

EWA MASŁOWSKA
Instytut Sławistyki PAN

**PIERWIASTEK ŻEŃSKI W ANTROPOKOSMICZNYM ZESPOLE
PŁODNOŚCI: WODA — ZIEMIA — KSIĘŻYC — KOBIETA
(W POLSKIEJ KULTURZE LUDOWEJ)**

Mówiąc o antropokosmosie, sięgamy do najstarszych warstw pamięci zbiorowej, kryjącej archaiczny model świata. Rekonstrukcja tego obrazu możliwa jest dzięki analizie danych, ukazujących związek człowieka zarówno z naturą — światem dostępnym doświadczeniu zmysłowemu — jak i z rzeczywistością nadprzyrodzoną, ujawniającą jego duchowy wymiar: sferę wierzeń, zachowań rytualnych, praktyk magicznych, obrzędów. Materiał pochodzący z różnych tradycyjnych kultur, zebrany przez antropologów kultury (religioznawców etnologów i etnolingwistów), ujawnił pewien ogólnokulturowy, mityczno-poetycki obraz wszechświata, wyrosły z narracji kosmogonicznych, w których przewijają się zbliżone motywy oraz symbole. Uogólnienia te posłużą jako tło szkicu poświęconego niewielkiemu fragmentowi antropokosmicznego modelu, jaki w polskiej kulturze ludowej tworzy zespół płodności: woda — ziemia — księżyc — kobieta¹. Analizę opieram na symbolach płodności utrwalonych w języku i kulturze ludowej. O żywotności przedstawień symbolicznych świadczą rytualno-obrzędowe sceny, w których ujawnia się ów mitopoetyczny model świata. Punktem wyjścia dla każdego z trzech elementów badanego kompleksu jest mit początku. W większości kultur świata woda jawi się jako pramateria, która dała początek wszystkiemu, co żyje i od której zależy dalsza egzystencja. Dzięki temu staje się ona głównym ogniwem łańcucha płodności. Triada mit-symbol-rytuał stanowi podstawę opisu

Adres do korespondencji: ejmaslowska@gmail.com

¹ Materiał językowy czerpię z istniejących opracowań — zob. zestawienie (i zastosowane w tekście oznaczenia) w Bibliografii na końcu artykułu.

badanego kompleksu, który przynieść ma odpowiedź na następujące pytania:

W jakim stopniu polska kultura ludowa mieści się w indoeuropejskim i słowiańskim modelu mitologicznym?

Do jakich treści mitycznych odnosi się symbolika płodności w łańcuchu woda — ziemia — księżyc — kobieta?

Jak obrazowany jest kosmiczny porządek w symbolice poszczególnych elementów kompleksu płodności?

Jakie symboliczne zachowania rytualno-obrzędowe stanowią replikę kosmogonicznych wierzeń w zapładniającą moc wody i księżyc, udzielanej ziemi?

W perspektywie mitycznej człowiek stanowi integralną część kosmosu, jednak jako konceptualizator i obserwator rzeczywistości zajmuje w nim pozycję centralną, przyjmując ziemski punkt widzenia. Relację człowiek–świat budują bezpośrednie doświadczenia psychofizyczne i kinestetyczne. Cieleśność poznania stanowi punkt wyjścia badań kognitywnych², dlatego metoda i instrumentarium wypracowane w tym nurcie wydają się najbardziej odpowiednie do rekonstrukcji archaicznych wzorców mentalnych, sięgających najgłębszych warstw pamięci semantycznej. Elementarne struktury wiedzy (tzw. domeny źródłowe), nabytej w interakcjach ze światem zewnętrznym i przetworzone w umyśle ludzkim, służą jako modele do odwzorowywania analogicznych procesów myślowych oraz pozwalają na łączenie ze sobą jednostek prostych w struktury złożone (Fife 1994, s. 14–15). Istotnym założeniem podejścia kognitywnego jest zasada nierozdzielania pragmatyki od semantyki, dzięki czemu otoczenie kulturowe, łącznie z działaniami i zachowaniami odznaczającymi się wysokim stopniem utrwalenia, jak też stereotypy myślowe, traktowane są jako inherentne składniki znaczenia³. Opozycje typu góra–dół, przód–tył, jasność–ciemność, blisko–daleko, część–całość, żeńskość–męskość, uwarunkowane budową ludzkiego ciała i zdolnością odbierania bodźców za pomocą zmysłów, stanowią punkt wyjścia konceptualizacji i podstawę tworzenia struktur złożonych. Elementy wspólne otwierają drogę do budowania kompleksów znaczeń i wyobrażeń, które składają się na sieć powiązanych semantycznie relacji.

² Nurt kognitywistyczny w lingwistyce wiąże się przede wszystkim z nazwiskiem Ronalda Langackera — autora fundamentalnej pracy *Foundation of Cognitive Gramma* (1991) — oraz jego kontynuatorów (zwłaszcza Marka Johnsona, Johna R. Taylora, George’a Lakoffa). W Polsce teoria ta zyskała popularność dzięki ożywionej dyskusji, jaka toczyła się podczas konwersatorium „Język a kultura”. Konwersatorium to od roku 1988 jest organizowane cyklicznie przez Uniwersytet Wrocławski oraz Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej. Wyniki rozważań nad zagadnieniami metodycznymi i teoretycznymi zostały opublikowane w ósmym tomie serii *Język a Kultura (Podstawy metodologiczne semantyki współczesnej)*, Iwona Nowakowska Kempna [red.], Wrocław 1992) i stały się inspiracją do dalszych poszukiwań badawczych.

³ Zagadnieniu konotacji jako inherentnego składnika znaczenia poświęcono wiele opracowań zbiorowych, zwłaszcza tomy z tzw. czerwonej lubelskiej serii: *Konotacja* (Jerzy Bartmiński [red.], Lublin 1988) oraz *O definicjach i definiowaniu* (Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski [red.], Lublin 1993).

ZARYS RELACJI MIT–SYMBOL–RYTUAŁ

Wielowarstwowe struktury łączące biegunowo odmienne wartości są reprezentowane przez znaki symboliczne, oparte na mitycznych wątkach. Symbol wykracza poza ziemską perspektywę, uzmysławia człowiekowi jego miejsce w kosmosie i relacje z *sacrum*. Wyobraźnia symboliczna wykorzystuje językową zdolność ekwiwalencji⁴, dzięki czemu zjawiska nadprzyrodzone mogą być reprezentowane przez elementy świata realnego. Woda, kamień, księżyc, ogień, słońce mogą symbolizować bóstwo lub tajemnicę transcendencji, ale nie odwrotnie. W obrazie symbolicznym hierarchiczny układ *sacrum–profanum* musi być zachowany. W ten sposób tworzy się napięcie między tym, co ziemskie, namacalne, a tym, co święte, niezbadane (Tillich 1991, s. 149). Charakterystyczną cechą wyobrażeń symbolicznych, czerpiących motywy z mitu kosmogonicznego, jest ich uniwersalizm. Paralele w sposobie obrazowania występujące w kulturach bardzo odległych, uzasadnione są cielesnością wzorców poznawczych oraz wspólną wszystkim kulturom postawą religijną, zakładającą istnienie *sacrum* jako mocy nadprzyrodzonej, która włada wszechświatem i daje początek wszystkiemu.

Symbol — łączący świat materii ze światem ducha — znajduje zastosowanie w działaniach o charakterze rytuału, w których człowiek nawiązuje kontakt z *sacrum*. Mityczne motywy, zawarte w symbolicznym obrazie, zostają wówczas reaktywowane, niekiedy nabierając nowych znaczeń.

Dla kultury ludowej mit początku nie tylko stanowi fundament światopoglądu, ale też pełni funkcje modelujące w wielu dziedzinach, zwłaszcza związanych ze sferą wierzeniowo-magiczną, z ludową moralnością i systemem wartości (Tomicki 1976, s. 47; Malinowski 2003, s. 229–231). Pamięć mitu zostaje utrwalona w symbolu, który wybranym wątkom nadaje uogólnione treści. Natomiast sam symbol żyje w rytuale. Magiczna rola czynności rytualnych, w kanonicznej postaci powielających *gesta deorum*, polega na obcowaniu z *sacrum*, dzięki czemu uczestnicy obrzędu uzyskują dostęp do źródła mocy i cel działania zostaje osiągnięty (Campbell 1994, s. 95; Lurker 1994, s. 9, 27; Eliade 2000, s. 477).

