp.pl

Activity of the Department of Ethnomusicology and Hymnology at the Catholic University of Lublin and Its Archive Music Collections

Kinga Strycharz-Bogacz

Abstract: The aim of this article is to present the activity of the Department of Ethnomusicology and Hymnology at the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL) as well as its archive music collections. They consist of religious folk songs coming from written sources and songs that exist exclusively in oral tradition and transmission from generation to generation. Research on this repertoire began in 1970 and so far there have been collected over 25,000 religious folk songs. Folk songs from the living tradition are remarcable with the variety and authenticity of their transmission – hence for years they have been an invaluable source of multi-faceted and interdisciplinary research for many generations of ethnomusicologists, hymnologists, folklorists and ethnolinguists. Analysis of this repertoire shows some processes in the development of Polish religious folk songs as well as confirms its exceptional qualities and uniqueness.

Keywords: living tradition of religious songs, Christmas carols and pastoral Christmas songs, Lent songs, Marian songs, funeral songs

Dr Kinga Strycharz-Bogacz
Department of Ethnomusicology and Hymnology
Institute of Musicology
The John Paul II Catholic University of Lublin
14 Aleje Racławickie
20-950 Lublin, POLAND
kingabogacz@wp.pl

Музикалният облик на нартския епос (по балкаро-карачайски, кабардински и осетински материали)

Ружа Нейкова

Резюме: Нартският епос е част от общото културно-историческо минало на Севернокавказкия регион. Негови емблематични представители са осетините, балкаро-карачаите и *адигъ* (самоназвание на кабардини, черкези, адиги). Той се състои от песенни цикли, обединени около съдбата на различни герои (чудесното раждане, подвизите и смъртта). В *Нартиадите* често се срещат така наречените общи места (*loci communes*) – устойчиви и повтарящи се сюжетни мотиви, епизоди, ситуации, образи и др. Нартските песни имат различно функционално приложение (изпълняват се на обредна трапеза, включително на сватба, при честване на дзуарите/светилищата, твърде често на помени и др.).

Музикалнофолклорното наследство при севернокавказките народи е близко в жанрово и тематично отношение. Това се отнася и до напевите в този епос, в които звучат сходни песенно-инструментални форми и стилови особености (низходящо постепенно движение, неизменна диатоничност, диафония с повече или по-малко раздвижен бурдон и др.). Тяхното изпълнение е чисто мъжка традиция, която притежава общи, но и отличителни черти при кабардини, балкаро-карачаи и осетини. В най-общ план има два вида групови изпълнения: едногласни, при които водещият певец запява и поднася основния мелодичен мотив, последвано от припев/отговор на хора, който пее в унисон; двугласни, многогласни – водеща/солова партия оглася текста на песента, а групата встъпва в края на първата фраза или след нея, като държи дълги тонови трайности (върху вокалите *а, о, е* и др.) или върху традиционните за народността възгласи (например *уа-ри-ре, уой*, *уай, орира, гей* и др.). В много от песните солиращата партия се отличава с речитативност, с импровизирани, видоизменени повторения на ритмо-интонационни ядра и мотиви, което се корени в тясната връзка на мелодията с говорната интонация и преобладаващите прозаични словесни текстове. Нерядко те звучат в съпровод на широко разпространения в Северен Кавказ струнно-лъков инструмент *кобуз*; тази форма

на изпълнение (солист в съпровод на струнен инструмент) е най-характерна за осетините.

Ключови думи: Северен Кавказ, фолклорна музика, нартски епос, музикален стил, диафония

Нартският епос е част от общото културно-историческо минало на Севернокавказкия регион, който в научната литература неслучайно се разглежда като една обширна етнографска област. Обособяването ѝ се проследява още от древната и средновековната история на региона в резултат от вековните миграционни процеси, тесните културни, икономически и политически контакти. И независимо че съвременните народи, населяващи земите от Черно до Каспийско море, принадлежат към различни езикови семейства (кавказко, индоевропейско, тюрко-алтайско) и изповядват различни религии, техните традиционни култури споделят много общи черти на различни равнища.

Емблематичните представители на нартския епос са осетините, балкаро-карачаите и *адигъ* (самоназвание на кабардини, черкези, адиги). Отделни сказания притежават абхазите, вайнахите (чечени и ингуши), хевсурите и тушините (старо кавкасионно население в съвременна Грузия) и др. Дагестан е източната периферия на епоса. При авари, лаки, даргини (при пълно отсъствие сред лезгини) нартите съществуват само в приказките (под образа на „богатири великани“), в т. нар. епически нартски сюжети. Дагестанските нарти не притежават характеристиките на „традиционните нартски герои“ – те нямат имена, не встъпват в ролята на родоначалници, не се възприемат в „етноисторически“ план (Далгат 1972: 21–22, 25). Това важи и за вайнахите. По мнението на Уздиат Далгат в тези случаи може да се говори не толкова за „прераждане на част от епоса в приказка“, а за синхронно съществуване на част от нартските сюжети в различни изпълнителски жанрове (Далгат 1972: 25).

Осетинската *Нартиада* послужи на един от големите изследователи на Западна Европа – Жак Дюмезил, който преди години изгради своята теория за трипартидната структура на индоиранското общество с принадлежащи божествени персонажи и идеология (Дюмезиль 1976, 1986, 1990; Dumézil 1930, 1940, 1968). Той оповести органичната връзка на епоса с линията скити–сармати–алани/осетини (Дюмезиль 1976: 161), което, уви, не секна спора и претенциите за произход на местна

почва чак до наши дни. Тезата на Дюмезил косвено се подкрепя от изводите на историци и археолози относно несъмнения и сериозен принос на сармати и алани в етногенезиса на севернокавказките народи (в това число на адигъ, вайнахи, на част от дагестаните и др., вж. Абаев 1990: 142–428). Индоиранското наследство в нартския епос се търси и в съпоставителни изследвания с *Ригведа*, *Авеста*, *Махабхарата*, *Шахнаме*[1]. Съществува и мнение, че много от „религиозно-митичните" представи и индоиранското наследство в осетинската *Нартиада* възлизат към по-ранната бронзова епоха и по-точно към артефакти на т. нар. *срубна култура*[2], чиито носители са сред предците на аланите и съответно на осетините (Цимиданов 2007: 18, 29–30).

Различно становище поддържат друг кръг изследователи, за които по-голяма роля в сътворяването на епоса има автохтонното кавказионно население (Крупнов 1960; Крупнов 1969; Виноградов 1963 и др.). Ако се позовем обаче на един от видните кавказки археолози Баграт Техов, масивът на този кавказки субстрат е индоирански поне от IV хил. пр.Хр.: в продължение на векове по неговите думи на територията на Кавказ, включително Централен, винаги са обитавали индоевропейци и иранци, „носители на ираноезична етнокултурна традиция" (Техов 2001: 81; вж. също Техов 2002: 455–457).

Трета гледна точка отдава дължимото на местното население, но отчита и ролята на „придошлите елементи" и тяхното „етническо влияние" върху културата на кавказките общности (Далгат 1972: 10–11 и др.). Всъщност разискванията относно произхода (или етническия из-

---

[1] Като пример ще посоча изследването на Елбрус Сатцаев от 2008 г., чийто сравнителен анализ на осетинската *Нартиада* и *Шахнаме* води до извода, че корените на двата епоса възлизат към времето на „иранското единство". Именно там, в древноиранското общество, е сформирано и ядрото на осетинския нартски епос, който в сравнение с *Шахнаме* съдържа повече архаични черти. Тезата на автора, че ядрото на епоса и неговите главни герои са заложени от предците на осетините, се потвърждава от сходните сюжетни мотиви и „генетичното родство" с *Шахнаме*, от ярките „скито-нартски паралели", от ономастиката, която с малко изключения има ирански произход, от факта, че осетинският вариант на епоса е най-пълен и завършен, и др. (Сатцаев 2008: 144–148).

[2] *Срубната индоиранска култура* (или *култура на дървените гробници*) от късната бронзова епоха (XVIII–XII в. пр.Хр.) обхваща северните причерноморски територии и тези в посока на изток до Каспийско море (с устието на р. Волга).

вор) на нартския епос са микромодел на проблема и различните становища относно етнокултурния произход на редица кавказки народи.

Нартският епос се състои от различни по обем песенни цикли или раздели, обединени около съдбата на различни герои (чудесното раждане, подвизите и смъртта). Всеки цикъл се състои от група сказания, има относително завършен облик и същевременно повечето от тези цикли са взаимосвързани, а събитията – взаимно обусловени. По този начин *Нартиадата* е изградена като цялостен епически комплекс при балкаро-карачаи, осетини и кабардини, представящ съдбата и подвизите на нартския народ от неговата поява до гибелта и преселването му (на небето, под земята, в морето). В различните народностни варианти често по думите на една от известните изследователки на епоса Уздиат Далгат (1972: 22) се срещат т. нар. общи места (*loci communes*) – устойчиви и повтарящи се сюжетни мотиви, детайли, епизоди, ситуации, герои и др.

Словесната страна на *Нартиадата* е сравнително добре проучена. Има множество тематични разработки върху различните сюжетни линии, техния митичен план и семантика, върху общото и специфичното в разните народностни версии. Тези разработки принадлежат на изследователи най-вече от втората половина на XX в. Към днешна дата повечето автори утвърждават синкретичния характер на епоса като резултат от взаимовлияния и дори от паралелно/синхронно отразяване и своеобразно пречупване на различни исторически събития от ранна и по-късна епоха.

Един особено съществен фактор, на който се дължат много от общите черти в *Нартиадите*, са певците разказвачи и инструменталистите при осетини, кабардини, балкари, карачаи и др. До началото, а на места и до средата на XX в. те са обособена прослойка. По-изявените и прославените от тях пътуват и се движат в региона, благодарение на което тече активен за времето си обмен на музикален и словесен репертоар. Тези изпълнители нямат собственост, не се занимават със селскостопанска дейност, не притежават и не носят оръжие (нещо необичайно за района на Кавказ). Те съпровождат „воините“ в походи (т.е. в междуродовите и междуетничните набези) и възпяват техните подвизи, присъстват на разни „народни увеселения, погребални и други обичаи […] и нито едно пиршество или народно събиране не минавало без тях […]. Техният глас [дума] имал особено важно значение“ (Урусбиев 1881: IV–VII).

За разлика от осетинските изпълнители на нартския епос, на които ще се спра по-надолу, в репертоара на балкаро-карачайските *джырчы* (балк. *певец*) и на кабардински *джегуако* влизат образци от различни жанрове. Те отразяват и пресъздават по свой начин събития от различен характер, свързани или не с отделни личности, а на тяхното творчество до голяма степен се дължи обособяването и обогатяването на цикъла на т. нар. героически песни. С други думи, освен пазители на унаследената певческа традиция те изпълняват една своеобразна и актуална за времето си социално-етична функция. За уважението към тази прослойка от певци и инструменталисти е показателен фактът, че даже „князете“, забелязвайки в своите деца особени духовни способности, ги дават на възпитание за няколко години при *гегуако* (Урусбиев 1881: VII).

Ранните външни наблюдатели (Урусбиев, Танеев, Дрягин) бъркат или по-скоро не различават кабардинските и балкарските изпълнители, включително на епоса, назовавайки ги с кабардинското име *гегуако*, което, изглежда, е било популярно и познато за тях. В бележките от 1886 г. на Танеев, по това време директор на Московската консерватория (публикувани от Иван Иванюков и Максим Ковалевски), пише: „Сред горските татари [балкарите] има (такива) хора, които свирят на инструменти, пеят и живеят от това свое изкуство. Наричат се „гегуако“. На сватби и празници те получават щедро възнаграждение. Женихът често им дарява кон или пари, а гостите – подаръци“ (Иванюков, Ковалевский 1886: 95). След повече от 45 години така ги назовава и Николай Дрягин (1932: 20): „[...] през 1925 г. наблюдавах три гегуако в аула Урусбиево [балкарско село – бел. Р. Н.] и четирима в аула Шалушка, Голяма Кабарда“ (Хаджиева 2014: 556).

Консервацията на някои архаични реалии на епоса при карачаи и балкари, а също и на споменатата изпълнителска прослойка се дължи на вековния изолиран начин на живот във високопланинските райони за разлика например от кабардините и голяма част от осетините (Хаджиева 2014: 545). Като причина за разпадането на тази прослойка през XIX в. Урусбиев сочи „разпространението на мохамеданската религия“: „Мулата говори [на гегуако]: „Ти си човек извън религията; ти си вреден за обществото; такива като теб трябва да бъдат гонени и убивани“. Поради такива преследвания и по други причини, пише Урусбиев, нартските песни вече са в упадък и „певците, пеещи ги с умение, са много малко, може да се каже, такива почти няма“ (Урусбиев 1881: IV, VII).

За разлика от огромното количество натрупани теренни материали и проучвания на словесната страна музикалният облик на нартския епос е слабо изследван дори и в наши дни. Неговото събиране и отразяване като част от документирането на музикалния фолклор в северно-кавказките земи започва от втората половина на XIX в. – най-напред от руски наблюдатели. По-активна събираческа дейност тече през първата половина на XX в. Но при балкаро-карачаите например по време на Втората световна война част от записите е унищожена, а друга е иззета от органите на съветската власт в периода на депортацията (Хаджиева 2014: 534). Монографията на един от първите събирачи и изследователи на епоса Азрет Холаев е публикувана чак през 1974 г., а някои сказания, събрани до 1917 г., излизат в края на XX в. Дотогава балкаро-карачайският епос не е представен в репрезентативен сборник и монографично изследване. Едва през 1994 г. (!) се появява том с епически сказания *Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев* с две съпровождащи статии и ограничен брой нотни приложения[3].

Към момента са издадени няколко капитални сборника с нотации – на адигски и осетински песни (ОНП 1964; НПИНА 1980, 1986, 1990). Първият сборник с нотации на балкарски песни (БП) излиза през 1962 г. – без класификация и паспортни данни към примерите. Вторият и последен сборник (БНП) излиза през 1969 г. Той е по-обемен, съдържа 120 примера, разпределени в четири тематични раздела, но отново без паспортни данни за песните и изпълнителите и без научни коментари към тях. По преценка на Анатолий Рахаев (Рахаев 2002: 28) слаба страна на сборника са нотациите, които не отразяват, особено при епическите песни, свободното и вариантното („мелодически декламационно“) изпълнение на напевите при цялостното прозвучаване на словесния текст. Това изисква пълноценното представяне на песента, а не само първата мелострофа, която в много случаи е дадена без съответната хорова партия. В края на 2015 г. излезе първи том на отдавна подготвяното тритомно издание *Антология народной музыки балкарцев и карачаевцев* (Антология 2015)[4].

[3] По-подробно за събирането и публикациите върху епоса вж. Хаджиева 2014: 534–558.

[4] Преглед на изследванията вж. у Рахаев 2002: 11–36.

Вече споменах близостта в материалната и духовната култура при севернокавказките народи. Това включва и тяхното музикалнофолклорно наследство, което е близко в жанрово и тематично отношение. Първият опит за систематизация на общите черти при осетини, кабардини, балкари принадлежи на Этери Адцеева (Адцеева 1987: 161–172), която отбелязва в общ план различните равнища на сходствата и тяхната разнородна народностна проява. По това време започва своите изследвания върху балкаро-карачайския музикален фолклор, включително и върху нартския епос, Анатолий Рахаев (1988, 1994, 2002 и др.). Едва през последните години се появи съпоставителният труд на Лилия Вишневская (2011), посветен на историческите и теоретичните проблеми на севернокавказката вокална полифония (конкретно сред кабардини и балкаро-карачаи). Чрез сравнително-типологичния метод тя извежда основните черти на многогласието от бурдонен тип като *ранна форма на вокална полифония*, което според нея е в основата на типологичните сходства в Севернокавказкия регион (Вишневская 2011: 10). От моя гледна точка следващата крачка, която би следвало да се направи, е съгласуването на наблюденията върху музиката и словото и особено на критериите за „архаичност“ и семантичната специфика на напевите въз основа на тяхната функция и на съотношението словесен текст – мелодия. Вероятно това ще осветли донякъде един от нерешените въпроси по отношение на севернокавказката традиционна музика – *проблема с жанровата класификация* на словесните и музикалните материали[5].

