Justyna Marianna Zynek

Tradycja a praktyki dominacji w obrębie płci na przykładzie huculskiego kołędowania

Badanie „klasycznych” etnograficznych tematów, takich jak tradycja czy folklor, często wiąże się ze stosowaniem utartych schematów metodologicznych i interpretacyjnych. Niejednokrotnie nie stanowią one punktów na drodze badawczej, lecz stają się jej jedynym wyznacznikiem, na którym nasze dociekanie się zatrzymuje. Powoduje to, że takie sfery zostają niejako naznaczone rozumowaniem w sztywnych, zastygłych kategoriach, których nie sposób przekroczyć. Szczególnie trudne może okazać się to w kontekście terenów i tematów o ugruntowanym przez wieki wizerunkach, których istota jest przedmiotem mnóstwa hipotez. W takich przypadkach kluczowe wydaje się zastosowanie ujęcia antropologicznego, koncentrującego się na pomijanych dotąd aspektach związanych z organizacją społeczną, praktykami społecznymi i wypowiedziami na ich temat.

Kołędowanie jako zwyczaj obchodzenia domów przez grupy osób wykonujące kołędy – gatunki pieśniowe o tematyce świeckiej i chrześcijańskiej związanej z narodzeniem Jezusa Chrystusa (Kopaliński, 1985, s. 499) – ujmowane jest zwykle przed badaczami w kategoriach działu kultury tradycyjnej, szeroko rozpowszechnionego w Europie i poza jej granicami (Caraman, 1933, s. V). Chociaż w większości przypadków obserwuje się raczej proces erozji niż rozkwitu kołędowania, które coraz częściej ogranicza się do przestrzeni scenicznej, można wyróżnić regiony, gdzie tradycja ta, jako forma obrzędowa, jest nader żywa (Czastka-Kłapyta, 2014, s. 10).

Słowiańska Atlantyda

W dotychczasowych opracowaniach dotyczących kolędowania zimowego¹ szczególną uwagę poświęcano południowo-wschodniemu łukowi Karpat, nazywanego przez etnografów Huculszczyzną. Od ponad wieku jej tereny pozostają w kręgu zainteresowań etnografów, folklorystów czy muzykologów, którzy dokumentują występujące w jej granicach „trwałe relikty kulturowe” (Cząstka-Kłapyta, 2014, s. 10). Wykreowany przez nich obraz regionu utrwalił się w wyobrażeniach potocznych, skutkując wielością barwnych określeń terenu w dyskursie publicznym, takich jak: „słowiańska Atlantyda”, „magiczna kraina” (Ołdakowska-Kuflowa, 2010; Skłodowski, 2015), „kraina czarów i piękna” (Lomats’kyi, 1959, cyt. za „Lomats’kyi Mykhaïlo”, b.d.). Huculszczyzna, niczym polskie Podhale, stała się ostoją „ludowości”, folkloru i „archaicznych rysów” (Makarchuk, 2004, ss. 140–141). Stanowiąca już swego rodzaju wizytówkę regionu huculska kolęda² dzięki swojej barwności oraz „metafizycznemu wymiarowi” (Robotycki, 2014) zyskała istotne miejsce w opracowaniach na temat Huculszczyzny. W *Rusi Karpackiej* kolędowanie Huculów, wraz z jego repertuarem, opisał Oskar Kolberg; w obszernym studium porównującym bożonarodzeniowe świętowanie u Słowian i Rumunów wyróżnił je rumuński badacz Petru Caraman, a ukraiński etnograf Volodymyr Shukhevych umieścił je w swoim kilkutomowym dziele *Huculszczyzna*, stanowiącym najbardziej cenione źródło wiedzy na temat terenu. Pomimo braku ciągłości w badaniach skupionych wokół huculskiego kolędowania, spowodowanym uwarunkowaniami politycznymi³, zainteresowanie tematem w ostatnich latach odżyło. W 2014 roku badaczka Justyna Cząstka-Kłapyta wydała monografię *Kolędowanie na Huculszczyźnie* – wnikliwe studium etnomuzykologiczne stanowiące jedną z największych prac dokumentujących huculskie kolędy pod względem choreologicznym, muzycznym i językoznawczym – włączając w rozważania także sferę znaczeniową i symboliczną tradycji.

Chociaż na Huculszczyźnie funkcjonuje kilka form kolędowania⁴, różniących się od siebie stopniem zorganizowania ze względu na wiek i płeć uczestników, funkcję, a także terminy oraz

¹ Badacze wyróżniają także formy kolędowania wiosennego.

² Pomimo rozróżnienia: „kolędowanie” i „kolęda” (gatunek pieśniowy o tematyce bożonarodzeniowej), na badanych przeze mnie terenach Huculszczyzny dla określenia zwyczaju używa się często obu wariantów, np. *hutsulska kolida* oznaczająca cały szereg praktyk związanych z kolędowaniem. Ze względu na występowanie tam huculskiego dialektu, stosuję odpowiedni jego zapis (*koliduvannia*, *kolida*), zamiast odpowiedników poszczególnych słów w języku ukraińskim (*koliaduvannja*, *koljada*).

³ Ponieważ od okresu powojennego do lat dziewięćdziesiątych XX wieku i utworzenia państwa ukraińskiego kolędowanie jako obrzęd religijny było oficjalnie zabronione (co nie znaczy, że się nie odbywało), prowadzenie badań na jego temat było utrudnione.

⁴ W ich obrębie wyróżnić można kolędowanie dziecięce, młodzieżowe i kobiece.

charakter odwiedzin, we wszystkich opracowaniach w centrum uwagi jest kolędowanie grup dorosłych mężczyzn zwanych *partiami*, rzadziej *hurtami*. Kilkunastoosobowe zespoły mężczyzn ubranych w ozdobne huculskie *serdaki* i nakrycia głowy, tak zwane *shapky rohatky*, dzierżących w dłoniach *bartky* – zdobione toporki – stały się symbolem ukraińskich Karpat, wykorzystywanym w folderach turystycznych i pseudonaukowych publikacjach. Od lat tysiące turystów odwiedzają Kryvorivnię (rejon verkhovyn's'ki) mogącą poszczycić się największą ilością *partii* w regionie, aby doświadczyć uroczystego kolędowania pod XVIII-wieczną cerkwią Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy czy miejscowość Kosmach (rejon kosivs'ki), by podziwiać wykute w lodzie na święto Jordanu krzyże i kapliczki. Inne typy kolędowania, uznawane za mniej widowiskowe, zarówno badacze, jak i mieszkańcy Huculszczyzny traktują raczej drugoplanowo. Dziecięce grupy: *Vertep*, *Pastushky*, *Anhelyky* czy *Koroli* opierają się głównie na odgrywanych krótkich scenkach rodzajowych, noworoczny obchód wsi zwany *Malanka*⁵ natomiast rozpowszechniony jest o wiele bardziej w pogranicznym obwodzie czerniowieckim. Zarówno doświadczenie terenowe, jak i analiza dotychczas powstałej literatury przedmiotu pozwalają stwierdzić, że najczęściej pomijaną formą jest kolędowanie kobiece (*zhinoche*). W rozumieniu Huculów kobiety nie powinny lub nawet nie mogą kolędować. Mimo to w wielu miejscowościach zdarza się, że przejmują one kolędniczą inicjatywę i formują własne *hurty*. Zwykle jednak nie przywiązuje się do nich szczególnej wagi i traktuje jako mało znaczący epizod. Artykuł, po pierwsze, rozważa rzadko poruszane dotychczas w literaturze przedmiotu kobiece kolędowanie, traktowane jako zjawisko nietradycyjne i stosunkowo nowe. Po drugie, analizuje relacje dyskursu i praktyk społecznych w zakresie huculskiej kolędy, w które uwikłany jest aspekt genderowy. Jest również swego rodzaju próbą dekonstrukcji tego, czym samo kolędowanie jest oraz zwróceniem uwagi, że można spojrzeć na nie nie tylko poprzez zastosowanie optyki rytualnej, a raczej poprzez skoncentrowanie się na społecznym znaczeniu praktyk w jego obrębie oraz na analizie przejawiającej się w nich dominacji.