Powaga czynności rytualnych wymaga ścisłego przestrzegania reguł postępowania, reprezentowanych przez system norm i nakazów, językowo funkcjonujących w postaci aktów mowy ujętych w formuły dyrektywne typu „trzeba, należy, nie wolno...”. Powtarzalność obrzędu sprawia, że zasady te są ogólnie znane i nie wymagają werbalizacji, stają się częścią kodu kulturowego. Performatywność nakazów objawia się zarówno przez podporządkowanie się regułom, komunikowanym poprzez ostrzeżenia i groźby, jak i przez świadomość niebezpieczeństwa w wypadku złamania zakazu. Treść nakazów, zakazów,

⁴ O funkcji ekwiwalencji w tekstach folkloru zob. Bartmińska-Niebrzegowska 2007, s. 370.

zaleceń, ostrzeżeń, gróźb, życzeń i formuł magicznych, przekazywanych z pokolenia na pokolenie, funkcjonuje w pamięci społecznej w postaci powielanych schematów, które tworzą teksty kultury oraz determinują wzorce zachowań (Bartmińska-Niebrzegowska 2007, s. 187, 194; Masłowska 2012, s. 283).

KOMPLEKS PŁODNOŚCIOWY WODA–ZIEMIA

Doświadczenie oddziaływania przeciwstawnych sił i zjawisk natury w relacjach ziemia–woda, ziemia–niebo, interpretowanych przez pryzmat walki płci, zrodziło wiarę w kosmogoniczny porządek świata oparty z jednej strony na walce przeciwieństw, z drugiej zaś na konieczności utrzymania równowagi między nimi. W mitach początku, pochodzących z kultur starożytnych, wątek kosmogonicznego pojedynku pierwiastka żeńskiego z męskim obrazują sceny ścierania się bóstw żeńskich chtoniczno-wodnych z uranicznymi — męskimi, reprezentowanymi przez niebo, ogień, piorun (SSiSL 2012, s. 15; Szyjewski 2003, s. 59–64).

Z perspektywy doświadczenia ludzkiego zdolność przekazywania życia poprzez związek kobiety z mężczyzną stanowi podstawę do pojmowania dwoistości natury w kategoriach płci i obrazowania zdolności rozrodczych kosmosu jako aktu seksualnego. Toteż u wielu ludów świata mit stworzenia zawiera sceny rodzenia, zapładniania lub walki pierwiastka męskiego z żeńskim. Również w mitologii słowiańskiej, w tym polskiej, zachowały się ślady euro-azjatyckiego kosmogonicznego związku ojca-nieba z matką-ziemią, zapłodnioną deszczem (Eliade 2000, s. 259–280). Choć mit ten w kulturze polskiej nie zachował się w przekazie ustnym, to jednak erotyczna wizja powstania świata zapisała się w symbolice i rytuale oraz w tekstach folkloru. Symboliczny obraz małżeńskiego związku nieba i ziemi zawierają ludowe zagadki (SSiSL 1999, s. 28):

- (1) *Matka nisko, ojciec wysoko, córka ślepa, syn szalony. Odpowiedź: ziemia, niebo, noc i wiatr.*
- (2) *Ojciec strzela, nie nabija, matka zjada, gęby nie ma. Odpowiedź: deszcz, ziemia.*
- (3) *Łóżko trzeszczy, pani wrzeszczy / pan popycha, pani wzdycha. Odpowiedź: oracz i ziemia.*

Dwa pierwsze przykłady bezpośrednio nawiązują do mitycznego wątku aktu prokreacyjnego między ziemią i niebem, tworząc spójny obraz harmonijnie skonstruowanego kosmosu, opartego na wzorcu rodzinnym (ojciec, matka syn, córka) w układzie wertykalnym (ojciec-niebo w górze, matka-ziemia w dole).

Przykład trzeci najwyraźniej rysuje agrarny punkt widzenia, o czym świadczy obraz orania ziemi jako ekwiwalent tekstowy obcowania płciowego. W poetyce ludowego erotyku jest to często spotykany eufemizm (Niewiadomski 1988, s. 33; 1999, s. 11–19; Wężowicz-Ziółkowska 1991, s. 149–150). Ludowa zagadka niekiedy kryje w sobie archaiczne wzorce mitycznego porządku

świata, stanowi więc bardzo cenne źródło pozwalające na ich rekonstrukcję. Symboliczna scena zapłodnienia ziemi przez niebo za pomocą deszczu — jako ekwiwalentu męskiego nasienia — wnosi ambiwalencję do obrazu wody, prototypowo reprezentującej zasadę żeńską, jako odwzorowanie idei kobiecego łona. Jednakże współwystępowanie z niebem w prokreacyjnym akcie wobec ziemi musiało mieć wpływ decydujący na włączenie deszczu do zespołu z zasadą męską.

Symbolika płodności wody (deszczu) w obrzędzie

Ślady mitu o zapłodnieniu ziemi deszczem z nieba odnajdujemy w obrzędzie weselnym. Zwyczaj sadzania panny młodej na kamieniu deszczowym podczas rytuału rozplecin ma wzmocnić jej siły rozrodcze. Za kamienie deszczowe uważano meteoryty spadłe z nieba, którym przypisywano życiodajną moc, analogicznie do deszczu (Majer-Baranowska 1986, s. 34). Wiara w prokreacyjną funkcję deszczu i mediacyjną moc kamienia (Brzozowska 2009, s. 63–65) objawia się ponadto w geście rozplatania włosów (symboliczny gest otwarcia)⁵. Kosmogoniczna scena zaślubin nieba i ziemi zostaje odwzorowana przez realnych uczestników wesela — parę młodą oraz druhny. Żywą formą funkcjonowania symbolu jest jego obecność w rytualnych pieśniach weselnych, wykonywanych przez druhny podczas rozplecin:

*Moja Marysia siadła na białym kamieniu,
Rozpuściła włosy po białym ramieniu [...] (Kolb.23: kal.194–195).*

*A po białym kamieniu
Drobny deszcz pada, kochana [...]
A jużci tyn młody pun
Na kónia siada ... (LitLud 1964, z. 1–2, s. 56).*

*Dajże Boże descu powolnego,
Niechże mu sie nie spiesy,
Niechże mu sie nie spiesy.
A niechże sie ta dziewczyna nasa
Dziś w wianecku uciesy,
Dziś w wianecku uciesy (Kolb 23: Kal 138).*

Obraz pary małżeńskiej nieba i ziemi funkcjonuje jako nieuświadomiony archetyp, który stanowi podstawę symboliki ziemi jako matki-rodzicielki i karmicielki, przeciwstawianego boskiemu pierwiastkowi męskiemu — niebu. Kosmogoniczna opozycja żeński–męski zostaje uzupełniona przez włączenie doń deszczu. Zapładniająca funkcja deszczu, pochodzącego z nieba — naturalnie włącza go do zespołu reprezentującego pierwiastek męski. Deszcz jawi się tu

⁵ Gesty oparte na rozwiązująco-otwierających działaniach magicznych towarzyszą wszystkim aktom obcowania ze sferą *sacrum*, zwłaszcza w rytuałach przejścia (Stomma 1976, s. 101 i nast.).

jako ekwiwalent pioruna, którym w innych wersjach mitu uraniczne bóstwo zapłodniło ziemię (Eliade 2000, s. 259–280). Obraz deszczu symbolizującego męskie nasienie występuje również w ludowych żartobliwych przyspiewkach:

*Pada deszcz majowy
chłopakom na głowy,
Dziewuchom na brzuchy,
ej będą najduchy*⁶.

Świadczy to o żywotności myślenia kosmicznego i wierzeń w przenikanie się sfer wszechświata, co wykształciło dwa schematy wyobrażeniowe oparte na opozycji płci: *niebo–deszcz (piorun)–mężczyzna* oraz *ziemia–łono–kobieta* (Niewiadomski 1999, s. 29). Schemat ten zgodny jest również z wertykalnym porządkiem góra–dół (deszcz i niebo należą do sfer górnych, podczas gdy ziemia i woda na ziemi do sfer dolnych) oraz współgrającą z nim dychotomią *sacrum (niebo)–profanum (ziemia)*. Utrwalone tekstowo i wpisane w rytuał symboliczne współwystępowanie deszczu i kobiety (symbolicznie: ziemi) w kontekście rozrodczym wskazuje na złożony charakter antropokosmicznego kompleksu płodności, reprezentowanego zarówno przez zasadę męską, jak i żeńską.