Напевите на нартския епос носят основните черти на музикалнофолклорното наследство при балкаро-карачаи, осетини и кабардини. Сред тях звучат сходни песенно-инструментални форми, стилови особености: низходящо постепенно движение с тип секвенционно повторение на фрази и мотиви, *неизменна диатоничност*, *диафония* (с повече

[5] Изследователите на словесния текст изцяло се осланят на поетичните съдържания на песните (игнорирайки по обясними причини техния музикален облик). Различните подредби на песните обаче *нямат единен критерий дори към словесните текстове* – те *смесват тематичен и функционален принцип*, като изцяло се пренебрегва тяхната функция в календарната и семейната обредност (вж. Хаджиева 2001: 270). В сборници като ОНП или НПИНА песните са „подредени“ почти без оглед и данни за функция. Това очевидно е повлияло и на етномузиколожките публикации (вж. например класификацията на балкарските песенни видове у Рахаев 2002: 37–39).

или по-малко раздвижен бурдон), стриктно диференциране на мъжки и женски песни до близкото минало, групово изпълнение на песните и др. В духа на грузинския патриотизъм Нина Майсурадзе определя „общокавказкия музикално-интонационен пласт“ и различните форми на многогласие като наследство от автохтонните кавказки култури и народи (Майсурадзе 2011: 327). Това наследство е несъмнено, но не бива да се забравят приносът и присъствието от хилядолетия на другите „живи култури“ в Кавказкия регион.

Почти всички севернокавказки народи пеят и свирят *диатонично*. Звучащите в Задкавказието увеличени секунди и усложнена орнаментика (при армени, азербайджани и отчасти съседните им дагестани) не се срещат в Северен Кавказ. Най-често срещаните звукореди, съдейки по примерите с нотации, са еолийски, фригийски, дорийски, миксолидийски (по системата на Глареан). Те са наблюдавани още от Танеев в края на XIX в., който отбелязва някои съществени специфики на балкарското музикално мислене, присъщи и на съседните народи: широко проявената „модулация“ при напевите, която „е изключително дивашка и неестествена за нашия слух“; „странната“ хармония, която звучи като „фалшива“; наличието на хроматични изменения (повишения и понижения), по-малки от полутон:

Мислейки, че това е грешка, аз помолих изпълнителя [княз Урусбиев] *да повтори тези места няколко пъти, при което той ги изпълни по един и същи начин. При това трябва да се отбележи, че князът се отличава със забележително вярно интониране* (Иванюков, Ковалевский 1886: 97–98).

Носители на основния и емблематичен за Северен Кавказ музикалнофолклорен масив, включително и на нартския епос, са *мъжете*[6]. Типична изпълнителска форма е „мъжката хорова песен“ (или „соловохорова традиция“, по терминологията на Борис Галаев 1964: 9–10). В тези случаи *певческият хор е синоним на певческа група* – непрофесионална фолклорна формация с нерегламентиран брой участници. По правило солиращият, или запяващ по възприетата терминология, певец подема песента, излага основния мелодически мотив и самия словесен текст. Групата „отговаря“ с припевен мотив в унисон или лежи до края

[6] В случая нямам предвид професионалните колективи и изпълнители на фолклорна музика, които активно се развиват през втората половина на XX в.

на песента в дълги тонове, които отстоят на различни интервали спрямо запяващия вокал. По този начин се изпълняват повечето песни с изключение на детски, люлчини, някои форми на изпълнение на нартския епос при осетините и др.

Груповото пеене при мъжете притежава общи, разбира се, и отличителни черти при кабардини, балкаро-карачаи и осетини. При различните севернокавказки народи то съдържа сходни термини, произтичащи от обозначението на съпровождащата партия/гласове; неговите корени *жъи, жъу, жиу, жыу, жуу* и др. (букв. неизменност, точност) се извеждат от адигските езици (Вишневская 2011: 55 и цитираната литература). Солиращия глас балкаро-карачаите наричат *башчилик-етген* (главен, водещ), а ниския, съпровождащ – *ежиу* (Вишневская 2011: 51, 58); при кабардините това са *уред* и *ежу*. С изключение на някои песни от нартския цикъл (вж. по-долу), а също и от „героическите", традиционните мъжки изпълнения са без инструментален съпровод (Цхурбаева 1969: 473). На общоселски и големи родови чествания всеки има право да се включи в групата, която по думите на балкарите може да се състои от 2 до 15–20 души, или да участва като водещ, ако притежава необходимите качества – силен глас, добри певчески данни и импровизационни умения.

В най-общ план има два вида групови изпълнения на балкаро-карачайските, осетинските и кабардински песни.

1) Едногласни: водещият певец запява и поднася основния мелодичен мотив, последвано от припев/отговор на хора, който пее в унисон. На практика те се редуват в самостойни партии без или с различно по дължина антифонно застъпване. При много от песните запев и припев са два кратки мотива, които сформират едно полуизречение (от типа „въпрос–отговор") с неповторен строеж. Групата оглася припева с традиционните за народа възгласи *уай, гей, хори орада, орира, орида, орайда* и др. (нотни примери 1, 2, 7).

Повечето от този тип едногласни изпълнения са в умерено до по-бързо темпо (като нартските по правило се пеят умерено и по-бавно), с лаконични мелодически мотиви и по-бедна орнаментика; често има редуване на триоли, на синкопиран ритъм, което е характерно за много от кавказките мелодии. По сведения на моите информатори и по други данни от XX в. такива песни започват да се пеят и от жени, и от смесени групи – нещо недопустимо в миналото. Анатолий Рахаев (Рахаев 1994: 605–614; Рахаев 2002: 13–16, 20) определя едногласните

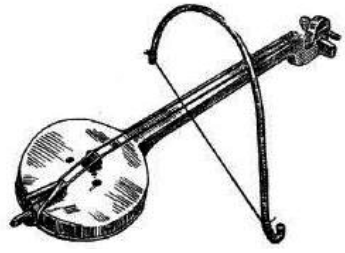
изпълнения при балкаро-карачаите в следните типове, които виждаме добре представени и сред кабардините: по-рядко срещания монодичен (НПИНА 1986: 97–99); монодичен в съпровод на ударен инструмент (тип кречетало) или ритмическо пляскане с ръце; монодичен с постоянен припев на „сыбызгъы“ (духов флейтообразен инструмент); солист (*жыр башчы*) с група (*эжиу*), редуващи се антифонно и често със съпровод на ударен инструмент.

Посочените дотук песенни черти звучат и при нартските едногласни песни.

2) Двугласни, многогласни. При този вид песенни изпълнения също има ясно диференциране на водеща/солова партия, която оглася текста на песента, и „хорова“ партия. Групата встъпва в края на първата фраза или след нея, като изпълнява дълги тонови трайности (върху вокалите *а, о, е* и др.) или традиционните за народността възгласи (например *уа-ри-ре, уой*, *уай, орира, гей* и др.). Движението на тази лежаща партия е повече или по-малко раздвижено, тя звучи в едноглас (нотни примери 3, 7), двуглас (нотен пример 8) и изключително рядко в триглас. В сборника с осетински песни (събрани през 1928–1929 г. в Северна и Южна Осетия) А. Галаев отбелязва, че традиционният двугласен стил при осетините е съхранен по-добре в Северна Осетия, докато в Южна Осетия „хоровите гласове“ (т.е. групата) невинаги пеят в унисон, понякога се разслояват и образуват триглас под влияние на грузинското хорово многогласие (ОНП 1964: 10).

В сборниците с осетински и адигски песни (ОНП; НПИНА) има доста примери с раздвижен втори глас (и с отклонение от унисона), но въпреки това той не очертава самостойна мелодия. Съвсем условно този начин на изпълнение, при който солистът звучи на непрекъснатия фон на съпровождащите гласове, може да се определи като *раздвижен тип бурдон* с различни прояви сред адиги, балкари, осетини, а също и вайнахи. По този начин, с лежащ или по-раздвижен втори глас, мъжете пеят *различни по функция и тематично съдържание песни*, включително нартски. Нерядко те са изпълнявани от балкари, карачаи и кабардини в съпровод на широко разпространения в Северен Кавказ струнно-лъков инструмент *кобуз* (у кабардините познат под названието *пшичепшина/пшикапшина*), на който свирят като на българската гъдулка (ил. 1, 2).

При балкари, карачаи и кабардини нартските текстове се пеят и при двата вида групови музикални изпълнения. Характерно за немалко двугласни и многогласни нартски песни е, че солистът невинаги звучи



Ил. 1. *Жия къобуз къобуз* (вид „планинска цигулка“, Кудаев 2010: 76)



Ил. 2. *Узун Жия* (Кудаев 2010: 77)

„мелодично“. Още Танеев съобщава за нетемперирани височини и изпълнение при балкарите на „главната мелодия (с думи) […] често без определена звукова височина“ (Иванюков, Ковалевский 1886: 96). Солиращият, но невинаги запяващ глас при техните и други изпълнения въобще се отличава с речитативност, импровизирани, видоизменени повторения и транспониране на ритмо-интонационни ядра и мотиви.

Един интересен и същевременно показателен пример е кабардинската нартска песен *Сосрук добива огън* (нотен пример 4), в която двете партии звучат заедно, но на практика групата и инструментът изнасят мелодията на песента. Групата започва с кратък, но добре моделиран припевен мотив в две части, който прозвучава и в края (т.е. рамкира песента). И при шестте изпявания солистът поднася текста речитативно чрез интерпретацията на един музикален мотив – лаконичен, в тесен обем и нетемпериран. Има немалко примери, в които именно групата, а не т. нар. солист, подема песента (вж. също нотни примери 2, 4, 8) и на практика тя има важна формообразуваща роля. Не съм попадала на нетемпераност в изпълненията на групата – както в архивните записи, така и в публикуваните сборници, а също на терена. В много от напевите с мелодически нестабилно прозвучаване на словесния текст тази съпътстваща „партия“ твори акустична опора и придава завършен облик на звуковото пространство и съответно на песента. В това отношение

характерни са и едногласните антифонни примери, в които солираща и съпровождаща партия (при цялата условност на тези понятия в сферата на музикалния фолклор) градят съвместно една завършена музикална мисъл (нотни примери 1, 2).

При нартските песни т. нар. декламационно-речитативен характер на стила се корени в тясната връзка на мелодията с говорната интонация и преобладаващите *прозаични словесни текстове* (независимо дали става дума за деформиран стихов размер в резултат от забравяне или от подмяна). Разбира се, при всяка народност особеностите на езика се отразяват върху музикалното пресъздаване на епоса[7], който почти изцяло е в немерена реч. В този процес А. Рахаев извежда на първо място вътрешноритмичната организация на мелострофата и съответно на целия напев, „протичащ“ в *различни размери*, включително комбинирани; но той по думите на автора се развива „вън и независимо от този метричен“ показател (Рахаев 2002: 132). По същия повод (огласянето на прозаичните текстове) Адцеева говори за свободен и „разкрепостен“ музикален ритъм, за „свободата на метриката“, изразена в нотирането на мелострофата в 11/8, 10/8, 9/8, 7/8 и др. (Адцева 1987: 167).

В сборника с осетински песни редакторът Е. Гипиус е отбелязал, че тактовите черти в нотациите навсякъде са поставени като *условни разделителни знаци, отбелязващи границите на „ритмичните*[?] *периоди“* (при песенния стих и напева), а не в обичайното им значение като показатели на силно и слабо време (ОНП 1964: 229). При цялостното прозвучаване на една песен тези стихово-мелодични „периоди“ имат различна дължина и музикалната им форма не е фиксирана и константна. Тогава възниква логичният въпрос защо е нужно тяхното „вместване“ в различни метрични параметри, което *не отразява музикален феномен*, а хода на словесния текст, обуславящ речитативното мелодизирано начало и импровизационния стил на изпълнение. Този начин на нотиране „накъсва“ интонационната линия и не дава видимост на нейната *музикална фразеология*. Той създава и недоразумението, че *изпълнителите мислят в различни тактови размери*, за което те самите обаче нямат представа… Казаното до голяма степен се отнася

[7] За връзката на „мелодекламацията“ със спецификата на съответния език и неговата фонетична и фонологична система (в случая адигски и карачаево-балкарски), вж. Вишневская 2011: 64–73.

за повечето севернокавказки нартски гласове върху прозаичен текст от втори вид (и не само нартски), с ярки елементи на мелодико-речитативно огласяне, които би трябвало да бъдат нотирани в Rubato. Знаем, че този стил далеч не е лишен от ритъм, нито от онази музикална логика, която извежда напева в една завършена форма. Това ще визуализира далеч по-правдиво фразеологията на музикалното мислене и нейната специфика в многогласния музикалнофолклорен стил.

По подобен начин стои въпросът с визуализацията на *реалното звучене на напевите*. Нотирането на певческите гласове на две петолиния (accolade), чиято цел очевидно е да разграничи „солист“ и „хор“, много често *неоснователно представя* водещия глас, а в някои песни и двата гласа октава над реалното звучене[8] (например в случаите, когато движението на солист и група е в тесен диапазон). Това виждаме и в повечето от приложените тук напеви. По този начин *нотната картина избягва един съществен факт* – че в много песни *двата гласа противчат в диапазона на една и съща октава*: *в някои случаи близко един до друг, в други на моменти се кръстосват, а в трети солиращият глас преобладаващо звучи по-ниско от групата* (нотни примери 1, 2).

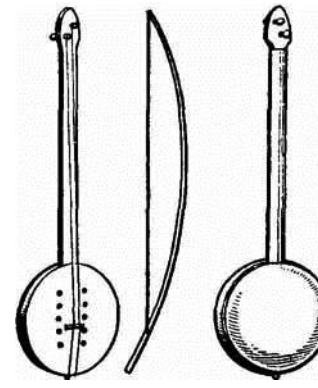
Каквито и да са певческите характеристики на индивидуалните изпълнители, по правило мъже, съотношението на гласовете в еднородните певчески колективи отразява и е обусловено преди всичко от *унаследената традиция и представите за тяхното съвместно движение*. С други думи, стремежът или не към по-широко тоново пространство между партиите (което ярко би откроило една басова линия например) е друга черта, която също представя спецификата на многогласното/двугласното музикално мислене в дадена етнокултурна общност. Едно изключение е сборникът с осетински песни, където в обозначенията към нотациите изрично е отбелязано, че при всички примери партията на запяващия глас е изложена в реалната височина, а не октава по-високо, както е прието (ОНП 1964: 229).

В Осетия нартските сказания са в ръцете на „избрани“ певци инструменталисти, притежаващи завидна памет, добър глас и музикален дар. Фолклорната терминология назовава този род изпълнения *кадæг/кадаг* – обозначение за *солово пеене с инструментален съпровод*

[8] В рускоезичните етномузиколожки издания това се обозначава с двоен сол ключ.



Ил. 3. *Дуудастанон*



Ил. 4. *Киссин/хъисин-фандир*

(Цхурбаева 1969: 473). Паралелно тази изпълнителска форма е била позната на кабардини и балкаро-карачаи. Всъщност старият музикален инструментариум в Северен Кавказ е общ почти за всички народности. Това включва и осетинския нартски инструмент *дуудæстанон/дуудастанон* (осет. *дуадас* – 12, *танон* – струни) (ил. 3), отдавна излязъл от употреба, и двуструнния лъков инструмент *хъисин-фандир* от типа на гъдулката (ил. 4), и споменатия кобуз, неясно защо определен от Ксения Цхурбаева като „тип цигулка“ (Цхурбаева 1969: 474–475). Забележително е сведението, че когато изпълнителите нямат подръка фандир, те *приспособяват цигулка* – опъват две струни (в Северен Кавказ почти винаги от конски косъм), които настройват по подходящия начин (Цхурбаева 1969: 475).

