

Ewa Mastowska

Instytut Sławistyki PAN, Warszawa

Narracyjność symbolu. Ludowe narracje budowane na bazie lunarnej symboliki przejścia

W głębi [...] doświadczenia zakorzenione są mity i symbole, które należą do pierwotnej warstwy historycznego i psychicznego rozwoju człowieka. [...] W symbolicznym widzeniu świata objawia się wyższe (a zarazem głębsze) znaczenie jednostki, wykraczające poza jej byt jako zjawisko zmysłowe. Symbol i mit odślaniają wyższy (boski) świat oraz nadprzyrodzone cuda przenikające z tamtego świata do codzienności. W mitach i symbolach poznajemy „inny świat” jako rzeczywistość transcendentną, na której opiera się rzeczywistość związana z czasem i przestrzenią.
(Manfred Lurker)

Autorka posłużyła się kognitywnym ujęciem narracji, rozumianym jako podstawowy proces poznawczy, polegający na porządkowaniu doświadczeń interakcji ze światem zewnętrznym w ciąg zdarzeniowy, oparty na schemacie celowego działania. Symbolika lunarna, wyrosła na podstawie mitycznych opowieści, w których księżycowi przypisywane są właściwości nadprzyrodzone, łączy je z doświadczeniem świata realnego – obserwacją zmian, jakim podlega księżyc w poszczególnych fazach. Daje to podstawy do narracyjnego interpretowania rytmów kosmicznych, rządzących życiem ludzi i przyrody, realizowanych zwłaszcza w działaniach rytualnych. Uczestnictwo w rytuale daje dostęp do nadprzyrodzonych mocy, dzięki czemu możliwe staje się dalsze narracyjne konstruowanie przyszłości, zgodne z mitycznym wzorcem.

Poznanie oparte na psychofizycznym doświadczeniu rzeczywistości stanowi fundament kognitywnego nurtu badań nad sposobem konceptualizacji świata przez umysł ludzki. Prekursorem w tej dziedzinie okazała się psychologia, wysuwając tezę, że proces rozumienia ma charakter konstrukcyjny, czyli polega

na narracyjnej interpretacji napływających z zewnątrz informacji, generowanych przez nasz umysł (Trzebiński 2002: 18). Choć pewne schematy percepcyjne zdeterminowane są biologiczną strukturą naszych organów sensorycznych, to jednak sposób konstruowania „naszego świata” uzależniony jest od nagromadzonej społecznie wiedzy, systemu wartości, który narzuca nam określony punkt widzenia, wykraczający poza uniwersalne rozumienie rzeczywistości. Poszukiwanie poznawczych reguł interpretacji świata rządzących ludzkimi kulturami stało się przedmiotem dociekań psychologów, socjologów, antropologów, a także językoznawców uprawiających tzw. lingwistykę kulturową¹.

Psychologiczne ujęcie narracji jako podstawowego procesu poznawczego, polegającego na porządkowaniu doświadczeń interakcji ze światem zewnętrznym w ciąg zdarzeniowy oparty na schemacie celowego działania (Trzebiński 1992: 24–28, 2002: 21–22), stanowi dobry punkt wyjścia w badaniu symbolu jako skondensowanej historii zawartej w micie. Przebieg zdarzeń przedstawiony w micie reprezentuje uniwersalny schemat narracyjny, na który składają się trzy podstawowe elementy konstrukcyjne: działający boski bohater, motywujący go cel i sposób, w jaki cel zostanie zrealizowany. Schemat ten w obrazowaniu symbolicznym ulega modyfikacjom odpowiadającym sposobowi interpretowania świata, typowemu dla danej kultury. Wyobrażenia symboliczne wykorzystuje i modyfikuje dowolne wątki mitu, by poprzez analogię zilustrować zjawiska i zdarzenia z innych sfery życia.