Paralełę do archetypowej sceny zapłodnienia ziemi deszczem z nieba stanowi rytuał oblewania wodą pługa, a niekiedy również samego oracza, *żeby nie spał przy robocie*, oraz siewcy, *aby ziarnu nie zabrakło wilgoci* (Niewiadomski 1999, s. 129; SSiSL 1999, s. 179).

Do scenariusza gospodarskiego należą ponadto zwyczaje oblewania wodą zwierząt i pastucha, zwłaszcza podczas wypędzania bydła na pierwszy wypas. Sakralizująca moc wody chronić ich miała przed demonami, a jej życiodajna siła miała powodować dobry wzrost, płodność, obfitość, wzmacniać mleczność krów (SSiSL 1999, s. 179). Podobną funkcję pełnił zwyczaj wielkanocnego oblewania koni (*żeby się nie pocily*) i krów (*żeby się dobrze doily, żeby im robactwo i muchy nie dokuczały*) (Niewiadomski 1999, s. 127; SSiSL 1999, s. 179–180). Czynnikiem wzmacniającym magiczne praktyki był okres świąteczno-wiosenny, zwiastujący odrodzenie sił witalnych w całej przyrodzie.

Żeńskość wód pierwotnych: chrześcijański rodowód symboliki płodności w kompleksie woda–ziemia

Podstawą żeńskości wody są przede wszystkim mity stworzenia, w których jawi się ona jako pramateria zawierająca pierwiastki życia. Wizerunek pierwotnych wód, z których wyłonił się wszechświat, ma zasięg uniwersalny, ale interpretacje związane z aktem kreacji, a zwłaszcza z osobą demiurga, bardzo się różnią między sobą zależnie od wyznawanej na danym obszarze religii⁷.

⁶ Tekst tej piosenki pochodzącej z Lubelszczyzny przytoczyła mi z pamięci dr Jadwiga Majowa.

⁷ Biblijna wersja stworzenia, na której rozwinęła się kultura chrześcijańska, uznaje Boga-Stwórcę za Pana wszechświata. Według doktryny chrześcijańskiej Bóg — mocą swego słowa

W ludowej kosmologii słowiańskiej (w tym również polskiej) utrwalonej w przekazie ustnym widoczne są ślady wierzeń przedchrześcijańskich zakładających pierwotność wód, istnienie materii (ziarnka piasku), z której powstała ziemia, jak też współdziałanie drugiego demiurga — diabła — w akcie stworzenia świata. Ideologia chrześcijańska jest jednak w tych przekazach dominująca, zwłaszcza w odniesieniu do roli Boga, który we wszystkich opowieściach jawi się jako władca i stwórca świata, a diabłu przypisywana jest rola podrzędna — nieudolnego pomocnika Pana. W ludowych narracjach mitologicznych odwieczne i wszechobecne wody przedstawiają stan pierwotnego chaosu:

Na początku, tj. bardzo dawno, nie było niczego na świecie, tylko same wody (Tomicki 1978, s. 82);

Przed stworzeniem świata nie było nic, nie było ani nieba z jego światłościami, ani ziemi, ani zwierząt, ani ryb, ani człowieka, a była tylko woda, rozmiarów i głębi której nikt nie zna. Wodę otaczała ciemność (Tomicki 1978, s. 82);

W następnych sekwencjach mitu wprowadzane są kolejne akty kreacyjne, w których prawoda występuje jako obiekt działań demiurgicznych, a tym samym ujawnia się jej żeński charakter oraz związek z ziemią. Stwórca przekazuje wodzie życiodajną moc, jak też wyznacza jej szczególną rolę w kosmosie:

Ty będziesz najzaczniejszą — bez ciebie nic żyć nie może, największe ciężary dźwigać musisz, bo ja na tobie ufunduję ziemię. Wodo opadnij, ziemio powstań z nicości! (Tomicki 1978, s. 74; SSiSL 1996, s. 227).

[Następnie z gliny i z wody Bóg stworzył ludzi], *z mułu i z wody — żywioty, czyli wszystkie stworzenia, ji zwierze, ji gady* (SSiSL 1999, s. 158).

Na motywie udzielenia wodzie właściwości demiurgicznych i ustalenia jej relacji w stosunku do ziemi i wszechświata opiera się chtoniczno-akweniczna symbolika płodnościowa oraz centralne miejsce wody w tym kompleksie. Religijny punkt widzenia stanowi podstawę koncepcji wody życiodajnej, którą włada sam Bóg lub osoby święte. Mityczne ziarnko piasku, wydobyte z dna praoceanu, staje się zarodkiem ziemi, z którego za sprawą bożego słowa rozrasta się łąd. Nadprzyrodzona życiodajna moc, jaką stwórca obdarzył wodę, nadaje jej najwyższą wartość aksjologiczną. Mityczny obraz pierwotnych wód z aktu

— stworzył niebo i ziemię przed wodami, a następnie rozdzielił je (wody) na górne i dolne (Dufour 1973, s. 1058). Natomiast w mitologii przedchrześcijańskiej konceptualizacja świata opierała się na przekonaniu o pierwotności i odwieczności wód, poprzedzającej powstanie Kosmosu. Rozbieżność dotyczy również sposobu wyłonienia się ziemi i materii, z której powstała. Obok mitu o unoszącym się na prawodach oceanu kosmicznym jajku, z którego wykluła się ziemia, znana jest legenda babilońska o powstaniu nieba i ziemi z ciała Tiamat (prawody), a inne opowieści mówią o wydobywym z głębi pierwotnego oceanu mule czy kamieniu, który w boskich rękach przeistoczył się w ziemię (MifyNM 1987, s. 240; Kowalski 1998, s. 609). Religie przedchrześcijańskie przyjmują odwieczne istnienie sił dobra i zła, którym przypisują równorzędny udział w akcie stworzenia (Tomicki 1976, s. 50 i nast.), podczas gdy chrześcijaństwo uznaje wyłączność Boga (Dufour 1973, s. 1058).

demiurgicznego stanowi prototyp zasady żeńskiej, reprezentującej chaos, ciemność oraz potencjał rozrodczy, który aktualizuje się poprzez związek z pierwiastkiem męskim.

Symbolika wody w działaniach obrzędowo-rytualnych i w praktykach magicznych

Działania, w których reaktualizują się treści mitu stworzenia, związane z wodą i jej życiodajną funkcją, nadaną przez samego Stwórcę, noszą znamiona narracji życzeniowych, projektujących przyszłe zdarzenia zgodnie z intencją uczestników rytuału. Symbolika prokreacyjna ujawnia w całej pełni chłopski punkt widzenia, zgodnie z którym solidarność z życiem oznacza płodność ziemi, ludzi i zwierząt, co wiąże się z błogosławieństwem, pomyślnością, urodzajem, dostatkiem i szczęściem.

Zwyczaj wielkanocnego dyngusa łączy funkcję życiodajno-płodnościową z funkcją ochronną. Mokry dyngus był niekiedy wspomagany smaganiem różgami. Połączenie mocy wody i zielonych gałązek (zwanymi różdżkami życia) ma na celu wzmocnienie ich oddziaływania. Biorąc pod uwagę fakt, że obiektem tych praktyk były zwłaszcza niezamężne dziewczęta, mamy kolejny przykład kompleksu woda-płodność-kobieta.

Do wielkanocnych praktyk magicznych, wykorzystujących szczególnie dla tego okresu moc wody, należały — niepraktykowane już — zwyczaje zanurzania dziewcząt w żłobach lub beczkach wypełnionych wodą. Natomiast na Lubelszczyźnie magię płodnościową realizuje obrzęd sadzania panien w *krypie* koło studni: *aby się wychlastała panna — tyłkiem się sadzo w zimna woda jak kwoke* (SSiSL 1999, s. 182). W model ten wpisuje się również erotyczna symbolika wody stosowana w ludowej liryce miłosnej. W scenach uwodzenia akt płciowy eufemistycznie przedstawiany jest jako picie wody, zanurzenie w wodzie, pojenie konia, zmoczenie ubrania (SSiSL 1999, s. 175).

Najbardziej reprezentatywnym przykładem aktualizacji symboliki płodności łączącej kobietę z wodą jest zwyczaj weselny stosowany tuż po oczepinach, polegający na sadzaniu panny młodej na kolanach świeżo zaślubionego męża i wylewaniu wody pod stół, na którym siedzi para nowożeńców (SSiSL 1999, s. 166).