Същевременно осетините подобно на балкаро-карачаите и кабардините притежават немалко песни за нартски герои, които изпълняват без съпровод на инструмент. В сборника *Осетински народни песни* (ОНП 1964) по тематичен показател е обособен песенен микроцикъл „Митични покровители“, сред които фигурират и персонажи от нартския епос (нотен пример 6). Вън от него като „нартска“ е посочена само една песен (*Сказание о Сирдоне*, записана от Борис Галаев в с. Квернети, Цхинвалски район, Южна Осетия – ОНП 1964: № 84). На какво основание тя е представена отделено? Това илюстрира вече споменатия проблем за класификацията на севернокавказкия песенен фонд, включително и на *Нартиадите*, които основателно са обособени на първо място по словесно-тематичен показател. Тяхното изпълнение има *раз-*

лично функционално приложение, проявено по сходен начин при осетини, балкаро-карачаи и др. – те се пеят на обредна трапеза (включително на сватба), при честване на дзуарите/светилищата, твърде често на помени и др. (вж. стари данни у Миллер 1882: 273).

В музикално отношение Ксения Цхурбаева разглежда изпълненията на нартските сказания в две групи:

1) със сравнително устойчив мелодичен мотив, по принцип лаконичен и кратък, който се повтаря и интерпретира вариантно, съобразно текстовото съдържание и отговаря в много примери на една поетична строфа (нотен пример 5);

2) към втората група авторката отнася напевите със съществени интонационни и ритмични изменения в хода на изпълнението, при които смяната на тактовите показатели е „често явление“ (Цхурбаева 1969: 476, 480–481). Като пример е посочено осетинското *Сказание о Сирдоне* (ОНП 1964: № 84).

Още през първата половина на XX в. Б. Галаев отбелязва преобладаващата прозаична основа на текста, както и факта, че в нартските изпълнения стиховете и мелодичните периоди протичат с различен обем („ту голям, ту по-малък“) в зависимост от броя на слоговете в стиха (ОНП 1964: 12). Някои нартски песни, които са ми познати от архивни записи в СОИГСИ, имат „отворен финал“ – дори когато мелодичното движение очертава на места по-осезаемо определен звукоред и даден тон като основен, след това, образно казано, напуска тази идея и финалисът е различен. Инструменталният съпровод от своя страна невинаги „помага“ в тоналното определяне на мелодията. Функционално той твори опора подобно на певческата група; всеки мелодичен период има „инструментална рамка“ – прелюдии и интерлюдии, а по време на пеенето инструментът най-често изпълнява остинатно редуващи се кварти и квинти (Галаев 1964: 12). Но класическите критерии за хармонично съответствие при партиите и тук невинаги са приложими. При образците със съществени интонационни и ритмични изменения бих обърнала по-голямо внимание на *инципита* (първоначалните въвеждащи тонове на музикалния мотив, създаващи своеобразна музикална опора), който в отличие от финалиса и предцезурните тонове показва голяма устойчивост/повторяемост на фона на музикално-импровизационното огласяне на текста.

Слушайки изпълненията на по-стари певци (записани към средата на XX в.), разбираме колко трудно могат да се изработят универсални

критерии за тази изпълнителска традиция дори при осетините, където диадата свирач–певец е ясно фиксирана. Сред тях чуваме песни в широк обем, песни с ясна и почти равномерна пулсация, с добре развита и оформена музикална фразеология независимо от диапазона, в който протичат. Такава е балкарската песен, която записах в с. Кашхатау, Чегемски район на Кабардино-Балкария (нотен пример 8).

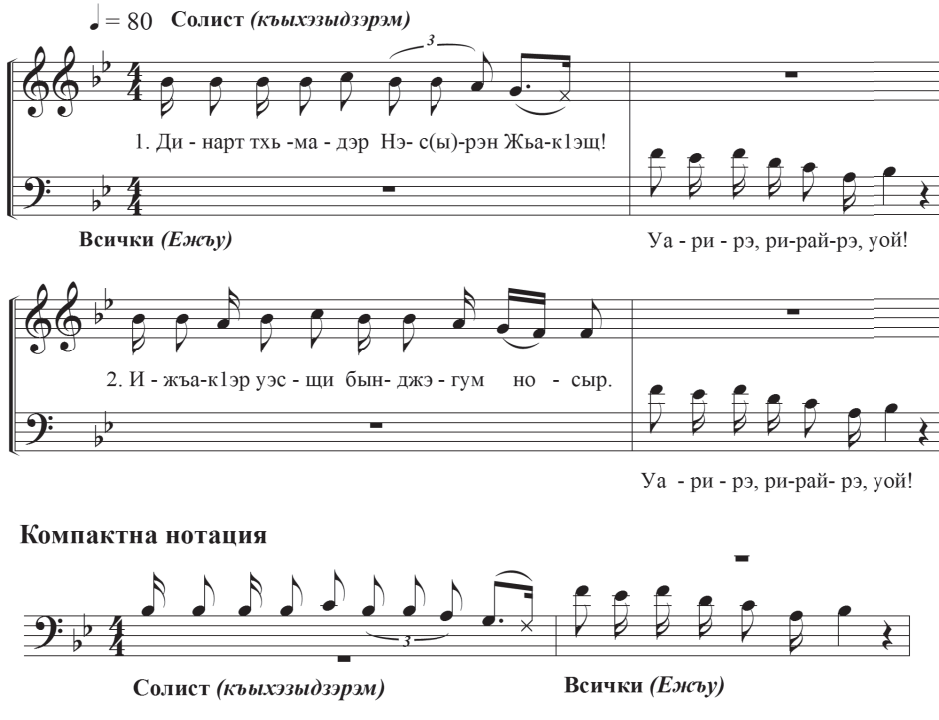
Формообразуващата роля на музикалния компонент при огласянето на прозаичните текстове е решаваща. Добре е известно, че всеки певец ползва традиционния фонд от музикални и мелодични стереотипи съобразно собствените си музикални възможности за импровизация. В процеса на изпълнението талантливите изпълнители си играят с разнородната словесна ритмика, бих казала, неусетно, гъвкаво и комбинативно. Именно при тях немерената реч (и напевът като цяло) заживява в един относително завършен мелодичен образ. Мисля, че начинът, по който Ксения Цхурбаева формулира „древните черти“ в изпълненията на осетинския нартски епос (като лаконичност, квантитативност/сричка=тон, тесен амбитус, разнообразна ритмика, тясно свързана с импровизираното огласяне на текста и пр.), се нуждае от прецизиране в бъдещите изследвания. Те се отнасят основно за т. нар. солиращ глас с инструментален съпровод *(кадаг)*, но не и за напевите като *цялостна форма*, особено при груповите изпълнения. Един несъмнен критерий за старинност, отбелязан без коментар от Цхурбаева, е фактът, че певецът на нартския епос „изпълнява едно и също сказание ту на един, ту на друг напев и обратно – *поредица от сказания на един и същи напев*“ (Цхурбаева 1969: 475).

Добре е известно, че в миналото *различните обредни цикли имат свои „гласове“* и вероятно тук индиректно е съобщена подобна преживелица – не текстът, *а функцията на изпълнението предопределя неговия глас/мелодия*. Същевременно вече отбелязах, че цикълът на *Нартиадата* е обособен, на първо място, тематично и че той не е тясно функционално обвързан. Не е ясно също дали при различните народности принадлежността на мелодиите към съответните текстове са унаследени от предишно поколение музиканти, или са личен избор, чието изпълнение е отработвано с години. Важно в това отношение е наблюдението на А. Рахаев, че в балкаро-карачайската *Нартиада* съществува „семантична принадлежност“ на някои напеви към определени раздели/герои на епоса (Рахаев 1994: 607).

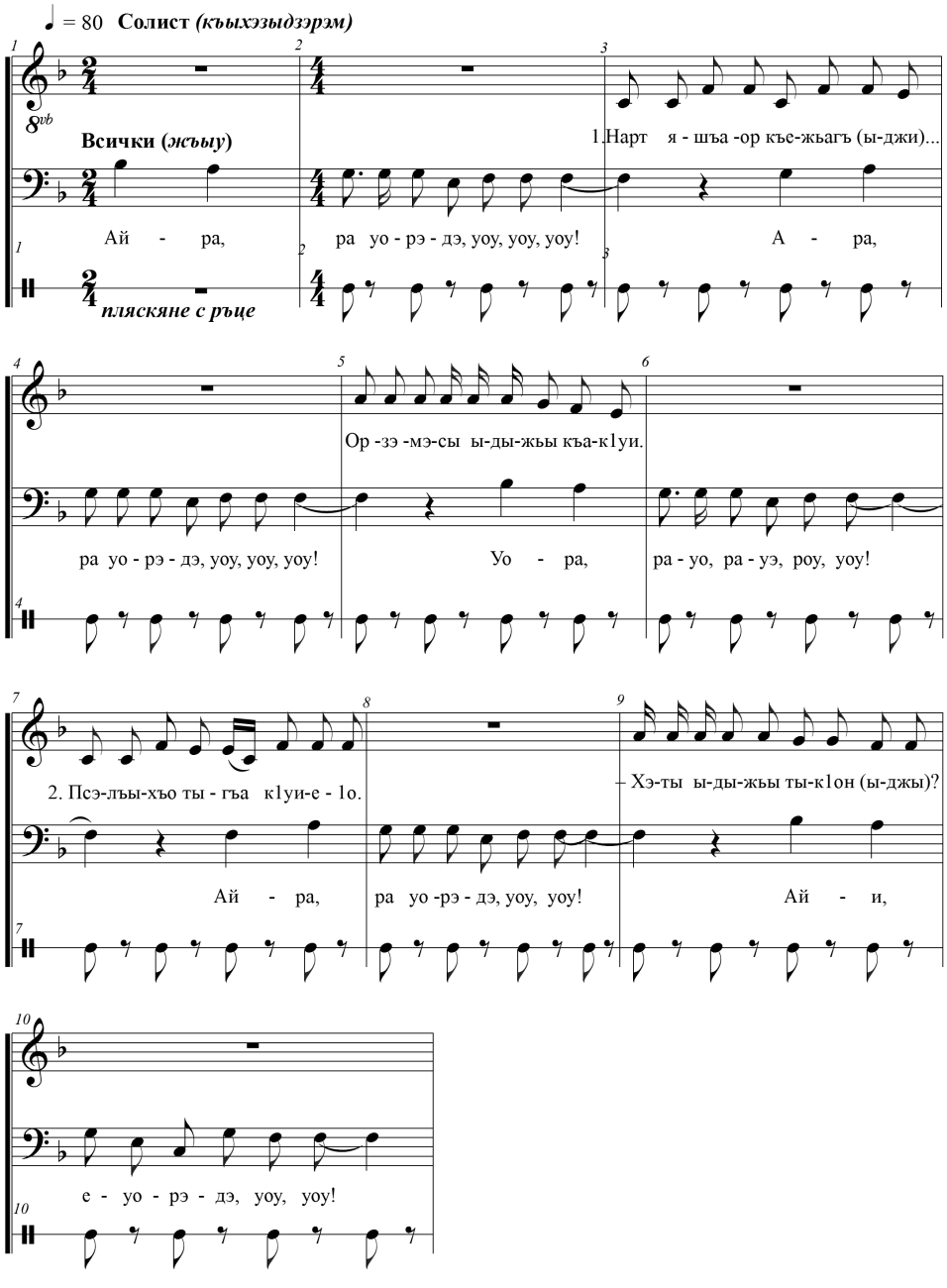
По този повод завършвам с вече поставената необходимост от вникването в съотношението *словесен текст – мелодия – функция* или в онзи *синкретизъм на музическите начала* (музика/слово/движение), който е най-съществения критерий за „архаичност“. Преди изцяло да е потънал в миналото, той може да се потърси в по-широк вътрешноетничен план, което от своя страна е сериозен залог за бъдещи съпоставителни изследвания. Това е и пожеланието в тази първа от българска страна публикация по темата.

Нотни примери

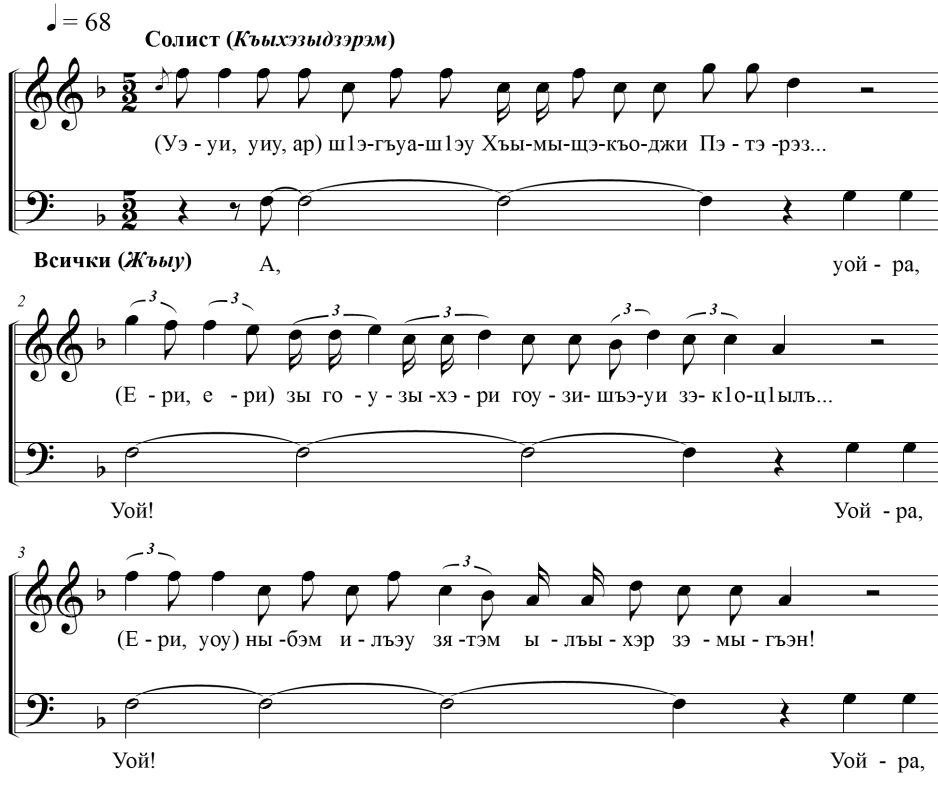
Пример 1. Ашамз и Насрен Брада
(НПИНА 1986: № 15)