Opowieści o istotach nadprzyrodzonych, których działania podyktowane są określonymi intencjami, zawierają w sobie waloryzację czynów i postępowań bohaterów. Istoty boskie w dążeniu do celu pokonują przeszkody, zmagają się z przeciwnościami. Pozytywne i negatywne epizody z ich życia stają się zakodowanymi, choć nieświadomie stosowanymi, modelami ocen i zachowań. Przeżywanie mitu zyskało formę symbolu, a naśladowanie boskich czynności nabrało charakteru czynności rytualnych. Mit, rytuał i symbol stanowią więc wzajemnie uzupełniającą się triadę. Żywotność symbolu, którego treść przywołuje zdarzenie mityczne, ujawnia się w rytualnych i magicznych praktykach. Sam mit – jako archetypowe doświadczenie *sacrum* – jest niezniszczalny, przybiera coraz to nową postać symboliczną lub objawia się w czynnościach noszących znamiona rytuału. Obrzędowe lub rytualne powtarzanie nie tylko

¹ Osiągnięcia lingwistyki kulturowej, jak też ideę łączenia badań nad kulturą z językiem najlepiej przedstawił Janusz Anusiewicz (1995). Natomiast problematyka związku języka z kulturą została objęta programem konwersatorium „Język a Kultura”, od 1985 roku do chwili obecnej pod patronatem Uniwersytetu Wrocławskiego i Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Materiałnym dorobkiem spotkań badaczy z różnych ośrodków naukowych uczestniczących w konwersatorium są prace publikowane w dwóch seriach wydawniczych: tzw. lubelskiej „czerwonej serii” (tytuły poszczególnych tomów odpowiadają tematom spotkań) oraz „białej” – wrocławskiej, wydawanej pod stałym tytułem „Język a Kultura”.

reaktualizuje sam symbol, lecz także włącza go do wyobrażeń relacji z rzeczywistością nadprzyrodzoną (Lurker 1994: 9; Eliade 2000: 477).

Zawartość pierwiastka mitycznego otwiera symbol na transcendencję, dając poczucie doświadczenia boskiej obecności w jego najbliższym otoczeniu. Identyfikacja z mitycznym wydarzeniem pozwala na przywołanie czasu początku, odtworzenie pierwotnego ładu i poddanie się rytmom kosmicznym, narzuconym przez pory dnia i roku, a w wypadku czynności rytualnych – dostęp do nadprzyrodzonej mocy, dzięki czemu możliwe staje się dalsze narracyjne konstruowanie przyszłości.

Pierwotne znaczenie greckiego słowa *symbolon* zakłada nadanie zjawiskom ziemskim ponadmysłowych znaczeń (Gadamer 1991: 102–103). Zawarte w symbolu dwa sprzeczne poziomy – materii i idei – tworzą napięcie, stanowiące o sile oddziaływania wyobrażenia symbolicznego, za którym kryje się tajemnica niewypowiedzianego. Napięcie to ujawnia się zwłaszcza w symbolu religijnym, z natury rzeczy odnoszącym się do spraw ostatecznych, ale nigdy niesprowadzającym transcendencji do świata empirycznego (Tillich 1991: 149). Symbol jest syntezą, w której łączą się przeciwieństwa, czego konsekwencją jest ambiwalencja znaczeniowa i aksjologiczna (np. księżyc symbolizować może zarówno życie, jak i śmierć, starość, życie nienarodzone i pozagrobowe).

Podstawę dla obrazowania fundamentalnych spraw bytu – życia i śmierci, miejsca człowieka we wszechświecie i jego relacji z *sacrum* – stanowią elementy rzeczywistości dostępne poznaniu zmysłowemu (takie jak niebo, ziemia, woda, ogień, drzewo, góra, słońce, księżyc, gwiazdy itp). Tworzą one bazę archetypowych wyobrażeń symbolicznych, zdolnych do aktualizacji w dowolnym miejscu i czasie. Ich uniwersalność sprawia, że mogą się ujawniać w odległych kulturach, zupełnie niemających ze sobą styczności. Nie oznacza to jednak, że treść tych obrazów będzie identyczna (Eliade 1998: 39; Cirlot 2001: 37).