Do mniej dosłownych należą liczne praktyki magiczne polegające na wylewaniu wody na podłogę izby czy kąpaniu młodej pary w trakcie wesela. Oprócz magii płodnościowej zachowania te kryją w sobie wielowarstwowe treści, które rozwijają się na zasadzie łańcuchowej reakcji analogicznych skojarzeń. Już samo pojęcie rozrodczości, uwikłane w kontekst komunikacyjny życzeń, otwiera drogę do budowania ścieżek kognitywnych między wodnym konceptem witalności a podobnymi pod względem zawartości semantycznej pojęciami, takimi jak mnożenie się, a co za tym idzie — bogactwo, dobrobyt, pomyślność, obfitość i urodzaj. Siła sprawcza życzenia zakłada wzajemność,

co oznacza, że jego moc obejmuje również weselników, sprzyja to otwarciu obrazu na nowe możliwości połączeń. Komunikacja życzeniowa, ze względu na wysoki stopień konwencjonalizacji i doskonałą znajomość kontekstu przez wszystkich uczestników zdarzenia, w zasadzie ogranicza się do gestów symbolicznych o walorze performatywnym (obsypywania solą, ziarnem, oblewania wodą). Działania słowne pojawiają się dopiero w trakcie uczty weselnej w postaci dialogowych przyśpiewek wymienianych między biesiadnikami (Łeńska-Bąk 2002, s. 111), a także w komunikacji międzypokoleniowej, mającej na celu przekazanie tradycji młodym, w postaci instrukcji typu: „trzeba, należy”..., zapewniających skuteczność działań.

Z pomyślnością wywodzącą się z magii płodnościowej wiąże się również rytuał przynoszenia wody do domu przez pannę młodą (SSiSL 1999, s. 165). Wniesienie wody do domu oznaczało przyjęcie przez nią przyszłej funkcji matki i karmicielki rodziny (młoda wlewała wodę do dzieży). Symboliczne znaczenie tej sceny nawiązuje do mitycznego wzorca matki-ziemi, włączając tym samym archetypowy obraz życiodajnej wody (prototypowo źródlanej) w jeden ciąg z kobiecym łonem, z ziemią, matką, domem, chlebem, szczęściem i pomyślnością.

Siła oddziaływania i trwałości symbolu polega właśnie na tym, że jego znaczenie może być przedstawiane za pomocą różnych wyobrażeń, pod warunkiem że łączy je wspólny węzeł semantyczny. Stanowi go konceptualizacja tajemniczej twórczej mocy *sacrum*, oparta na doświadczeniu zmysłowym i motywie mitycznym. Treść symbolu uobecnia się w aktach komunikacyjnych w kontekście działań rytualnych. Symboliczne wyobrażenie życiodajnego potencjału wody pozostaje w ścisłym związku z całym zespołem uosabiającym kosmiczną moc rozrodczości, objawiającą się w cyklicznym rytmie życia na ziemi (Masłowska 2012, s. 108–119).

LUNARNA SYMBOLIKA ŁAŃCUCHA ŻYCIA: RODZENIA SIĘ I ZAMIERANIA

Nadrzędną funkcję w symbolicznym łańcuchu życia sprawuje księżyc, gdyż łączy w sobie doczesność z nieśmiertelnością. Nieustanna zmienność postaci księżyca, podlegającego naprzemiennemu procesowi wzrostu i zaniku, obrazuje uniwersalny proces stawania się — rodzenia i zamierania. Według najstarszych wierzeń różnych ludów fazy księżyca włączają świat w rytm kosmosu — cyklicznego następstwa życia i śmierci. Sferę życia związaną z doczesnością reprezentują cykle wzrostu księżyca aż do osiągnięcia pełni, podczas gdy jego stopniowy zanik zapowiada zamknięcie etapu życia ziemskiego, otwierając drogę do wieczności. Trzydniowa nieobecność księżyca na niebie obrazuje wejście do krainy śmierci, a jego ponowne narodzenie w zmienionej postaci symbolizuje zarówno wieczny tryumf odradzającego się życia ziemskiego, jak i przejście do wieczności (SlavDrev 2004, s. 144). Trzyfazowość księżyca stanowi analogię do ziemskiego i pozaziemskiego bytu człowieka, ale

tylko dwie pierwsze fazy — nowiu i pełni obrazują jego prokreacyjne właściwości.

Księżyc w kompleksie płodności

W kulturze rolnej od czasu neolitu łączono cykl wegetacyjny z fazami księżyca. Przypisywana mu władza nad światem roślin opierała się na przekonaniu, że rosnący od nowiu księżyc „ciągnie je do góry”. Analogia między pełnią a dojrzałymi kłosami zbóż, strąkami fasoli i bobu oraz liczebnością potomstwa nadaje księżycowi status symbolu kosmicznych sił rozrodczych, uosabianych z mitycznym bóstwem, od którego zależy obfitość plonów i urodzaj. Przynależność księżyca do górnej części kosmosu oraz zdolność do samoistnego odradzania się dały podstawy do przyznania mu statusu władcy wód oraz życia nienarodzonego, a tym samym potencjału rozrodczego ziemi, kobiet i zwierząt (Eliade 2000, s. 178–180).

W kulturze Słowian, podobnie jak u innych ludów rolniczych, odnajdujemy paralelne sposoby obrazowania nadprzyrodzonych właściwości księżyca, włączających go w żeński chtoniczno-wodny kompleks płodności (w przeciwieństwie do słońca, reprezentującego płodność jako pierwiastek męski). Symbolika prokreacyjna odnosi się do faz wzrostu od nowiu do pełni. Ślady kultu młodego księżyca zachowały się zarówno w języku, jak i w sferze wierzeniowo-obrzędowej (Budziszewska 1990, s. 208–211; Niebrzegowska 1992, s. 76–77).

O wysokim statusie, w znaczeniu religijnym, jaki zajmował księżyc w kulturze polskiej, świadczy struktura znaczeniowa jego nazwy (księżyc — „syn księcia”), a także postać ludowych formuł powitalnych oraz modlitewnych prośb kierowanych do nowiu.

Etymologia wyrazu „księżyc” wskazuje na książęcy rodowód. Wyraz utworzony od podstawy *ksiądz* (książe) oznaczał „syna księcia”, choć już w staropolszczyźnie mamy poświadczenia funkcjonowania tej formy jako „książe, władca”. Nazwa w tym znaczeniu i formie patronimicznej (na co wskazuje sufix *-ic*), poświadczona jest również w innych językach słowiańskich. Znaczenie „luna” rozwinęło się jednak tylko na gruncie języka polskiego i pierwotnie odnosiło się tylko do księżyca w nowiu (SłSE 1968, s. 277; Budziszewska 1990, s. 224; SSiSL 1996, s. 187), co wskazywałoby na szczególne znaczenie przypisywane tej fazie księżyca. Zarówno etymologia, jak i rodzaj gramatyczny wskazują, co prawda, na męskość polskiego księżyca (w innych kulturach często przedstawianego w postaci kobiecej), co świadczy o ambiwalencji w symbolicznych obrazowaniach płodności, podobnie jak w wypadku wody.

Rytualne zachowania wobec księżyca w nowiu

W polskiej kulturze ludowej zachowały się ślady kultu księżyca, na co wskazują sceny powitania nowiu oraz ich werbalna postać, nosząca znamiona czci

należnej *sacrum*. Teksty powitań świadczą o wierze w jego nadprzyrodzoną moc i wpływ na los człowieka (Niebrzegowska 1992, s. 76–77). Zdrowie ludzkie i kondycję fizyczną wiązano z trójfazowym cyklem lunarnym przez analogię do trzech etapów życia w ogóle: dzieciństwa, dojrzałości i starości (Kowalski 1998, s. 267). Według ludowych przekonań, kto urodził się na nowiu, nigdy się nie zestarzeje *v'edno je młodi* (Sychta 1969, s. 162), a kto na *wiotku*, będzie słaby (SSiSL 1996, s. 199). Już sama formuła powitalna jest wyrazem hołdu oddawanego władcy, a wzmacniana dodatkowo atrybutami królewskimi — berłem, koroną, złotem — nabiera wyjątkowo uroczystego charakteru:

Witaj miesięczku/księżycu nowy/niebieski dziedzicu/królewiczu, tobie niebieska korona/berło i korona/ złota korona, a mnie zdrowie i fortuna/ochrona (SSiSL 1996, s. 191, 192).

