

OBRZĘD W PROCESIE HISTORII DIACHRONICZNO-SEMIOTYCZNE SPOJRZENIE NA RZESZOWSKĄ TRADYCJĘ KOŁĘDOWANIA ZIMOWEGO

MIKOŁAJ JARMAKOWSKI

SEMIOTYKA STRUKTURALNA WOBEC DIACHRONICZNYCH BADAŃ
SŁOWIAŃSKIEGO FOLKLORU

W dotychczasowej literaturze nakierowanej na rekonstrukcję fragmentów mitologii i obrzędowości dawnych Słowian istotną rolę odgrywają powstałe w nurcie semiotyczno-strukturalnym prace W.W. Ivanova, W.N. Toporova oraz R. Katičića (Ivanov, Toporov 1974; Krzysztoforska-Doschek 2000, 11–71). Podstawowym ich założeniem było historyczne (procesualne) spojrzenie na nowożytny materiał etnograficzny i – poprzez jego retrogresywne badania – dotarcie do „osnovnych tekstów prasłowiańskich”. Istotnym aspektem weryfikacyjnym tych badań była indoeuropejska komparatystyka mitologiczna, odniesienia do prasłowiańskiej leksyki oraz materiału historycznego i archeologicznego. Rekonstrukcje tych badaczy podlegały zarówno krytyce (Powierski 1977), jak i rozwinięciu w ramach nowych materiałów bądź paradygmatów metodologicznych (Kowalik 2004; Łuczyński 2006; Szczepanik 2019, 219–325; Uspienski 1985; Yanikov 2018).

Semiotyczna refleksja nad kulturą pokrewna jest strukturalizmowi oraz hermeneutyce (Piątkowski 1993; Zalizniak, Iwanow, Toporov 1977; Żyłko 2009, 89–247). Ujmuje ona kulturę danej społeczności jako paradygmatyczny

MIKOŁAJ JARMAKOWSKI – student slawistyki oraz studiów magisterskich antropologii kulturowej na Uniwersytecie Gdańskim; mikotor@wp.pl; <https://orcid.org/0000-0001-8652-0848>.

(systemowy, gramatyczny) zasób symboli obiektywizowanych w świecie poprzez syntagmatyczne (realizowane na podobieństwo zdania) działania dostępne percepcji obserwatora. Każda praktyka kulturowa stanowi czynność (pragmatykę), której generatywnym tłem są semantyka (znaczenie) oraz syntaktyka, czyli stosunek wobec całości systemu (Piątkowski 1993, 64–78). Kultura jest przy tym postrzegana na podobieństwo języka: uważa się ją za wiązkę znaczeń wyrażanych przez określony kod w danym kontekście społeczno-geograficznym; w odniesieniu do tradycji tartusko-moskiewskiej można ją zestawić z pojęciem semiosfery, czyli realizowanego w czasie, przestrzeni, kontekście społeczno-geograficznym, kontinuum wspólnie dzielanych i analogicznie rozumianych znaczeń symbolicznych, podzielonych na znaczenia konstytutywne i peryferyjne (jądro i peryferia semiosfery). Proces historycznej zmienności kultury wiąże się z pojęciem wtórnych systemów modelujących będących zbiorami obiektywizowanych poprzez działania symboli i znaczeń, które organizują dane pola semantyczno-syntaktyczne oraz określają charakter i sposób doświadczania oraz praktykowania świata przez człowieka – istotę niejako w nich nieświadomie zatopioną i używającą ich na podobieństwo *langue* w klasyfikacji de Saussure’a. Przykładami wtórnych systemów są mit, religia czy rolnictwo (jego kulturowy aspekt) (Żyłko 2009, 149–192). W tym ujęciu zarysowuje się kwestia diachronicznego spojrzenia na kulturę jako procesu modelowania „nieuświadomionych” struktur systemowych i – tym samym – ciągłego aktualizowania obiektywizowanych treści kultury.

W ramach przyjętego w niniejszym artykule założenia XIX- i XX-wieczne opisy zimowego obrzędu kołędowania (stanowiącego część Święta Godów) są określoną formą pragmatyki kulturowej, czy też syntagmatyczną realizacją paradygmatycznych przekonań, które określić można mianem „lokalnej tradycji ludowej”. W skład obowiązującego „paradygmatu kulturowego” wchodzi całość konstytuowanego tradycją (semiosferą) językowego obrazu świata – obrazu rzeczywistości „leżącego u podstaw języka, utwalonego w strukturze gramatycznej i znaczeniach słów, także w strukturze i znaczeniach tekstów. Językowy obraz świata to świat widziany „przez pryzmat” języka, należący do sfery szeroko rozumianej semantyki językowej, która to semantyka poza cechami kategorialnymi znaczenia uwzględnia dziś także coraz szerzej cechy stereotypowe [kulturowe – M.J.]” (Bartmiński 1988, 5). Istotną jego częścią jest „ludowy obraz świata i człowieka” (Tomiccy 1975; Józefów-Czerwińska 2017) – kosmologia. Genealogicznie biorąc, zarówno ludowy obraz świata (tj. mit: syntaktyka i semantyka), jak i obiektywizujące go obrzędy (pragmatyka) stanowią wytwór wielowiekowego oddziaływania wtórnych systemów: m.in. praslówiańskiego podłoża mitologiczno-wierzeniowego (o głębszych genealogiach irańskich,

gockich, bałtosłowiańskich czy indoeuropejskich), religii chrześcijańskiej czy kultury dworskiej.

Celem artykułu jest analiza rzeszowskiego kolędowania na tle pierwszego z wymienionych powyżej wtórnych systemów modelujących oraz – poprzez zestawienie uzyskanych wyników z weryfikacyjnym materiałem lingwistyczno-historycznym – próba rekonstrukcji fragmentu „tekstu osnownego” kolędowania zimowego w zestawieniu z odnośną leksyką prasłowiańską.

ŚWIĘTO GODOWE NA RZESZOWSZCZYŹNIE

Zimowa obrzędowość ludowa stanowi jeden z najbogatszych pokładów tradycyjnych praktyk obrzędowych na Słowiańszczyźnie. Różne jej aspekty były dotychczas po wielokroć badane w różnych paradygmatach metodologicznych (Bartmiński 1986; 2002; Caraman 1933; Czachowski, Kostrzewa-Majoch, Łopatyńska 2004; Cząstka-Kłapyta 2014; Domańska-Kubiak 1979; Dragan, Smyk 2019; Hernas 1986; Kapełus 1991; Klinger 1926; Koziara, Okoń, Budrewicz 1996; Sosenko 1928; Wojciechowska 2000, 21–65; Vinogradova 1982). Porównawcze badania folklorystyczne wskazują na kilka fundujących Gody wątków: rytualne wizyty chthonicznych istot nie-z-tego-świata; kult przodków; odrodzenie (wykucie) Słońca; zaklinanie i przeniesienie w nowy rok solarny dzielonego przez społeczność urodzaju, agrarnej mocy płodności związanej z psł. leksemem **bogъ* („bóg”); psł. **bogъ* („udział, dola, bogactwo, szczęście”) (Boryś 1974, 296) < ie. **bhagós* („dawca”); ie. **bhag-* („przydzielać”), ściśle związanymi z psł. **sъbožje* („zboże”) „wskazującym pierwotnie na dobra uzyskane dzięki przychylności bóstw” (Kowalski 2017, 113). Nawarstwienia kulturowe wynikające z chrystianizacji święta włączyły w jego dawną mitologię biblijne wątki związane z narodzeniem Chrystusa, uosabiającego w ludowej mitologii ostateczny („swojski”) porządek rzeczywistości (Bartmiński 2002, 28–30).

Czas Godów kojarzono z aktywnością destruktywnych sił chthonicznych, które ludowa mitologia obrazowała w postaci Smoka (Diabła) rozkuwającego łańcuch przykuwający go do domeny podziemnej i – tym samym – przybliżającego się do Ziemi (Tomiccy 1975, 21–66). Aktywność sił zaświatowych (realizowanych w tekstach folkloru również jako dzikie zwierzęta, czarownice, mróz, zimny wiatr, deszcz) ściśle wiązała się z zamieranem w świecie siły życia wyrażanej poprzez wzrost roślin, ciepło, światło, ruch wody. Zjawiska te znajdowały ściśle odzwierciedlenie w semantyce przestrzeni – dzielonej na odgradzoną-swojską (świat) i dookolną-obcą (zaświaty) (Adamowski 1999, 13–79; Yudin 1999) oraz w materiale lingwistycznym: psł. **bytoje* („miejsce pobytu, mieszkanie”); psł. **byti* („być”); psł. **byto* („długotrwałe przebywanie”); psł. **bylb* („roślina”)

< ie. **bhūtis*– („moc wzrostu”) ~ ie. **bhūtis* („bycie”) *ie. **bheuh2*– („wzrastać, zbierać”) ~ ie. **bhū*– („wzrastać, przybierać, wypełnić się”) > psł. **bujanъ* („coś potężnego”); ros. *Bujan* („wymaglinowany [mitologiczny – M.J.] obraz Pierwszej Ziemi”) (Boryś 1974, 483–482; Danko, Kowalski 2000, 219; Derksen 2006, 68; Kowalik 2004, 27–28, 30; Kowalski 2017, 206; Trubachev 1976, 155–156).