Tradycja a przemoc symboliczna

Przed przejściem do analizy, warto przybliżyć czytelnikowi pokrótce warsztat teoretyczny, na którym będę się opierać. Poniższe rozważania dotyczyć będą w głównej mierze pojęć tradycji i przemocy symbolicznej.

⁵ Nazwa zwyczaju, w huculskim dialekcie określana także jako *Melankie*, pochodzi od imienia uważanej za pierwszą gospodynię Melanii, którą wspomina się 13 stycznia. Towarzyszyć miała Wasylowi – pierwszemu gospodarzowi, którego wspomina się 14 stycznia – w dniu, w którym w kalendarzu cerkiewnym przypada jednocześnie Nowy Rok.

Tradycja należy do najpowszechniej stosowanych pojęć w badaniach nad społeczeństwem i kulturą. Definiowana jako „przekazywanie z pokolenia na pokolenie obyczajów, przekonań, zasad, wierzeń, sposobów myślenia, odczuwania, albo postępowania, wydarzeń z przeszłości traktowanych jako historia (choć niesprawdzalnych), umiejętności artystycznych, albo rzemieślniczych” (Kopaliński, 1985, s. 1196), ugruntowała się w rozumieniu badaczy jako czynnik konserwujący praktyki społeczne. W owym klasycznym ujęciu traktowano ją jako antonim zmiany, zwracając uwagę na trwałość, powtarzalność i dawne pochodzenie treści kulturowych, których transformacja jest albo niemożliwa, albo skutkuje negatywnie (Dobrowolski, 1966, s. 76; Tomicki, 1973, ss. 47–51). Owo rozumienie zmieniły podejścia podkreślające procesualny charakter tradycji, której elementy nigdy nie pozostają w stanie nienaruszonym podczas ich transmisji pomiędzy generacjami (Ingold & Kurttila, 2000, ss. 192–193). Przełomowego przededefiniowania pojęcia dokonali jednak na największą skalę Eric Hobsbawm i Terence Ranger dzięki *The Invention of Tradition*, proponując spojrzenie na tradycję jako na element konstruowany i uwikłany w relacje władzy, w której kluczową rolę odgrywa nie tylko przeszłość, lecz także (a może i przede wszystkim) teraźniejsze uwarunkowania.

Przyjrzenie się relacji płci w obrębie huculskiego kołędowania wymaga zdekonstruowania pojęcia tradycji. Wieloletnia obecność badaczy na Huculszczynie miała kluczowy wpływ na obecne wyobrażenia o tamtejszej kołędzie: ugruntowała myślenie o niej w kategoriach obrzędu religijnego „powtarzającego świat od początku” (Sulima, 2001, s. 15) nadbudowane na pragmatyczny stosunek do zwyczaju określanego przez etnografów jako „zaklinanie rzeczywistości”, mające wywołać pożądany stan rzeczy (Domańska-Kubiak, 1979, s. 17). Z tego względu można mówić o istnieniu równoległym kilku „Huculszczyn”, w ramach których kołędowanie zajmuje różne pozycje: po pierwsze, przestrzeni codziennej, „zwykłej”, w której funkcjonują rozmówcy, po drugie, regionu wykreowanego przez warstwę inteligencką i po trzecie, świata tworzonego z zewnątrz przez media, turystykę i promocję terenów. Granice tych kategorii są płynne i wzajemnie się przenikają, a poszczególne warstwy w różnych miejscowościach są inaczej nasilone, składając się na wielowymiarowość i różnorodność terenu. Skłoniło mnie to przyjęcia stanowiska, że zamiast powielania skostniałych i ograniczających schematów myślenia na ich temat jakoby poza odtwarzaniem rokrocznie utartych schematów nie kreowały nic nowego, korzystniej jest się skupić przede wszystkim na społecznym wymiarze praktyk wykonywanych w ramach uczestniczenia w kołędzie.

Dzięki temu możliwe staje się skupienie się na genderowym aspekcie tradycji i sposobie mówienia o niej. Istotna w tym kontekście wydaje się koncepcja *habitusu* Pierre'a Bourdieu, nierzadko zestawiana z pojęciem dyskursu. W jego obrębie jednostka może działać (czy też mówić o czymś) w zakresie danych jej dyspozycji, wynikających z przyswojonych schematów myślenia i percepcji (Bourdieu, 2007, s. 79). Podejście to pozwala zwrócić uwagę nie tylko na to, co i jak zostaje wypowiedziane, ale także jak jest to zdeterminowane przez nieuświadamiane mechanizmy. Co istotne, *habitus* poddawany jest procesowi interioryzacji, który odbywa się na wielu polach. W kontekście poniższych rozważań nad praktykami określanymi często jako rytualne szczególnie ważny wydaje się również aspekt ucieleśnienia (Choińska, 2012, s. 29). W swojej teorii rytuału Bourdieu wyróżnia *habitus* cielesny, zwany przez niego *hexis*, w którym to ciało umożliwia działanie, rekonstruuje relacje społeczne, odtwarza wzorce i sytuje jednostkę w ich obrębie: „Jako praktyka performatywna, która stara się sprawić, by zaistniało to, co robi lub mówi, rytuał to najczęściej po prostu praktyczna *mimesis* naturalnego procesu, dla którego trzeba stworzyć sprzyjające warunki” (Bourdieu, 2008, s. 124, cyt. za: Choińska, 2012).

Aspekt cielesny praktyk kulturowych okazuje się szczególnie istotny w przypadku analizy *genderowej* tradycji. Powyższe koncepcje odsyłają także do kolejnej kategorii rozpowszechnionej przez autora – szczególnie istotnej w poniższych rozważaniach na temat płci kulturowej – jaką jest przemoc symboliczna. Owe ukryte w porządku społecznym mechanizmy wykluczania w postaci nieświadomych schematów postrzegania zakorzenionych w strukturach poznawczych, przejawiają się najsilniej w relacji pomiędzy kobiecością a męskością. Analizując dominację w wymiarze płci, Bourdieu stwierdza, że różnica pomiędzy nimi wpisana jest w porządek społeczny, który ma wynikać sam z siebie. Celem artykułu jest omówienie przypadku huculskiego kolędowania właśnie w kontekście dominacji mężczyzn w obrębie tradycji.

Teoria Bourdieu wiąże się ściśle z krytyką języka, którego nie traktował jako neutralnego, abstrakcyjnego kodu, lecz jako obszar relacji, gdzie umiejscowiony jest ten, który mówi. W jakiejś mierze jest to także obszar relacji władzy. Aby do nich dotrzeć, potrzebna jest swego rodzaju demistyfikacja ukrytego w wypowiedziach sensu, którą sam Bourdieu praktykował. W antropologii zajmującej się badaniem grup „opresjonowanych, niewidocznych, marginalizowanych”, do której zaliczają się studia genderowe, czy feministyczne (Grabowska & Kościańska, 2015, s. 277), czy w innych teoriach krytycznych, użyteczne okazuje się korzystanie z narzędzi hermeneutyki podejrzeń. Ów termin, wprowadzony

przez Ricoeura w celu opisanego stanowisk Marksa, Nietzschego i Freuda, charakteryzuje taktykę interpretacji zakładającą nieufność co do bezpośredniego sensu, który sprowadzony zostaje do „nieświadomej woli mocy” (Grondin, 2007, ss. 26–27, cyt. za: Węgrzyn, 2016). Hermeneutyka podejrzeń, przeciwstawiona hermeneutyce sensu, zmierza ku odszukaniu zawołanego sedna i „walce przeciwko maskom” nakładanym niejako przez relacje władzy (Ricoeur, 2008, s. 34). Chodzi więc o to, aby ową nieświadomą „szyfryzację” sensu zastąpić świadomą jego „deszyfryzacją”, czyli ujawnieniem, jak pewne wypowiedzi, których powstanie jest możliwe dzięki sterującym nimi dyskursom, bywają wygodne politycznie. Jak zauważa jednak Kosofsky-Sedgwick, taktyka podejrzeń nie powinna stanowić absolutnego wzoru do naśladowania, a służyć raczej „celom opisowym i taksonomicznym” – w przeciwnym razie staje się bowiem bardziej obowiązkiem metodologicznym niż jedną z wielu możliwości, prowadzącym do swego rodzaju „paranoi” (Kosofsky-Sedgwick, 2014). Podejście to stanowi dla mnie jedynie pewną inspirację łączącą sygnalizowane wcześniej ścieżki interpretacyjne.