Wypowiadany słowem powitania towarzyszą gesty pełne najwyższego szacunku — pozycja stojąca i trzykrotnie składany pokłon, po którym następuje wypowiedzenie prośby: o pomyślność, zdrowie, szczęście lub bogactwo. Nie bez znaczenia jest też wybór odpowiedniej pory — samego momentu pojawienia się nowiu — by wraz ze wzrostem księżyca zapewnić sobie długotrwałe działanie łaski. Prośby o błogosławieństwo odnoszą się również do życia pozagrobowego, co nadaje księżycowi status mediatora między niebem a ziemią:

[...] *m'e na ščěšće ji na zdroje, tob'e na jasne šf'ecyńe, a m'e na dušne zbavjěńje;*
— *Witojcie ... Na szczęście, na zdrowie, Na błogosławieństwo!* (SSiSL 1996, s. 188).

Syntetyczność lunarnej symboliki rozrodczości obejmuje wszelkie objawy mnożenia się, a więc bogactwo i szeroko rozumiane szczęście, przychylność fortuny. Dlatego powitania, zawierające w swej formule przywoływanie szczęścia w zamian za życzenie księżycowi blasku z gwiazd korony, berła, wieńca, czci i chwały, traktowane były ponadto jako wróżba bogactwa dla ubogiego, a dla kawalera lub panny dobrej partii (Biegeleisen 1929, s. 505; Niebrzegowska 1992, s. 76; SSiSL 1996, s. 189, 192). Włączenie księżyca w scenariusz wróżb ilustrują takie praktyki magiczne, jak potrząsanie mieszkciem w kierunku nowiu, by mnożyły się w nim pieniądze (Niebrzegowska 1992, s. 77; SSiSL 1996, s. 189).

Związek z wodą i ziemią ujawnia się w praktykach przepowiadania pogody na podstawie wyglądu księżyca — *z roga cieće z papa p'eće* — które z gospodarskiego punktu widzenia należą do najważniejszych wróżb, od których zależy byt człowieka. Widok księżyca z rogami zwróconymi ku dołowi zapowiada deszcz, podobnie jak otoka okalająca księżyc czy zakrywające go chmury: *ksamžec brodzi, to mdze šlapa 'stota'* (Sychta 1968, s. 281), a pogodę zwiastują rogi zwrócone ku górze.

Żeński kompleks płodności: księżyc–woda–ziemia, obecny włączeniu wyglądu księżyca z deszczem, a w konsekwencji z płodnością ziemi, odpowiada najbardziej archaicznym wierzeniom mówiącym o tym, że księżyc rządzi wodami i może wypuszczać lub zatrzymywać deszcz (Eliade 2000, s. 178–180). Na

postawie fazy księżyca przypadającej na początku roku przepowiadano urodzaj lub głód:

Jak Gody pod pełnią, to rok urodny, a jak na wiotku, to rok głodny (SSiSL 1996, s. 198–199).

Oczywista dla rolnika zależność urodzaju od deszczu, w powiązaniu z religijno-magiczną postawą wobec mocy nadprzyrodzonych, stanowiła podstawę wykreowania harmonogramu prac rolnych, zależnie od faz księżyca. Czas na siew i sadzenie roślin przyporządkowano okresowi mokremu — od nowiu do pełni, a zbiór plonów, koszenie, ścinanie drzew na czas pełni lub ubywania miesiąca — okres suszy. Zalecenia te dotyczą zwłaszcza upraw o najstarszej tradycji: zbóż, takich jak jęczmień i proso oraz warzyw hodowanych od wieków — kapusty, ogórków (SSiSL 1996, s. 189). Wzorce formuł zaleceń oparte są na przyczynowo-skutkowej strukturze wyrażen perswazyjnych, typu *trzeba, należy ..., bo/ dobrze jest..., bo* + skutek pozytywny (SSiSL 1996, s. 188; Niebrzegowska 1992, s. 77):

- należy siać jęczmień/proso, bo wyrosnie czysty i duży;
- należy siać ogórki, bo urosną i dobrze się udadzą;
- należy sadzić kapustę, bo urosnie i nie popsuje się w becze;
- dobrze jest sadzić lub szczepić drzewka, bo przyjmą się i w gorę idą.

Silne oddziaływanie księżyca mogło jednak przynieść również skutki uboczne — rozwój chwastów czy twardnienie ziarna. Scenariusze chroniące przed niesprzyjającymi siłami zawierają systemy zakazów rozpoczęcia z nowiem zasiewu (zwłaszcza grochu, gryki, ziemniaków) oraz orki, gdyż chwasty poddane odnawialnemu cyklowi księżyca będą wykazywały podobną skłonność, co spowoduje nieurodzaj (Niebrzegowska 1992, s. 78; SSiSL 1996, s. 190). System nakazów i zakazów funkcjonujący w perswazyjno-ostrzegawczych aktach mowy regulował synchronizację czynności gospodarskich z cyklem lunarnym (Kowalski 1998, s. 269, 270; Niebrzegowska 1992, s. 77–78).

Pełnia natomiast zapewnia największy stopień pomnożenia, uzyskania maksymalnych plonów, płodności u zwierząt, a u ludzi apogeum szczęścia. W związku z tym działania *na pełnię*, oparte na magii imitacyjnej, zostały rozszerzone na pozostałe czynności gospodarskie: nasadzania kur na jaja, mnożenia się zwierząt, sianokosów (bo trawa dobrze schnie), ścinania drzew na budulec (bo będą zdrowe), a także zakładzin chałupy, zapewniając domownikom pomyślność (SSiSL 1996, s. 195).

Według wierzeń ludowych siła oddziaływania promieni księżycowych osiąga wówczas tak wielką intensywność, że aktywuje cykl zamierania i odradzania się wszelkich form. Podczas pełni dochodzi do interferencji światła żywych i umarłych, gdyż światło księżyca pobudza do życia upiory — dusze zmarłych, które nie oderwały się od ziemi. Demony wodne: *topielce, utopce, wodniki, dziwożony* — zwykle ofiary utonięć lub zbrodni, osiągają wówczas apogeum aktywności, zatapiając przechodniów, którzy znaleźli się w pobliżu rzek

lub jezior. Choć pobudzone duchy stanowią poważne zagrożenie dla życia ludzi, to jednak mogą spełniać pożyteczną rolę. Interferencja sfer wszechświata wyzwała życiodajną energię, jaka towarzyszyła aktowi stworzenia. Zgodnie z tym przekonaniem demony wodne, nawiedzające pola uprawne w okresie wiosenno-letnim, wzmagają płodność ziemi (Tomiccy, s.1975, s. 191–193). Dlatego rola księżycy jako mediatora łączącego świat ziemski z rzeczywistością nadprzyrodzoną jest dla kultury ludowej niezmiernie ważna ze względu na jego bezpośredni wpływ na potencję rozrodczą ziemi, ludzi i zwierząt.

Na związek księżycy z uprawą roli wskazują również jego gwarowe nazwy odpowiadające narzędziom gospodarskim, pochodzące z różnych obszarów dialektalnych Polski. Nów księżycy nazywany jest *sierpkim* w Małopolsce, na Mazowszu, Warmii i Mazurach, *sierpem* (*księżycyca*, *miesiączka*) — na terenie całej Polski, z wyjątkiem Kaszub, gdzie występuje nazwa *kosa*, a na Śląsku *kosak*, *kosaczek*, w gwarze podgrodzkiej *bicyk*, a ponadto *okrążek* (w pow. białostockim), *obrączka* (w pow. Sierpc), *pałaczek* (w pow. kozienickim), *róg* (w pow. brzeskim), *rożek* (na Podhalu), *rogal* (w pow. Piaseczno), *rogalik* (w pow. Gostyń, Iłża, Mielec). Istnieją też wspólne nazwy na określenie pierwszej i ostatniej fazy jako skrawka księżycy, pochodzące z terenów północno-wschodnich: *krajka*, *skrajka*, *skraweczka*, *krawka*, *skrawka* obok *ćwierci/ćwartki miesiączka/księżycyca* (SSiSL 1996, s. 188).

Symbolika płodności łącząca księżyc z kobietą należy do uniwersaliów kulturowych. Jej biologiczny rytm zdolności rozrodczych skorelowany jest z trzydziestodniowym cyklem życia księżycy, co oddaje derywat *miesiączka* — „okres menstruacji”, utworzony na bazie nazwy *miesiąc* oznaczającej księżyc. W polskiej kulturze ludowej relacja księżyc–płodność–kobieta rysuje się bardzo wyraźnie, zarówno w warstwie językowej, jak i rytualno-wierzeniowej. W kaszubszczyźnie o kobiecie w ostatnim miesiącu ciąży mówi się *ona je na młodzim* (*młodz* — „ostatnia faza księżycy”) (Sychta 1969, s. 91). Kompleks księżyc–płodność–kobieta ujawnia się w przekonaniach, że siła promieni księżycy może u kobiety w ciąży spowodować ciężki poród. Werbalną formę tych przekonań stanowią zakazy i ostrzeżenia wobec kobiet brzemiennych, by nie chodziły przy księżycu z odkrytą głową (SSiSL 1996, s. 165). Zapewne chodzi tu o wpływ księżycy na wody płodowe oraz nadmierny rozrost nienarodzonego dziecka.