Funkcję porządkującą i scalającą pełni analogia – jako podstawa myślenia symbolicznego. Istotą paralelizmu, na którym zbudowany jest symboliczny obraz, stanowi nawiązanie do wyższego – duchowego świata, zakorzenionego w społecznej świadomości w postaci mitu, zwłaszcza mitu kosmogonicznego. Mit stworzenia, obecny we wszystkich kulturach świata, stanowi podstawę archetypowej postawy religijnej, która nadaje egzystencji ludzkiej sens współuczestniczenia w rzeczywistości transcendentnej, a w przedmiotach otaczającej rzeczywistości pozwalała widzieć objawienie *sacrum* (Eliade 2000: 468 i nast.).

Wybór księżyca do przedstawienia sposobu, w jaki interpretowane są tajemnicze transformacji, cyklicznego zamierania i odradzania się świata, nie był przypadkowy. Paralela między dającymi się zaobserwować zmianami, jakim podlega księżę nocy w różnych fazach, stanowi podwaliny dla symbolicznych przedstawień mitycznego początku, życia i śmierci, przemiany, a także

ludzkiego losu. Ponadto sama pozycja księżycy na niebie predestynuje go do roli pośrednika między światem ludzkim a boskim. Natomiast towarzysząca wędrowni księżycy ciemność, jak też zdolność świecenia przywołują wyobrażenia zaświatów, istot boskich i demonicznych.

Charakterystyczną dla symbolu wielowarstwowość oraz aksjologiczną ambiwalencję odkrywa dopiero przywołanie mitycznej opowieści. Mityczne wątki i motywy stanowią nieodłączny składnik treści symbolu, który nie tylko odradza się w rytualnych obrzędach, ale stanowi podwaliny konstruowania nowej rzeczywistości. Uczestnicy ceremonii stają się wówczas żywymi bohaterami zdarzenia, odtwarzanego według starego wzorca, ale odgrywane role należą już do nowego, współtworzonego przez nich scenariusza.

Według wierzeń ludów słowiańskich księżyc stworzył Pan Jezus, a po uzyskaniu błogosławieństwa od Boga-Ojca, księżyc stał się nocnym słońcem, o czym świadczą jego nazwy – ukr., maced. *nočnik*, pol. *nocne słońce* (SlavDrev 2004: 144). Stworzenie nocnego światła na niebie miało uchronić ludzi przed złymi mocami, które przejmowały władzę nad ziemią, pogrążoną w ciemnościach nocy podczas nieobecności słońca.

W kulturze słowiańskiej, a także w wielu mitologiach świata, słońce i księżyc stanowią nierozłączną, wzajemnie uzupełniającą się parę (MifyNM 1988: 461), w wyobraźni ludowej traktowaną bądź jako małżeństwo, bądź jako rodzeństwo – dwóch braci, brat i siostra lub syn i ojciec (SSiSL 1996: 159; SlavDrev 2004: 145). Mityczny wątek związku słońca i księżycy znalazł odzwierciedlenie w ludowej obrzędowości weselnej, gdzie księżyc symbolizuje pana młodego, a słońce – jego narzeczoną. Świadczą o tym zarówno pieśni weselne, w których pannę młodą przyrównuje się do słońca: *panna piękna/śliczna jak słońce* (SSiSL 1996: 123), jak i zwyczaj zdobienia weselnego kołacza kręgami, wyobrażającymi mityczne symbole słońca i księżycy (Bączkowska 1988: 80). Wykorzystanie archaicznego modelu wesela ciał niebieskich w rytualnej scenie zaślubin (Ivanov, Toporov 1974: 245–246) reaktywuje mityczną opowieść, włączając wybrany wątek do konstruowania rzeczywistości przez uczestników ceremonii. Nieprzypadkowo symbol lunarny znalazł zastosowanie w obrzędzie weselnym. Księżyc obrazujący ciągłą przemianę znajduje odzwierciedlenie w obrzędach przejścia, używając schematu do budowania narracji wkraczania w nowy etap życia.