„Kolędowanie to męska robota...”

...Kobiety tu nie mają chodzić”⁶. Tego typu stwierdzenia pojawiały się w znacznej większości wypowiedzi zarejestrowanych przeze mnie podczas badań⁷. Traktowany jako pełnoprawny obchód męskich *partii*, spośród innych typów kolędowania wyróżniać ma szereg zasad strukturyzujących. Po pierwsze, są nimi ściśle określone ramy czasowe, które wyznaczają Boże Narodzenie (*Rizdvo*), i upamiętniające chrzest Jezusa święto Jordanu⁸, przypadające zgodnie z kalendarzem juliańskim⁹ na 7 i 19 stycznia. Po drugie, poza

⁶ Mężczyzna, ur. 1949, Verkhovyna. Ukr. *Kolidnyky tse ie cholovicha robota, siuda zhinky ne maiut' khodyty*.

⁷ Badania realizowane były w ramach laboratorium etnograficznego będącego częścią grantu *Huculszczyzna – antropologiczne obszary pamięci* pod kierownictwem prof. dr. hab. Lecha Mroza (IEiAK UW). W latach 2014–2016 odbyłam 6 wyjazdów terenowych trwających od 1 do 2 tygodni. Badania prowadzone były metodą etnograficzną opartą na: wywiadach kwestionariuszowych i pogłębionych, prowadzonych w języku ukraińskim, wzięciu udziału w obchodach kolędniczych 3 *partii*, wiążącym się z zastosowaniem strategii obserwacji uczestniczącej oraz dokumentacji audiowizualnej związanej również z pozyskiwaniem, dzięki uprzejmości rozmówców, materiałów archiwalnych. W ramach badań odwiedziłam 15 wsi położonych w trzech rejonach obwodu iwanofrankowskiego w Ukrainie (kosiv's'kim, nadvirnians'kym oraz verkhovyn's'kim), do których należały: Babyn, Berezhnysia, Biloberezka, Bukovets', Bystrets, Chorni Oslavy, Holovy, Iltsi, Javoriv, Kosmach, Krasnoillia, Kryvorivnia, Verkhonii laseniv, Verkhovyna, Zamahora. Pomiędzy wyjazdami śledziłam obecność badanego tematu w przestrzeni internetowej.

⁸ Na Huculszczynie stosuje się także inne nazwy święta, jak: *Vodokhreshchia*, *Vodorshchi*, *Vodosviat'tia*. Nazywane bywa także drugą Wigilią (*Druhyi Sviaty Vechir*).

⁹ Tzw. kalendarz „starego typu” związany jest chrześcijaństwem obrządku wschodniego, dominującym na badanych terenach.

niektórymi wypadkami¹⁰ do *partii* kolędniczej należą wyłącznie dorośli mężczyźni, którzy pełniąc odpowiednie funkcje¹¹, przeznaczają całość kwoty zebranej podczas obchodu przypisanej danej grupie części wsi (*rewiru*) na potrzeby Cerkwi. Każda wizyta kolędnicza u poszczególnych rodzin, dzięki ustalonemu schematowi przebiegu i repertuarowi kolęd, tworzy pewien rozwinięty „kompleks działań o znaczeniu symbolicznym” (Cząstka-Kłapyta, 2014, s. 162). Wierzy się, że życzenia zawarte w tekstach kolęd zapewnią dobrobyt, a przybycie kolędników zwiastuje szczęście na następny rok i odradza życie w opuszczonych chatach. W trakcie przebywania *partii* u danej rodziny odpowiednie kolędy przeznaczane są dla jej poszczególnych członków, kolejno dla: gazdy, gaździny, młodzieńca czy *parubka*, dziewczyny, a także w intencji zmarłych. Przyjrzenie się ich treści pozwala zwrócić uwagę na priorytety przypisywane danej płci, z uwzględnieniem wieku osoby. W przypadku kolędy dla gazdy najczęściej podkreśla się jego pozytywne cechy oraz dobytek, stosując określenia: brat, pan, gospodarz, na przykład: „oj, dumny-doskonały, nasz gospodarzu¹²”. Kolędy przeznaczone *parubkovi* koncentrują się często wokół tematu podróży, poszukiwania dziewczyny, a także zawierają motywy militarne; badacze wyróżniają również kolędy dla młodzieńca przebywającego na obczyźnie (Caraman, 1933). W kolędach skierowanych do kobiet można natomiast zauważyć przewagę wątków związanych z pracą, obsługą gości czy poszukiwaniem partnera, tak jak w przypadku kolęd dla dziewcząt; w okresie kolędniczym panny wykonują różnego rodzaju wróżby w celu poznania swego wybranka. Różnica w sytuowaniu ról społecznych w kontekście płci podczas wizyty kolędników widoczna jest także w wykonywanych praktykach, co zwraca uwagę na ich istotny aspekt cielesny. *Partię* przyjmuje bowiem do domu gospodarz, który jako pierwszy z rodziny całuje przyniesiony przez kolędników krzyż, dopiero później podając go innym członkom rodziny. Podczas kolędowania we wsi Bukovets' (rejon verkhovyn's'ki), w którym udało mi się uczestniczyć w 2015 roku, dało się także zauważyć, że w pomieszczeniu, w którym

¹⁰ Zdarza się, że do *partii* zaprasza się także spokrewnionych z kolędnikami chłopców, którzy mają być swego rodzaju „ozdobą” grupy. Dzieje się tak najczęściej w przypadku synów lub wnuków kierujących *partią*. W niektórych wsiach kwestia ta jest jednak ściśle rozgraniczona i grupy te przeznaczone są jedynie dla żonatych mężczyzn, nazywanych często *gazdami*. W niektórych przypadkach kawalerowie, nazywani niegdyś *bakhury*, tworzą oddzielny typ kolędowania nazywany *horikhovi* (miejscowość Babyn, rejon kosivs'ki).

¹¹ W *partii* kolędniczej wyróżnia się: *bereza* znającego wszystkie teksty kolęd, odpowiedzialnego za wokalne kierowanie grupą, *vybirtsa*, którego zadaniem jest zebranie kolędników oraz zapisywanie nazwisk ofiarodawców i przeznaczonej przez nich ilości pieniędzy, muzykanta, grającego głównie na skrzypcach, oraz prostych kolędników, którzy mogą być wyposażeni w dzwonki, rogi grające lub trembity. Funkcje te zależne są od specyfiki poszczególnych grup, która różni się w obrębie każdej miejscowości, a nawet jej poszczególnych przysiółków.