W senniku ludowym pojawienie się księżycy we śnie interpretuje się jako zapowiedź ciąży (Niebrzegowska 1996, s. 179), a okres pełni księżycy uważany jest za sprzyjający miłości i zapłodnieniu oraz najbardziej odpowiedni do zawierania małżeństw (SSiSL 1996, s. 195, 197).

W pieśniach weselnych motyw księżycy w pełni towarzyszący scenie zawarcia małżeństwa, wróży szczęście młodej parze:

Jak ja młodziuchny żenił się, wtenczas miesiączek spełnił się, a jasne zorze, najjaśniejsze przez całą nocę świeciły; war.: Jakem się żenił młody, Miesiąc pełnił się wtedy: Gwiazdy niebo zasiały, Jasne zorze gorzały (SSiSL 1996, s. 197).

Symbolika księżycy jako rogu obfitości, łączącego w sobie zarówno bogactwo, jak i płodność, manifestuje się również w pieśniach wykonywanych podczas weselnego obrzędu przejścia — przekazywania wianka, dzielenia korowaja, oczepin:

Oj świeć miesięczku, świeć nade drzwiami, ...Młoda Marysiu, siadoj z nami;

Swjeć miesięczku z rajy, naszemu korowaju, żeb było widniusieńko, krajać go drobniusieńko; Świećże mi miesięczku, rożkiem do kumory, będe rachowała za wianek talary (SSiSL 1996, s. 174).

Pełen zespół woda–księżyc–kobieta skupia się w korowaju (zwanym tak we wschodniej Polsce, a w innych częściach Polski *kołaczem*), który dzielono między uczestników przyjęcia weselnego. Weselne ciasto przygotowywały kobiety — *korowajnice*, którym przewodziła starościna, czasem piekła go *swacha* lub chrzestna matka. Pieczenie korowaja już samo w sobie stanowiło rytuał, gdyż czynność tę wykonywano z niezwykłą starannością, wymagającą ścisłego przestrzegania reguł. Udane ciasto — *wysokie jak słonko, szerokie jak księżyc* – wróżyło szczęście parze młodej (Lub t. 4, cz. 2, s. 408). Istotnym składnikiem korowaja była woda źródłana, wytryskująca wprost z łona ziemi, czemu zawdzięczała życiodajną moc:

*Co w kurowaj wkładamy:
z siedmiu lat pszeniczeńka,
z trzech dunajów wodeńka,
od czarnych krów bileńkij sér,
i marcowe jajka, i majowe masło (Lub t. 4, cz. 2, 429).*

Do archaicznych motywów zdobiących korowaj należały symbole księżycy i słońca obrazujące parę nowożeńców (Bączkowska 1988, s. 80). Ta część kołacza, symbolizująca kosmiczną harmonię między pierwiastkiem męskim i żeńskim, przydzielana była nowożeńcom, podczas gdy pozostałe jego części rozdzielano gościom. Do nowszych elementów dekoracyjnych należą ptaszki, kwiatki, gałązki, otoczone warkoczem z ciasta. Wielowarstwowa treść symboliki korowaja — świętego chleba — obrazuje jego życzeniowo-magiczną funkcję. Dzielenie korowaja — daru nieba — sprawia, że błogosławieństwo w postaci obfitości spływa zarówno na parę młodą, jak i na weselników.

*O witajze nas kołacu rumiany,
Od pana Jezusa i Najświętszej Panny,
od starszej swachny zesłany.
A gdzież to bywał święty korowaju? ...
Oj bywał ci ja u kręgu miesięca,
oj bywał ci ja u jasnego słońca (SSiSL 1996, s. 137).*

Funkcje zwierząt lunarnych w rytuałach wiosennych

Specyficzna funkcja w zespole księżyc–woda–ziemia–kobieta przypada zwierzętom lunarnym, które w rytualnych scenach przejścia reprezentują moc zapładniającą księżycą. Do archetypowych zwierzęcych symboli księżycy, występujących u ludów starożytnych, a poświadczonych również w kulturze polskiej, należą byk, niedźwiedź oraz wąż — wszystkie reprezentujące męski potencjał.

U ludów starożytnych symbol byka, typowy dla wyobrażeń naczelnego bóstwa uranicznego, został przeniesiony na księżyc jako jego hierofanię, zwłaszcza że postać księżycy w nowiu przypominała złote rogi boskiego byka (Eliade 2000, s. 108–109). Natomiast znikanie niedźwiedzia na okres zimowy i jego wiosenne przebudzenie do życia posłużyły jako analogia do periodycznej nieobecności księżycy na niebie, podczas gdy wąż zmieniający skórę nawiązuje do zmienności postaci władcy nocnego nieba.

W kulturze polskiej ślady archaicznych symboli księżycy w postaci byka i niedźwiedzia odnajdujemy w dorocznych obrzędach świętowania wiosny. Ludowy zwyczaj chodzenia z turoniem i z niedźwiedziem wpisuje się w model lunarnej symboliki cyklicznego zamierania i regeneracji sił przyrody. Wyobrażenie symboliczną charakteryzuje syntetyczne ujmowanie zjawisk. Wykorzystanie obrazów zwierząt, których tężyzna fizyczna mogła reprezentować zarówno ziemską witalność, jak i nadprzyrodzoną moc księżycy, wydaje się w pełni uzasadnione (Masłowska 2012, s. 268–270).

Kolędnicze pochody z turoniem odbywały się głównie w okresie zapustów, a więc obrzęd ten aktualizował symbolikę płodności zarówno w stosunku do ludzi, jak zwierząt i roślin. Turon — jako odpowiednik tura (Budziszewska 1995, s. 47–51) — symbolizował siłę i seksualność, a poślacane rogi najprawdopodobniej przywoływały obraz odrodzonego księżycy (księżycy w nowiu), kojarzonego z płodnością i bogactwem (Kapełuś 1991, s. 15–31). Tezę tę zdaje się potwierdzać fakt, że u Słowian istniał kult tura (co stanowi kolejne ogniwo pozwalające łączyć tura z księżycem), na co wskazywałyby uroczystości zwane *turzycami* obchodzone w okresie Zielonych Świątek, zwanych też *gaikami* i *majówkami* (Budziszewska 1995, s. 48–49). Obchody ku czci tura, praktykowane w Polsce jeszcze za czasów Długosza, nawiązywały do pogańskiego obrzędu *Stado*, znanego nie tylko z obszaru słowiańskiego, gdyż ślady kultu tura występują również na obszarze Rumunii⁸. Zarówno czas obchodów, jak i nazwy samego święta odnoszące się do tura, pozwalają łączyć je z rytuałem na cześć wiosny (Budziszewska 1995, s. 50). Rola turonia w scenariuszu występów kolędniczych polegała na zaczepianiu dziewcząt, trącania ich poślacanym rogiem (symbolem zarówno fallicznym, jak i obfitości), wykonywaniu kopulacyjnych

⁸ Na słowiańskie ślady obchodów święta tura w okresie Zielonych Świątek wskazują nazwy tego święta, będące derywatami od *tur*: słowac. *turice*, chorwacka *turica*. Z nazwą tura związana jest też rumuńska nazwa istoty demonicznej *turică* (Budziszewska 1995, s. 50).

gestów, co miało sprawić pobudzenie sił witalnych i szeroko pojętej rozrodczości (zamazpójścia, mnożenia się dobytku).

W orszaku kołędniczym oprócz tura prowadzano niedźwiedzia, konia, a niekiedy pojawiał się również wąż (Lub t. 4, cz. 2, s. 297), czyli zwierzęta kojarzone z seksualnością, płodnością, co pozostaje w ścisłym związku z funkcją tradycji kołędowania — sprowadzeniem na odwiedzane gospodarstwa pomyślności i urodzaju, mnożenia się bydła, a pannom i kawalerom — dobrej partii i rychłego ożenku. Treść tych życzeń odnajdujemy w kołędach gospodarskich:

A wyjdźże, wyjdźże, panie gospodarzu,

Bóg się szerzy w twym podwórzu:

Krówki ci się pocieliły,

trzysta byczków popłodziły.