W odniesieniu do powyższej leksyki i ustaleń badaczy uwidacznia się prasłowiański ciąg izomorficznych wyobrażeń Centrum, w skład których wchodziły dom (miejsce odgrodzone, bezpieczne, kumulujące rodzinę i jej moc), obejście oraz pole (miejsca agrarnie realizowanej mocy płodności) (Kowalski 2011). W ich kontekście jasną staje się kulminacyjna dla Godów wigilijna uczta – pośnik kodująca szereg archaicznych wyobrażeń kosmologicznych. Spożywano go wspólnie, rodzinnie na dzieży, która w ludowym systemie symbolicznym wiązała się z mitem o stworzeniu świata (Kowalik 2004, 57–60). Na ucztę zapraszano dusze przodków oraz inicjowano ją modlitwami do Boga i świętych, zaś przed jej rozpoczęciem uroczyste wnoszono do domu zwitki zboża wyobrażające moc (ducha) płodności pola (Dragan, Smyk 2019, 43). Jedzenie często przygotowywano wyłącznie z roślin hodowanych w gospodarstwie, a samo ich spożycie miało charakter pojednawczy (znane w wierzeniach ludowych jest animizowanie i humanizowanie roślin) oraz podtrzymujący płodność. Miejsce spożycia pośnika wyrażało bezpieczeństwo i podtrzymanie ciągłości życia: takich znaczeń nadawała mu podłazniczka (symbol Drzewa Życia), rozścielana słoma oraz modlitewne inwokacje do Boga, Chrystusa i świętych (Dragan, Smyk 2019, 40–41). Istotnym elementem pośnika była tzw. wilcza wieczerza, czyli prześlągalna ofiara składana symbolizującemu świat chtoniczny wilkowi (Saloni 1908, 111). Po wigilii oraz kontynuującym jej liminalną symbolikę dniu Bożego Narodzenia rozpoczynało się kolędowanie.

RZESZOWSKIE KOLĘDOWANIE ZIMOWE:

ANALIZA SEMIOTYCZNO-STRUKTURALNA

Zimowe kolędowanie bywa często określane jako wizyty „istot nie z tego świata” (Dragan, Smyk 2019, 46). Cykl obrzędów czynionych od 26 grudnia do 6 stycznia nazywano na Rzeszowszczyźnie *kolędq* lub *szczodrymi* bądź *świętymi wieczorami*. Obejmowały one tabu szycia, przędzenia i tkania (Dragan, Smyk 2019, 47) związane z jednej strony z obecnością w ekumenie istot związanych z zaświatami, zaś z drugiej – z magiczną potencją sprawczą tychże czynności, które kodowały, po pierwsze, moce kosmogoniczne i, po drugie, charakteryzowały w ludowym światopoglądzie potencję zamykającą i delimitacyjną (Gołębiewska-Suchorska 2011).

KOLĘDOWANIE BEZ REKWIZYTÓW

Pomijając nakierowane na składanie życzeń wizyty rodzinno-sąsiedzkie i kolędę kościelną, najwcześniej wyruszali *śmieciarze*, których celem były upatrzone wcześniej dziewczęta. Jeśli izbę domu, do którego przybywali zastawali niezamiecioną z rozścielanej w trakcie pośnika słomy, przystępowali do jej sprzątania i towarzyszących temu podrywów; jeśli dziewczyna zamiotła wcześniej izbę, *śmieciarze* wysypywali na polepę wcześniej zgromadzoną w kieszeniach słomę. Zwyczaj ten miał w istocie znaczenie matrymonialne: miłych rodzicom dziewczyny chłopców podejmowano gościnnie, zaś tych, którzy im nie odpowiadali – odsyłano bez ugoszczenia (Kotula 1989, 121–123; Dragan, Smyk 2019, 46–47, Kolberg 1967, 66). Poza czysto zabawowym wymiarem tego zwyczaju istotny jest uwidoczniiony w nim kod komunikacyjny, w ramach którego – poprzez określone znaki i symbole – przekazywano sobie informacje co do często słabo abstrahowanej sfery uczuciowej. Określony zwyczajem semiotyczny kod znaczący chęć do ożenku i zainteresowanie na tle matrymonialnym (bądź też brak tychże) spełniał niezwykle ważną funkcję kulturową i społeczną, którą w kulturze ludowej było dążenie do znalezienia męża bądź żony i założenia rodziny – a zatem podtrzymania przekazu życia i kultury (Biernacka 1981, 131). Zarazem zaś zalotne psoty *śmieciarzy* – kontrastujące z religijną powagą Bożego Narodzenia i chthoniczno-zaświatową semantyką części opisywanych tu obrzędów – stanowią dopełnienie istotnego w obrzędowości tradycyjnej splatania ze sobą elementów poważnych, niekiedy wręcz tanatologicznych, oraz tych ściśle rozrywkowych i figlarskich (Bogatyriew 1979, 135–145; Propp 1963, 81–124).

Do popularnych należało chodzenie *po szczodrakach*. Tradycja ta – znana również w innych regionach Polski (Biernacka 1981, 135–136) – wywodzi swą nazwę z określanego w ten sposób obrzędowego pieczywa, jakie wśród wszystkich Słowian stanowiło jeden z głównych elementów obrzędu kolędniczego (Vinogradova 1982, 136–140). Według Kotuli funkcjonowała ona wymiennie z innymi nazwami, które oznaczały podobny bądź ten sam kompleks praktyk obrzędowych (m.in. *szczęściarze*, *połaźnicy*, *cygani*, *niemowlęcia*) (Kotula 1969, 121). Kolędowały *po scodrakach* przede wszystkim dzieci, niekiedy również dorośli: przeważnie w drugi dzień świąt, Sylwestra, Nowy Rok, zaś według zapisu Kolberga – również w trakcie zapustów (Kolberg 1967, 68). W ramach obrzędu grupa kolędników wędrowała od domu do domu i przy każdym z nich wykonywała pieśni lub specjalnie recytowane życzenia. W ramach zapłaty za dar dobrego życzenia gospodarz lub gospodyni przekazywali kolędnikom specjalnie wypieczone na tę okazję chlebki – *scodroki* (Dragan, Smyk 2019, 68–69). Semantyczny kontekst obrzędu dobrze ilustrują towarzyszące mu pieśni i formuły życzeniowe. Wyróżnić można kilka ich rodzajów. Podstawowym i ini-

cjującym obrzęd tekstem było recytowane życzenie, które składało się z dwóch zasadniczych elementów: życzeń i prośby o dar.

I. Formuły życzeniowe:

*Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Rok,
Niech się wam tu rodzi pszeniczka i groch,
I wszystko: żytko, ziemiocki jak pniocki
Bobek jak chodocek
Proso, żebyście nie chodzili boso*

(Dragan, Smyk 2019, 68–69; Kolberg 1967, 68;
Kotula 1969, 122; 133–158).

*Żeby się wam darzyło, mnożyło w kumorz, w kumorz,
Na górze, w oborze, na dworze,
W każdym kątku po dzieciątku,
A na piecu troje...,
Cielęta, prosięta, żeby tłuste były
Krowy, żeby dwa razy do roku się cielili
Kury, żeby po dwa jajka znosiły
Wół ma wielkie rogi, krowa wielkie cyce –
Tego wam wszystkiego w nowym roku życe*

(Dragan, Smyk 2019, 69).

Przedstawiony powyżej schemat rozbudowywano o różne dodatkowe elementy składowe. Niekiedy uzupełniano listę życzeń w zależności od potrzeb gospodarza. Znane były w kolędach życzeniowych powyższego typu inwokacje do Pana Boga:

*Daj nam Boże na ten Nowy Rok,
Żeby was nie bolała głowa ani bok,
Aby się wam darzyło, mnożyło,
Byście mieli wołków, jak w płocie kołków,
Cieliczek – jak w lesie mrowiczek,
By na waszym polu stał sноп przy sнопie,
Kopa przy kopie,
A gospodarz między kopami –
Jak Miesiąc między gwiazdami,
Daj Wam Boże pełno wszędzie...*

(Kotula 1969, 134–135).

Formułowane w kolędach życzenia przedstawiają rzeczywistość w ramach określonych relacji i własności semantycznych. Zasadniczą ich cechą jest ekspresja i wybujałość obfitości, dostatku i rozwoju życia; podstawowym tematem pieśni jest wzrost i rodzenie się, pomnażanie życia (bytu) na różnych płaszczyznach (Bartmiński 2002, 17–55; Caraman 1933, 182–187). Centralną

postacią kołęd jest gospodarz (niekiedy również gospodyni), którzy w tekstach przedstawieni są jako uczestnicy idealnego świata pełnego wzrostu życia. Istotny jest w powyższych tekstach znamieny dla archaicznych pokładów słowiańskiego folkloru paralelizm: zaklinanie wzrostu życia poprzez konkretne odniesienia do rzeczywistości dookolnej: *A gospodarz między kopami, jak Miesiąc między gwiazdami*. Warto zauważyć, iż w perspektywie ludowego obrazu świata życzenia te odnoszą się do „swojskiej strony” – zamkniętej i wytyczonej ekumeny: *dworu, obory, pola, pieca, kątka* (domu), zaś kołędnicy występują jako przybysze „zza” progu, bramy, wsi – z innej, odwróconej, niebezpiecznej rzeczywistości zaświatowej, która zarówno pochłania (zmraża) płodność, w niepohamowany sposób nią obdarza, jak również mediuje w stosunku do innego wobec ludzkiego Centrum (Vinogradova 1982, 179–182).