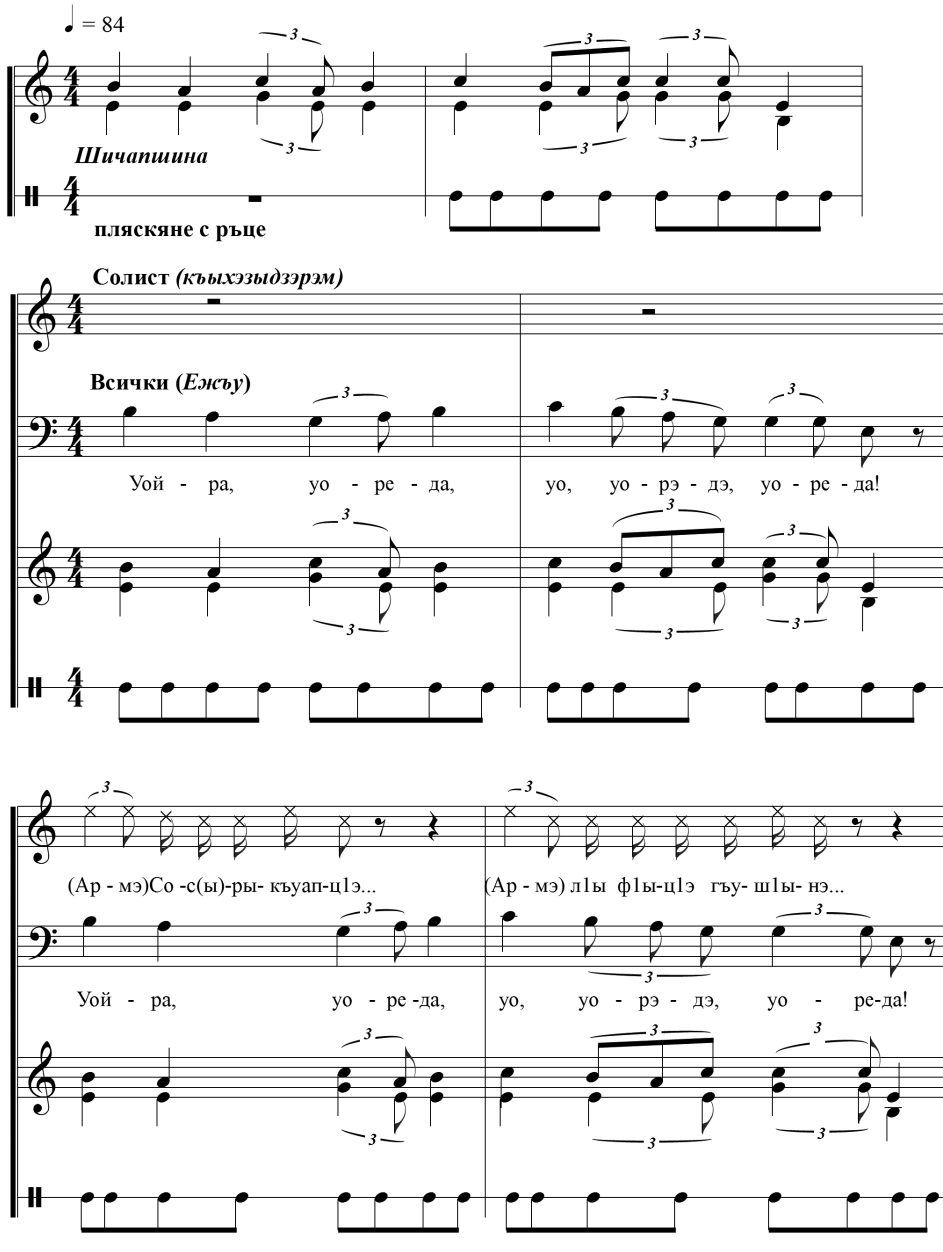
Пример 2. Орзамес сватосва Сатанай, бжедугски вариант
(НПИНА 1986: № 1)



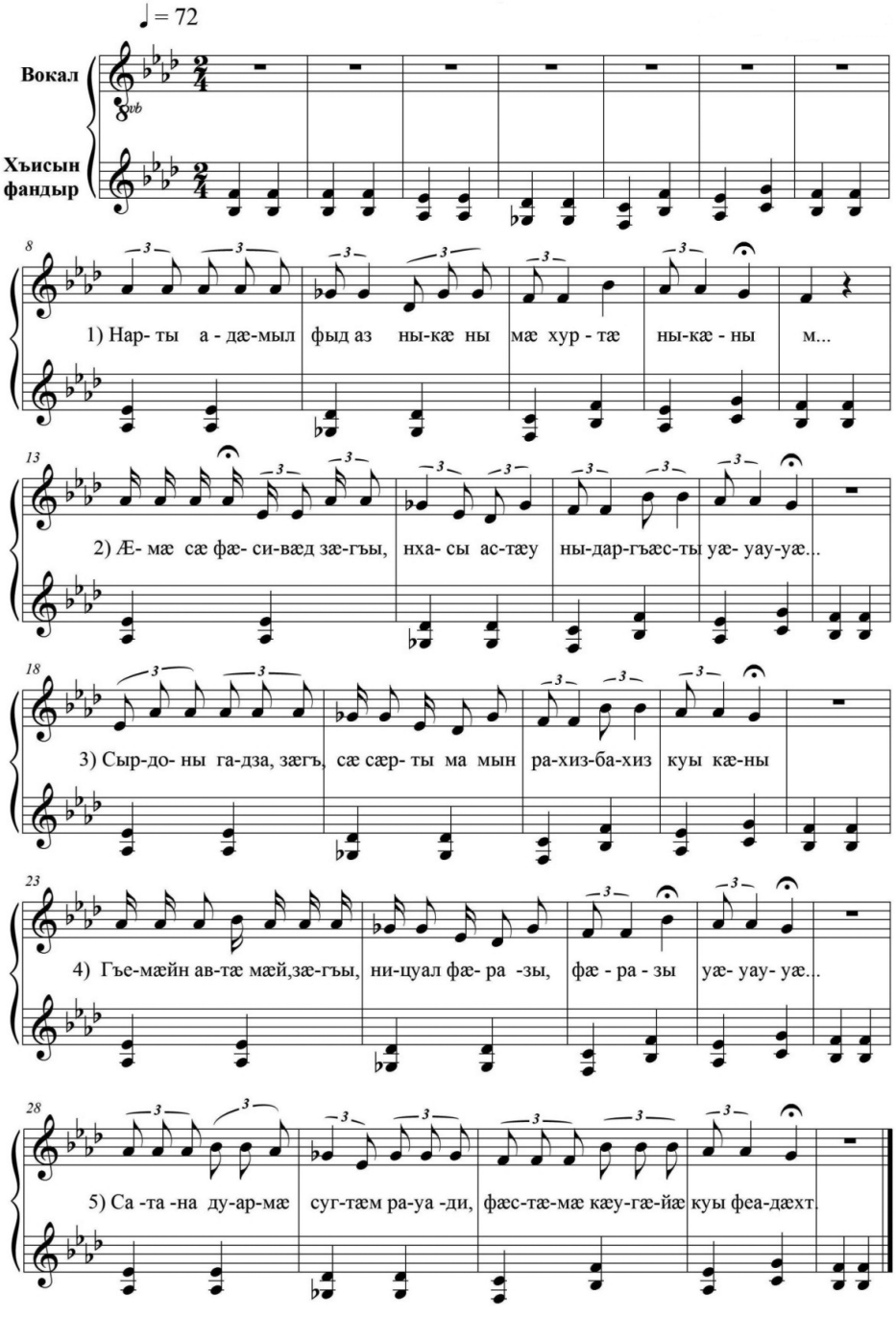
Пример 3. Патараз превзема крепостта Гунд-Гунд, бжедугски вариант (НПИНА 1986: № 13)



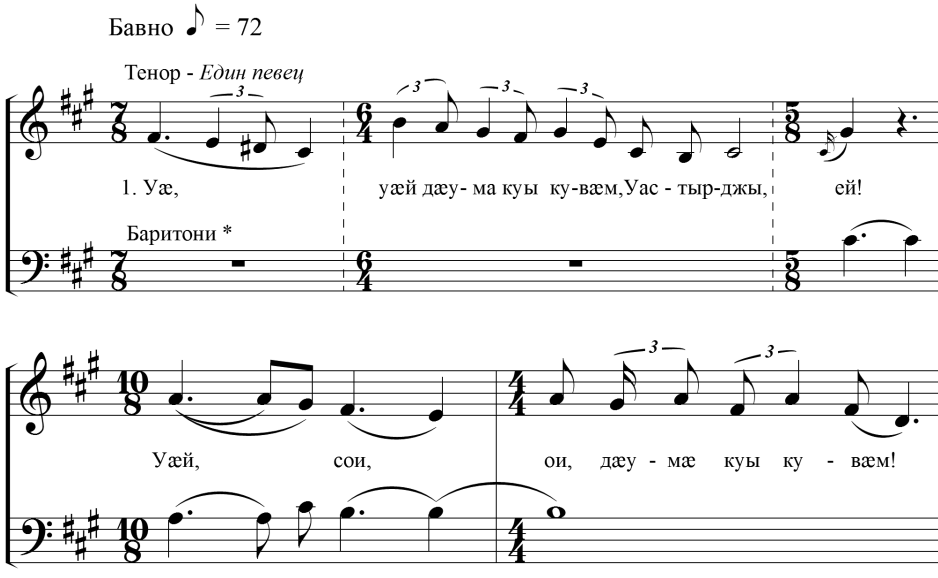
Пример 4. Сосрук добива огън, кабардински вариант
(НПИНА 1986: № 7)



Пример 5. Сказание за нарта Уризмаг
(Цхурбаева 1969: 477)

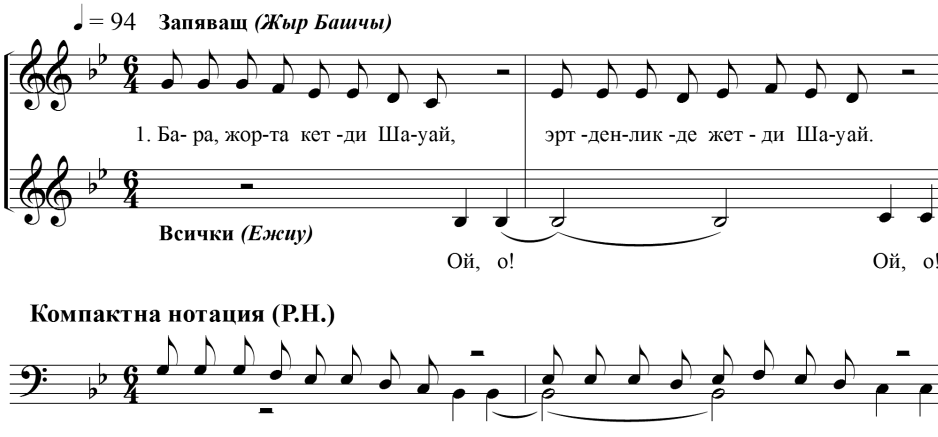


Пример 6. Песен за Уастирджи
(ОНП: 52)

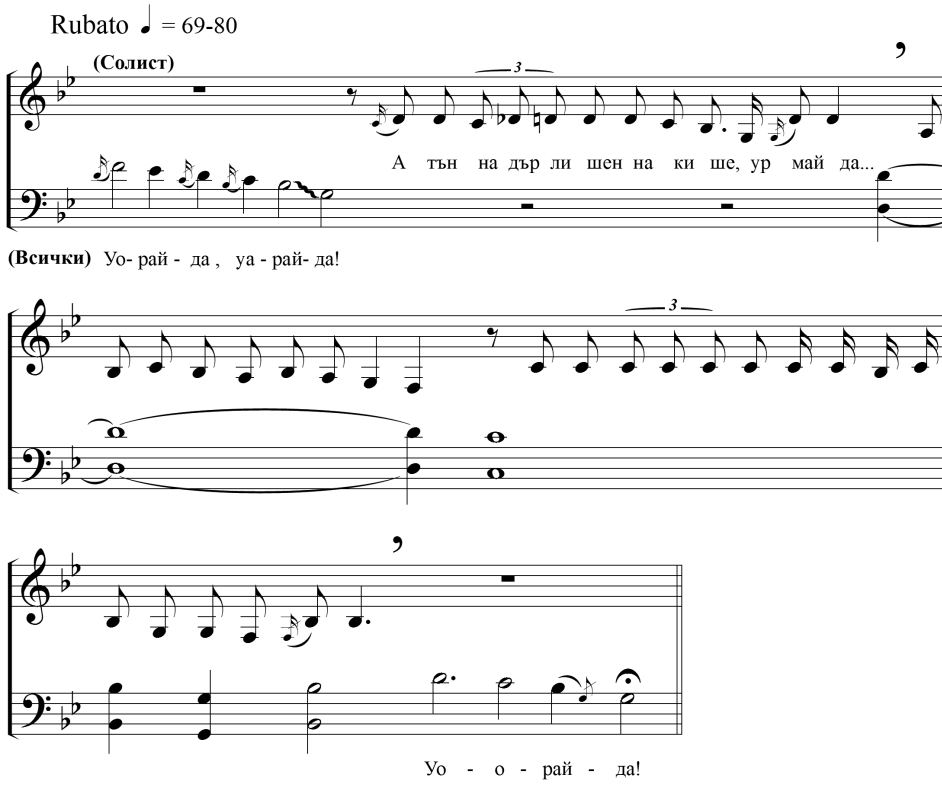


* В сборника с осетински песни (ОНП) никъде не е приложен текст към изпълнението на групата, която обикновено държи върху вокала *æ* или на сричката *гъей* [Бел. съст.].

Пример 7. Песен за Карашауай
(Рахаев 1994: 613)



Пример 8. Нартска (балкарска) песен. Изпълнява група мъже (4 души), с. Кашхатау, Чегемски район, КБР, солист Амъш Балиев Могаметович, род. 1927 г. в с. В. Балкария, записала и нотирала Ружа Нейкова, септември 2005 г.



Литература

Абаев, Василий И. 1990: *Избранные труды*. Т. 1. *Религия, фольклор, литература*. Владикавказ: Ир.

Адцеева, Этери В. 1987: Этнокультурные контакты в музыкальном фольклоре осетин. – В: *Проблемы исторической этнографии осетин*. Орджоникидзе: Республиканская книжная типография, 161–172.

Антология 2015: *Антология народной музыки балкарцев и карачаевцев: Мифологические и обрядовые песни и наигрыши*. Сост. А. И. Рахаев, Х. Х. Малкондуев. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых.

Виноградов, Виталий Б. 1963: *Сарматы Северо-Восточного Кавказа. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство* (Труды Чечено-Ингушского НИИ 6).

Вишневская, Лилия, А. 2011: *Очерки истории и теории северокавказского вокального многоголосия*. Саратов: Новый ветер.

Галаев, Борис А. 1964: Осетинская народная музыка. – В: *Осетинские народные песни*. Сост. Борис А. Галаев. Москва: Музыка, 7–20.

Далгат, Уздиат Б. 1972: *Героический эпос чеченцев и ингушей*. Москва: Наука.

Дрягин, Николай М. 1932: Любовные мотивы нартовского эпоса горцев Северного Кавказа. – *Труды Института языка и мышления.* Т. 2. Ленинград: АН СССР, 183–199.

Дюмезиль, Жорж 1976: *Осетинский эпос и мифология*. Перевод с французского А. З. Алмазовой. Под ред. В. И. Абаева. Москва: Наука.

Дюмезиль, Жорж 1986: *Верховные боги индоевропейцев*. Перевод с французского Т. В. Цивьян. Москва: Наука [Orig.: Georges Dumézil. *Les dieux souverains indo-europeens*, 1977].

Дюмезиль, Жорж 1990: *Скифы и нарты*. Сокращенный перевод с французского А. З. Алмазовой. Под ред. Б. А. Калоева. Москва: Наука [Orig.: Georges Dumézil. *Romans de scythie et d'alentour*, 1978].

Иванюков, Иван И., Максим М. **Ковалевский** 1886: У подошвы Эльборуса. Очерк. – *Вестник Европы* (Санкт-Петербург) 1, 83–112.

Крупнов, Евгений И. 1960: *Древняя история Северного Кавказа*. Москва: Издательство АН СССР.

Крупнов, Евгений И. 1969: О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа. – В: *Сказания о нартах – эпос народов Кавказа*. Москва: Наука, 15–30.

Кудаев, Мухтар 2010: *Мелодии нартов*. Приложение к журналу „Минги Тау“, № 8.

Майсурадзе, Нина М. 2011: Об иберийско-кавказских музыкальных языках. – В: *Кавказоведческие разыскания,* № 3. Тбилиси: Тбилисский государ-

ственный университет им. Иванэ Джавахишвили, Факультет гуманитарных наук, Институт кавказоведения, 326–329.

Миллер, Всеволод Ф. 1882: *Осетинские этюды*. Ч. 2. *Исследования*. Москва: Ученые записки Императорского Московского университета.

Нарты 1957: *Эпос осетинского народа*. Москва: Издательство АН СССР.

Нарты 1989: *Осетинский героический эпос*. Кн. 2. Москва: Наука.

Нарты 1994: *Героический эпос балкарцев и карачаевцев*. Сост. Р. А.- К. Ортобаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев. Москва: Восточная литература.