A te byczki, białe nogi,

białe nogi, złote rogi (BartKol 27).

Śpijże, Jasieńku, bądź wesół,

a nam kołędnicóm dobru kolęde łobiecuj.

Talar na piwo, dwa na gorzałkę,

da ci Pan Jezus ślicnu panienke (BartLub 123 nr 135).

Niedźwiedź, który podobnie jak księżyc zniknął, zapadając w sen zimowy, by wiosną znów powstać do życia, w obrzędowości służył do pobudzenia wegetacji. Chodzenie z niedźwiedziem — chłopcem okręconym grochowinami lub powróżkami ze słomy, przebiegało według analogicznego scenariusza, jak w wypadku turonia i konika (Lub t. 4, cz.2, s. 297). Prokreacyjna moc reprezentowana przez zwierzę lunarne miała udzielić się kobietom (gospodyniom i zwierzętom), ziemi, powodując rozbudzenie wszystkich sił natury, przynosząc tym samym domowi dobytek i szczęście.

Zwyczaj topienia niedźwiedzia stanowił rytualny sposób przywoływania wiosny, oparty na magii imitacyjnej⁹ (SSiSL 1996, s. 181, 364). Symboliczne zaptanie zwierzęcia stanowiło magiczny sposób na wypędzenie śmierci (zimy) i przywołanie życia (wiosny). Zespół ziemia–woda–księżyc–kobieta zostaje tu w pełni zrealizowany na bazie pierwiastka żeńskiego. Księżyc zarządzający życiem utajonym, zimowy sen niedźwiedzia (w jaskini, a więc w łonie ziemi-matki), zanurzenie w wodzie (transformacja) — cały kompleks wytycza ścieżki

⁹ Niedźwiedź jako zwierzę obrzędowe występuje u wielu ludów. Zwyczaj przebierania się za niedźwiedzia podczas dorocznych świąt oraz przywdziewanie skóry niedźwiedziej podczas rytuałów inicjacyjnych wiąże się z przypisywaniem zwierzęciu właściwości magicznych (Krawczyk-Tyrpa 2003, s. 248). Świadczy o tym również rumuńska praktyka zamiany imienia nadanego na chrzcie na imię utworzone od nazwy niedźwiedzia (typu Ursus, Ursyna, Ursana, Urszula, Ursu), stosowana wobec dzieci chorowitych i słabych, by udzieliła im się siła i witalność zwierzęcia (Krawczyk-Tyrpa 2003, s. 249; Budziszewska 1989, s. 238). Choć badacze nie wiążą magicznych właściwości niedźwiedzia z jego funkcją symboliczną w stosunku do księżyca, jednak istota nadzwyczajnych właściwości zwierzęcia odnosi się do przemiany. Wskazywałoby to na ślad zatartej ścieżki kognitywnej łączącej księżyc i niedźwiedzia, co stanowiło podstawę symboliki zwierzęcia lunarne.

kognitywne przebiegające między życiem a śmiercią, światłem i ciemnością, światem a zaświatami. Rytualne topienie niedźwiedzia aktualizuje symboliczne treści lunarne — cykliczne zamieranie i odradzanie się świata, a więc płodność w ścisłej relacji księżyc–ziemia–woda.

Wąż w obrzędzie kołędniczym pojawiał się sporadycznie. Ukrytego w kieszeni kożucha gada wnosili do izby mali chłopcy, śpiewając *W tej kołędzie kto dziś będzie, każdy się ucieszy*, po czym podrzucali do góry zabawkę-węża, wykonaną z drewna lub papieru, która rozwijała się na całą długość ponad głowami domowników (Lub t. 4, cz. 2, s. 297). Ze względu na erotyczne konotacje, związane z fallicznym wyglądem węża, można przypuszczać, że scenę tę dedykowano zwłaszcza dziewczętom. Kolorowy fruwający wąż przywodzi na myśl skojarzenia ze smokiem. Najprawdopodobniej mamy tu do czynienia ze złożoną symboliką, na którą nakładają się bardzo archaiczne słowiańskie wyobrażenia diabła-smoka, który zagrażał ziemi, pochłaniając wodę, oraz jego przeciwnika — ognistego żmija, który niszczył złego potwora, ratując przed suszą. Legendarny żmij, poświęcony u wszystkich Słowian, wyglądem przypominał smoka — ognistego ptaka z węzowym ogonem. Ze względu na zapładniającą moc ognia cechę tę również reprezentował żmij. Mitycznego smoka — uosobienia diabła — pokonał św. Jerzy, jednakże ludowe legendy mówią, że z prochów potwora powstają węże, które przeistoczone w smoki — zagrażać mogą urodzajom (Tomicy 1975, s. 33). Być może śladem tych wierzeń jest właśnie obecność latającego węża w tradycji kołędniczej, byłby on tu uosobieniem żmija, chroniącego ziemię przed utratą wody, udzielającego mocy rozrodczych zwierzętom i ludziom, a także zapewniającego urodzaj. Wraz z zanikiem archaicznych słowiańskich mitów o dwóch rodzajach smoków — chtoniczno-wodnego diabła i ognistego żmija, które zapewniały równowagę w dystrybucji wód na ziemi, musiało dojść do ich kontaminacji. Echem tych mitycznych wyobrażeń są sprzeczne charakterystyki węża w sferze wierzeniowej. Wężom przypisuje się bądź rolę opiekunów domostwa (gdy utożsamiane są z duchem przodka), bądź też właściwości demoniczne (gdy przypisuje się im pochłanianie wody i sprowadzanie suszy). W obu wypadkach wyraźnie rysują się związki z księżycem na poziomie konotacji (związek ze światem umarłych, zarządzanie wodami).

CHARAKTERYSTYKA ZESPOŁU WODA-KSIĘŻYC-ZIEMIA-KOBIETA

Antropokosmiczny kompleks płodności tworzą przeciwstawne kompleksy: żeński, reprezentowany przez wodę, ziemię i księżyc, oraz męski, w skład którego wchodzi niebo, ogień słońce. Choć oba zespoły pozostają w opozycji, to jednak dochodzi między nimi do interferencji ze względu na konieczność utrzymania kosmicznej równowagi. Opozycja pierwiastka męskiego i żeńskiego, zawarta w symbolicznych funkcjach wody i księżyca, odsłania możliwość łączenia przeciwieństw, a tym samym współdziałania elementów wszechświata

w procesie tworzenia harmonijnego kosmosu. Charakterystyczna dla symbolu zdolność łączenia przeciwieństw doskonale tę sytuację oddaje.

Centrum kategorii reprezentującej pierwiastek żeński stanowi woda jako pramateria, z której powstał świat w akcie stworzenia. Mityczna sceneria aktu demiurgicznego — chaos, ciemność, obecność sił nieczystych (diabła) i potencja rozrodcza — ustanowiła wzorzec dla zasady żeńskiej. Jej przeciwieństwo stanowi zespół męski, który charakteryzuje zapładniająca moc, kosmos, światło.

Wodę z księżycem i ziemią wiąże symbolizm rzeczy ukrytych w mroku, które nie nabrały jeszcze właściwego kształtu (życie nienarodzone) lub zmieniają formę (życie duszy po śmierci ciała). Obraz księżycyca znikającego i wynurzającego się ponownie z ciemności wywołuje analogiczne skojarzenia z symboliką wód pierwotnych, obfitujących w zarodki życia, które nabierają formy po wynurzeniu się z wody. Paralelą do zaniku księżycyca jest symboliczne unicestwienie form poprzez zatapianie (symbolizujące śmierć) lub zanurzenie, obrazujące ponowne narodziny w nowej postaci. W aspekcie zdolności rodzenia, stawania się, przemiany księżyc i prawody reprezentują zasadę żeńską.

Woda i księżyc mogą też występować pod postacią pierwiastka męskiego, gdy uosabiają kosmiczne siły zapładniające, pozostając w relacji z niebem. Symboliczną funkcję męskiego nasienia przejmują deszcz z nieba, zapładniający ziemię oraz promień księżycyca, ożywiający formy nienarodzone, drzemiące we wnętrzu ziemi.

Z całego kompleksu jedynie ziemia zachowuje niezmiennie żeński charakter. Sytuację tę tłumaczy fakt, że zarówno w wypadku księżycyca, jak i deszczu ziemia stanowi obiekt ich demiurgicznych działań, zachowując pozycję bierną.