Po wyśpiewaniu życzeń – czy też, biorąc pod uwagę ontologiczną realność i sprawczość słowa w kulturze ludowej – po obdarowaniu gospodarza i skupionej (wyznaczonej) wokół niego „swojskiej strony” mocą płodności i rozrostu życia – następował w tekstach kluczowy element wiążący, jakim była prośba o dary.

II. Prośba o dar:

*Piekliście tu szczodraki, bochnaki, dejcie tu i nam.
Piękna pani, śliczna pani, dejcie też i nam,
Jak nie dacie szczodraczków, kołaczków, dejcie chleba krom,
Zapłaci wam Pan Jezus z Nieba i ten święty Jan,
Wienszuje, wienszuje, wienszować nie przestanę,
Jaż co dostane*

(Saloni 1908, 117).

*Napiekliście szczodraczków,
To dajcie i nam, i nam.
Nie napiekliście szczodraczków, bochnaczków,
Dajcie chleba krom,
Nagrodzi sam Pan Jezus i święty Jan*

(Kolberg 1967, 68).

Po wyśpiewaniu owej prośby – i otrzymaniu darów – dziękowano:

*Bądźcie zdrowi, już idziemy,
Za kołędę dziękujemy!
Dajże nam, dajże nam łaskawy Panie
Bo nie wiemy, co się z nami
Na ten roczek stanie!*

(Kotula 1969, 136).

Powyższe teksty dość dobrze uzupełniają uwagi poczynione powyżej. Kiedy kołędnicy zostają obdarowani, informują darczyńców, iż w podzięcie za dar *zapłaci wam Pan Jezus z Nieba i ten święty Jan*, co jest formułą stałą

w kolędach tego typu. Przytoczone powyżej podziękowanie za szczodraki wyraża również ontologiczny status osób biorących udział w obrzędzie i ich nastawienie w kontekście przesileniowego „czasu przejścia”: *Dajże nam, dajże nam łaskawy Panie, bo nie wiemy, co się z nami, na ten roczek stanie.*

Znamiennym jest fakt, że poprzez relację ustanawianą darem z kolędnikami, gospodarz i jego bliscy wchodzi tak naprawdę w kontakt z *łaskawym Panem, świętym Janem* czy *Panem Jezusem z Nieba*. W tekstach pieśni życzeniowych częstą formułą jest odwołanie się do postaci religijnych, które w czasach mitycznych zainicjowały „chodzenie po szczodrakach”.

*Chodził Jezus po kolędzie,
Radź mu było tam i wszędzie,
I my na pamiątkę jego,
Obchodzimy roku tego,
Odwiedzać, odwiedzać domy...
Będzie wam Pan Jezus dawał,
Co se życzycie, co se życzycie*

(Kotula 1969, 137).

Znany jest – również poza Rzeszowszczyzną – motyw spotkania z Jezusem nad wodą:

*Ja mały żaczek,
Wlażłem na krzaczek,
Z krzaczka do wody [nie pamięta],
Szed Pan Jezus z nieba,
Dał mi skórkę chleba,
A ja mu na to,
Buciki na lato*

(Dragan, Smyk 2019, 79).

Przytoczona powyżej formuła recytowana była przed kolędujące dzieci. Motyw podarowania Jezusowi „bucików na lato” znajduje odzwierciedlenie w spokrewnionym z obrzędowością zimową kompleksie wiosennych obrzędów gaikowych. W radomskiej kolędzie wiosennej o incipicie *Pan gospodarz przechadza się, oj przechadza się, przegląda się*, znajduje się fragment dedykowany „kogutkowi” zasiadającemu na szczycie gaika, prawdopodobnie ornitomorficznemu przedstawieniu Słońca:

*Lato idzie, zima schodzi,
Oj nos kogutek boso chodzi.
A złózcie się po grosowi,
Kupcie buciny kogutkowi*

(Kolberg 1964, 105).

Semantyka popularnej formuły rzeszowskiej – oprócz schrystianizowanej konotacji solarnej – przedstawia, zawiązaną przez obopólne obdarowanie, relację między dzieckiem – „małym szpaczkiem” – i Jezusem (Słońcem, kogutem). Powtarzający się w innych, również pozarzeszowskich zapisach, motyw zejścia „z krzaczka do wody” wyraża mediacyjność miejsca spotkania; podkreślają ją warianty lubelskie, w których „mały szpaczek”, schodząc do wody, łamie swą nogę (a zatem nanosi na siebie chtoniczną semantykę kulawości) i wówczas dopiero spotyka Jezusa (wariantywnie: Boga) (Hernas 1986, 54). Warto zaznaczyć, iż szczerkowo przechowane w tradycji rzeszowskiej mitologemy solarne w innych tradycjach bałtosłowiańskich reprezentowane są niezwykle bogato i uważane z jeden z inwariantów semantyki okresu zimowego (Ivanov, Toporov 1974, 37; Ralston 1872, 198–199; Szyjewski 2003, 103–114).

W świetle powyższych danych stwierdzić można, iż kolędnicy chodzący „po szczodrakach” byli w istocie bezpośrednim przedstawieniem bądź „łącznikiem” z kolędującymi – czy też zstępującymi na Ziemię celem obdarzenia jej mieszkańców mocą życia – istotami świętymi, które w schrystianizowanym folklorze wiązały się głównie z postacią Jezusa (ew. św. Jana, św. Piotra, Boga i Maryi). Postawioną tu tezę potwierdzają przedstawione poniżej rozważania dotyczące ofiarnego znaczenia daru w kolędzie, semantyki kolędowania z maskarami oraz pieśni o Bogu i świętych, którzy wstępując do domu, obory bądź na pole gospodarza, przystępują – poprzez relację tegoż z kolędnikami – do *szerzenia* płodności i bogactwa. W tekstach pieśni jawi się określona zależność strukturalna i znaczeniowa między gospodarzem (i przynależną do niego „swojską” dlań przestrzenią) i kolędnikami, którzy obdarzają (poprzez istoty święte) mocą życia i płodności; w ramach relacji utwierdzonej darem *winszują, winszują i winszować nie przestaną*. Zależność tę ustanawia jeden z podstawowych symboli ludowej kultury jakim jest dar – osnowny i, jako ofiara, kosmogoniczny wyraz więzi między obdarowywanym i darczyńcą, którzy w momencie zawiązania relacji stają się współzależni. W tym aspekcie dar wiąże się (również etymologicznie – Brückner 1957, 85) z „darzeniem się”, które w ludowym rozumieniu jest synonimiczne wobec opisywanej w kolędach płodności – mocy życia (bytu). Przekazanie daru, jego odbiór i odwzajemnienie wiążą się również z porządkowaniem relacji swojskich oraz obcych i przepływem mocy życia między przynależnymi im sferami. Przekazany dar, jak wskazują poniższe fakty językowe, jest szczególnie wydzieloną wartością materialną (ucieleśniającą określony ładunek semiotyczny w zakresie „mocy płodności” i moralności), która przekazana (włączona w sieć relacji darujący-obdarowany) szerzy dobro i mir; wiąże się z tym, co użyteczne, właściwe, przysparzające dóbr.

Etnolingwistyczne spojrzenie na słowo *dar*¹ ujawnia jego interesujące powiązania znaczeniowe, które sięgają wspólnoty językowej bałtosłowiańskiej i indoeuropejskiej. Słowo *dar* kontynuuje psł. **dar̥* i powstało na podstawie ie. **dōro-*, które według Derksena bierze swój początek w pie. **deh3-ro-* dla *dar̥* i **deh3* dla psł. **dati* (dawać) (Derksen 2008, 96). Rekonstruowane formy bałtosłowiańskie to **do?*– oraz **do?d-mi-*, na których gruncie powstały również lit. *duoti* i łot. *dot* (dawać); wiążą się one również z interesującymi leksemami lit. *dōras*, „dobry w sensie moralnym, porządny, przyzwoity”, lit. *derē ti* „nadawać się na coś”, lit. *duona* „chleb” oraz łot. *dārs* „pogodny (o dniu), udany, mocny, solidny, pracowity”. Ich ie. etymologia jaką podaje Smoczyński, tj.: **dā-ra-* < ie. **deh2-ro-*, wydaje się być wspólna również i dla wspomnianego tutaj słownictwa słowiańskiego (Smoczyński 2021, 313). Warto zaznaczyć, iż Smoczyński wiąże lit. *dōras* z pochodzącym z pie. **deh2-* „dzielić, rozdzielać”, wed. *áva adāt* „oddzielił” i dalszymi leksemami kodującymi sprawiedliwy podział, czynienie – pracę czy wyjście za mąż (Smoczyński 2021, 313). Wszystkie one należą do oznaczeń wartości i symboli osnownych dla omawianych tu kompleksów kulturowych. Przy okazji bałtyckich realizacji omawianego tu źródła indoeuropejskiego warto wspomnieć również o lit. *darna* – „harmonia, zgodność” (Kalėda, Kalėdienė, Niedzwiecka 1991, 82) – osnownym dla semantyki najstarszych pokładów litewskiej obrzędowości ludowej (Račiūnaitė-Vyčiniene 2001). Wskazane powyżej bałtyckie analogie znaczeniowe z zakresie semantyki *daru* – odniesione do litewskiego obrzędu kołędowania zimowego (Čepiene 2000, 160; Vėlius 1989) – stanowią istotną wskazówkę nakierowującą na poszukiwanie bałtosłowiańskich genealogii tej tradycji.