¹² Ukr. *Oj, hordo-pyshnyj nash hospodariu*.

biesiadowali kołędnicy, przebywał głównie gospodarz, który sam inicjował *spivanky*¹³ i tańce w trakcie gościny. Gospodyni natomiast zajmowała się przede wszystkim obsługą, nakrywaniem do stołu i przygotowywaniem potraw, a pod koniec wizyty podawała *berezie*, kołacz poświęcony zmarłym. Warto jednak dodać, że gazda, u którego odbywała się kolęda, był członkiem odwiedzającej go *partii*, co najprawdopodobniej miało wpływ na jej przebieg. Kobiety, w opozycji do kołędujących, stanowiły raczej tło całego wydarzenia, nie były w centrum uwagi¹⁴. Powyższe przykłady pokazują, jak pewne wzorce społeczne zostają w pewnym sensie ucieleśnione i wyrażają się nie tylko poprzez słowa, ale również poprzez określone gesty i działania. Można nazwać to za Bourdieu interioryzacją *habitusu*.

Subtelna (nie)obecność

Zwykle rozmówcy poproszeni o zobrazowanie przebiegu kołędowania skupiali się jedynie na opisie działań kołędników i nie nawiązywali do roli kobiet w trakcie ich odwiedzin. Paradoksalnie, pierwszy wywiad, który przeprowadziłam w terenie, zwrócił moją uwagę na „kulisy” kołędowania związane z kobietą stroną tradycji. Pani Oksana, będąca żoną miejscowego duchownego, opisała ją nie jako dopełnienie, a wręcz gwarancję sukcesu kołędników:

A mężczyźni idą kołędować i oni nie są w stanie już wtedy ani drzewa rąbać, ognia rozpalać, ani krówek doić – muszą wszystko kobiety na ten czas (robić – J. Z.), te, które w domu zostały. A tym zajmować się: zimno, może wody trzeba zanieść zwierzętom, to kobiety też (tym się zajmują – J. Z.), tylko im nikt czci takiej nie składa za to, że one puściły swoich mężów. I jeśli ich koszula się pobrudziła, one im muszą wszystko wyczyścić, by nie było ani plamki, ani niczego, oni tak chodzą bielusińcy jak artyści (*śmiech*). No, buty wysuszyć, żeby nie zmarzli, przeziębili się, pulowerek zrobić taki z wełny, żeby nie zmarzli, wszystko. Same zostać w domu na te dwa tygodnie i wszystko same w domu prowadzić bez męża to nie jest łatwo. Te kobiety „kołędniczek” też takie porządne¹⁵ (kobieta, ur. 1975, Kryvorivnia).

¹³ Ukr. *Spivanky* – gatunki muzyczne wykonywane obok kolęd przez partię w trakcie gościny w domu przy akompaniamencie skrzypiec, często o tematyce żartobliwej (*spivanky soromnitski*). Odpowiada im specyficzna melodia charakterystyczna dla *spivaneek* huculskich wykonywanych także poza okresem bożonarodzeniowym.

¹⁴ Pragnę zaznaczyć, że nie mam na celu schematycznego opisu przebiegu kołędowania wewnątrz chaty, a jedynie koncentruję się na własnych doświadczeniach z pobytu na Huculszczyźnie w okresie bożonarodzeniowym w 2015 roku. Ze względu na różnorodność tradycji i terenu, na którym występuje, podejście schematyzujące byłoby ograniczające.

¹⁵ Ukr. *A choloviky idut' koliduvaty i vony nehodni vzhe tudi ni drovu rubaty, vatra klasty ni korovok doity – musiat' vse zhinky na toi chas, tym khto v doma lyshyvsia. A ce zaimatysia: kholodno, mozhe vody treba vnesty hudobi, to zhinky tozhe, lysh*

Nieobecna w dyskursie kobieca „obsługa”, będąca przecież nieodzownym elementem całej kolędy, stanowi przykład męskiej dominacji wynikającej ze społecznego podziału pracy i prywatnych rytuałów (Bourdieu, 2004, s. 34). To klasyczna sytuacja, w której przestrzeń żeńska zostaje sprowadzona do przestrzeni prywatnej, w opozycji do publicznej – męskiej. W kontekście istotnych zajęć, w tym praktyk sakralnych, kobiety stają się niewidoczne i drugorzędne. Zwraca to również uwagę na tak zwane „klasyczne opozycje” pomiędzy tym, co wzniosłe, duchowe, oficjalne, a skromne, materialne i nieoficjalne (Bourdieu, 2006, s. 575). Wszystko, co dzieje się poza widowiskową i właściwą wizytą kolędniczą, związane jest w głównej mierze z rolami kobiet, nie należy, jak określiłaby Brenner, do strefy prestiżu (Brenner, 2007, ss. 282–283), a więc jest „nieformalną” stroną tradycji. Dlatego nawet jeśli mężczyźni nie deprecjonują wkładu kobiet w przebieg kolędy, nie wskazują go jako istotny czy kluczowy dla jej całościowego obrazu. Prócz działań wymienionych wyżej przez rozmówczynię, do obowiązków kobiet może należeć także tworzenie zapisów kolęd w zeszytach *berezów* (Cząstka-Kłapyta, 2014, s. 231).

Aby rozwinąć problematykę płci w huculskim kolędowaniu, pytałam członków partii o sygnalizowany już wcześniej zakaz kolędowania dla kobiet. Początkowo nie wyjaśniające wiele odpowiedzi typu: „tak się z dawna przyjęło” czy „kolędowanie to czysto męska tradycja”, pozwoliły z czasem dostrzec, że taki stan rzeczy tłumaczony jest najprostszym porządkiem społecznym, którego źródło stanowi pewna „mitologia społeczna” (Bourdieu, 2006, s. 576). Dotyczący zarysowanego problemu poniższy cytat jest fragmentem wywiadu przeprowadzonego przez dziennikarza z *berezą* *verkhovyn's'koi partii*, który zacytował mi jeden z rozmówców:

- *A kobiety chodzą (kolędować)?*
- *Nie, nie chodzą.*
- *A wy kobiet nie bierzecie (kolędować)?*
- *Nie, nie bierzemy.*
- *A dlaczego nie bierzecie?*
- *Bo nie bierzemy*¹⁶ (mężczyzna, ur. ok. 1975, Verkhonii laseniv).

im nikhto chesti takoi ne skladaie, shcho vony pustyly swoikh czolovikiv. I jakshcho ikhnia sorochka pomastylasia, vony im musiat' vsio vyshtymuvaty, by ne bulo ni plamki, ni nichoho, vony take khodiat' bilesyn'ki iak artysty. (śmiech) Nu, choboty vysushyty, by ne zmerzly, perestudylysia, puluverok zrobyty takyi z vovny, aby ne zmerzly, vsio. Sami lyshytysia doma na ci dva tyzhni i vsio sami doma provadyty bez cholovika to ne ie lehko. Ci zhinky koliadnytski tozhe taki povazhni.