Charakterystyczne dla obrazowania symbolicznego ujmowanie biegunowo przeciwstawnych treści znajduje wyraz w opozycyjnych przedstawieniach słońca – reprezentującego życie – wobec księżycy – wiążanego ze śmiercią lub życiem pozagrobowym.

U wielu ludów świata księżyc postrzegany był jako uosobienie bóstwa, z którym wiązano jego śmierć i zmartwychwstanie (Eliade 2000: 177). Do tej tradycji nawiązuje też chrześcijański obraz zmartwychwstałego Chrystusa.

Do symbolicznego przedstawienia tajemnicy zmartwychwstania posłużyła analogia między cykliczną trzydniową nieobecnością księżycy na niebie i jego stałym odradzaniem się w nowej formie a śmiercią Boga-człowieka, który po trzech dniach powstał z grobu, ale już w odmienionej boskiej postaci. Wielowarstwowość symbolu obejmuje również paralełę między światłem słońca – Chrystusem, a blaskiem odbitym – jego Kościołem, jak też analogię między śmiercią i zmartwychwstaniem Boga a śmiercią człowieka oraz nadzieją odrodzenia, co wyróżnia chrześcijaństwo z pozostałych systemów religijnych (Forstner 1990: 99–100).

Zarówno możliwość transformacji, jak i opozycja wobec słońca, które nie zmienia swej postaci, stanowią podstawę do uznania księżycy za źródło dualizmu w religiach pozachrześcijańskich oraz najważniejsze kosmiczne medium między sferą boską a ziemską. „Wszelkie dualizmy pochodzą z faz księżycowych lub przynajmniej czerpią z nich mity i symbole, które mają je wyobrazić” (Eliade 2000: 201).

Dwoistość obrazu księżycy ujawnia się też w słowiańskich mitycznych opowieściach o jego pochodzeniu, w których biblijna scena stworzenia wszechświata przez Boga zostaje zakłócona przez ingerencję diabła. Według legendy z Ziemi Dobrzyńskiej diabeł ukradł Bogu kawałek słońca, by stworzyć własne, ale poparzył się i wypuścił go z rąk. Z tego odłamka powstał księżyc – dzieło mniej doskonale niż słońce, bo niezdolne ani do samodzielnego świecenia, ani do ogrzewania (SSiSL 1996: 161).

Wątek diabelski pojawia się również w wierzeniowej opowieści kaszubskiej, w której powstanie księżycy interpretowane jest jako skutek pościgu św. Michała za diabłem podczas walki duchów niebieskich ze zbuntowanymi aniołami (SychSł 1968: 181):

[...] kšadžec tĕmu sã nazĕvã kšadžec, bo to je kolo od voza, na chtĕrnim kšožã ěb'eški Michãl diabla po ěb'e gonil, jak ta v'elgã bitva medze aňolami bĕla. Ta bitva bĕla strašnã, že od chutk'ego gońeňã kolo odpadlo od voza. Čãrnĕ plamĕ na kšadžecu to je ta smara od osĕ ěbeskĕle voza.

Motyw walki dobra ze złem w micie o pochodzeniu księżycy znany jest z różnych, niesąsiadujących ze sobą, obszarów świata, choć zależnie od lokalizacji przedstawiany i odczytywany był zupełnie inaczej. W archaicznych legendach, znanych ludom starożytnym, podczas fazy zaniku księżycy 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). Podobny scenariusz, nawiązujący do unice-

stwiania księżycy przez demony podczas jego trzydniowej nieobecności oraz cudownego odrodzenia, zanotowano na Kaszubach (SSiSL 1996: 162):

Księżyc zmienia się co miesiąc, bo od czasu zabicia Abła przez Kaina Bóg każe księżycowi co miesiąc iść do piekła i tam się przetapiać na nowo, a siły piekielne próbują rozdrapać księżyc i zagrzebać w ziemi.