Prasłowiański zaś **dar̥*, oprócz związku z „darzeniem się”, dawcą, dawaniem czy obdarzaniem, skądinąd fleksyjnie związanymi z „przysparzaniem” i białoruskim bóstwem-duchem płodności *Sporem* (Strzelczyk 2007, 192) (por. *sporo*, *spory*), wiąże się również z psł. teonimem **Dadj̥bog̥* (Derksen 2008, 96), który na Rusi Kijowskiej łączył się ze słonecznym bogiem płodności – *Dadź-bogiem*, którego kult wielu badaczy odnajduje w ukraińskiej tradycji obrzędów zimowego przesilenia (Czastka-Kłapyta 2017, 115). Związane z omawianym tu leksemem były również, kontynuowane w niektórych językach słowiańskich psł. **dar̥n̥(j̥)*: serbochorw. *daran-*, *darna-* „szczodry”; cz. *darny* – „szczodry”, ros. *darnyy* – „k daru, podarku otnosyashchiysya” oraz psł. **darovit̥(j̥)*: bułg. *darovit*, przym. „darovityy, sposobnyy, talantlivyy”, o takim samym znaczeniu mac. *darovit*, psł. **darina* – „żertwa, ofiara”, psł. **darež̥n̥(j̥)* > serbchorw.

¹ Identyczne we wszystkich językach słowiańskich: por. bułg. *dap*, chorw. *dar*, czes. *dar*, ros. *dap*, scs. *dap̥*, sł. *dar*, sł. *dar* i ukr. *dap*.

darezhan, *-zhna*, *-zhno* „shchedryy, bogaty” oraz – już od ie. **dōra* – psł. **dara* „miłość” (Trubachev 1974, 189–192).

Uzupełnieniem powyższych danych jest semantyka chleba, czyli podstawowego daru przekazywanego kołędnikom (istotom świętym). W kulturze ludowej stanowił on ucieleśnienie mikrokosmosu, procesu mitycznego stworzenia i kreacji (związanego z dzieżą, na której spożywano pośnik). *Scodrok* jest w tekstach wyrażany zarówno jako *chleba krom*, *scodrok kołok*, jak i *pieczony rog* (tj. rogal) (Kotula 1969, 144; Dragan, Smyk 2019, 69) co odnosi się do „swojskiej” semantyki chleba okrągłego (wyrażającego okrągłość Ziemi, zamkniętość ekumeny), jak i rogala – związanego z bydłem, rogatością i sferą chtoniczną, obcą. Biorąc pod uwagę przytoczone przez Caramana i Vinogradową dane dotyczące semantyki wypiekanych na Godowe Święta obrzędowych kołaczy, można wysunąć hipotezę o pierwotnym ich zróżnicowaniu w zależności od czasu kołędowania i typu podejmowanych kołędników (istot mitycznych) (Caraman 1933, 477–493; Vinogradova 1982, 136–140).

Chodzenie po szczerakach, choć zawierało w sobie najważniejsze elementy obrzędu kołędowania – zawiązanie relacji z istotami świętymi poprzez wymianę życzeń przysparzających bogactwa i dobra oraz przekazanie chleba-daru, ucieleśnienia mocy życia – nie wyczerpuje jednak bogatej tradycji omawianego tu regionu. Inną, bardzo specyficzną formą kołędowania, byli tzw. *pałażniki* bądź *połażniki*, zwani również *owsiarzami* (Dragan, Smyk 2019, 70–72). Archaiczna nazwa *pałażnik* wiąże się z rekonstruowanym przez Caramana prasłowiańskim obrzędem położenika, który w tradycjach ludowych Słowiańszczyzny wiązał się z przynoszącym płodność i urodzaj pierwszym, przyjmowanym o poranku po Wigilii (lub w Wigilię) gościem (Caraman 1933, 392–406), prawdopodobnie stanowiącym paralelę wobec gwiazdy zarannej, łączonej w słowiańskich mitologiach z przysparzaniem i stwarzaniem (Bartmiński *et. al.* 1996, 221–226), bądź też z praktykami polegającymi na (często trzykrotnym) obchodzeniu domu gospodarza przez kołędujące dzieci. Niekiedy wejście położenika do domu wiązało się z rytualnym poruszeniem przezeń płonącego w palenisku ognia i wznieceniu – na urodzaj – dużą ilość iskiei (Caraman 1933, 392–406). Etymologia słowa „położenik” wiąże się ze sformułowaniem „podłazić kogoś” – tj. „iść do czyjejś chaty w noc wigilijną z powinszowaniem” (Caraman 1933, 399). Leksem ten wiąże się również z powszechnie znaną na Słowiańszczyźnie podłazniczką – gałązką przynieszoną z zaświatów (lasu), przekraczającą próg i wyrażającą kosmogoniczne przejście ze sfery obcej i *chaotycznej* ku swojskiej i *kosmicznej* metonimią Drzewa Życia.

Rzeszowski obrzęd *pałażników* miał miejsce wczesnym świtem w drugi dzień Świąt; do pewnego stopnia był zatem odpowiednikiem wigilijnego chodzenia

po szczęściu. W ramach obrzędu młodzi chłopcy obsypywali gospodarzy i izbę owsem, składali życzenia (w takiej samej formie, jak te przytoczone powyżej). Interesujący jest ich związek ze słomą, którą – jak wiemy – wyścielano izbę w wieczór wigilijny. Jeśli pałaźnicy zastali izbę niezamiecioną ze słomy, wieszczyć to miało *nieszczęście i nieurodzaj* (Dragan, Smyk 2019, 71). Wierzenie to jest komplementarne wobec znaczenia słomy w obrzędzie Godów, która z jednej strony stanowiła formę przeniesienia na niebezpieczny czas płodności pola (obejścia) do domu, zaś z drugiej – czyniła miejsce spożycia pośnika bliskim betlejemskiej szopce. Jak zaznaczali mieszkańcy Rzeszowszczyzny – *ważne było, żeby [polaźniki] przyszły jak najraniej, bo wtedy było dobrze dla całego gospodarstwa i domowników, bo i cały rok będzie ktoś odwiedzał i będzie się dobrze wiodło wszystkim* (Dragan, Smyk 2019, 71). Kosmogoniczna potencja momentu świtania, wyrażona w przechowanych w polskim folklorze wierzeniach o porannej Zorzy oraz licznych praktykach magicznych, jakie czyniono w tym czasie – oddaje dualną strukturę relacji ciemnej, chtonicznej i zaświatowej nocy (*chaos*) oraz oświeconego, rzeczywistego i stworzonego dnia, w którym możliwa jest zapewniająca trwanie świata i mocy życia praca (*Kosmos*).

Kolejną formą kolędowania znaną na Rzeszowszczyźnie było *kolędowanie dziadów* (Dragan, Smyk 2019, 75). Ta forma kolędowania zanikła całkowicie w połowie XX wieku wraz z przerwaniem wielkowiekowej tradycji ludowego dziadostwa wędrownego. Formuła kolędy dziadów polegała na podejmowaniu przez gospodarzy w gościnę wędrujących żebraków, którzy w zamian za drobny poczęstunek składali życzenia i modlili się za zmarłych (Dragan, Smyk 2019, 75). Mimo dość prostej formy niesie bardzo interesujące – i poniekąd kontrastujące z dotychczas omówionymi formami kolędy – znaczenie. Zjawisko wędrownego dziadostwa sięga w kulturze Słowian dość dalekiej przeszłości; najstarsze jego poświadczone źródłami przykłady pochodzą z okresu wczesnego średniowiecza. Wędrowny dziad – żebrak był w kulturach Słowian osobą (czy wręcz: istotą) postrzeganą na sposób ambiwalentny; w ogólnym ujęciu reprezentował on w ramach doświadczonej przez ludzi rzeczywistości mityczną sferę chtoniczną, tj. zaświaty. W obrzędowości i wierzeniach łączono dziadów (również językowo) z duchami przodków, niekiedy wierząc wręcz, iż wędrowni żebracy są dokładnie nimi. Istotna była społeczna i kulturotwórcza rola dziadów, którzy będąc depozytariuszami ludowej tradycji religijnej oraz (na południu i wschodzie Słowiańszczyzny – epickiej), spajali społeczność tożsamościowo, wyrażali podstawowe definiujące ją symbole i tym samym – w ramach partycypacji w sferze zaświatów – łączyli żywych i przodków (Grochowski 2009, Michajłowa 2010). Biorąc pod uwagę paralelne zjawiska kultury ludowej Bałtów, można poprzeć hipotezę o przedchrześcijańskiej genezie omawianego tu zjawiska i jego motywację mitologiczną wiążącą się z mitologemami Welesa-Wołosa (Velinasa) oraz