¹⁶ Ukr. -*A zhinky khodjat'?* -*Ni, ne khodjat'.* -*A vy zhinok ne berete?* -*Ni, ne beremo.* -*A chomu vy ne berete?* -*Bo ne beremo.*

Wyraźnie obrazuje on tezę, że: „męski porządek jest zakorzeniony na tyle głęboko, iż nie wymaga uzasadnienia. Sam narzuca się jako oczywisty, powszechny” (Bourdieu & Wacquant, 2001, s. 166). Wielokrotnie jednak podawano mi w odpowiedziach konkretne argumenty dla podtrzymania tego stanowiska. Starsi kołędnicy zwracali uwagę na kolejną zasadę regulującą praktyki członków *partii* w trakcie obchodu. Ponieważ okres kołędniczy wiązał się z pewnego rodzaju wyłączeniem z codziennego porządku¹⁷, na czas „chodzenia” kołędnicy musieli powstrzymać się od kontaktów seksualnych. Kobieta, jak przyznaje jeden z *berezów*, mogła stanowić dla członków *partii* pewnego rodzaju pokusę, dlatego nie była mile widziana w charakterze kołędującej. Z drugiej strony, istnieją obecnie formy kołędowe mające wydźwięk erotyczny: opowiadające o niewierności małżeńskiej bądź zachęcające chłopców do rozwiązłego trybu życia przed ustatkowaniem się (Cząstka-Kłapyta, 2014, s. 364). Mieszkańcy Huculszczyzny tłumacząc „męski wymiar” kołędowania, często powoływali się także na zasady panujące w Cerkwi, według których kobietom zabrania się noszenia krzyża – obowiązkowego rekwizytu *partii* kołędniczej, co automatycznie wyklucza możliwość przewodniczenia przez nie temu zwyczajowi: „To tak z dawna się przyjęło, to tak już po tradycji idzie, że nie można. Może gdzieś dają (krzyż – J. Z.), ja nie wiem, ale u nas to nie można. Tak że kobieta niby mniejsza, mężczyzna starszy, to z religii, z dawna się wzięło¹⁸” (kobieta, ur. 1958, Verkhonii laseniv). To kolejny przykład połączenia praktyk cielesnych i zasad kulturowych, tworzących trwałe lokalne zakazy czy nakazy.

Najpowszechniejszym argumentem używanym przez moich rozmówców było jednak podkreślanie trudności związanych z wykonywaniem kołędniczej „pracy”. Huculskie kołędowanie miało być typowo męską tradycją, ponieważ kobiety rzekomo nie byłyby w stanie dotrzeć do wysoko położonych w górach chat oraz kołędować czy grać na skrzypcach podczas siarczystego mrozu. Poniżej przytoczę przypadki trzech huculskich miejscowości, w których sformowały się *zhinoche* grupy kołędnicze. To, jak się wydaje, działanie wbrew wymienionym stanowiskom.

¹⁷ Dawniej kołędnicy wracali do domu dopiero po zakończeniu obchodu przydzielonej im części wsi, który mógł trwać do 2 tygodni. Obecnie raczej to się już nie zdarza, ale nadal można mówić o pewnej „liminalności”, w której znajdują się kołędujący. Justyna Cząstka-Kłapyta pisze o stawianiu się kołędnikiem jako o swego rodzaju rytuale przejścia (2014, s. 162).

¹⁸ Ukr. *Tse tak z davna zavedeno, tse tak vzhe po tradicii ide, shcho ne mozhna. Mozhe des' daiut', ia ne znaiu, ale u nas to ne mozhna. Tak, shcho zhinka niby mensha, cholovik starshyi, tse z relihii, z davna pishlo.*

„Nie każdy puści kobietę z domu”¹⁹

W 2014 roku ukazała się publikacja *Rizdv'iena Kolida u seli Kryvorivnia* będąca zbiorem wspomnień Parasky Plytky-Horycvit, swoistej ikony miejscowości Kryvorivnia (rejon verkhovyn's'kyi)²⁰, na temat przebiegu kolędowania w latach 1937–1939. Autorka opisała w dialekcie huculskim przebieg całego procesu kolędniczego, z wyszczególnieniem jego konkretnych okresów, wykonywanych wówczas kolęd, a nawet nazwisk sąsiadów. Wydawcy umieścili w książce także okraszone rymowanymi porzekadłami ilustracje Parasky prezentujące życie miejscowych kobiet, tworzące serię zatytułowaną przez nią „Dola Hucułki”. Ów kobiecy głos na temat tego „ikonicznego” huculskiego zwyczaju jest wśród przeprowadzonych rozmów raczej czymś rzadkim, a prezentowana *herstory* nie mniej wyjątkowa niż biografia autorki. Koncentruje się bowiem nie tylko na kolędowaniu męskich *partii*, ale także na wymiarze sąsiedzkim, w którym kolęduje się w sposób bardziej spontaniczny całymi rodzinami²¹. To jedyna forma kolędowania, do której oficjalnie dopuszcza się kobiety, nie licząc kolędowania dziecięcego. Organizatorką jednego z *hurtów*, w którym w latach 60. XX wieku kolędowały dziewczynki, była właśnie Paraska Plytka-Horycvit. Dotarłam do jednej z uczestniczek takiej kolędy, która około 50 lat później zainicjowała powstanie żeńskiej *partii* w sąsiadującej z Kryvorivnią Berezhnytsi.

Pani Vasylyna zdecydowała się na utworzenie grupy kolędniczej, kiedy w jej miejscowości kilka lat temu nie zebrała się *partia* męska. Ponieważ w Berezhnytsi budowano wówczas cerkiew, szukano sposobów pozyskania potrzebnych datków. Podobnie było w położonych niedaleko Krasnoilii (2012 rok) i Verkh'n'omu lasenovi, gdzie również nie sformowały się męskie grupy. Kobiety wspominając tamten okres, często opowiadały, że były niepewne swojej decyzji co do przejęcia inicjatywy w organizowaniu kolędy, i o obawach, jakie się z tym wiązały: „Ja wiem, jak to nas będą przyjmować? A chodźmy z początku do tych, u jakich my się zbierzemy, a tam już ludzie może nas zawołają. Kobiety powiedziały: Idziemy. Co będzie, to będzie. No, bić nas nie będą”²² (kobieta, ur. 1949, Berezhnytsia). Choć kolędowanie żeńskich grup przejęło wiele reguł kolędy męskiej, trwało krócej niż „standardowy” obchód *partii*. Zwykle skupiało panie związane

¹⁹ Kobieta, ur. 1969, Berezhnytsia. Ukr. *Ne kozhen zhinku pusty z khaty*.

²⁰ Żyjąca w latach 1927–1998, w wieku 17 lat została zesłana przez władze sowieckie do łagru za współpracę z oddziałami Ukraińskiej Powstańczej Armii. Po powrocie do rodzinnej wsi prowadziła aktywną działalność społeczną: zajmowała się fotografią, malarstwem i pisaniem książek (przyjęła pseudonim artystyczny *Horycvit*). Obecnie lokalni działacze zajmują się upamiętnianiem jej dorobku, wydając jej dzieła, organizując wystawy fotografii jej autorstwa czy promując jej osobę w przestrzeni internetowej. W 2016 roku powstała poświęcona jej osobie praca licencjacka (zob.: Dębowski, 2016).

²¹ Kolędowe odwiedziny między sąsiadami odbywają się zwykle pierwszego dnia świąt.

²² Ukr. *Ja znaiu, jak to nas budut' sprymaty? A my idim z pochatku do cikh, u kotrykh my zberemos', a tam uzhe liudy mozhe nas zaklychut'. Kazhut' zhinky: Idemo. Shcho bude tai bude. Ta byty nas ne budut'.*

ze sobą na co dzień, na przykład koleżanki z pracy, sąsiadki czy członkinie chóru cerkiewnego. Kobiety zamiast dwutygodniowego okresu wyznaczały sobie parę dni, w czasie których chciały obejść jak najwięcej domów. Ich repertuar składał się głównie z kolęd cerkiewnych, choć w Berezhnytsi jedna z członkiń grupy ułożyła także dodatkową *spivankę*, której wersy poświęciła każdej należącej do *partii* z osobna, wymieniając ich imiona i opisując, jak przebiegało ich kolędowanie. We wszystkich przypadkach kobiety zdecydowały się na ujednolicenie swojego stroju, dlatego wszystkie zakładały chustki, spódnice i huculskie *serdaki*. Ich wizyty trwały znacznie krócej niż odwiedziny kolędników, natomiast zebrana przez nie kwota zwykle przewyższała te zebrane dotąd przez mężczyzn. *Zhinochi partii*, będąc czymś nowym, stały się bowiem pewnego rodzaju atrakcją dla mieszkańców. Byli pod wrażeniem zapału kolędniczek do tego stopnia, że zaczęli je zapraszać także do innych rejonów w celu zaprezentowania ich głosów czy nawet gry na rogu. Szczególnie widoczne było to w Krasnoilii, gdzie *partia* kobiet zyskała dodatkowy „autorytet”, gdyż prowadziła ją tamtejsza pani wójt. W rozmowie ze mną wspominała ona, że ich wizyty wywołały ogromne wzruszenie u przyjmujących je gospodarzy, ponieważ na odwiedzanym przez nie przysiółku nie kolędowano przez 10 lat.