Рахаев, Анатолий И. 1988: *Песенная эпика Балкарии*. Нальчик: Эльбрус.

Рахаев, Анатолий И. 1994: О музыке нартского эпоса Балкарии и Карачая. – В: *Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев*. Сост. Р. А.- К. Ортобаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев. Москва: Восточная литература, 605–614.

Рахаев, Анатолий И. 2002: *Традиционный музыкальный фольклор Балкарии и Карачая*. Нальчик: Центр Эль-Фа.

Сатцаев, Эльбрус Б. 2008: *Нартовский эпос и иранская поэма Шахнаме (сходные сюжетные мотивы)*. Владикавказ: ИПО СОИГСИ.

Техов, Баграт В. 2001: *Графическое исскуство населения Центрального Кавказа в конце II и в первой половине I тысячилетия до д. э. (по бронзовым поясам из Тли)*. Владикавказ, Цхинвал: Юго-Осетинский научно-исследовательский институт.

Техов, Баграт В. 2002: *Тайны древних погребений*. Владикавказ: Проект-Прес.

Урусбиев, Сафар-Али 1881: Сказания о нартских богатырях, у татар-горцев Пятигорского округа Терской области. – В: *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Вып. 1. Отд. 2. Тифлис: Издание Управления Кавказского учебного округа, 1–42.

Урусбиева, Фатима А. 1979: *Карачаево-балкарский фольклор*. Черкесск: Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства.

Хаджиева, Танзиля М. 1988: Эстетическая и утилитарно-магическая функция календарных песен балкарцев и карачаевцев (весенне-летний цикл). – В: *Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа*. Махачкала: Дагестанский филиал АН СССР, Институт истории, языка и литературы им. Г. Цадасы, 60–78.

Хаджиева, Танзиля М. 2001: Структурно-поэтические особенности карачаево-балкарских архаических песен. – В: *Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор*. Москва: Наука, 270–285.

Хаджиева, Танзиля М. 2014: Фольклор. – В: *Карачаевцы. Балкарцы*. Отв. ред. М. Д. Каракетов, Х.-М. А. Сабанчиев. Москва: Наука, 522–584.

Холаев, Азрет З. 1974: *Карачаево-балкарский нартский эпос*. Нальчик: Эльбрус.

Цимиданов, Виталий В. 2007: Нартовский эпос осетин и срубная культура: поиск схождений. – *Известия СОИГСИ*, вып. 1 (40), 17–36.

Цхурбаева, Ксения Г. 1969: О напевах осетинских нартовских сказаний. – В: *Сказания о нартах – эпос народов Кавказа*. Москва: Наука, 469–483.

Dumézil, Georges 1930: La préhistoire indo-iranienne des castes. – *Journal asiatique* 216, 109–130.

Dumézil, Georges 1940: *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*. Paris: Leroux Presses universitaires de France (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 56).

Dumézil, Georges 1968: *Mythe et Épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens.* Vol. 1. Paris: Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines).

Използвани съкращения

БНП – *Малкъар халкъ жырла / Балкарские народные песни*. Сост. С. Отаров, А. Холаев. Нальчик: Эльбрус, 1969 [На балкарски език].

БП – *Малкъар жырла / Балкарские песни*. Сост. О. Отаров–Малкъар, Х. Карданов. Нальчик: Эльбрус, 1962 [На балкарски език].

НПИНА – *Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов*. Т. 1, 1980; Т. 2, 1986; Т. 3, 1990. Сост. В. Х. Барагунов, З. П. Кардангушев. Москва: Советский композитор.

ОНП – *Осетинские народные песни*. Сост. Борис А. Галаев. Москва: Музыка, 1964.

СОИГСИ – Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева Владикавказского научного центра Российской академии наук.

Проф. д.и.н. Ружа Нейкова
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
Българска академия на науките
ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6
1113 София, БЪЛГАРИЯ

The Musical Idiosyncrasy of the Nart Epic (On Balkar-Karachay, Kabardian and Ossetian Materials)

Ruzha Neykova

Abstract: The Nart Epic is part of the common ethno-cultural and historical past of the Northern Caucasus. The typical representatives of the epic are Ossetians, Balkar-Karachay, and Adyghe/Kabardian. It consists of different narrative cycles, revealing the fate of Nart people and their heroes (miraculous birth, acts of heroism, death). In the different national corpuses of the Nart Sagas, there are the so-called *loci communes* – stable and common motifs, situations, heroes, even details, etc. The performance of the song-narratives has different functions: during ritual meals including weddings, at sacred places, memorial services, etc.

The folk-musical heritage of the North Caucasian people, as their material and spiritual culture, is also closly related. That includes the musical performances and the tunes of the Nart legends, which have common idiosyncrasies (descending movement of the leading melody/voice, variant improvisation of musical phrases and motifs, constant diatonic base, etc.). This is a strictly male tradition. The men sing in a group different in numbers. There are two ways of performing: 1) Monodic – the leading singer starts the song, giving the lyrics and the melodical motif, followed by the group, singing the refrain in unison; in this way, the two parts alternate till the end of the song with different in length antiphonic overlaps; 2) Diaphonic, polyphonic – the leading vocal sings the text of the song, while the group is resounding with *a, o, e*, etc. in wholes, or by the traditional exclamations like *ua-ri-re, uoi, uai, orira*, etc. In many songs, the leading vocal is recitative and improvising, which is rooted in the strong tie of the tune with the prosaic texts. Some of the songs are accompanied by a string-bow instrument (*kobuz*), which is mostly typical for the Ossetians.

Keywords: Northern Caucasus, folk music, the Nart epic, musical style, diaphony

Prof. Ruzha Neykova, D.Sc.
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Bl. 6 Acad. Georgi Bonchev St.
1113 Sofia, BULGARIA

Do problematyki wędrownych muzykantów na ziemiach polskich – od średniowiecza do czasów współczesnych

Zbigniew Jerzy Przerembski

Streszczenie: Od średniowiecza do połowy XX wieku Europę i Polskę przemierzali tradycyjni, wędrowni muzycy – polscy i zagraniczni. Ich występy cieszyły się powodzeniem ze względu na inny repertuar i instrumenty (niż rdzennych muzyków). Środowisko społeczne, z którego się wywodzili było różne. Większość z nich była pochodzenia chłopskiego i wykonywała ludowy repertuar pieśniowy i muzyczny. Nierzadko w swoich wędrówkach przyłączali się do niedźwiedników, flisaków i żniwiarzy. W XIX wieku muzycy wędrowni pochodzili głównie z rejonów karpackich, w XX wieku z Wielkopolski – zazwyczaj grali na dudach i skrzypcach. Śpiewali pieśni epickie, religijne, historyczne, ballady, moralizatorskie, komiczne, parodystyczne lub piosenki, przyśpiewki taneczne. Wędrowni śpiewacy i instrumentaliści występowali w miastach i wsiach – śpiewali i grali w chłopskich chałupach i szlacheckich dworach, niekiedy nawet w magnackich czy królewskich zamkach, ale najczęściej na ulicach, placach, w karczmach – np. podczas odpustów, targów i jarmarków, w ostatki, również na weselach i pogrzebach. W rezultacie przyczynili się do muzycznej „wymiany kulturalnej" w zakresie repertuaru, stylów wykonawczych czy instrumentów muzycznych w różnych regionach i krajach.

Słowa kluczowe: muzyka, muzyka tradycyjna, wędrowni muzycy, tradycyjni muzycy

Średniowieczną i nowożytną Europę – w tym też rozległe ziemie Korony Królestwa Polskiego, a później Rzeczypospolitej Obojga Narodów (łączącej Królestwo Polskie z Wielkim Księstwem Litewskim) – przemierzali przedstawiciele sztuk czy może tylko umiejętności „widowiskowych", zaliczani do szeroko pojmowanej grupy „ludzi gościńca", zazwyczaj lokowanych poza stanowym podziałem społecznym (Baranowski 1986: 6). W Polsce na ogół działali od późnego średniowiecza do końca epoki nowożytnej (co łączy się z utratą przez Rzeczpospolitą niepodległo-

ści, ostateczną w 1795 r., w wyniku rozbiorów kraju przez Rosję, Prusy i Austrię). Określano ich różnymi nazwami, jak np. bandosi, bufoni, igrce (igrcy), goliardzi, historioni, hultaje, joculatorzy, komedianci, laici, licentiosi, luźni, mimowie, rustici vagi, rybałci, swawolni, szpilmani, vagabundae (wagabundzi), vagantes (waganci), wagusi, wałęsy, wesołkowie, włóczęgi czy żonglerzy, a na Litwie czy Rusi – skomorochy. Co prawda większość z nich należała do chłopskiego stanu, ale nie byli „przywiązani do ziemi", jak chłopi pańszczyźniani – przedstawicieli tej specyficznej grupy obowiązywało tylko płacenie podatków, dzięki czemu mogli swobodnie się przemieszczać. Byli wśród nich kuglarze, aktorzy i tancerze. Byli także śpiewacy i muzycy – zawodowi, częściowo zawodowi lub amatorscy. Na ogół cieszyli się powodzeniem u słuchaczy, mając często inny repertuar, a czasem też inne instrumenty niż miejscowi muzykanci; poza tym przynosili nowiny „ze świata". Chociaż wynagrodzeniem za ich występy były doraźnie datki, mogli stosunkowo dobrze zarobić, co zachęcało do wędrówek po kraju (Salmen 1960: 24; Baranowski 1986: 103; Kuchowicz 1975: 356–357). Nie zawsze zresztą wynagradzano wędrownych muzykantów pieniężnie, czasem był to poczęstunek, o czym zdaje się przypominać powiedzenie z Krakowskiego: *Graj duda przed sienią, – da ci pan pieczenią* (Kolberg 1875: 254).

Trzeba zauważyć, że w ówczesnej Europie – zwłaszcza w północnej, protestanckiej części kontynentu, jak np. w Niderlandach – wędrownych muzykantów, a nawet muzykujących żebraków zaliczano do wyższej klasy zróżnicowanego środowiska „ludzi gościńca", szczególnie że nie wyłudzali oni datków, lecz otrzymywali je za śpiew lub grę instrumentalną. Wprawdzie jałmużna jest nakazem ewangelicznym (Mt 25: 31–46), jednak według Dircka Voolkertsza Coornherta, holenderskiego humanisty, zasługiwali na nią jedynie tzw. ubodzy szlachetni, którzy stali się nędzarzami z nie swojej winy; nie godni wsparcia byli zaś ci, którzy sami doprowadzili się do ubóstwa (Stratton 1986: 79; Talbierska 2004: 272–276).

Śpiewanie i granie za przygodne wynagrodzenie stanowiło modus vivendi wędrownych muzykantów. W Polsce byli oni na ogół chętnie wspomagani, zwłaszcza lirnicy, co nawet uważano za powinność, gdyż chwalili pieśnią Boga, jako że ich repertuar był w dużej mierze religijny. Dzięki temu osiągali względną zamożność, przysparzającą im szacunku (Bystroń 1960: 250–252; Kolberg 1882: 25). Odnosi się to jednak bardziej do epoki nowożytnej, w średniowieczu bowiem pozycja społeczna wędrownych muzykantów, podobnie jak innych „ludzi gościńca", była niska, a ich działal-

ność ograniczały zarządzenia władz administracyjnych: świeckich i kościelnych – te drugie dążyły nawet do jej zakazania (Morawska 1998: 139–140).

W odniesieniu do „zawodowych śpiewaków epickich", działających na Słowiańszczyźnie, Katia Michajłowa wyodrębniła „nosicieli «wysokiej» kultury świeckiej", „nosicieli «niskiej» kultury świeckiej" oraz „nosicieli kultury antyklerykalnej" (Michajłowa 2010: 29–57). W średniowiecznej Polsce „wysoką" kulturą parali się, podobnie jak w zachodniej Europie, w głównej mierze przedstawiciele stanu rycerskiego. O polskich odpowiednikach francuskich trubadurów i truwerów czy niemieckich minnesingerów niewiele jednak można się dowiedzieć z zachowanych źródeł historycznych. W XII i XIII wieku życie kulturalne stosunkowo dobrze rozwijało się na dworach książąt śląskich, przejmujących pod tym względem wzorce zachodnioeuropejskie. Polską specyfiką był religijny ascetyzm niesprzyjający większemu udziałowi świeckich przejawów dworskiego życia. Niemniej na wrocławskim dworze Henryka I Brodatego – pomimo surowej pobożności tego władcy, jak też jego żony Jadwigi (późniejszej świętej) – mogły pojawiać się elementy rycerskiej kultury, gdyż księżna Jadwiga pochodziła z niemieckiego rodu von Andechs, w którego siedzibie, na zamku w Andechs, w Bawarii, działali liczni minnesingerzy. Sam książę Henryk uważany jest w starszej literaturze muzykologicznej za protoplastę liryki rycerskiej i minnesangu na ziemiach polskich, co jednak trudno potwierdzić źródłowo, chociaż mecenasem kultury z pewnością był. Z większym prawdopodobieństwem można za takiego uważać innego księcia wrocławskiego (i krakowskiego) – Henryka IV Probusa (Prawego). Wychowywał się na słynnym z wysoko rozwiniętej kultury dworze króla czeskiego Przemysła Ottokara II w Pradze, odbywał liczne podróże, utrzymywał kontakty z europejskimi centrami kulturowymi, których osiągnięcia artystyczne starał się adaptować na Śląsku, co odnosi się też do minnesangu. Był rozmiłowany w muzyce, na jego dworze rozbrzmiewała muzyka trubadurów i minnesingerów. W jakiejś mierze poezję rycerską uprawiano też w tym czasie na dworze księcia Polski Bolesława III Krzywoustego czy księcia sandomierskiego i krakowskiego Leszka Białego. Śpiewano pieśni-poematy rycerskie sławiące wybitne postaci swych czasów, jak np. Władysława II Wygnańca, księcia senioralnego Polski i dziedzicznego Śląska, uczestnika krucjaty do Ziemi Świętej, czy jego wojewodę, palatyna Piotra Włostowica. Niektóre z nich, mimo miejscowych realiów, miały zachodnioeuropejskie (lotaryńskie czy nadreńskie) pierwowzory. Śpiewano też pieśni o polskich przewagach wojennych, o tematyce moralizatorskiej, politycznej, a także ballady, jak np. o

pani, która zabiła pana, będącą zapewne śląskiego pochodzenia, później w różnych wariantach rozpowszechnioną w tradycji ludowej i XIX-wiecznej poezji (Feicht 1958: 23–24; Majchrzak 1983: 12; 1983: 62–63; Morawski 2006: 316–321; Michajłowa 2010: 32–33).

W pewnej mierze wędrownym zarobkowaniem trudnili się także muzycy (śpiewacy i instrumentaliści) pozostający w służbie polskich królów, wysyłani przez tych władców w różnych misjach do różnych europejskich krajów. Źródła historyczne odnotowywały ich działalność od XIV do XVI wieku w krajach niemieckojęzycznych (Innsbruck, Straubing, Lipsk, Zwickau, Hamburg), a także we włoskim Turynie. Występowali też w zamku w Malborku, stolicy państwa zakonu krzyżackiego (Feicht 1958: 43; Morawska 1998: 141).