wędrującego Boga-Starca (Dievo Senelio), których związek z zaświatowością, duszami umarłych, poezją, śpiewem, muzyką wskazuje na pole semiotyczne, w ramach którego zjawisko to mogło się wytworzyć (Zubiński 2007, 9–10; Čepiene 2000, 160; Vėlius 1989). W odniesieniu do tradycji rzeszowskiej i poczynionych dotychczas rozważań, kolędowanie dziadów można odnieść do kompleksu praktyk obrzędowych i wierzeniowych związanych ze sferą chtoniczno-zaświatową, która w opisywanym tu kompleksie wierzeń i zwyczajów wiązała się z destrukcyjnym czasem przejścia, znoszeniem granic swojskości i obcości; zwężenia ekumeny i rozszerzenia anekumeny, czego jednym z wyrazów było zstępowanie na Ziemię dusz przodków. W kontekście tym zarysowuje się widoczna ambiwalencja praktyk kolędniczych, z których jedna część wyrażała chtoniczną semantykę kultu przodków oraz zawiązywania relacji z dzikimi zwierzętami i istotami ze *świata na opak*, zaś druga – uraniczno-solarny i *kosmiczny* kult świętych, Boga i istot niosących kosmologiczny porządek oraz płodność.

Powyższe rozważania zamykają część poświęconą kolędowaniu bez rekwizytów. Jak dowiedziono, stanowiło ono integralną część obrzędowości związanej z pośnikiem i kształtującego je tła semiotycznego w postaci mitologemu przejścia wyrażanego w relacji sfery swojskiej (Kosmosu, ekumeny) oraz obcej (*chaotycznego* świata chtonicznego, zaświatów; sfery obcej, nie ludzkiej, innej). Głównym elementem obrzędów był dar w postaci kodującego symbolikę kosmogoniczną i płodnościową chleba, który przekazywany kolędnikom, trafiał finalnie do otoczonych kultem istot świętych. Dar im przekazywany tworzył symboliczną i kultową pełnię z mocą płodności, która poprzez ontologiczne ożywione i sprawcze słowo, dokonywała w obrębie ekumeny gospodarza i gospodyni „szerzenia płodności” – uwalniania bądź szerzenia mocy życia i bujności (bytu). W tle tych stymulujących życie praktyk znajdują się opisane powyżej obrzędy związane z integrowaniem istot bytujących w ramach „swojskiej strony”, którą piastun–gospodarz, na czas niebezpiecznego przejścia związanego z przesileniem zimowym, „zawęzał” do najbardziej fundamentalnego Centrum w postaci stołu lub dzieży, w których kumulowała się tak jej płodność, jak i kosmogoniczne potencje wynikające z wierzeń na temat chleba, jako metonimii stworzonego świata. Istotnym elementem tych obrzędów były praktyki nakierowane na zjednanie i oswojenie niebezpiecznej sfery chtoniczno-zaświatowej, której mieszkańcy znajdowali się w czas Wigilii szczególnie blisko świata środkowego: Ziemi – Centrum.

KOLĘDOWANIE Z REKWIZYTAMI

Za jeden z najstarszych typów kolędowania „z rekwizytami” uważa się kolędowanie z żywym koniem. Obrzęd ten dochował się na Rzeszowszczyźnie do połowy XX w. i znajduje odzwierciedlenie w tradycjach innych regionów

(Hernas 1986, 38–39). Według opisu Kotuli przebiegał w sposób następujący: „Gospodarz odświętnie ubrany i oporządzony, trzymając konia za uzdę – nie mogła to być klacz – szedł do sąsiada, przyjaciela lub krewnego. Wchodził do izby, najpierw uroczyście wypowiadał sakralne pozdrowienie: «Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!», następnie, że ongiś izby były obszerne, obchodząc z koniem dookoła ścian, wypowiadał z namaszczeniem: «Chodził koniś po kolędzie, robił na chleb, jeszcze będzie». [...] Z kolei przystępował do gospodarza domu, składał mu życzenia pomyślności na cały przyszły rok. No i dla całego domu...” (Kotula 1989, 126). Obrzęd wieńczyło przekazanie darów: „flaszki” dla właściciela konia oraz owsa do zjedzenia koniowi. Znane były również inne warianty obrzędu, w których z koniem chodzono w dzień św. Szczepana *na śmiecie*. Według badaczy reliktem chodzenia z koniem (oraz innymi zwierzętami) są popularne w kolędowaniu maskary: koza, koniś czy turoń (Kotula 1989, 128). Przedstawiony powyżej opis obrzędu zawiera kilka interesujących faktów symbolicznych. Jak zostało to podkreślone: pochod z koniem traktowano w sposób odświętny. Według lokalnych wierzeń, *chodzili z tym koniem i wtedy miało być szczęście, duży urodzaj owsa, dobry rok, jeżeli była panna to na pewno wyjdzie za mąż* (Dragan, Smyk 2019, 78). Interesujący jest sposób oprowadzania konia po domu. Chodzenie „dookoła ścian” – wraz z zaklęciem *robienia na chleb* – odnieść można do przytoczonej powyżej formy rekonstruowanego przez Caramana obrzędu połażenika, który w jednym z wariantów również polegał na trzykrotnym obchodzeniu przez kolędujące z pieśnią dzieci domu. Obejście, okrażenie danej przestrzeni stanowiło w kulturze Słowian podstawowy zabieg wyznaczający przestrzeń i napełniający ją określoną potencją bytu: w przypadku opisywanego tu obrzędu – mocą płodności i życia. Praktyka ta posiadała w kulturze tradycyjnej umotywowanie mitologiczne: w opowieściach kosmogonicznych znany jest motyw Boga (w rekonstruowanych wariantach: Peruna), który okraża rozszerzającą się Ziemię, wyznaczając tym samym jej granice – np. uczynienie kijem znaku krzyża (Szyjewski 2003, 35). Obejście Ziemi i wyznaczenie jej granic jest w istocie rozdzieleniem świata środkowego, Kosmosu, od za-światów – chtonicznej sfery *chaotycznej*, obcej, kodowanej w ludowym obrazie świata jako otaczające rzeczywistość sine morze oraz uporządkowaniem chaotycznie rozrastającego się bytu (Yudin 1999). Obchodzenie domu z koniem (podobnie jak opisany przez Caraman połażenik) odnosi się do jednego z bardziej archaicznych pokładów rzeczywistości wyobraźniowej Słowian. W ramach rekonstrukcji kosmologicznych i socjomorficznych obrazów swojskości w perspektywie wierzeń słowiańskich, A.P. Kowalski zauważył, iż podstawową dlań kategorią świata swojskiego (a zatem również Centrum) jest to, co obchodzone,

obiegane; otoczone kręgiem, w przeciwieństwie wobec tego, co wokół (co obce). Obchodzoną (obieganą) przestrzenią jest obejście: miejsce obchodów, które „obchodzi” tych, którzy są z nim metonimicznie tożsami (Kowalski 2011).

Sam koń, oprócz zaznaczanej przez dotychczasowych badaczy semantyki „szybkości, urody, ale i męstwa, siły oraz płodności” (Dragan, Smyk 2019, 78), pełnił w ludowym światopoglądzie o wiele szerszą rolę. Był przede wszystkim zwierzęciem–mediatorem, który pośredniczył między światem ludzi, istot świętych i umarłych (Propp 2003, 179–207; Wróblewska 2019b, 175–179). Taka rola konia sięga korzeniami ku dawnej mitologii; motyw konia, jako wierzchowca bogów, przez którego mieli oni komunikować się z ludźmi, znany jest dobrze z wczesnośredniowiecznych źródeł dotyczących kultury religijnej Słowian Połabskich (Gapski 2014, 29–55). Uzupełnia ten obraz materiał archeologiczny (Szczepanik 2019, 174–248). Motyw ten – w zasadniczo niezmienionej formie – przetrwał w archaicznych pokładach folkloru Bałtów, w których bóstwa takie jak Saulė, Dievas, Perkūnas czy Auseklis i Šveistiks przemieszczają się po różnych sferach rzeczywistości mitologicznej, dosiadając konia (Suchocki 1991). Można go również odnaleźć w kolędach lubelskich, w których – na koniu właśnie – gospodarz przejeżdża z Centrum rodzinno-społecznego (domu) do Centrum mitycznego – Drzewa Życia, spod którego dzikie świny dobywają złotą grudę, którą Kowal przekuwa na kubek dla Jezusa (Słońca) (Bartmiński, Niebrzegowska 1994, 115). Fakty te pozwalają powiązać przedstawiony powyżej obrzęd (i być może inne typy kolęd z żywymi zwierzętami) z rozpatrzonym powyżej motywem „zstępujących” poprzez kołédników istot świętych. Problem, jak się wydaje bardzo istotnego znaczenia konia – oraz innych zwierząt – w obrzędzie kołédniczym, wymaga jednak podjęcia osobnych badań w ramach wspólnej, porównawczej analizy opisów obrzędów, pieśni oraz materiału historyczno-porównawczego. Ich zakres wykracza poza możliwości tego artykułu.