Kolędniczki spotykały się jednak również z obelgami:

Mężczyźni zaczęli się obrażać: „Joj, a co to”! W ogóle mężczyzna taki na wsi bardzo się sprzeciwiał, że to od przodków idzie, że mężczyźni mają iść (kolędować – J. Z.) i przez to zaczął (mówić – J. Z.), żeby kobiety nie szły.(...) Bardzo się sprzeciwiał i powiedział, że to od przodków jest, od niepamiętnych czasów, z dawna, że my poniżyliśmy ich przodków, że w ogóle i swoich, i ichnich, że kobiety poszły kolędować. On był bardzo przeciwny. (...) Powiedział: Wstydzilibyście się! Po co poszłyście kolędować?²³ (kobieta, ur. 1958, Verkhonii laseniv).

Można przypuszczać, że inicjatywa kolędniczek mogła budzić sceptycyzm jako coś nieznanego czy niecodziennego. Przede wszystkim jednak burzyła strukturę społeczną, dlatego wartościowano ją negatywnie. Jako element folkloru, w którym aspekt zbiorowy przeważa nad indywidualnym, nie przetrwała w procesie transmisji, ponieważ nie akceptowała jej cała społeczność (Napiórkowski, 2014, s. 135). Prócz Krasnoilii, gdzie *partia* kierowała pani wójt, we wszystkich miejscowościach kobiety kolędowały co najwyżej kilka lat z rzędu. Ich inicjatywa budziła sprzeciw także niektórych duchownych, którzy choć pozwalali kobietom nieść cerkiewny

²³ Ukr. *Choloviky pochely obizhatysia: „loi, a shcho to”. Cholovik takyi u seli to duzhe vystupav, shcho tse z predkiv vede, shcho choloviki maiut’ ity i za to zachov, shchoby zhinky ne ishly. (...) Duzhe vystupav i skazav, shcho tse wid predkiv ie, z pokon viku, z davnoho, shcho my ponyzyly ich predkiv, shcho vobshchem i svoich, i ikhnikh, shcho zhinky pishly koliduvaty. Vin duzhe proty buv. (...) Skazav, shcho: Vstydylybysia vy! Choho vy khodyly koliduvaty?*

krzyż²⁴, namawiali jednocześnie mężczyzn, aby zmobilizowali się i sformowali ponownie swoją grupę. Po odtworzeniu męskich *partii*, kolędniczki rezygnowały ze swojej działalności, mimo że wielokrotnie podkreślały swój tryumf oraz dumę, jaką budziło w nich kolędowanie. Kolędniczki wspominają, jak w trakcie obchodu odczucia te nasilały się ilekroć spotykały swoich mężów, kiedy chwalili je kolędnicy czy były proszone przez turystów o kolędowanie.

Zastanawiała mnie, dlaczego zebranie się na powrót *partii* kolędników było równoznaczne z zaprzestaniem funkcjonowania grup *zhinochkykh*. Ku mojemu zdziwieniu stanowisko kobiet było dość jednoznaczne – w momencie, kiedy mężczyźni kolędownali, żeńskie grupy nie były potrzebne:

Po prostu oni już się zebrali i to jakby obowiązek mężczyzn. Stworzył Bóg mężczyznę, potem kobietę i ona jest dopełnieniem mężczyzny. Tak samo my byłyśmy dopełnieniem tej kolędy, której mężczyźni nie kolędownali, a my dopełniałyśmy i pokazywałyśmy, że tak trzeba. I osiągnęłyśmy to, że oni poszli i kolędują. I na dany moment już nie chodzimy, chodzą kolędnicy mężczyźni²⁵ (kobieta, ur. 1969, Berezhnysia).

Pomimo wielkiego sukcesu kolędniczek, na który złożyło się ukończenie budowy świątyni w Berezhnysia, powstanie nowego zwyczaju w Krasnoilii czy podwojenie zebranych funduszy na cerkiew w Verkh'n'omu lasenowi, najczęściej w narracjach mieszkańców badanych terenów umniejsza się rolę *zhinochkykh partii*. Często określają oni działania kolędniczek jako „utarcie nosa” (*uterty nosa*) mężczyznom lub próbę zakpienia z ich nieudolności (*pozbytkuvatysia*). Co więcej, powyższy cytat jest przykładem tego, że również same kobiety w wypowiedziach deprecjonują swoje praktyki, choć były z nich dumne.

Tradycja „wynajdywana”

Jak się okazuje, trzy opisywane miejscowości nie były w regionie wyjątkami. W wielu miejscowościach zdarzało się, że kobiety, ze względu na brak męskiej inicjatywy, formowały własne *partie*. Co ciekawe, zjawisko to nie wiąże się jedynie z ostatnim dziesięcioleciem, lecz sięga jeszcze czasów USRR. Kolędniczki z Krasnoilii wspominają kolędujące w latach 50.

²⁴ We wsi Verkhonii laseniv noszenie krzyża zlecono synowi *sviashchennyka* (duchownego), aby nie złamać zakazu wykonywania tej czynności przez kobiety.

²⁵ Ukr. *Prosto vony vzhe zibralsia i iakby tse muzhykiv oboviazok. Stvoryv Boh cholovika, potim zhinku i vona ie povnota cholovika. O tak samo my buly povnota koliady tsei, iaku choloviky ne koliduvaty, a my dopovniuvaty i pokazuvaty im, shcho vsiozh take tse treba. I my dobylysia toho, shcho vony take pishly i koliduiut'. I na danyi moment my vzhe ne khodymo, khodjat' kolidnyky-muzhyky.*

XX wieku kobiety, u których w trakcie tworzenia w ostatnich latach nowej *partii* zasięgały rady co do sposobu obchodu wsi, stroju czy repertuaru. W miejscowości Chorni Oslavy (rejon nadvirnians'kyi) rozmówcy przywoływali jednak jeszcze wcześniejsze czasy, mianowicie okres działalności UPA. Kolędowanie stało się wtedy w głównej mierze domeną kobiet, które pod nieobecność mężczyzn zaangażowanych w działania militarne, kolędowny na zamieszkałych przez siebie terenach, aby „tradycja nie przepadła”²⁶ (kobieta, ur. 1967, Chorni Oslavy). Zarejestrowane wypowiedzi zwracają uwagę na ambiwalentny (już wtedy) stosunek do przejęcia „obowiązków” kolędniczych przez kobiety. Z jednej strony taki stan rzeczy cieszył, gdyż pozwalał na przetrwanie tradycji, z drugiej strony za właściwe uważało się kolędowanie mężczyzn (i dla mężczyzn, gdyż kolędowanie w domu, w którym ich nie było, uznawano za „niepełne”), dlatego działania kolędniczek często spotykały się ze sceptycyzmem. Ten i poprzednie przykłady zwracają uwagę na relację między płcią a różnego rodzaju kryzysami, kiedy to właśnie kobiety przejmują inicjatywę. Podobnie jak przytaczane już „kulisy” kolędy, stanowią one sferę nieoficjalną, a więc nieistotną i deprecjonowaną, a nawet taką, o której nie powinno się mówić, aby nie dewaluować pozycji mężczyzn w społeczności. Przywołane empiria uwiadcniają rysujące się w wypowiedziach schematy przemocy symbolicznej:

W rezultacie osoby zdominowane, czyli kobiety, stosują wobec każdego przedmiotu świata przyrody i świata społecznego, a zwłaszcza wobec relacji dominacji, w które są uwikłane i wobec osób, poprzez które ta relacja się urzeczywistnia, ukryte wzory myślenia, będące wynikiem uwewnętrznienia tej relacji władzy (Bourdieu & Wacquant, 2001, s. 167).