Następowanie po sobie przeciwieństw, odbierane jako pierwotne doświadczenie, funkcjonuje jako biegunowo różne sposoby bycia w świecie, odnoszące się zarówno do rzeczywistości ziemskiej — ludzi zwierząt i roślin, jak i kosmosu w ogóle. Dostrzeżone związki między przemianami księżycyca a wegetacyjnym cyklem ziemi, deszczem i suszą, płodnością kobiet i zwierząt, etapami życia człowieka od narodzin do śmierci dały podstawę do symbolicznego zobrazowania tajemnicy istnienia w łańcuchu życia i śmierci.

Myślenie mityczne, choć nieuświadomiane, ujawnia się w symbolicznym sposobie obrazowania zjawisk, dotyczących najistotniejszych spraw bytu ludzkiego w perspektywie kosmicznej — rodzenia się, zamierania i odradzania. Wyobraźnię symboliczną charakteryzuje uniwersalizm, podyktowany cielesnością doświadczenia, odwzorowanego w procesie poznania, czego konsekwencją jest wspólny wielu kulturom model świata oparty na opozycji pierwiastka męskiego i żeńskiego. Jednakże specyfikę zespołu płodności kształtuje wyobraźnia symboliczna konkretnych społeczeństw, odzwierciedlona w lokalnych narracjach mitycznych, ujawniająca się zwłaszcza w sferze wierzeń, obrzędowości i czynnościach rytualnych. Obrzędowość, oparta na przekazywanej z pokolenia na pokolenie wiedzy, określa **oralny sposób**

istnienia człowieka w świecie, przejawiający się w działaniu.???? Operowanie symbolem umożliwia postępowanie się kodem ograniczonym (w rozumieniu Bernsteina 2003, s. 135–141), niewymagającym werbalizacji. Niemniej intencja czynności rytualnych, ukierunkowanych na osiągnięcie konkretnego celu, stanowi narrację projektującą przyszłe zdarzenia zgodnie z życzeniem uczestników zdarzenia. Panna młoda kropiąca wodą weselników sprowadza na nich błogosławieństwo i pomyślność, gospodarz oblewający wodą pług wzmacnia płodność ziemi, chodzenie z niedźwiedziem, turoniem i wężem ma na celu pobudzenie sił witalnych ziemi, zwierząt i ludzi, zapewnienie im dostatku. Wielowarstwowość symbolu otwiera go na związki z innymi pojęciami, które wpisują go w krąg znaczeń związanych z życiem. Zdolność zaś symbolu do syntezy pozwala na ukazanie świata w całej jego złożoności, łącząc mit z teraźniejszością i przyszłością.

BIBLIOGRAFIA

- Bartmiński Jerzy (red.), 1988, *Konotacja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Bartmiński Jerzy, Tokarski Ryszard (red.), 1993, *O definicjach i definiowaniu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Bączkowska Grażyna, 1986, *Ludowy duch wiatru*, „Akcent”, nr 4.
- Bernstein Basil, 2003, *Kod rozbudowany i kod ograniczony*, w: *Antropologia słowa*, Grzegorz Godlewski (red), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Biegeleisen Henryk, 1929, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*, Instytut Stauropegijski, Lwów.
- Brzozowska Małgorzata, 2009, *Etymologia a konotacja słowa. Studia semantyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Budziszewska Wanda, 1989, *Imiona ochronne Słowian bałkańskich*, „Onomastica”, t. 34, s. 237–244.
- Budziszewska Wanda, 1990, *Z semantyki magii*, „Etnolingwistyka”, t. 3, s. 7–19.
- Budziszewska Wanda, 1995, *Śladami tura*, „Etnolingwistyka”, t. 7, s. 47–51.
- Budziszewska Wanda, 1999, *Dwie kultowe nazwy księżycy u Słowian*, w: *Językowy obraz świata*, Jerzy Bartmiński (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Campbell Joseph, 1994, *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, oprac. Betty Sue Flowers, tłum. Ireneusz Kania, Znak, Kraków.
- Fife James, 1994, *Wykłady z gramatyki kognitywnej*, w: *Podstawy gramatyki kognitywnej*, Henryk Kardela (red.), Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa.
- Eliade Mircea, 2000, *Traktat o historii religii*, tłum. Jan Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Kapełus Helena, 1991, *O turze złotorogim. Szkice kołędowe*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Kowalski Piotr, 1998, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Krawczyk-Tyrpa Anna, 2003, *Niedźwiedzie i ludzie — opozycja rozmyta*, w: *Język a kultura*, t. 15: *Opozycja homo–animal w języku i kulturze*, Anna Dąbrowska (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Langacker Ronald, 1991, *Foundation of Cognitive Grammar*, Stanford University Press, Stanford.
- Léon-Dufour Xavier, 1985, *Słownik teologii biblijnej*, tłum. bp Kazimierz Romaniuk, Pallottinum, Poznań–Warszawa.

- Lurker Manfred, 1994, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. Ryszard Wojnakowski, Znak, Kraków.
- Łeńska-Bąk Katarzyna, 1999, *Performatywność rytuału i ceremonii*, w: *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga ofiarowana Profesor Dorocie Simonides*, Teresa Smolińska (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Majer-Baranowska Urszula, 1986, *Deszcz i jego zapładniająca funkcja*, „Akcent”, nr 4.
- Malinowski Bronisław, 2003, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, w: *Antropologia słowa*, Grzegorz Godlewski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Masłowska Ewa, 2012, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze, polskiej*, Agade-Bis, Warszawa.
- Niebrzegowska Stanisława, 1992, *Nów w polskiej kulturze ludowej i gwarach*, „Etnolingwistyka”, t. 5, s. 73–82.
- Niebrzegowska Stanisława, 1996, *Polski sennik ludowy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie antropologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Niewiadomski Donat, 1988, *Więź rozrodca ziemi i człowieka. W kręgu symboliki fallicznej*, „Twórczość Ludowa”, nr 1.
- Niewiadomski Donat, 1999, *Orka i siew. O ludowych wyobrażeniach agrarnych*, Polihymnia, Lublin.
- Stomma Ludwik, 1976, *Mit Alkmeny*, „Etnografia Polska”, t. 20, s. 99–110.
- Sychta Bernard, 1967–1976, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 1–7, Ossolineum, Wrocław.
- Szyjewski Andrzej, 2003, *Religia Słowian*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tillich Paul, 1991, *Symbol religijny*, tłum. Maria Bożenna Fedewicz, w: *Symbole i symbolika*, Michał Głowiński (red.), Czytelnik, Warszawa.
- Tomicy Joanna i Ryszard, 1975, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Tomicki Ryszard, 1976, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska”, t. 20, s. 47–99.
- Tomicki Ryszard, 1978, „Kosmogonia dualistyczna w Europie i Azji w XIX-XX wieku. Studium etnolingwistyczne”, maszynopis z zasobów Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Wężowicz-Ziółkowska Dobrosława, 1991, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII–XX wieku*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.

Materiały — wykaz skrótów cytowanych pozycji

- BartKol — *Kolędy polskie*, Jerzy Bartmiński, Roch Sulima (wyb. i oprac.), Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1991.
- BartLub — *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, Jerzy Bartmiński, Czesław Hernas (red.), „Literatura Ludowa”, Wrocław 1986 (ogólnego zbioru rocznik 25 za rok 1981).
- Kolb — Oskar Kolberg, 1961 i nast., *Dziela wszystkie*, t. 1–56, Warszawa, Kraków.
- LitLud — „Literatura Ludowa”, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Warszawa–Wrocław 1957.
- Lub — *Lubelskie. Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, Jerzy Bartmiński (red.), t. 4, cz. 1: *Pieśni i obrzędy doroczne*, cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*, cz. 3: *Pieśni i teksty sytuacyjne*, cz. 4: *Pieśni powszechnie*, cz. 5: *Pieśni stanowe i zawodowe*, Wydawnictwo Muzyczne „Polihymnia”, Lublin 2011.
- MifyNM — *Mify narodov mira. Encyklopedija*, Siergiej A. Tokariev (red.), t. 1 i 2, Sovetskaja Encyklopedija, Moskwa 1987, 1988.

- SlavDrev — *Slavjanskie Drevnosti. Etnolingvističeskij Slovar'*, Nikita I. Tolstoj (red.), t. 1–4, Meždunarodnye Otnošenija, Moskva 1995–2009.
- SłSE — Sławski Franciszek, 1953–1982, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1–5, Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego, Kraków.
- SSiSL — *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, Jerzy Bartmiński (red.), t. 1, *Kosmos*, cz. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, 1996; cz. 2: *Ziemia, woda, podziemie*, 1999, Lublin.