Innym popularnym rekwizytem kołédniczym był turoń – nazywany na Rzeszowszczyźnie niekiedy misiem (Kotula 1969, 130). Kłapiąca maskara z reguły towarzyszyła większemu korowodowi przebierańców, do których dołączał konik, koza, niedźwiedź, Żyd, cygan, niekiedy również żołnierz i milicjant. Kołédzie z turońiem towarzyszyła specjalna pieśń:

*Idź, turoniu, do domu
Nie zawadzaj nikomu
Nie tuś się ty wychował
Nie tu będziesz nocował*
(Kolberg 1967, 67).

Niektóre z wariantów rzeszowskiego obrzędu turońia zawierały znany w innych częściach motyw jego cucenia (Dragan, Smyk 2019, 139). Jednak

w większości przypadków pochód z tą maskarą zawierał w sobie elementy psocenia nakierowane na otrzymanie okupu i pójście dalej; dar przekazywany przez gospodarzy miał niejako na celu sprawić, aby w odpowiednim momencie brykający stwór odszedł. Sugeruje to jedna z pieśni:

*Ty, misiu, turoniu,
Nie zastępuj nikomu,
Boś się tu nie uchował,
Żebyś zastępował*

(Dragan, Smyk 2019, 80).

Obrzęd turonia – znany głównie z obszarów polskich – nie doczekał się do dziś jednoznacznego objaśnienia symbolicznego czy mitologicznego (Kapełus 1991, 131–138). Podkreśla się wyłącznie jego związek z archaicznym kultem tura i obrzędami wodzenia tego zwierza po wsi i domach oraz towarzyszącą zwyczajowi symbolikę płodności (Witkowski 1965, 8–9). W ramach wariantu rzeszowskiego, uwidacznia się ewidentny związek turonia z zaświatową sferą chtonicznej obcości; jest on tym, który *się tu nie uchował*. Odmienność, obcość turonia podkreślają jego cechy szczególne: rogatość, kosmatość, kłapanie, hałasowanie, zaczepianie innych (zwłaszcza dziewczęta). Cechy te w kodzie symbolicznym kultury ludowej reprezentują sferę chtoniczną (obcą): kumulujące moc płodności, odległe i ze wszech miar obce (podziemne) zaświaty, w których moc życia „zamykana” jest na czas zimy i z których „odmyka” się ją na wiosnę (Szyjewski 2003, 39–69; Tomiccy 1975, 21–66). Znamiennym wyobrażeniem jest ambiwalencja istot związanych ze światem chtonicznym: z jednej strony są one darczyńcami (wiedzy, zdrowia, siły płodności), zaś z drugiej – tymi, które dobra te wykradają i pochłaniają (powodując zresztą późniejsze ich ponowne uwolnienie) (Szyjewski 2003, 65–69; Agapkina *et. al.*, 2012, 581–582). Ogólnosłowiańskim wyobrażeniem było wierzenie o przenoszeniu mocy płodności, która jesienią porywana i zamykana przez istoty podziemne (np. w jaskini bądź w ciele smoka), zostawała później uwalniana w akcie walki, ich przekłucia i rozczłonkowania przez bóstwa uraniczne (Szyjewski 2003, 35–69; Yanikov 2014; Georgiyeva 1991, 107–143). Jednym z wymiarów tego mitologemu wydaje się obrzęd turonia. Poszlaką ku temu jest jedna z odnośnych dlań pieśni, jaką odnotowano na Lubelszczyźnie:

*Turajze, turaj turasku
Bez tę góreckę do lasku,
Turajze, turaj, mój turze.
Zjadłeś mi siana dwie furze,
Wypiłeś mi wody dwa stawy,
Narobiłeś zabawy.
Turajze, turaj turasku*

*Bez tę góreckę do lasku,
Bo jak nie będziesz turował,
Nie będę cię zimował*

(Budziszewska 1995, 49).

Turoń, oprócz figlarnego obcego, jest w niej tym, który pochłania podstawowe symbole mocy życia, płodności: wodę oraz siano. Cechy te utożsamiają go czynnościowo ze znanym z ludowej mitologii Diabłem bądź Smokiem, który wykrada z Ziemi (ekumeny) płodność poprzez wypicie bądź zamrożenie wody. Analogiczną strukturą semantyczną cechuje się kaszubski (oraz analogiczny poleski) obrzęd ścinania kani (gonienia szulika). Oba obrzędy dotyczą ptaka z gatunku *milvus milvus* i w obu jego wariantach jest on istotą wpięty wykradającą (wypijającą) płodność (wodę), zaś następnie, po transformującym go rytuale, obdarzającą nią (Jarmakowski 2021) Wzorcowy dla turonia tur w kulturach słowiańskich wiązał się z cechami mediacyjnymi (w pieśniach dosiadają go istoty mityczne) płodnościowymi (uosabiał pannę młodą, na którą poluje kawaler – myśliwy), jak również, w najstarszych pieśniach oraz źródłach archeologicznych – z archetypem „pierwszej, założycielskiej ofiary”, której periodyczne czynienie zapewnia trwanie i płodność świata (Chodakowski 1967, 190–196; Kapełus 1991, 15–32; Szyjewski 2003, 57; Wenska 2015, 306).

Semantykę tożsamą do powyżej opisanej mają również inne rekwizyty kołędników: maski, kosmate, futrzane stroje, ubrania z powróseł słomianych, maskary kozy, konia, niedźwiedzia czy elementy charakteryzacji (czernienie twarzy sadzą, upodabnianie się do obcych). Choć wszystkie one, dla pełnego ukazania ich symbolicznej złożoności, wymagałyby odrębnego studium, to w odniesieniu do dotychczasowych badań stwierdzić można w ich związek z trzema podstawowymi kategoriami symbolicznymi: obecnością i kultem przodków, chaotyczną i obcą sferą chtoniczną oraz zaklinaną, poprzez porządkowaną rytualnie relację, płodność–moc życia (Dragan, Smyk 2019, 115–163). Semantyka włochatości (kosmatości) była dotychczas wielokrotnie rozpatrywana w ramach symboliki obcości, płodności, zaświatów i – przede wszystkim – związków z mitologiczną sferą Welesa-Wołosa (Uspienski 1985, 244–245). Istoty włochate postrzegano w folklorze jako całkowicie od ludzi odmienne (związane ze światem na opak) i zarazem przepełnione mocą płodności. Włochatość (oraz „słomianość” drabów i innych przebierańców) odnieść można do paralelnej z nią rogatości. Jak pisali Tomiccy, „skóra rogowa jest symbolem nieśmiertelności. Jak paznokcie, które ciągle odrastają. Skóra Adama, pierwszego człowieka, była dla ludności wiejskiej tym, czym jest skóra węża, który zrzucając starą powłokę staje się znów młody. Węże są nieśmiertelne, obdarzone zdolnością cyklicznej regeneracji” (Tomiccy 1975, 145). W wymiarze mitologicznym, zarówno węże, jak i włochate, dzikie zwierzęta plasowały się w tej samej sferze rzeczywistości – w pochłaniających

i obdarzających płodnością zaświatach. O synonimicznym znaczeniu kozy w przekonujący sposób pisał Kolczyński, przy czym jej obrzędową śmierć i zmartwychwstanie wiązał z „odnowieniem jedności światów i oczyszczeniem ziemi ze zgromadzonej na niej zła i nieczystości. W czasie, gdy trójnożna koza wędruje w zaświaty, na ziemi zjawiają się zmarli przodkowie. Koza powraca do życia na ziemi, która wypełniła się już nowymi mocami życia i płodności” (Kolczyński 1996, 102).

PODSUMOWANIE

W rzeszowskiej tradycji kolędowania zimowego wyróżnić można realizację sześciu zasadniczych pól semantycznych: uraniczno-solarnego, płodnościowego, chtonicznego, matrymonialnego, karnawałowego (zabawowego) oraz rezurekcyjnego. Celem ujęcia całości tradycji do powyższej listy należałoby dodać elementy odchrześcijańskie: kolędowanie kantyczkowe, z pasyjką oraz Herody (Dragan, Smyk 2019, 87–98).

Kolędnicy jawią się jako istoty mediacyjne, poprzez które gospodarz i gospodyni (reprezentacji „swojskiej strony” – mikrospołecznego Centrum w postaci rodziny i przynależnej jej ziemi z gospodarstwem) nawiązują kontakt z określonym, zstępującym w czas zimowego przesilenia na Ziemię, *sacrum*, reprezentowanym przez:

a) kodowane symboliką uraniczno-solarną postaci chrześcijańskie: św. Jan, Jezus, Pan Bóg. Relacja zawiązywana obrzędem polega na odebraniu przekazywanego przez kolędników błogosławieństwa (życzeń) i złożeniu w zamian daru w postaci chleba. Obdarowanie kolędników (złożenie ofiar Bogu i świętym) ma charakter kosmogoniczny; dopełnia mocy życzeń i czyni je ontologicznie realnymi, włączonymi w stwórczą potencję kreacyjnego mitu (wyrażanego przez chleb). Istoty święte, oprócz obdarowania Gospodarza mocą życia-płodności, dokonują również aktu mitycznego orki:

A czyjaż to rola co od gumna bieży?