W obu niezależnie powstałych wersjach przypisano księżycowi nadprzyrodzoną moc, umożliwiającą mu powrót do życia i wieczne trwanie. Zarówno w wersji starożytnej, jak i kaszubskiej obecne są aktywne siły zła związane z ciemnością, które bezskutecznie próbują zwalczyć *sacrum*. W polskim opowiadaniu pojawiają się już wątki inspirowane religią chrześcijańską – biblijni bohaterowie – Kain i Abel, a także motyw „przetapiania księżycy w ogniu piekielnym” z woli Boga, co świadczy o wierze w niepodzielną władzę Stwórcy nad światem. Zbieżności między obiema wersjami wskazują na archaiczne korzenie wierzeń związanych z księżycem, żywotność mitu, a także na uniwersalny charakter symboliki lunarnej, obrazującej odwieczną walkę dobra ze złem oraz wiarę w tryumf życia nad śmiercią.

Faza zaniku księżycy wprowadza go symbolicznie w zaświaty, gdzie jako pierwszy zmarły wytycza drogę wędrowki dusz do nieba, które – postępując jego śladem po odrodzeniu (oczyszczeniu się z grzechów) przejdą do sfery niebieskiej (Eliade 2000: 189). W kulturze słowiańskiej trzydniowa nieobecność księżycy na niebie oznaczała, że w tym czasie oświeca on krainę umarłych (SlavDrev 2004: 144). W wyobraźni ludowej pośmiertna wędrowka grzesznych dusz w zaświaty prowadziła przez księżyc, stąd cienie na księżycu interpretowano jako pokutujące dusze: parę pierwszych rodziców – Adma i Ewę – za wypowiedzenie posłuszeństwa Bogu, Kaina – za zbrodnię bratobójstwa, Judasza – za zdradę Jezusa, Twardowskiego za konszachty z diabłem:

- 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 Abła, brata swego którego zabił, a nogi i ręce ma roztopyrzone (SSiSL 1996: 184, tamże podobne zapisy w różnych częściach kraju).
- Jeszcze kiedyś mi mama, matka opowiadała, że Twardowski na księżycu jest, bo pokutuje... (Etnol 1989: 115, tamże liczne warianty zapisu).

Bogactwo treści, jakie kryje w sobie lunarna symbolika przejścia, zbudowane na wątkach mitu o odwiecznej walce bóstw zła z dobrem oraz zwycięstwie tego ostatniego, otworzyło drogę dalszym narracjom przedstawiającym losy dusz pospolitych grzeszników, które po śmierci odbywają pokutę na księżycu, zanim oczyszczone trafią do nieba. Ich widok ma przypominać żywym

o nieuchronności kary oraz utwierdzić w wierze w wartość pokuty (SSiSL 1996: 183, 184, tamże podobne zapisy):

- [...] za karę tam siedzą... że pracowali w sam dzień Matki Boskiej Zagrzewnej. On w polu gnój rozrzucał, ona w chałupie masło robiła;
- [...] na miesiaku jest człowiek, który za życie ukrodo wiązkę grochówki. Za kore dźwigo te wiązki po śmierci na plecach. Jak się dobrze na miesiłek przypatrzeć, to widać, jak idzie skrzywiony i wiązkę niesie na plecach;
- [...] gdy obaj przyjechali po snopy, uderzył widłami starszego brata i zabił go. Bóg wnet zniweczył całe zbrodniarza gospodarstwo, a samego wtrącił żywcem do piekła. Aby zaś ludziom widok tej wielkiej zbrodni ciągle przypominał i odwodził ich od podobnej, sam swoją ręką na księżycu obraz pomieniony nakreślił... Księżyc stał się miejscem kary i pokuty.

Od czasów starożytnych cykliczność przeobrażeń księżycza wiązano z rytmem kosmosu. Księżyc wyznaczał cykle wegetacyjne roślin, zarządzał wodami – sprawował władzę nad cyklem życia na ziemi. Biorąc pod uwagę jego związek z nocą, ze światem nadprzyrodzonym, z życiem pośmiertnym i wiecznością, funkcja księżycza nabiera znaczenia w wymiarze kosmicznym, łącząc w sobie zamknięty cykl życia ziemskiego z nieskończonością. Stąd w religiach starożytnych wielu ludów świata księżycz nosi znamiona boskości jako hierofania bóstwa (Kowalski 1998: 269; Eliade 2000: 180–182).