Co więcej, dotyczy to także mężczyzn, którzy „zdominowani przez swą własną dominację” zobligowani są sprostać wyobrażeniom na temat ich męskości nie tylko poprzez praktyki, ale także dyskursywnie (Bourdieu & Wacquant, 2001, s. 168), co widoczne jest w ich deklaracjach o nieważności kobiet w kolędzie.

W kontekście powyższych rozważań konieczne wydaje się podkreślenie uwarunkowań, jakie wywierają znaczący wpływ na wyobrażenia na temat roli kobiet w Ukrainie. W opisie historii (his-story) dominuje tzw. „wielka narracja” skupiona na powstaniach i wojnach, a więc głównie na sferze militarnej²⁷, redukująca przy tym kobiety do sfery reprodukcji,

²⁶ Ukr. *Aby tradytsia ne propala*.

²⁷ Huculi często podkreślają związek motywów kolędniczych z należącym do regionalnej mitologii ruchem opryszkowskim, kojarzonym z legendarnym Dovbushom (Dowbuszem). Najbardziej uwiadcza się to w trakcie wykonywania *pliesu* – gatunku

domu czy opieki (Martsenyuk, 2015, ss. 75, 81). Jednocześnie obraz ukraińskiej kobiety jest wypadkową kilku genderowych „modeli” powstałych na przestrzeni lat: związanego z mitologią słowiańską, a rekonstruowanego po okresie sowieckim, czy będącym skutkiem komercjalizacji łączonej z eksploatacją ciała i seksualnością (Zlobina, 2015, s. 67). Przypadek badanych terenów wymaga jednak podejścia koncentrującego się na konfiguracji ról genderowych głównie z perspektywy postsocjalistycznej wsi. Jak stwierdza Frances Pine, państwo socjalistyczne sprawowało kontrolę nad publicznym przebiegiem rytuałów, ale także wywierało ogromny wpływ na bycie kobietą i mężczyzną, których sprawczość wyrażała się przede wszystkim poprzez pracę (Pine, 2000, s. 89). Na Huculszczyźnie, podobnie jak w opisywanych przez autorkę polskich górach, podstawą tożsamości społecznej były zasady pokrewieństwa, tradycji i lokalności, skupionych w obrębie sfery domowej (Zlobina, 2015, s. 67), co w przypadku zabronionego oficjalnie w czasach radzieckich kołędowania uwidacznia się jeszcze silniej. Standardy kreowane przez państwo przenikały się więc z tymi *stricte* lokalnymi, w obrębie rodziny, tworząc wielowymiarowe rozumienie płci.

Przytoczone przykłady miały wykazać, że rytualne „powtarzanie czasu początku” (Zadrożyńska, 1985) w kołędowaniu jest przede wszystkim powtarzaniem i utwierdzaniem struktury społecznej. Sprawia to, że negocjowanie ukrytej pod patriarchalnym porządkiem kobiecości staje się w jakiejś mierze niemożliwe (Zlobina, 2015, s. 69). Dyskursywnie rola kobiet w huculskiej kołędzie jest marginalizowana lub nieuwzględniana, jednak jeśli przyrzeć się bliższej ich praktykom, widać ich kluczową rolę. Choć zerwanie z ustalonym porządkiem było trudne, na Huculszczyźnie zaistniało jednak zjawisko żeńskiego kołędowania. Inicjatywy kobiecych grup kołędniczych nie negowały całkowicie ustalonej hierarchii społecznej – kobiety przecież ani nie wynosiły swoich zasług ponad zasługi kołędników, ani nie dążyły do wynegocjowania nowego stanu rzeczy. W ich wypowiedziach natomiast widać chęć „rywalizacji” z kołędującymi mężczyznami oraz udowodnienia swoich możliwości czy zerwania ze stereotypem „słabej płci”. Korzystając z terminologii Tamary Zlobiny, określiłabym funkcjonowanie *zhinochykh partii* jako „szarą strefę emancypacji”, która nie przeczy bezpośrednio określonymu porządkowi, ale w pewien sposób pozwala na ucieczkę od jego ucisku. *The grey emancipation zone* – jako szereg praktyk wynalezionych przez

kołédowego z formą choreograficzną polegającą na rytmicznym poruszaniu się całej *partii* kołédników i podrzucaniu trzymanych przez nich bartek. Jeden z badaczy regionu zaproponował hipotezę o wojennym charakterze tego elementu kołédy (Harasymczuk, 1939, cyt. za: Cząstka-Kłapyta, 2014, s. 33). W terenie niejednokrotnie spotykałam się z podobnymi skojarzeniami: *partia* jako armia, kołédnik jako żołnierz, *bereza* jako ataman, *plies* jako zagrzewanie do wojny.

kobiety w społeczeństwach patriarchalnych – ma na celu ucieczkę od wywieranej na nie presji i sytuuje się pomiędzy feminizmem a patriachatem (Zlobina, 2015, s. 65). Kolędowanie kobiet na Huculczyźnie, chociaż nie neguje całkowicie ról społecznych w obrębie płci kulturowej, stawia je pod znakiem zapytania czy rekonfiguruje, a także stwarza możliwość wyrażenia pewnego rodzaju autonomii, w której ujawnia się „ukryta sprawczość” kobiet (Zlobina, 2015, s. 66). Sądzę, że działalność *zhinochykh partii* można by nazwać nie tyle „tradycją wynalezioną” (Cząstka-Kłapyta, 2014, s. 256), ponieważ sugerowałoby to, że w celu jej legitymizacji wskazuje się na jej genezę w przeszłości (Klekot, 2014, s. 499)²⁸, a raczej „tradycją wynajdywaną” w odpowiedzi na potrzeby społeczności. Huculska kolęda wydaje się być dobrym przykładem do zastanowienia się nad relacjami kobiecości i męskości w obrębie zwyczaju, który jest ich nośnikiem. Czas „święteczny”, „mistyczny” uwypukla bowiem wyobrażenia na temat ról genderowych w życiu codziennym, jednocześnie je utwierdzając i podważając.

Bibliografia

- Bourdieu, P. (2004). *Męska dominacja*. (L. Kopciewicz, Tłum.). Warszawa: „Oficyna Naukowa”.
- Bourdieu, P. (2006). *Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądowniczej*. (P. Biłos, Tłum.). Warszawa: Scholar.
- Bourdieu, P. (2007). *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*. (W. Kroker, Tłum.). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Bourdieu, P. (2008). *Zmysł praktyczny*. (M. Falski, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. (A. Sawisz, Tłum.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Brenner, S. A. (2007). Dlaczego kobiety rządzą w domu: Nowe spojrzenie na jawajskie ideologie płci kulturowej i samokontroli. W R. E. Hryciuk & A. Kościańska (Red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna* (t. 1, ss. 277–308). Warszawa: WUW.
- Caraman, P. (1933). *Obrzęd kolędowania u Słowian i Rumunów: Studium porównawcze*. Kraków: PAU.
- Choińska, A. (2012). Rytuały świętowania w ujęciu Pierre'a Bourdieu. *Kultura i Społeczeństwo*, 56(4), 26–43.
- Cząstka-Kłapyta, J. (2014). *Kolędowanie na Huculczyźnie*. Kraków: COTG PTTK.

²⁸ Można by się zastanawiać, czy wspomnianie kolędujących w przeszłości kobiet nie można rozpatrywać w tych kategoriach, jednak, co najistotniejsze, większość z tych *partii* już nie funkcjonuje.