Bądź pochwalon, ach, bądź pochwalon Wszechmocny Boże na niebie (ref.).

A tam na tej roli złoty płużek stoi.

A za tym płużeczkiem sam Pan Jezus chodzi.

Święty Piotr pogania, wygląda śniadania.

Matke Boske prosi, śniadanie wynosi.

A cóż będziesz siewał, gospodarzu miły?

Będę ci to siewał złociste ziarenka.

A z tych złotych ziaren złote kłosy rosną.

(Dragan, Smyk 2019, 392).

Motyw cudownej orki złotym pługiem należy do jednych z najbardziej archaicznych elementów polskiej pieśni ludowej (Niewiadomski 1999, 54–77). W kontekście święta Godowego wiąże się z jednej strony z rekonstruowanym przez Caramana obrzędem „włóczenia pługa” (Caraman 1933, 526–563), zaś z drugiej koduje niezwykle bogatą w folklorze Słowian kosmogoniczną semantykę orki jako czynności kosmizującej i porządkującej – stanowiącej w istocie metonimię walki Gromowładcy ze Smokiem (Szyjewski 2003, 229–230). Odnieść go również należy do wspomnianej przy okazji pośnika tradycji „podtrzymania etosu pracy” w postaci kołędzy dla pola czy przeorania symbolicznego skrawka pola. Ponadto – odnosząc się do rekonstrukcji mitologicznych – pług jako przedmiot kodujący osnowne dla kultury Słowian idee agrarne odnaleźć można w kompleksie legend, mitów i bajek o „cudownych przedmiotach spadających z nieba”, które podniesione przez „twórców kultury” określają właściwy danej społeczności ład i porządek – tradycję. Motyw ten rozpatrywało w ramach studiów nad mitologią słowiańską wielu badaczy; w świetle danych historycznych i etnograficznych, pług (wraz z kowadłem, szczypcami kowalskimi, młotem czy toporem) wiąże oni z mitologemem Swaroga – poświadczonego dla wschodniej Słowiańszczyzny boga kowalstwa i ognia; stwórcą Słońca i dawcą praw (Cetwiński, Derwich 1987, 162–234; Kowalik 2004, 313–323). Nie można wykluczyć, iż w pierwotnym kształcie motyw orki złotym pługiem – niewątpliwie przynależący do kompleksu „włóczenia pługa” – kodował kosmogoniczny akt pierwszej, mitycznej orki, która symbolizowała przejście ze stanu *chaosu* ku *kosmosowi* oraz zapoczątkowanie przez istoty mityczne agrarnej kultury i tradycji.

Pojawia się pytanie, czy możliwym do odtworzenia są pierwotne podmioty kultu, jakie wiązały się z omawianą tu tradycją. Biorąc pod uwagę lepiej zachowaną tradycję wschodniosłowiańską, należy wskazać na pojawiające się w ukraińskich i białoruskich pieśniach mityczne trójce: Słońca, Księżycy i Gwiazd (symbolizując, kolejno, gospodynię, gospodarza oraz ich dzieci) oraz Słońca, Księżycy i Zorzy (w których Zorza jest kochanką – zarówno Słońca, jak i Księżycy, obu zmaskulinizowanych) (Czeczot 1839, 45–46; Bartmiński 1996, 221–229; 258–262; Sosenko 1928, 67–69), czy też – co poświadczono dla regionu Lubelszczyzny – Słońca, Księżycy i Małego Deszczu (Bartmiński 1989, 131) Warto również zaznaczyć, iż owa „uraniczno-solarna” motywacja omawianego typu kołędowania znajduje ściśle odzwierciedlenie w tradycji huculskiej (Cząstka-Kłapyta 2017). Za związane z przedstawionym tu kompleksem kołędowania uznać należy również kołędowanie *owsiarzy* oraz *chodzenie po szczęściu* i z koniem.

b) kodujące istoty ze świata na opak postaci drabów i przebierańców w słomianych strojach, maskach, futrach, towarzyszące im maskiary zwierząt (konik, koza, turoń, niedźwiedź); w ramach nowszych wariantów – również

Żyda i Cygana czy tzw. Turków. Ich działalność ma charakter odmienny od typu a, zaznacza się ich obcość i przynależność od innego porządku symbolicznego. Odbierano ich jako psotliwych, hałaśliwych, śmiejących sieczką, zaczepnych (zwłaszcza wobec młodych dziewcząt); czyniących *chaos* i rozbardiasz. Pośród przynależnych im scenariuszy obrzędowych wyróżnić można śmierć i odrodzenie postaci mediacyjno-chtonicznej (koza, turoń) oraz „wykupienie się” ludzi od czynienia *chaosu*. Opisywany tu typ kołędowania wydaje się być izomorficzny względem wspomnianej powyżej „wilczej wieczerzy”; kołędnicysą w nim postaciami ambiwalentnymi, szkodliwymi i psotliwymi, zaś warunkiem pokojowej z nimi egzystencji (obłaskawienia *chaosu*, tj. kosmizacji ich obcości) jest przekazanie daru – „wykupu” od szkód. Semantyka strojów kołędników i ich zachowań – oraz dostrzeżony związek z chtoniczną „wilczą wieczerzą” – pozwalają odnieść ten typ kołędowania do mitologemu przybywających na Ziemię istot z zaświatów, które, po pierwsze, znosząc kosmologiczne struktury rzeczywistości (m.in. podział swojskie – obce) przyczyniają się do nastania liminalnego „czasu przejścia” i, po drugie, poprzez motyw wykupienia od szkód oraz obrzędowej rezurekcji, obdarzają płodnością (bardzo możliwe, że tą *płodnością*, którą wcześniej „zawiażywały i zamknęły” w ramach mitologemu Smoka-Diabła sprowadzającego zimą).

BIBLIOGRAFIA

- Adamowski, Jan. 1999. *Kategoria przestrzeni w folklorze*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Agapkina, Tatyana A., Vinogradova, Ludmila N., Petruhin, Vladimir Ya., Tolstaya, Svetlana M., red. 2012. *Slavyanskiye drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'*, t. 5. Moskwa: Institut Slavyanovedeniya Rossiyskoy Akademii Nauk.
- Bartmiński, Jerzy. 1986. „«Bóg się szerzy». Przykład chrystianizacji noworocznej kołеды ludowej.” W *Biblia a literatura*, red. Stefan Sawicki, Jan Gotfryd, 479–497. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Bartmiński, Jerzy 1988. „«Niebo się wstydzi». Wokół ludowego pojmowania ładu świata.” W *Kultura, literatura, folklor*, red. Marek Graszewicz, Jacek Kolbuszewski, 96–107. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Bartmiński, Jerzy. red., 1996. *Słownik stereotypów i symboli ludowych, t. I: Kosmos, cz. I*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński, Jerzy., opr. 2002. *Polskie kołеды ludowe. Antologia*. Kraków: Universitas.
- Bartmiński, Jerzy., red. 1989. „Relacje o Kosmosie. Teksty gwarowe z okolic Biłgoraja.” W *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 2: 95–149.
- Bartmiński, Jerzy, Niebrzegowska, Stanisława. 1994. „Stereotyp Słońca w polszczyźnie ludowej.” *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 6: 96–137.

- Biernacka, Maria., red. 1981. *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Wydawnictwo PAN.
- Bogatyriew, Piotr. 1979. *Semiotyka kultury ludowej*. Warszawa: PIW.
- Boryś, Wiesław. 1974. *Słownik prasłowiański, t. I*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wyd. PAN.
- Brückner, Aleksander. 1957. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Budziszevska, Wanda. 1995. „Śladami tura”. *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 7: 47–51.
- Caraman, Piotr. 1933. *Obrzęd kołędowania u Słowian i Rumunów. Studium porównawcze*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Čepiene, Irena. 2000. *Historia litewskiej kultury etnicznej*. Kaunas: Šviesa.
- Czachowski, Hubert., Kostrzewa-Majoch, Agnieszka., Łopatyńska, Hanna., red. 2004. *Akwizytorzy szczęścia. O dawnych i współczesnych kołędnikach*. Toruń: Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej Prüfferowej w Toruniu.
- Cząstka-Kłapyta, Justyna. 2014. *Kołędowanie na Huculsczyźnie*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Wierchy”.
- Czeczot, Jan. 1839. *Piosnki wieśniacze znad Niemna i Dźwiny*. Wilno: Drukiem Józefa Zawadzkiego.
- Danka, Ignacy R., Kowalski Andrzej P. 2000. „Kultura i wyobrażenia społeczeństw neolitycznych. Wybór słownictwa indoeuropejskiego”. W *EΙΔΟΛΩΝ. Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy*, red. Helga van dem Boom, Andrzej P. Kowalski, Marian Kwapiński, 217–243. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku.
- Derksen, Rick. 2008. *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*. Leiden-Boston: Brill.
- Derwich, Marek, Cetwiński, Marek. 1987. *Herby, legendy, dawne mity*. Wrocław: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Chodakowski, Zorian, D., Maślanka, Tadeusz., opr. 1967. *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Domańska-Kubiak, Irena. 1979. „Wegetacyjny sens kołędowania.” *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty* 1 (33): 17–32.
- Dragan, Jolanta, Smyk, Katarzyna, red., 2019. *Kołędowanie na Rzeszowszczyźnie*. Kolbuszowa: Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej.
- Zaluzniak, Andriej, Iwanow, Wiaczesław, Toporow, Władimir. 1977. „O możliwościach strukturalno-typologicznych badań semiotycznych”. W *Semiotyka kultury*, opr. Elżbieta Janus, Maria R. Mayenowa, 67–84. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gapski, Marcin, H. 2014. *Koń w kulturze polskiego średniowiecza. Wierzchowce na ścieżkach wyobraźni*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Gołębiowska-Suchorska, Agnieszka. 2011. *Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje. O spójności ludowej wizji świata*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Grochowski, Piotr. 2009. *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