Ślady kultu księżycza występują również w kulturze polskiej. Sama nazwa *księżyc* (etymologicznie ‘syn księcia’) wskazuje na przyznanie mu wysokiego statusu należnego władcy², choć pierwotnie odnosiła się najprawdopodobniej tylko do księżycza w nowiu. Przekazywane w mitach wierzenia stworzyły wyobrażenie młodego księżycza obdarzonego demiurgiczną życiodajną mocą. Zapewne więc dlatego tę fazę księżycza wyróżniono określeniami oddającymi boski majestat, nazywając go *niebieskim dziedzicem*, *niebieskim królewiczem*, *synem Dawida*, a w kolekcjach łącząc z atrybutami królewskimi: koroną, berłem i złotem (Niebrzegowska 1992: 74; SSiSL 1996: 193).

Zmiany, jakim podlega księżyc, przechodząc przez poszczególne fazy ujęte w schemat narracyjny zdarzeń od narodzin do śmierci, postrzegane przez pryzmat drogi życiowej człowieka, dały podstawę do wykreowania symbolicznego obrazu ich paralelnego losu. Wielopoziomowa symbolika księżycza jako reprezentanta *sacrum* z jednej strony, z drugiej zaś mediatora pośredni-

² Struktura słowotwórcza wyrazu wskazuje na patronimiczny charakter ze względu na suf. -ic wyspecjalizowany w tej funkcji. Wyraz utworzony od podstawy *ksiądz* ‘książe’ oznaczał ‘syna księcia’, choć już w stp. mamy poświadczenia funkcjonowania tej formy jako ‘książe, władca’. Nazwa w tym znaczeniu i formie patronimicznej poświadczona jest również w innych językach słowiańskich, jednakże znaczenie ‘luna’ rozwinęło się tylko na gruncie języka polskiego (SISE 1968: 277; SSiSL 1996: 187).

częłego w kontaktach z niebem, ujawnia się w rytualnych scenach powitania księżycy w nowiu oraz kierowania doń prośb, jak też przywoływania jego mocy w leczniczych praktykach magicznych³. Przejęty z mitu wątek boskiego bohatera nadaje poddańczy ton narracji, co uwidacznia się w modlitewnych formułach zwracania się do księżycy, jak też w magiczno-życzeniowym kreowaniu oczekiwanego przebiegu zdarzeń:

- formuły powitalne typu: *Witaj księżycu w nowie, tobie kuruna fortuna, mie zdrowie* (SSiSL 1996: 188), którym towarzyszą trzykrotne pokłony, mają nie tylko wyrazić cześć oddawaną *sacrum*, ale sprowadzić błogosławieństwo na witającego i obdarzyć go zdrowiem;
- podobną funkcję pełnią prośby kierowane do księżycy w rytuale weselnym: *Oj świć miesiącku, świć nade drzwiami, [...] Młoda Marysiu, siadaj z nami; Swjeć miesiącku z raju, naszemu korowaju, żeb było widnusięńko, krajać go drobnusięńko; Świećże mi miesiącku, rożkiem do kumory, będe rachowała za wianek talary* (SSiSL 1996: 174). Księżyc przedstawiony jako róg obfitości ma spełnić analogiczną doń funkcję – obdarzyć bogactwem pannę młodą;
- w formułach zaklęć zamawiający mocą osób boskich oraz słońca i księżycy wygania chorobę z ciała chorego: *zaklinam cię gościu na słońce i księżyc, na Przemienienie Pańskie, na Sąd Ostateczny* (SSiSL 1996: 134).

Formuliczne teksty adresowane bezpośrednio do księżycy ujawniają głębsze pokłady symbolicznego myślenia, otwartego na transcendencję, dającego poczucie bezpośredniego związku człowieka z *sacrum*. Uczestnicy rytuału biorą udział w doświadczeniu narracyjnym, konstruując przyszłe wydarzenia zgodnie z oczekiwaniami – sprowadzenie błogosławieństwa, bogactwa, pozbycie się choroby.