Repertuar drugiego z wyodrębnionych przez K. Michajłową rodzaju wędrownych śpiewaków: „nosicieli «niskiej» kultury świeckiej" cechowały ludowe związki; badaczka stwierdza nawet, że „ich sztuka wyrastała z ludowych tradycji i była ściśle związana z folklorem" (Michajłowa 2010: 37). Mieli oni na ogół chłopskie pochodzenie. W różnych europejskich krajach różnie ich nazywano – w Polsce na ogół igrcami. Jak podkreśla Katia Michajłowa, byli oni „nosicielami nieoficjalnego, świątecznego pierwiastka w kulturze średniowiecznej, związanego ze śmiechem". Program ich występów był różnorodny, wymagał umiejętności aktorskich, tanecznych, akrobatycznych, prestidigitatorskich, obejmował też tresurę zwierząt. W zachodniej Europie i na zachodniej Słowiańszczyźnie (w tym Polsce) wśród tego rodzaju śpiewaków wyróżniani są „wysocy" i „niscy" – ci pierwsi mieli w swoim repertuarze – oprócz pieśni komicznych, parodystycznych czy moralizatorskich – także epickie, historyczne, o dawnych bohaterach, i religijne, hagiograficzne. Działali od późnego średniowiecza (XIV w.) do wczesnej epoki nowożytnej (XVI w.). Rzadko zachowały się bliższe o nich informacje, wiemy np., że na dworze Władysława Odonica w Poznaniu rozbrzmiewały pieśni igrca Joryka, ulubieńca księcia (Feicht 1958: 23; Michajłowa 2010: 38–39).

Trzeci z wyróżnionych przez Katię Michajłową rodzajów wędrownych epickich śpiewaków to „nosiciele kultury antyklerykalnej". Działali na zachodzie i wschodzie naszego kontynentu. W Polsce zwano ich goliardami, wagantami lub rybałtami. Wśród nich znajdowali się zbuntowani, wykluczeni, ubodzy księża, alumni seminariów duchownych, nauczyciele wiejskich szkół parafialnych, członkowie wiejskich chórów kościelnych czy studenci, którzy z „nosicieli" wysokiej kultury chrześcijańskiej stali się jej kontesta-

torami. Polskich goliardów cechowały bliskie związki z ich zachodnioeuropejskimi odpowiednikami, chociaż mieli silniejsze powiązania repertuarowe z tradycją ludową. Wykonywali przede wszystkim parodie śpiewów religijnych, pieśni żartobliwe, w których ostrze satyry miało godzić w wyższe duchowieństwo, szlachtę i magnaterię. Parodiowali też kościelne ceremonie, modlitwy, pieśni czy kazania. Niemniej, podobnie jak igrce, śpiewali także pieśni epickie (historyczne i religijne). Ich aktywność przypadała na stulecia XIV do XVII (Michajłowa 2010: 47–48).

Podobny repertuar mieli też przemierzający tereny Rzeczypospolitej dziadowie. Mieściły się w nim bowiem pieśni religijne (zwłaszcza o świętych czy maryjne, także o Męce Pańskiej, Sądzie Bożym, postne, pogrzebowe, a nawet parodie kolęd), historyczne, ballady, pieśni społeczne czy piosenki taneczne. Dziadowie śpiewali, grali na lirach korbowych, w późniejszych czasach na harmoniach, a na ziemiach ukraińskich także na kobzach i bandurach. Zainteresowali się również dudami, ale raczej dopiero po upadku Rzeczypospolitej (jak wspomniałem wyżej dokonanym ostatecznie w 1795 r.), gdy muzycy grający na tym instrumencie nie byli już obciążani podatkami (Chybiński 1924: 83; Nyrkowski 1977: 21; Przerembski 2006: 264–267). Zapewne dziada, i to typowego, gdyż niewidomego, miał na myśli XIX-wieczny polski poeta pisząc: „Dudarz ślepy gra u płota, gwiazdy się nad nim zamiast oczów świecą" (Norwid 1859: 12). W XIX wieku wędrownych dziadów-dudziarzy widywano na pograniczu Małopolski i Rusi Czerwonej (Zamojskie), w Małopolsce południowej (Krakowskie, Tarnowskie, Nowosądeckie, Krośnieńskie, Rzeszowskie), środkowej (Sandomierskie, Kieleckie) czy północnej (Radomskie), wędrowali po Mazowszu, docierali nawet do zachodnich (Wielkopolska) i północnych regionów kraju (Kaszuby, Kociewie). Grali za dobrowolne datki na jarmarkach i odpustach. Tradycyjnie uczestniczyli w obrzędach i zwyczajach pogrzebowych, śpiewali na cmentarzach w dzień Wszystkich Świętych i w Zaduszki (1 i 2 listopada). Praktyka muzyczna dziadów na ziemiach etnicznie polskich przetrwała zasadniczo do I wojny światowej, chociaż nie była tu częsta; na południowo-wschodnich, ukraińskich, i wschodnich, białoruskich terenach drugiej Rzeczypospolitej istniała jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym (Szefka 1982: 29; Bielawski 1999: 148; Przerembski 1996: 95–107; Grochowski 2009: 145–150).

Muzykanci dołączali czasem także do innych wędrownych grup zawodowych – np. niedźwiedników, flisaków czy żniwiarzy, a nawet do karpackich zbójników. Ci pierwsi wędrowali z niedźwiedziami po ziemiach pol-

skich od późnego średniowiecza do pierwszych dekad XX wieku, przy czym byli to w dużej mierze Cyganie. Już podczas tresury uczono niedźwiedzie „tańca" przy wtórze różnych instrumentów: piszczałki, dud, trąbki, bębna, jak np. w słynnej „akademii smorgońskiej" w miejscowości Smorgonie w rejonie oszmiańskim (dzisiejsza Białoruś), działającej do drugiej ćwierci XIX wieku (Tyszkiewicz 1867: 23; Brandt 1904: 147; Kiersnowski 1990: 202–203). Niekiedy jednak cygańscy niedźwiednicy nie mieli instrumentów muzycznych (Ficowski 1986: 211). Na „trąbach" grali wodzący niedźwiedzie chłopi litewscy (Narbutt 1830: 121).

Staropolskich czasów sięga działalność polskich flisaków, opisana nawet w ówczesnej literaturze pięknej (Klonowic 1951). W 1608 roku flisaków tańczących wokół fontanny Neptuna na Długim Targu w Gdańsku, przy muzyce kapeli złożonej z dudziarza i skrzypka, namalował Izaak van den Blocke na stropie Wielkiej Sali Rady ratusza gdańskiego Głównego Miasta (Tomkiewicz 1957: 182, 189–190; Iwanoyko 1976: 71; Braun 1981: 16; Iwanoyko 1986: 116; Salmen 1992: 178; Grzybkowska 2003: 43). Skrzypce uważane są nawet za jeden z atrybutów polskich flisaków – z tym właśnie instrumentem malował ich działający w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku gdański malarz Wilhelm August Stryowski (Góralska 2003a: 16–18; Góralska 2003b: 47).

Co najmniej od końca XVIII wieku, a zwłaszcza w stuleciu następnym, dudziarze i skrzypkowie znajdowali się niekiedy między beskidzkimi i tatrzańskimi góralami wędrującymi za zarobkiem, szczególnie w czasie żniw, gdy wynajmowali się do koszenia zbóż (Kowalska-Lewicka 1957: 116). Kierowali się na południe od swych miejsc zamieszkania, ku innym terenom ówczesnej monarchii austro-węgierskiej, ale też na północ, gdzie docierali nie tylko do nizinnych ziem Małopolski (Krakowskie, Lubelskie, Sandomierskie), ale też na Mazowsze, pod Mławę, Pułtusk i Płock czy w Siedleckie, prawie do linii rzeki Bug (Zejszner 1845: 8–9; Milewski 1848: 17–20; Łepkowski 1866: 30; Pol 1869: 192; Karłowicz 1890: 187–188; Chybiński 1924: 89; Pol 1966: 86, 89–91, 94).

Dudziarze, a nawet lirnicy, towarzyszyli czasem karpackim zbójnikom (z własnej woli lub przymuszani). Z akt sądowych z 1736 roku wiemy, że lirnik nomen omen Gabriel Lira z beskidzkiego Makowa (dziś Maków Podhalański) grał do tańca słynnemu beskidzkiemu hersztowi zbójnickiemu Józefowi Baczyńskiemu i jego kamratom (Szczotka 1936: 168). Zbójnicy tańczyli przy dźwiękach dud także w następnym stuleciu (Sydow 1830: 339; Pol 1870: 308–309; Witkiewicz 1891: 97; Eljasz-Radzikowski 1897:

243). Potwierdzają to również ówczesne ryciny czy ludowe obrazy na szkle, jak liczne warianty znanego wątku ikonograficznego „Przyjęcie Surowca" (Krzyżanowski, Chowaniec Lejczyk 2005: 93; Krzyżanowski 2005: 96–98; Przerembski 2007: 183–196).

W XIX-wiecznych źródłach znajdujemy też wzmianki o „samodzielnie" działających wędrownych muzykantach – najczęściej dotyczą one góralskich skrzypków lub dudziarzy z Podhala i Podbeskidzia. Zarobkowali zarówno w bliższych, jak i dalszych od rodzimych stron miejscach. Docierali do Krakowa czy Warszawy, gdzie na ogół grali na ulicach i podwórkach miejskich kamienic (Kolberg, Wójcicki 1861: 570; Chybiński 1924: 84; Paryski, Radwańska-Paryska 1995: 230–231; Małeta 2003: 43; Przerembski 2007: 211–219). Rzadziej na zarobkowe wędrówki wybierali się muzykanci z Beskidu Śląskiego, wypierani z rodzimych miejscowości przez rozpowszechniające się tam od drugiej połowy XIX wieku modne orkiestry dęte. Docierali na Śląsk Opawski, Górny (Bielsko, Katowice), Opolski, Podhale (Gładysz 1938: 111; Młodziejowski 1950a: 34; Młodziejowski 1950b: 8). Od ostatnich dekad XIX stulecia dudziarze z Beskidów zarobkowali w coraz częściej odwiedzanym przez turystów Zakopanem. Do swojego już tylko regionu, a konkretnie miejsc najczęściej odwiedzanych przez turystów (popularne tatrzańskie szczyty: Giewont i Kasprowy Wierch, doliny: Strążyska lub Małej Łąki, oraz hale: Gąsienicowa, a także samo miasto Zakopane) ograniczyli wędrowne muzykowanie nieliczni na początku XX wieku dudziarze podhalańscy. Grali głównie dla „obcych", turystów, gdyż na ogół nie cieszyli się już powodzeniem u „swoich", czyli miejscowych górali (Orkan 1921: 42; Chybiński 1924: 85; Zieliński 1973: 231–233; Przerembski 2007: 211–216). Już przed pierwszą wojną światową nawet w bardziej zachowawczych, górskich regionach kraju wędrowni muzykanci coraz częściej grywali na harmoniach czy katarynkach. Było tak np. na jarmarkach w Suchej Beskidzkiej (Bobińska 1918: 84).

Wizerunki wędrownych muzykantów utrwalali malarze i graficy. W latach osiemdziesiątych XVIII wieku góralskich dudziarzy przedstawiał Jan Piotr Norblin. W XIX i na początku XX stulecia wędrownych muzykantów – najczęściej góralskich, z dudami, złóbcokami, skrzypcami – na swoich rysunkach, akwafortach, akwarelach czy obrazach olejnych uwieczniali m.in. Kajetan Wawrzyniec Kielisiński, Antoni Kozakiewicz, Jacek Malczewski czy Walery Eliasz-Radzikowski. Niekiedy przedstawiano nawet konkretnych, nazwanych z imienia i nazwiska muzykantów, jak np. góralskiego dudziarza z Zawoi – Andrzeja Pietraszka sportretowanego przez Jana

Feliksa Piwarskiego w 1855 roku, czy dudziarza z Suchej – Karola Semika, namalowanego w 1891 r. przez Wojciecha Gersona (Przerembski 2007: 450, ryc. 50, 451, ryc. 51). Od drugiej połowy XIX wieku wędrownych muzykantów uwieczniali też fotografowie. Wędrownego beskidzkiego dudziarza zarobkującego w Zakopanem widzimy na zdjęciu wykonanym na początku XX stulecia przez Walerego Eliasza-Radzikowskiego (Przerembski 2007: 424, ryc. 24).

W latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku stosunkowo najczęściej przemierzali polskie ziemie muzykanci wielkopolscy. Odnosiło się to głównie do kapel dudziarskich. Swego rodzaju „egzotyczność" dud, zachowanych do naszych czasów tylko w niektórych regionach kraju (Wielkopolska i obszary karpackie), sprawiała, że instrumenty te wzbudzały zainteresowanie, a grający na nich muzykanci osiągali większe zarobki niż w rodzinnych stronach. Wędrowano jednak przede wszystkim wtedy, gdy nie można było liczyć na zatrudnienie w miejscu zamieszkania – np. w czasie wolnym od wesel, dożynek, zabaw tanecznych lub z powodu konkurencji modniejszych zespołów, np. orkiestr dętych. Najczęściej czynili to muzykanci z zachodniej Wielkopolski, mający w składzie swoich kapel skrzypce, klarnet Es, niekiedy trąbkę, ale przede wszystkim weselnego (białego) „kozła", będącego największym, dysponującym najszerszą skalą dźwiękową i altowym brzmieniem, rodzajem polskich dud. Podczas nierzadko kilkutygodniowych wędrówek muzykanci wielkopolscy docierali nie tylko do środkowych czy wschodnich terenów swego regionu: do Poznania, Kalisza, Konina, ale też na Pomorze: do Bydgoszczy, Torunia, kąpielisk nadmorskich – zwłaszcza Gdyni, Gdańska, a nawet jeszcze dalej, na Mazowsze: do Warszawy, Mławy, Pułtuska, Nasielska, do Małopolski: do Częstochowy, Krakowa, Lublina, czy na wschodnie tereny II Rzeczypospolitej: do Wołkowyska, Zelwy, Słonina, Baranowicz, Brześcia nad Bugiem, Lwowa (Pietruszyńska 1936: 26, 47; Dahlig 1993: 197; Linette 2002: 78; Śliwa 2010: 7).

Działalność wędrownych muzykantów ograniczały zarządzenia administracyjne, wymogi uzyskiwania pozwoleń, specjalnych licencji. Na ziemiach niemieckich było tak już od początku XIX stulecia (Balling 1996: 9). Również w Polsce mieli oni książeczki rejestracyjne, w których lokalne władze (miast i wsi) stosownymi pieczątkami potwierdzały (za stosowną opłatą) pozwolenie na zarobkową grę na zarządzanych przez nie terenach (Pietruszyńska 1936: 26).

W dwudziestoleciu międzywojennym wędrownych muzykantów rzadziej niż w XIX wieku uwieczniali malarze czy graficy, stosunkowo czę-

ściej natomiast byli fotografowani – zdjęcia przedstawiające niektórych z nich reprodukowano na kartach pocztowych, w czasopismach (zwłaszcza tych o tematyce etnograficznej, kulturalnej czy społecznej, jak np. „Wieś Ilustrowana", „Wiedza i Życie", „Świat", „Prosto z Mostu" czy „Wołyń") i książkach. Zazwyczaj były to ilustracje tekstów słownych poświęconych muzyce ludowej, niekiedy nawet konkretnym muzykantom, np. dudziarzom czy lirnikom.

Polscy muzykanci wędrowali także zagranicę. W epoce późnego średniowiecza (od XIV w.) i renesansu zarobkowali prawie w całej Europie, zazwyczaj w bogatych miastach handlowych – najczęściej w Niemczech, np. w Lipsku (Salmen 1957: 47–48), Hamburgu, Monachium czy Ochsenfurt, a także w Austrii – w Wiedniu. Od XVI wieku bywali zatrudniani na niemieckich, duńskich czy szwedzkich dworach, zwłaszcza dudziarze (Chaniecki 1980: 27; Przerembski 2006: 102–115). Polskie dudy, określane w krajach niemieckojęzycznych mianem Polnischer Bock, popularyzowane w zachodniej Europie przez wędrownych muzyków, stały się tam idiomem polskich tradycji muzycznych (Simon 1916: 26; Dygacz 1966: 42; Wustmann 1974: 177). Od ostatnich dekad XIX wieku muzykanci, grający między innymi na białym (weselnym) koźle, będącym w prostej linii sukcesorem wspominanego wyżej „polskiego kozła" (*Polnischer Bock*), znajdowali się wśród wyjeżdżających do pracy w Niemczech (w Westfalii) i Francji Polaków, głównie Wielkopolan. Zatrudniali się najczęściej w górnictwie. Dodatkowe źródło dochodów stanowiło dla nich granie w oberżach i kawiarniach, gdzie znajdowali licznych słuchaczy, co przynosiło im dobre zarobki (Pietruszyńska 1936: 44; Dudziński 1992; Śliwa 2010: 3).