- Dębowski, A. (2016). *Molfar i świecka mniszka – huculskie lokalne lieux de memoire* (Nieopublikowana praca licencjacka na kierunku etnologia i antropologia kulturowa pod kierownictwem dr hab. Agnieszki Halemby). Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Dobrowolski, K. (1966). *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław: Ossolineum.
- Domańska-Kubiak, I. (1979). Wegetacyjny sens kołędowania. *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, 33(1), 17–32.
- Grabowska, M., & Kościańska, A. (2015). Antropologia stosowana i zaangażowana wobec dyskryminacji ze względu na płeć i seksualność. W K. Dąbrowska, M. Grabowska, & A. Kościańska (Red.), *Antropologia wobec dyskryminacji* (ss. 273–290). Warszawa: WUW.
- Grondin, J. (2007). *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*. (L. Łysień, Tłum.). Kraków: WAM.
- Harasymczuk, R. W. (1939). *Tańce huculskie*. Lwów: Towarzystwo Ludoznawcze.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (2008). *Tradycja wynaleziona*. (M. Godyń & F. Godyń, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ingold, T., & Kurttila, T. (2000). Perceiving the environment in Finnish Lapland. *Body and Society*, 6(3–4), 183–196. <https://doi.org/10.1177/1357034X00006003010>
- Klekot, E. (2014). Tradycja. W M. Saryusz-Wolska & R. Traba (Red.), *Modi memorandi: Leksykon kultury pamięci* (ss. 496–500). Warszawa: Scholar.
- Kolberg, O. (1970–1971). Ruś Karpacka (cz. 1–2). W O. Kolberg, *Dzieła wszystkie* (t. 54–55). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kopaliński, W. (1985). *Słownik mitów i tradycji kultury*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kosofsky-Sedgwick, E. (2014). Czytanie paranoiczne, czytanie reparacyjne, albo: masz paranoję i pewnie myślisz, że ten tekst jest o tobie. *Widok. Teorie i praktyki kultury wizualnej*, (5). Pobrano 6 maja 2017, z <http://pismowidok.org/index.php/one/article/view/184/299>
- Lomats'kyi Mykhaïlo. (b.d.). W *Vikipediia*. Pobrano z https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D1%86%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%9C%D0%B8%D1%85%D0%B0%D0%B9%D0%BB%D0%BE
- Lomats'kyi, M. (1959). *Kraïna chariv i krasy: Narysy z Hutsul'shchyny*. Paryż.
- Makarchuk, S. A. (2004). *Etnohrafiia Ukraïny*. L'viv: Svit.
- Martsenyuk, T. (2015). Gender issues in Ukraine: Were the EuroMaidan protests patriarchal or egalitarian? W *Anti-gender movements on the rise? Strategising for gender equality in Central and Eastern Europe* (ss. 73–81). Pobrano 6 maja 2017, z <https://www.boell.de/de/node/285955>
- Napiórkowski, M. (2014). Folklor. W M. Saryusz-Wolska & R. Traba (Red.), *Modi memorandi: Leksykon kultury pamięci* (ss. 135–140). Warszawa: Scholar.
- Ołdakowska-Kuflowa, M. (2010). Słowiańska Atlantyda. *Portal Vincenzowski*. Pobrano 6 maja 2017, z http://www.karpatywschodnie.pttk.pl/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=16&Itemid=34

- Pine, F. (2000). Kinship, gender and work in socialist and post-socialist rural Poland. W V. A. Goddard (Ed.), *Gender, agency and change: Anthropological perspectives* (ss. 86–101). New York: Routledge.
- Plytka-Horytsvit, P. (2014). *Rizdv'iena kolida u seli Kryvorivnia mizh rokamy 1937–1939*. L'viv: Koleso.
- Ricoeur, P. (2008). *O interpretacji: Esej o Freudzie*. Warszawa: KR.
- Robotycki, C. (2014). [Recenzja na okładce]. W J. Częstka-Kłapyta, *Kolędowanie na Huculszczynie* (okładka). Kraków: COTG PTTK.
- Skłodowski, J. (2015). Nasza Atlantyda, czyli magiczna Huculszczyna. *Polskie Radio*. Pobrano 5 maja 2017, z <http://www.polskieradio.pl/7/179/Artykul/1562352,Nasza-Atlantyda-czyli-magiczna-Huculszczyna>
- Sulima, R. (2001). *Głosy tradycji*. Warszawa: Wydawnictwo DIG.
- Szuchiewicz, W. (1899–1904). *Huculszczyna* (T. 1–3). Lwów: Muzeum im. Dzieduszyckich.
- Tomicki, R. (1973). Tradycja i jej znaczenie w kulturze chłopskiej. *Etnografia Polska*, 17(2), 41–58.
- Węgrzyn, M. (2016). Psychoanaliza i kultura: Ricoeurowskie odczytanie Freuda. *Hybris*, (33), 69–86.
- Zadrożyńska, A. (1985). *Powtarzać czas początku* (Cz. 1). Warszawa: Wydawnictwo Spółdzielcze.
- Zlobina, T. (2015). The grey emancipation zone. W *Anti-gender movements on the rise? Strategising for gender equality in Central and Eastern Europe* (ss. 65–72). Pobrano 6 maja 2017, z <https://www.boell.de/de/node/285955>

Tradition and the practices of gender domination on the example of hutsul carolling

The Christmas custom of carolling occupies a very special place in the life of Hutsulshchyna inhabitants. Referred to as a religious rite, for a long time Hutsul carolling has been an object of numerous studies that shape ideas about it. In spite of the functioning of many forms of carolling in these areas, both researchers and the inhabitants of the Ukrainian Carpathians recognize as the most important the male form of carolling, which marginalized the role of women. However, on closer inspection it turns out that women also have an exceptional impact on the course of tradition, often taking the initiative in carolling. The article focuses on the, hitherto disregarded in the literature gender, relations within the Hutsul carolling. It also analyses the connection between discourse and social practices manifested in male and female forms of carolling. A look at the official and non-official character of tradition as well as relations between genders and any crises connected with them highlights the domination and symbolic power within the gender domain.

Keywords:

Hutsulshchyna region, Ukraine, carolling, tradition, gender, domination

Tradycja a praktyki dominacji w obrębie płci na przykładzie huculskiego kolędowania

Bożonarodzeniowy zwyczaj kolędowania zajmuje szczególne miejsce w życiu mieszkańców Huculszczyzny. Określane jako rytuał religijny huculskie kolędowanie od dawna stanowi obiekt wielu prac naukowych, które kształtują wyobrażenia na jego temat. Na tych terenach funkcjonuje wiele form kolędowania. Za najistotniejsze, zarówno badacze, jak i mieszkańcy Karpat ukraińskich, uznają kolędowanie mężczyzn, w którym marginalizowana jest rola kobiet. Przy bliższym przyjrzeniu okazuje się jednak, że również i one mają szczególny wpływ na przebieg tradycji, niejednokrotnie przejmując kolędniczą inicjatywę. Artykuł skupia się na nieuwzględnianych dotąd w literaturze przedmiotu relacjach płci w obrębie huculskiego kolędowania. Analizuje również związek dyskursu i praktyk społecznych przejawiających się w kolędzie kobiecej i męskiej. Przyjrzenie się kwestiom oficjalności i nieoficjalności oraz relacjom między płcią a wszelkiego rodzaju kryzysami pozwala zwrócić uwagę na uwidaczniającą się dominację oraz przemoc symboliczną w obrębie płci.

Słowa kluczowe:

Huculszczyzna, Ukraina, kolędowanie, tradycja, gender, dominacja

Citation:

Zynek, J.M. (2017). Tradycja a praktyki dominacji w obrębie płci na przykładzie huculskiego kolędowania. *Adeptus*, 2017(9). <https://doi.org/10.11649/a.1458>