Związana z księżycem symbolika przemiany obecna jest również w tekstach bajek magicznych o utrwalonych wzorcach narracyjnych. Znana powszechnie opowieść o księciu-wężu oraz morfologiczna struktura tego tekstu (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 135–149) nosi wszelkie znamiona lunarnej proveniencji. Podstawową cechą jest oczywiście sama zmiana węża/potwora w księcia oraz czas zdarzenia (pora nocna), w którym dochodzi do transformacji. Kolejną wskazówkę stanowi wąż/potwór, który znany jest wielu kulturom świata jako zwierzę lunarne i tu pełni tę samą funkcję (Eliade 2000: 185–189). Ponadto – według opowieści – wąż ten jest strażnikiem żywej wody (wody, która przywraca życie, młodość, zdrowie, a więc powoduje przemianę). Zdolność do przemiany łączy z kolei wodę z księżycem (narodziny w nowej postaci). Kolejną

³ Liczne przykłady, pochodzące z różnych obszarów Słowiańszczyzny oraz z Rumunii, tytułowania młodego księżycy księciem przy zamawianiu chorób przytacza Wanda Budziszewska (1999: 208–211). Autorka przypuszcza, że Słowianie mieli dwie oddzielne nazwy – na księżyc w nowiu oraz na księżyc w fazie zaniku, które odpowiadały innym postaciom kultowym.

zbieżność stanowi związek węża-księcia z kobietą. Księżyc – symbolizujący płodność – w sposób naturalny wiąże się z kobietą, a motyw węża stanowi kolejne ogniwo łańcucha semantycznie powiązanych wyobrażeń.

Metafizyka lunarna przedstawia świat podległy księżycowi jako świat przekształceń: zima przechodzi w wiosnę, młodość w starość, życie w śmierć, śmierć w życie wieczne, potwór pod postacią zwierzęcia przybiera ludzką postać. Cykl zmian księżycowych rządzi rytmem życia na ziemi, włączając je w rytm kosmosu. Symboliczne obrazowanie przemian przebiega w sposób syntetyczny, dzięki czemu łączność między poszczególnymi biegunami zostaje zachowana. Żywotność symbolicznych przedstawień zapewniają ich rytualne i obrzędowe realizacje, ujęte w normatywne ramy zachowań wobec księżyca. Świadomość obowiązujących zasad, przestrzeganych lub nie, włącza uczestników komunikacji w krąg „swojego” świata.

Ludowy stereotyp interpretowania relacji między księżycem – jako reprezentantem zaświatów – a światem realnym opiera się na narracyjnych wzorcach, zaczerpniętych z opowieści, wierzeń, przesądów, magicznych formuł. Stanowią one fundamenty społecznej wiedzy o świecie, obecnej w aktach komunikacji⁴ – wypowiedzianych sądach, opiniach, ostrzeżeniach, groźbach, żądaniach, prośbach, ujawniających się zwłaszcza podczas praktyk religijnych, obrzędów i rytuałów etc. Dzięki tej wiedzy, stanowiącej kognitywne wzorce poznawcze, możliwe jest posługiwanie się symboliką bez konieczności przypominania mitu. Wprawdzie związek między archaicznym motywem a symbolicznym obrazem może już być zatarty, niemniej jednak treść mitycznego wątku posiada zdolność odradzania się – jak księżyc – ciągle w nowej postaci, dając impuls kolejnym narracjom, ustalającym na nowo sposób pojmowania świata. Wyobrażenia – zgodnie ze znaczeniem etymologicznym (*imago* ‘obraz’, *imitor* ‘naśladowanie’) – odtwarza wzorce, łącząc je w coraz to nowe konfiguracje, dzięki czemu archetypowe obrazy nabierają nowych znaczeń, stając się częścią społecznego procesu tworzenia narracji. Symbole ukazują świat w całej jego złożoności, a ich wielowarstwowość włącza je w sieć powiązanych konotacyjnie wyobrażeń obcowania światów realnego z ponadzmysłowym (księżyc – odrodzenie – nieśmiertelność – majestat – boskość), co stwarza warunki do powstawania nowych kontekstów, w których pewne treści zanikają, inne zaś stają się bardziej wyraziste. Wraz ze zmianami w zakresie wiedzy potocznej o księżycu przeobrażeniom ulega również interpretacja jego symbolicznych wyobrażeń.