W czasach staropolskich do ziem pierwszej Rzeczypospolitej docierali wędrowni śpiewacy i muzycy z innych europejskich krajów, najczęściej z Zakarpacia, nawet Bałkanów, zwłaszcza Serbowie (Maciejowski 1842: 139–140). Nie brakowało też muzyków we włoskich grupach komedianckich. Taki właśnie zespół na warszawskiej ulicy, z tresowanymi zwierzętami, i kapelą w składzie: *zampogna a chiave* (dudy) i *ciaramella* (piszczałka) widzimy na obrazie Bernarda Bellotto Canaletto) „Krakowskie Przedmieście w stronę Placu Zamkowego", namalowanym przed 1777 rokiem (Banach 1956: 120, il. 43). Wędrowali też po Polsce Cyganie. Znane jest upodobanie tej społeczności zarówno do wędrownego trybu życia, jak i do muzyki. Stąd też nie brakowało muzykantów w ich taborach, przemieszczających się po dawnych ziemiach Rzeczypospolitej. Jeszcze w XIX wieku grali na skrzypcach, lutniach, cytrach, cymbałach, drumlach, niekiedy też dudach,

w następnym stuleciu w dużej mierze zastąpionych gitarą czy akordeonem (Daniłowicz 1824: 45; Ficowski 1965: 174, 175; Moszyński, Klimaszewska 1936: 1). W literaturze pięknej znajdziemy opis zabawy cygańskich przemytników i złodziei koni w Kurtowiańskiej Puszczy na Żmudzi u schyłku XIX wieku, podczas której grała nader liczna kapela złożona z dud, skrzypiec, trąbek, obojów, klarnetów, „dziwnych szałamaj", bębna (Konopnicka 1951: 78, 80). Wydaje się jednak, że skład zespołu w jakiejś mierze mieści się w kategorii licentia poetica.

Wędrowni śpiewacy i instrumentaliści występowali w różnych miejscach: w miastach, zwłaszcza mniejszych, i wsiach, na placach, w karczmach, podczas odpustów, jarmarków, targów, w zapusty. Zapraszani byli do chłopskich domostw, szczególnie na wesela czy pogrzeby, ale też do szlacheckich dworów czy magnackich zamków i pałaców. Dzięki temu w dużym stopniu przyczyniali się do muzycznej „wymiany kulturalnej" w zakresie repertuaru i stylów wykonawczych, do rozpowszechniania się w różnych regionach i krajach wątków pieśniowych, melodycznych, manier wykonawczych, instrumentów, innowacji w ich budowie. Odnosi się to zwłaszcza do obszarów sąsiadujących ze sobą, jak np. do związków praktyki dudziarskiej pogranicza Polski, Słowacji i Moraw (Markl 1962: 18–19; Elschek 1983: 212). Oddziaływania tego rodzaju sięgały jednak znacznie dalej – polscy muzykanci przyczynili się bezpośrednio do rozpowszechnienia się około 1600 roku muzyki i tańca „in polnischer Manier" praktykowanej w środowiskach dworskim i mieszczańskim środkowej Europy i Skandynawii (Salmen 1957: 47). Modne stały się kompozycje utrzymane w tzw. rytmach mazurkowych. Od lat sześćdziesiątych XVI do połowy XVIII wieku grano tam na polskich dudach (*Polnischer Bock*). Na repertuar wędrownych muzykantów miała wpływ zarówno „wysoka" twórczość religijna i świecka, jak też tradycja ludowa (Michajłowa 2010: 32–33). Wskutek ich działalności do kultury muzycznej „wyższych" warstw społeczeństwa przenikała ludowa muzyka i instrumentarium (Bobrowska 1989: 183), ale zapewne było też odwrotnie: ludowa praktyka muzyczna przejmowała w jakimś stopniu repertuar, instrumenty, a może nawet style wykonawcze „uczonej" sztuki muzycznej.

Literatura

Balling, Georg 1996: Zur Geschichte der Sackpfeife in Bayern. – In: *Der Dudelsack in Europa mit besonderer Berücksichtigung Bayerns*. *Mit Beiträgen von Georg Balling, Walter Deutsch, Ralf Gehler, Armin Griebel, Herbert Grünwald und Ernst Eugen Schmidt. Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung*. München: Bayerischer Landesverein für Heimatpflege e. V, 5–14.

Banach, Jerzy 1956: *Tematy muzyczne w plastyce polskiej.* T. 1. *Malarstwo i rzeźba*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.

Baranowski, Bohdan 1986: *Ludzie gościńca w XVII–XVIII w.* Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

Bielawski, Ludwik 1999: *Tradycje ludowe w kulturze muzycznej*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.

Bobińska, Helena 1918: *O szczęśliwym chłopcu*. Warszawa–Kraków: Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie.

Bobrowska, Jadwiga Romana 1989: *Ludowa kultura muzyczna w świetle twórczości Wacława Potockiego*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk; Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Brandt, Henryk 1904: *Pamiętniki oficera polskiego (1808–1812).* Przekład z niemieckiego M. G. Z przedmową prof. Szymona Askenazego. T. 1–3. Warszawa: Drukarnia A. T. Jezierskiego.

Braun, Werner 1981: *Die Musik des 17. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion; Laaber: Laaber – Verlag Müller-Buscher.

Bystroń, Jan Stanisław 1960: *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce: wiek XVI–XVIII.* T. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Chaniecki, Zbigniew 1980: *Organizacje zawodowe muzyków na ziemiach polskich do końca XVIII wieku*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.

Chybiński, Adolf 1924: Instrumenty muzyczne ludu polskiego na Podhalu. – *Prace i Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne* 3 (3), 3–153. [Odbitka: Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1924; Wyd. 2: **Chybiński**, Adolf 1924: Instrumenty muzyczne ludu polskiego na Podhalu. – W: **Chybiński**, Adolf. *O polskiej muzyce ludowej. Wybór prac etnograficznych pod red. Ludwika Bielawskiego*. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Muzyczne, 1961, 245–423].

Dahlig, Piotr 1993: *Ludowa praktyka muzyczna w komentarzach i opiniach wykonawców w Polsce*. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.

Daniłowicz, Ignacy 1824: *O cyganach: wiadomość historyczna, czytana na posiedzeniu publicznėm Cesarskiego Uniwersytetu Wileńskiego, dnia 30 czerwca 1824 roku przez Ignacego Daniłowicza, z dodaniem wyrazów i wzorów odmian gramatycznych języka tego narodu*. Wilno: Drukarnia Antoniego Marcinowskiego.

Drost, Willi 1938: *Danziger Malerei vom Mittelalter bis zum Ende des Barock. Ein Beitrag zur Begründung der Strukturforschung in der Kunstgeschichte*. Berlin–Leipzig: Verlag für Kunstwissenschaft.

Dudziński, Francis 1992: *Ballade musicale dans la communauté polonaise du Nord-Pas de Calais*. Roubaix: Chez l'auteur.

Dygacz, Adolf 1966: *Rzeka Odra w polskiej pieśni ludowej: studium folklorystyczne*. Katowice: Państwowa Wyższa Szkoła Muzyczna w Katowicach.

Eljasz-Radzikowski, Stanisław 1897: Polscy Górale tatrzańscy czyli Podhalanie i Tatry na początku wieku XIX. Rękopis współczesny przetłumaczył, wydał i objaśnieniami opatrzył Stanisław Eljasz-Radzikowski. – *Lud* 3, 225–273.

Elschek, Oskár 1983: *Die Volksmusikinstrumente der Tschechoslowakei.* Teil. 2. *Die slowakischen Volksmusikinstrumente.* Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik (Handbuch der europäischen Volksmusikinstrumente. Hrsg. Ernst Emsheimer i Erich Stockmann. Serie 1, Bd. 2).

Feicht, Hieronim 1958: Polskie średniowiecze. – W: *Z dziejów polskiej kultury muzycznej*. T. 1. *Kultura staropolska*. Red. Zygmunt M. Szweykowski. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 9–55.

Ficowski, Jerzy 1965: *Cyganie na polskich drogach*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Ficowski, Jerzy 1986: *Cyganie na polskich drogach*. Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie.

Gładysz, Mieczysław 1938: *Zdobnictwo metalowe na Śląsku, z 241 rycinami i 3 mapkami w tekście oraz 56 tablicami*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Góralska, Marta 2003a: Kalendarium życia i twórczości. – W: *Wilhelm August Stryowski 1834–1917: malarz, kolekcjoner, konserwator, muzealnik, pedagog: wystawa monograficzna, Muzeum Narodowe w Gdańsku grudzień 2002 – kwiecień 2003*. [Katalog]. Gdańsk: Muzeum Narodowe, 11–43.

Góralska, Marta 2003b: Sentymentalny dokument. Malarstwo Wilhelma Augusta Stryowskiego. – W: *Wilhelm August Stryowski 1834–1917: malarz, kolekcjoner, konserwator, muzealnik, pedagog: wystawa monograficzna, Muzeum Narodowe w Gdańsku grudzień 2002 – kwiecień 2003*. [Katalog]. Gdańsk: Muzeum Narodowe, 45–54.

Grochowski, Piotr 2009: *Dziady: rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Grzybkowska, Teresa 2003: *Między sztuką a polityką: Sala Czerwona Ratusza Głównego Miasta w Gdańsku.* Warszawa: Agencja Reklamowo-Wydawnicza A. Grzegorczyk.

Iwanoyko, Eugeniusz 1976: *Apoteoza Gdańska. Program ideowy malowideł stropu Wielkiej Sali Rady w gdańskim ratuszu Głównego Miasta*. Ze wstępem Zdzisława Kępińskiego. Gdańsk–Wrocław: Muzeum Historii Miasta Gdańska; Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Iwanoyko, Eugeniusz 1986: *Sala Czerwona ratusza gdańskiego*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Karłowicz, Jan 1890: Kobza i skrzypce. – *Wisła* 4, 187–188.

Kiersnowski, Ryszard 1990: *Niedźwiedzie i ludzie w dawnych i nowszych czasach: fakty i mity*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Klonowic, Sebastian Fabian 1951: *Flis, to jest spuszczanie statków Wisłą i inszymi rzekami do niej przypadającymi*. Oprac. Stefan Hrabec. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich [Wyd. 1, 1595].

Kolberg, Oskar 1875: *Lud: jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce.* T. 8. *Krakowskie.* Cz. 4. Kraków: Drukarnia Dr. Ludwika Gumplowicza [Wyd. 2: **Kolberg**, Oskar. *Dzieła wszystkie.* T. 8. *Krakowskie.* Cz. 4. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1962].

Kolberg, Oskar 1882: *Pokucie: obraz etnograficzny.* Cz. 1. Kraków: Nakładem autora w Drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego [Wyd. 2: **Kolberg**, Oskar. *Dzieła wszystkie.* T. 29. *Pokucie.* Cz. 1. Wrocław–Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1962].

Kolberg, Oskar, Kazimierz Władysław **Wójcicki** 1861: Dudy, Duda. – W: *Encyklopedyja powszechna.* T. 7. Warszawa: Nakład, druk i własność S. Orgelbranda, 569–570.

Konopnicka, Maria 1951: Ultimus. – W: *Nowele i obrazki – Cztery nowele. Pisma wybrane*. Pod red. Irminy Śliwińskiej (proza) i Stanisława Ryszarda Dobrowolskiego (poezja). T. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.

Kowalska-Lewicka, Anna 1957: Kilka uwag o wędrówkach zarobkowych górali podhalańskich. – *Kwartalnik Historyczny* 2, 114–121.

Krzyżanowski, Tomasz 2005: Zbójecka banda *in extenso*. – *Tatry* 3, 96–98.

Krzyżanowski, Tomasz, Bronisław **Chowaniec Lejczyk** 2005: Orzeł porwał dziecko. – *Tatry* 2, 93–95.

Kuchowicz, Zbigniew 1975: *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

Linette, Jacek 2002: Tomasz Kotkowiak – koźlarz rodem z Siedlca. – *Duda i Kozieł* 6, 75–85.

Łepkowski, Józef Aleksander 1866: *Przegląd krakowskich tradycyj, legend, nabożeństw, zwyczajów, przysłów i właściwości*. Kraków: Drukarnia Czasu.

Maciejowski, Wacław Aleksander 1842: *Polska aż do pierwszéj połowy XVII wieku pod względem obyczajow i zwyczajow w czterech częściach opisana.* T. 3. Petersburg, Warszawa: Eggers i Sennewald.

Majchrzak, Józef 1983: *Polska pieśń ludowa na Dolnym Śląsku*. Warszawa–Wrocław: Polskie Wydawnictwo Naukowe.

Małeta, Alicja 2003: Z dziejów muzykowania na dudach w Beskidach Zachodnich. – *Rocznik Babiogórski* 5, 33–47.

Markl, Jaroslav 1962: *Česká dudácká hudba: partitury Ludvíka Kuby*. Praha: Orbis.

Michajłowa, Katia 2010: *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Przekład z bułgarskiego Hanna Karpińska. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Milewski, Karol 1848: *Pamiątki historyczne krajowe*. Warszawa: Nakład i druk S. Orgelbranda.

Młodziejowski, Jerzy 1950a: O istocie góralskie muzyki. – *Życie Śpiewacze* 10–12, 33–34.

Młodziejowski, Jerzy 1950b: Charakterystyka „góralskiej" muzyki. – *Poradnik Muzyczny* 4, 4–11.

Morawska, Katarzyna 1998: *Średniowiecze.* Cz. 2. *1320–1500.* Warszawa: Narodowe Centrum Kultury (Historia muzyki polskiej. Pod red. Stefana Sutkowskiego. T. 1).

Morawski, Jerzy 2006: *Średniowiecze.* Cz. 1. *Do roku 1320*. Warszawa: Sutkowski Edition Warsaw (Historia muzyki polskiej. Pod red. Stefana Sutkowskiego. T. 1).

Moszyński, Kazimierz, Jadwiga **Klimaszewska** 1936: *Atlas kultury ludowej*. T. 3. Kraków: Nakł. Polskiej Akademii Umiejętności.

Narbutt, Teodor 1830: *Rys historyczny ludu cygańskiego*. Wilno: A. Marcinkowski.

Norwid, Cyprian Kamil 1859: *Auto-da-fé. Komedia w jednym akcie – i w jednej scenie*. Petersburg: M. Wolff.

Nyrkowski, Stanisław 1977: *Karnawał dziadowski. Pieśni wędrownych śpiewaków (XIX–XX w.)*. Wybór i opracowanie Stanisława Nyrkowskiego, wstępem poprzedził Julian Krzyżanowski. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Orkan, Władysław 1921: *Warta (studja – listy – szkice)*. Lwów: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.

Paryski, Witold Henryk, Zofia **Radwańska-Paryska** 1995: Dudy. – W: *Wielka Encyklopedia Tatrzańska*. Poronin: Wydawnictwo Górskie, 230–231.

Pietruszyńska, Jadwiga 1936: *Dudy wielkopolskie*. Poznań: Instytut Zachodnio-Słowiański Uniwersytetu Poznańskiego [Wyd. 2, 1973].

Pol, Wincenty 1869–1870: *Obrazy z życia i natury. Północny Wschód Europy.* T. 1–2. Kraków: Towarzystwo Przyjaciół Oświaty.

Pol, Wincenty 1966: *Prace z etnografii północnych stoków Karpat*. Wydał, wstępem, komentarzami i mapą zaopatrzył Józef Babicz. Przedmowa Juliusza Zborowskiego. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Przerembski, Zbigniew Jerzy 1996: Z dziejów praktyki lirniczej na ziemiach Rzeczypospolitej. – *Muzyka* 3, 95–107.