- Hernas, Cz., red. 1986. *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Ivanichka, Georgieva. 1991. *Balgarska narodna mitologia*. Sofia: Nauka i izkustvo.
- Ivanov, V.V., Toporov, V.N. (1974). *Issledovaniye v oblasti slavyanskikh drevnostey: Leksicheskiye i frazeologicheskiye voprosy rekonstruktsii tekstov*. Moskva: Nauka.
- Jarmakowski, Mikołaj. 2021. „Ścinanie kani – kaszubski zwyczaj ludowy w świetle analizy semiotyczno-strukturalnej i porównawczej.” W *Kaszuby-Pomorze na tle Słowiańszczyzny – historia, kultura, język*, red. Adam Lubocki, 89–133. Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie, Instytut Kaszubski. (w druku).
- Kolczyński, Jarosław. 1996. „Trójnożna koza. Uwagi o symbolice trójnożności.” *Etnografia Polska*, (XL) 1–2: 81–107.
- Józefów-Czerwińska, Bożena. 2017. *Zabobonem nazwano... O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza i ich związkach z przeszłością*. Warszawa: Trzecia Strona.
- Kalėda, Algis. Kalėdienė, Barbara. Niedzviecka, Marija. 1991. *Lietuvių-lenkų kalbų žodynas*. Vilnius: Mokslas.
- Klinger, Witold. 1926. *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia. Jej początek i znaczenie pierwotne*. Poznań: Fiszer i Majewski – Księgarnia Uniwersytecka.
- Kolberg, Oskar. 1964. *Dzieła wszystkie*, t. 20: *Radomskie*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, Oskar. 1967. *Dzieła wszystkie*, t. 48: *Tarnowsko-rzeszowskie*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kotula, Franciszek. 1969. *Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzan*. Rzeszów: Wydawnictwo Lubelskie.
- Kotula, Franciszek. 1989. *Przeciw urokom. Wierzenia i obrzędy u Podgórzan, Rzeszowiaków, Lasowiaków*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kowalik, Artur. 2004. *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*. Kraków: NOMOS.
- Kowalski, Andrzej P. 2011. „«Swojskość» i «obcość» w kosmologicznych i socjomorficznych wyobrażeniach dawnych Słowian.” W *Swoi i obcy w kulturze średniowiecza*, red. Michał Brzostowicz, Maciej Przybył, Jacek Wrzesiński, 15–31. Poznań-Ląd: Muzeum Archeologiczne w Poznaniu.
- Kowalski, Andrzej P. 2017. *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prahistorycznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Koziara, Stanisław, Okoń, Jan, Budrewicz, Tadeusz, red. 1996. *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce i krajach słowiańskich – geneza, rozwój, stan obecny*. Kraków: Wydawnictwo Biblos.
- Krzysztoforska-Doschek, Joanna. 2000. *Prasłowiańskie źródła nowszej poezji polskiej*. Kraków: Collegium Columbinum.
- Kubiak, Irena, Kubiak, Krzysztof. 1981. *Chleb w tradycji ludowej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Łuczyński, Michał. 2006. „Semantyka obrzędów wiosennych związanych z Marzanną i Jaryłą (próba rekonstrukcji „prasłowiańskiego tekstu.” *Respectus Philologicus* 10 (15): 165–176.

- Michajłowa, Katja. 2010. *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Niewiadomski, Donat. 1999. *Orka i siew. O ludowych wyobrażeniach agrarnych*. Lublin: Polihymnia.
- Piątkowski, Krzysztof. 1993. *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii. Studium metodologiczne*. Toruń: UMK.
- Powierski, Jan. 1977. „Z badań nad mitologią bałto-słowiańską (W. W. Iwanow, W. N. Toporov, Issledowanija w oblasti sławjanskich drevnostej. Leksiczeskie i frazeologiczeskie woprosy rekonstrukcji tekstów. Moskwa 1974)”. *Slavia Antiqua* 24: 305–316.
- Propp, Vladimir. 1963. *Russkiye agrarnyye prazdniki*. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta.
- Propp, Władimir. 2003. *Historyczne korzenie bajki magicznej*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Račiūnaitė-Vyčinienė, Daiva. 2001. „Magicheskaya muzyka «sutartines» kak simvol harmonii poryadka” *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*, 12: 179–196.
- Ralston, William. 1872. *The Songs of the Russian People as Illustrative of Slavonic Mythology and Russian Social Life*, London: Ellis&Green.
- Saloni, Aleksander. 1908. „Lud rzeszowski.” *Materiały Archeologiczne, Antropologiczne i Etnograficzne* 10: 50–344.
- Smoczyński, Wojciech. 2021. *Słownik etymologiczny języka litewskiego*. na prawach rękopisu.
- Sosenko, Ksenofont. 1928. *Kul'turno-istorichna postat' staroukraïns'kikhsvyat Rizdva i Shchedrogo Vechera*. Lviv: nakładem autora.
- Strzelczyk, Jerzy. 2007. *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*. Poznań: Rebis.
- Suchocki, Jerzy. 1991. *Mitologia bałtyjska*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Szczepanik, Paweł. 2020. *Rzeczywistość mityczna Słowian północno-zachodnich i jej materialne wyobrażenia*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Szyjewski, Andrzej. 2003. *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tomiccy, Joanna, Ryszard. 1975. *Drzewo Życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Trubachëv, Oleg., red. 1974. *Etimologicheskij slovar' slavyanskikh yazykov*, t. IV. Moskva: Nauka.
- Uspienski, Boris. 1985. *Kult św. Mikołaja na Rusi*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Vėlius, Norbertas. 1989. „Mitologinė švenčių semantika.” *Meno kultūros žurnalas "Krantai"* 2: 9.
- Vinogradova, Ludmila N. 1982. *Zimnyaya kalendarnaya poeziya zapadnykh i vostochnykhslavyan. Genezis i tipologiya kolyadovaniya*. Moskva: Nauka.
- Wenska, Izabella. 2015. „Ofiary u Słowian: pomiędzy znaleziskami archeologicznymi a dziewiętnastowiecznym folklorem.” *Analecta Archeologica Ressorvienia* 10: 295–311.

- Wojciechowska, Beata. 2000. *Od Godów do świętej Łucji*. Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego.
- Wróblewska, Violetta., red. 2019. *Słownik polskiej bajki ludowej, t. I-III*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika.
- Yanikov, Nikolay. 2014. „Mitemata za vechnia dvuboy mezhdru gramoverzhets izmey v konteksta na indoariyskata i balgarskata mitologia.” *Manas* nr 1.
- Yudin, Aleksey. 1999. „Mifotoponimiya russkikh zagovorov.” *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 11: 177–196.
- Zubiński, Tadeusz. 2007. *Etniczne dziedzictwo Bałtów. Wierzenia, obrzędy, zwyczaje*. Warszawa: Stowarzyszenie Dom Polski SARMACJA.
- Żyłko, Bogusław. 2009. *Semiotyka kultury*. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.

RITUAL IN THE PROCESS OF HISTORY: A DIACHRONIC-SEMIOTIC PERSPECTIVE
ON THE WINTER CAROLING TRADITION IN RZESZÓW REGION

SUMMARY

The article deals with descriptions of folk winter caroling in the Rzeszów region in the 19th and 20th centuries. The issue addressed concerns the relationship between the semantics and syntax of caroling and folk cosmology, in the context of diachronic research on Slavic mythology. The author compares individual elements of the rite with corresponding mythemes and relevant Proto-Slavic lexicon. The aim of the analysis is to identify the basic elements of the Rzeszów winter caroling tradition, present in other Balto-Slavic cultures, whose genealogy may trace back to Slavic mythological and belief foundations. The semiotic-structural method was used for the analysis of individual phenomena, and the obtained research results constitute the reconstructed invariant symbolic structures of the rite, indicating its close relationship with Proto-Slavic cosmology.

Keywords: Winter carolling, folklore, Rzeszów region, Slavic mythology, semiotics