⁴ Jerzy Bartmiński nazwał je „kontekstem przyżykowym”, niezbędnym przy interpretacji tekstów (Bartmiński 2006: 20).

Literatura

- Anusiewicz Janusz, 1995, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław.
- Bartmiński Jerzy, 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.
- Bączkowska Grażyna, 1988, *Korowaj*, „Etnolingwistyka”, nr 1, s. 79–99.
- Budziszewska Wanda, 1999, *Dwie kultowe nazwy księżycy u Słowian*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 207–214.
- Cirlot Juan E., 2001, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków.
- Eliade Mircea, 1998, *Obrazy i symbole*, tłum. M. i P. Rodakowie, Warszawa.
- Eliade Mircea, 2000, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa.
- Forstner Dorothea, 1990, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa.
- Gadamer Hans G., 1991, *Symbol i alegoria*, [w:] *Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, przekł. M. Łukasiewicz, Warszawa, s. 108–146.
- Ivanov Vjačeslav V., Toporov Vladimir N., 1974, *Issledovanija v oblasti slawjanskich drevnostej. Leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*, Moskva.
- Kowalski Piotr, 1998, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa.
- Lurker Manfred, 1994, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie antropologicznej*, Lublin.
- Niebrzegowska Stanisława, 1992, *Nów w polskiej kulturze ludowej i gwarach*, „Etnolingwistyka”, nr 5, s. 73–82.
- Tillich Paul, 1991, *Symbol religijny*, [w:] *Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, przekł. M. B. Fedewicz, Warszawa, s. 147–168.
- Tokarski Ryszard, 1988, *Konotacje jako składnik treści słowa*, [w:] *Konotacja*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 35–53.
- Treder Jerzy, 1989, *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje (na tle porównawczym)*, Wejherowo.
- Trzebiński Jerzy, 1992, *Narracyjne formy wiedzy potocznej*, Poznań.
- Trzebiński Jerzy, 2002, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk, s. 17–40.

Wykaz skrótów

- Etnol 1989 – *Relacje o kosmosie. Teksty gwarowe z okolic Biłgoraja*, red. J. Bartmiński, „Etnolingwistyka”, nr 2, s. 95–149.
- MifyNM – *Mify Narodov Mira. Enciklopedija*, 1987–1988, red. S. A. Tokariev, t. 1 i 2, Moskva.
- SlavDrev – *Slavjanskie Drevnosti. Etnolingvističeskij Slovar'*, 1995–2009, red. N. I. Tołstoj, t. 1–4, Moskva.
- SISE – *Słowski Franciszek, 1953–1982, Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1–5, Kraków.

- SSiSL – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, 1996, red. J. Bartmiński, t. 1: *Kosmos*, cz. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin.
- SychSł – Sychta Bernard, 1967–1976, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 1–7, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.

**The narrativity of the symbol.
Folk narratives developed on the basis
of the lunar symbolic of transformation**

Summary

The author has applied a cognitive-based concept of narration, defined as a basic cognitive process consisting in the arrangement of experiences from interaction with the outside world into a sequence of events, based on the scheme of deliberate actions. The lunar symbolic, developed on the basis of mythical tales in which one of the moon's attributes are supernatural powers, connects them with the real world experience – the observation of changes the moon undergoes in individual phases. This constitutes the basis for a narrative-like interpretation of the cosmic rhythm, governing the life of humans and the nature, accomplished in particular in ritual activities. The participation in a ritual provides access to supernatural powers thanks to which it becomes possible to continue the narrative construction of the future, in accordance with the mythical model.