Przerembski, Zbigniew Jerzy 2006: *Dudy: dzieje instrumentu w kulturze staropolskiej*. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.

Przerembski, Zbigniew Jerzy 2007: *Dudy: instrument mało znany polskim ludoznawcom*. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk; Towarzystwo Naukowe Warszawskie.

Salmen, Walter 1957: Przyczynek do historii polskich szpilmanów w późnym średniowiewczu. Tłumaczyła z niemieckiego Katarzyna Swaryczewska. – *Muzyka* 3, 47–50.

Salmen, Walter 1960: *Der fahrende Musiker im europäischen Mittelalter*. Kassel: Hinnenthal.

Salmen, Gabriele, Walter **Salmen** 1992: *Bilder zur Musikgeschichte Ostmitteleuropas*. Kassel–Basel–London–New York: Bärenreiter (Musik des Ostens 13).

Simon, Alicja 1916: *Polnische Elemente in der deutschen Musik bis zur Zeit der Wiener Klassiker.* Zürich: Gebr. Leemann & Co.

Stratton, Suzanne 1986: Rembrandt's Beggars: Satire and Symphaty. – *Print Collectors's Newsletter* 17, 77–82.

Sydow, Albrecht von 1830: *Bemerkungen auf einer Reise im Jahre 1827 durch die Beskiden über Krakau und Wieliczka nach den Central-Karpathen, als Beitrag zur Characteristik dieser Gebirgsgegenden und ihrer Bewohner.* Berlin: Ferdinand Dümmler.

Szczotka, Stanisław 1936: Żywot zbójnicki Józefa Baczyńskiego, zwanego Skawickim. – *Lud* 34, 157–170.

Szefka, Paweł 1982: *Narzędzia i instrumenty muzyczne z Kaszub i Kociewia*. Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej; Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Oddział w Wejherowie.

Śliwa, Leonard 2010: *Portrety regionu.* T. 1. Zbąszyń: Lokalna Grupa Działania Regionu Kozła; Stowarzyszenie Muzyków Ludowych.

Talbierska, Jolanta 2004: *Rembrandt, ryciny i rysunki ze zbiorów Gabinetu Rycin Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*. Warszawa: Neriton.

Tomkiewicz, Władysław 1957: Realizm w malarstwie gdańskim przełomu XVI i XVII wieku. – W: *Studia pomorskie.* T. 2. Pod red. Michała Walickiego. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 113–216.

Tyszkiewicz, Eustachy 1867: *Opisanie powiatu borysowskiego pod względem statystycznym, geognostycznym, historycznym, gospodarczym, przemysłowo-handlowym i lekarskim, z dodaniem wiadomości: o obyczajach, śpiewach, przysłowiach i ubiorach ludu, gusłach, zabobonach itd.* Wilno: Drukarnia Antoniego Marcinowskiego.

Witkiewicz, Stanisław 1891: *Na przełęczy: wrażenia i obrazy z Tatr*. Warszawa: Gebethner i Wolff.

Wustmann, Rudolf 1974: *Musikgeschichte Leipzigs in drei Bänden*. Bd. 1. *Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*. Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik; Berlin: Merseburger [Ausgabe 1, 1909].

Zejszner, Ludwik 1845: *Pieśni ludu Podhalan czyli gorali tatrowych polskich*. Warszawa: Drukarnia pod Fir. J. Kaczanowskiego.

Zieliński, Stanisław 1973: *W stronę Pysznej*. Warszawa: Iskry.

Prof. dr hab. Zbigniew Jerzy Przerembski
Instytut Muzykologii
Uniwersytet Wrocławski
ul. Szewska 36
50-139 Wrocław, POLSKA
zbigniew.przerembski@uwr.edu.pl

Towards the Study of Wandering Musicians in the Polish Lands: From the Middle Ages to Modern Times

Zbigniew Jerzy Przerembski

Abstract: From the Middle Ages to the middle of the 20th century, Europe and Poland were continuously crossed by wandering musicians, both Poles and foreigners. Their performances enjoyed a great public interest because the wandering musicians' repertoire and musical instruments were quite different from those of the indigenous ones. Their social background was different, too. The majority of them was of rural origin and performed folk song and musical repertoire. Quite often in their roaming, the musicians used to join dancing bears trainers, rafters, and migrant harvesters. In the 19th century, the wandering musicians came mainly from the Carpathian regions and in the 20th century – from the Wielkopolska region. They usually played the bagpipe or violin and sang epic, religious or historic songs; ballads; moralising, humoristic and parody songs, or dance ditties. The wandering musicians and instrumentalists performed in both cities and villages: they sang and played in the village houses and the estates of the *szlachta*, sometimes even in the castles of kings and magnates but most often in the streets, squares and pubs. This usually happened during church feasts, market days and fairs; during the last three days of the Carnival preceding the Long Lent (*ostatki*) or on weddings and funerals. As a result, the wandering musicians became agents of musical "cultural exchange"

in the field of repertoire, performing styles and musical instruments in different regions and countries.

Keywords: music, traditional music, folk music, wandering musicians, traditional musicians

Prof. dr hab. Zbigniew Jerzy Przerembski
Institute of Musicology
University of Wroclaw
36 Szewska St.
50-139 Wrocław, POLAND
zbigniew.przerembski@uwr.edu.pl

Приложение



Fig.1. The Jagiellonian University, Collegium Maius, courtyard.
Photo: Grzegorz Zygier, Photo-archive of the Jagiellonian University Museum

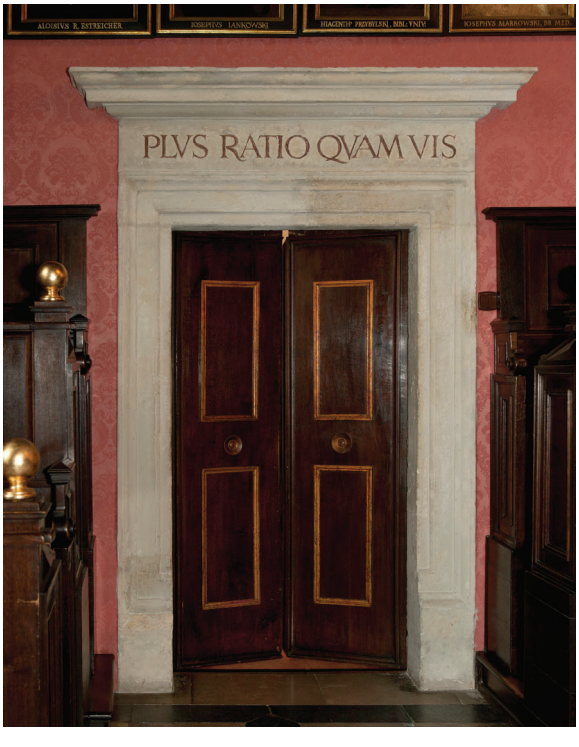


Fig.2 The Jagiellonian University, Collegium Maius, portal in the Auditorium.
Photo: Grzegorz Zygier, Photo-archive of the Jagiellonian University Museum



Fig.3. The Jagiellonian University, Collegium Maius, part of the portal in the Green Chamber.P hoto: Grzegorz Zygier, Photo-archive of the Jagiellonian University Museum



Fig.4. The Jagiellonian University, Collegium Maius, the inauguration of the academic year, “parade of professors”, an excerpt: pro-rectors and au top rector between beadles carrying the sceptres.P hoto: Grzegorz Zygier, Photo-archive of the Jagiellonian University Museum

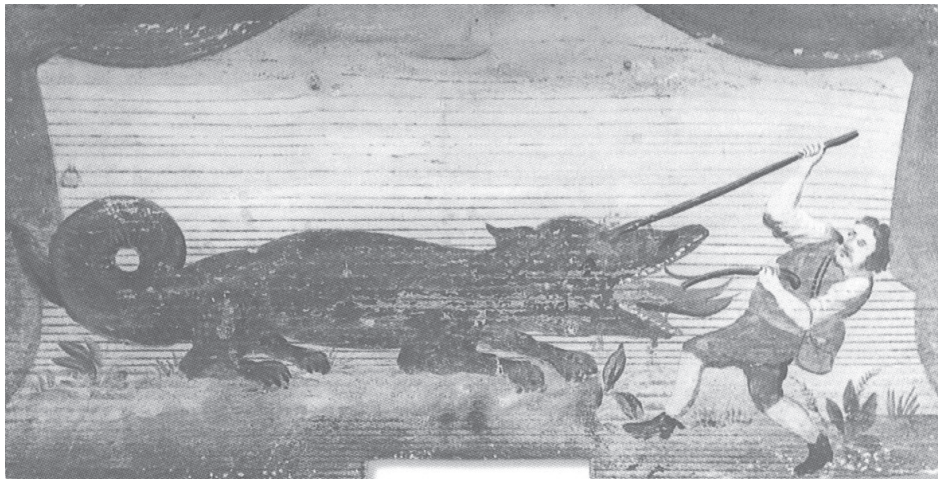


Fig.1. Beehive panel entitled *Battle with Dragon*.
Slovenian Ethnographic Museum, No 7785
(published in: Makarovič, Škafar 2000: No 564, pp. 298/549)



Fig.2. St. Margaret and the Dragon.
In the Church of St. Margaret under the Stol mountain. – http://breginjski-kot.com/breginjski-kot/vredno-ogleda/cerkvica-sv-marjete-pod-stolom (01.05.2018)



Fig. 3. Kralj Matjaž / King Mathias under the Peca mountain. – http://www.karavanke.eu/raziskuj/kulturne-znamenitosti (01.05.2018)



Fig.4.L epa Vida [Lovely Vida]. Illustration by Maksim Gaspari and Gvido Birolla (published in: Novšak 1955: 10)



Fig. 1. Belokranjska plesna igra most ohranja sledi obrednega darovanja vodi. Uprizoritev igre pred 2. svetovno vojno. Arhiv Glasbenonarodopisni inštitut, Znanstvenoraziskovalni center, Slovenske akademije znanosti in umetnosti (GNI ZRC SAZU)



Fig. 2. Pesmi, povezane z verovanje v nadnaravno moč vode, so bile povezane s ključnimi trenutki v življenju, kot na primer s poroko. Sprevod neveste k izviru, Vinica v Beli krajini, 1912. Arhiv GNI ZRC SAZU. Foto Rudolf Persetič



Fig. 3. Žene v Šmarci pri Kamniku pri zajemanju vode na veliko soboto pred drugo svetovno vojno, v času, ko so se vnovič oglasili zvonovi. Izvirnik hrani Matjaž Šporar, Šmarca. Foto Peter Naglič



Fig. 4. Darovanje vodi se je najdlje ohranilo v povsem preoblikovani podobi, kot je spuščanje cerkvic v Železni Kapli v avstrijskem delu Koroške. Otroci pri spuščanju cerkvic leta 2000. Foto Vincenc Gotthardt



Ил. 1. Празникът Līgo, публиката се включва в танците, гр. Рига, Латвия, 2015 г. – https://www.facebook.com/pages/Dzegužkalns/166818216778002?fref=ts



Ил. 2. Празникът Līgo, търкаляне на запаленото колело до кладата за зимния огън, гр. Рига, Латвия, 2015 г. – https://www.facebook.com/pages/Dzegužkalns/166818216778002?fref=ts



Ил. 3. Обличане на Еньовата буля, самодеен състав „Здравец“, с. Факия, Бургаско, 2015 г. Сн. Ирина Коларска



Ил. 4. Самодеен състав „Здравец“ потегля с Еньовата буля към църквата на селото, с. Факия, Бургаско, 2015 г. Сн. Ирина Коларска



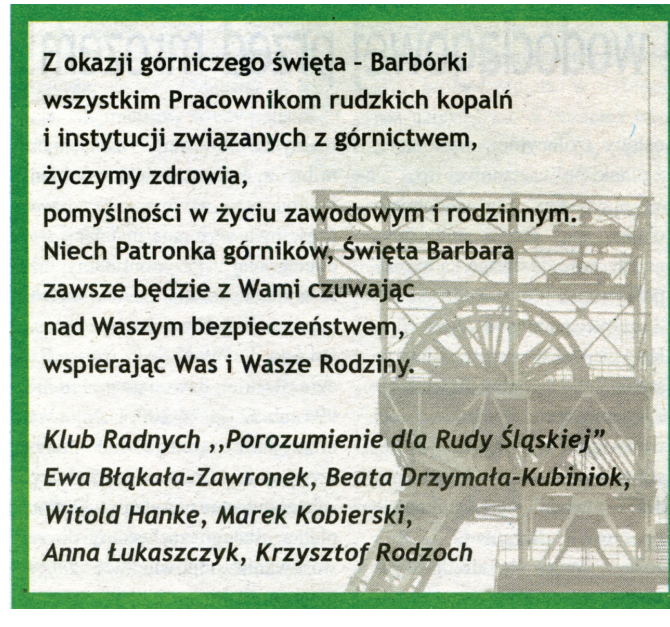
Il. 1. Ołtarz św. Barbary w cechowni kopalni Halemba w Rudzie Śląskiej.
Fot. Dorota Świtała-Trybek, 4.12.2009 r.



Il. 2. Życzenia barbórkowe. Źródło: „Wiadomości Rudzkie”, 2013, nr 48, s. 4



Il. 3. Życzenia z okazji święta zawodowego górników.
Źródło: „Dziennik Zachodni", 2012, nr 283, s. 8



Il. 4. Życzenia z okazji Barbórki.
Źródło: „Wiadomości Rudzkie", 2012, nr 49, s. 8



Ил. 1. Паметна плоча на Захари Стоянов на входа на хотел „Сюез“ в Париж, където е починал през 1889 г. Сн. Валентина Васева, 2015 г.



Ил. 2. Паметна плоча на Пенчо Славейков на хотел „Белла Виста“, Комо Брунате, Италия. Сн. Валентина Васева, 2014 г.

СТРАНСТВАЩИ ИДЕИ ПО ПЪТИЩАТА НА ХУМАНИТАРИСТИКАТА

**Изследвания по фолклористика,
културна антропология и славистика
в чест на доц. д-р Катя Михайлова**

В два тома

Том 1

Българска
Първо издание

Рецензенти:
Проф. д.ф.н. Албена Георгиева
Доц. д-р Анелия Касабова

Редактор: Албена Накева
Графичен дизайнер: Елисавета Илчева

Формат 70x100/16
Печатни коли 38 + 1 п.к. цветни приложения

Печатница на Издателството на БАН „Проф. Марин Дринов“
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5

www.press.bas.bg

ISBN 978-619-245-034-2

Сборникът *Странстващи идеи по пътищата на хуманитаристиката. Изследвания по фолклористика, културна антропология и славистика* е посветен на 40-годишната изследователска и творческа дейност на доц. д-р Катя Михайлова, една от известните съвременни славистки със значими научни постижения в областта на фолклористиката, културната антропология и етнологията. В изданието участват със свои разработки учени от различни области на хуманитаристиката от 50 изследователски института и департамента на университети в България и чужбина, с които тя е работила или си е сътрудничила по различни проекти, в редакционни колегии, международни комисии или асоциации. Публикуваните 81 статии в сборника са обединени в 14 раздела и засягат в голямата си част теми от изследователското поле на Катя Михайлова като митове и архетипи във фолклорните текстове, образи и символи във фолклора, календарна обредност и празничност, песенен фолклор, епос и епическо изпълнителство, народна религиозност, официална и фолклорна агиография. Разработват се и въпроси, свързани с история, колективна памет и фолклор, със съвременни идеологии, политики и идентичности, власт и опозиция по време на социализма и постсоциализма, регионални специфики и идентичности, граници, миграции и културно наследство, дигитална култура и фолклор, история, съвременност и изследователски полета на славянската фолклористика.

Сборникът представя съвременните търсения по различни проблеми на фолклористиката, културната антропология, етнологията и славистиката в България и в други европейски страни и с богатата си тематика и интердисциплинарен характер е насочен както към специалисти в областта на хуманитарните и обществените науки, така и към широк кръг читатели.

www.press.bas.bg
9 786192 450342