

ANNA KUTRZEBA-POJNAROWA, LUDWIK STOMMA

STRUKTURY ELEMENTARNE I WSPÓŁCZESNE ZMIANY
ZWYCZAJÓW DOTYCZĄCYCH MAŁŻEŃSTWA
(przykład polski)

I

Studia dotyczące zwyczajów i obrzędów rodzinnych są w Polsce tak dawne, jak studia nad kulturą chłopską i kulturą narodową w ogóle. Wydaje się, że duża ilość materiałów, obecnie ewidencjonowanych¹, może zainteresować ze względów porównawczych badacza innych krajów europejskich.

Trudność wykorzystania istniejącego materiału polega na jego fragmentaryczności i niedokładności wielu opisów. Najściślej są materiały zawarte w opracowaniach końca wieku XIX po okres I wojny i następnie w okresie Polski Odrodzonej po r. 1918 do końca lat trzydziestych, kiedy nie tylko gromadzono źródłowe opisy, ale podjęto również szereg prac analityczno-porównawczych, wychodzących z różnych koncepcji teoretycznych różnych kierunków nauk społecznych (etnologii, socjologii). Były te kierunki w nauce polskiej odbiciem prądów nauki europejskiej. Charakterystyczny dla tych okresów pluralizm zainteresowań i metod badawczych (do którego powracamy również obecnie) oraz wykorzystywanie oryginalnych materiałów polskich i słowiańskich, pozwalały (i pozwalają obecnie) na podjęcie prób nowej interpretacji materiałów zastanych oraz stawiania nowych pytań w prowadzonej ankiecie. Sądzymy, że mogą one stać się naszym wkładem w europejskie badania.

Początkowo przeważała w badaniach polskich historyzująca tendencja badawcza pod wyraźnym wpływem J. Bachofena. Powodzeniem cieszyły się w Polsce w XIX w. prace P. Letourneau i E. Westermarcka. Ugruntowaną pozycję ma praca F. Engelsa. Oryginalny wkład polski to próby poszukiwania cech specyficznych polskiego (i słowiańskiego) ob-

¹ Por. L. Stomma, *Stan badań nad obrzędowością polską od połowy XVIII w.*, „Etnografia Polska”, t. 19: 1975 z. 1, s. 83-92; tenże, *Rytuał pokładzin w Polsce. Analiza strukturalna*, tamże, s. 51-64.

rzędu i zwyczajów weselnych. Idą te poszukiwania kilkoma drogami i są podejmowane przez etnologów i przez historyków prawa. Pierwsi korzystają z ankiet terenowych. Drudzy sięgają do historycznych źródeł pisanych i źródeł porównawczych. Wykorzystują jednak również ogólne teorie rozwoju społecznego i kultury.

II

Pytania stawiane w dotychczasowych pracach dotyczyły dwu warstw zjawiska, obserwowanego współcześnie i rekonstruowanego w jego istotnych semantycznie fragmentach obowiązującego rytuału ślubnego w oparciu o relikty tego rytuału tkwiące w żywej społeczności i zachowane w opisie w dokumentach historycznych:

A. Warstwy archaicznej, zachowań, zwyczajów, obrzędu, ich zatartego istotnego sensu i ich ewolucji w procesie historycznym;

B. Charakteru i sensu zwyczajów współczesnych, ich miejsca w modelu kultury wsi współczesnej, nowej struktury ich współczesnych funkcji. W jednym i drugim wypadku polem badań była rzeczywistość polska i słowiańska, natomiast ogólnie sformułowane wnioski wykraczały poza konstatacje historyczne. Dotyczyły prawidłowości funkcjonowania i zmian życia społecznego w określonych warunkach historycznych. Mogły być sprawdzane na innym też terenie.

W rozważaniach dotyczących historii istotnych z punktu widzenia prawnego części obrzędu specjalną uwagę zwrócono na dowody świadczące o występowaniu w krajach słowiańskich śladów małżeństwa przez kupno². Do tych prac nawiązują ostatnio studia wskazujące w oparciu o analizę tekstu dekretu papieskiego z XIII w. zawartego w zbiorze *Compilatio secunda* i wcześniejszych źródeł (Al-Bekri) na możliwości występowania u Słowian wcześniejszej niż umowa rodzin zwyczajowej formy zawierania małżeństwa społecznie uznanego przez dobrowolne zamieszkanie kobiety w domu mężczyzny³.

Przeprowadzając strukturalną analizę obrzędów weselnych w Polsce XIX w. w oparciu o istniejące materiały⁴ stwierdzono, że na strukturę polskiego obrzędu weselnego składają się — po wyłączeniu swatów (umowy przedślubnej) — następujące elementy: a) pokładziny (symboliczna ofiara), b) rozpleciny, c) oczepiny. Polski obrzęd weselny należy do szerszego cyklu obrzędowego, obejmującego grupę

² W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1922; K. Zawistowicz-Kintopfova, *Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych*, Kraków 1929.

³ A. Vetulani, *Nowe źródło do historii staropolskiego prawa małżeńskiego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. 6: 1952, s. 126-162.

⁴ L. Stomma, *Słowiańskie obrzędy weselne — analiza strukturalna*, maszynopis w Katedrze Etnografii Uniw. Warszawskiego, 1972.

obzędów (rodzinnych i dorocznych) związanych ze zmianą stanu społecznego. Struktura polskiego obrzędu weselnego została rozbita z chwilą wejścia w jego całość elementu ślubu kościelnego, nie stanowiącego części tej struktury i mającego wskutek tego „niestabilność pozycyjną”. Zresztą do soboru trydenckiego (1563) Kościół nie znał obowiązkowej formy zawierania małżeństwa i za ważny uznawano układ małżeński między stronami. Na Ukrainie w XVII w. ślub kościelny uważano za zwyczaj szlachecki, a data upowszechnienia ślubu kościelnego na wsi polskiej nie jest ustalona. Przyjmuje się, że jest to wiek XVIII, ale jeszcze w XIX w. notuje się zawieranie sporadycznie małżeństw społecznie uznanych bez czy wbrew woli księdza i jego błogosławieństwa.

Do prac odtwarzających pełny przebieg zwyczajów weselnych XIX i XX w. należą studia C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz z okresu międzywojennego. Zwracają one uwagę na teatralno-widowiskową stronę ceremoniału weselnego, zasady jego reżyserii, m. in. rolę chórów⁵. W tym też kierunku skierowania uwagi na zanik jednych i rozbudowę innych wzorów zachowania społecznego oraz na zmieniający się zakres uczestnictwa i odbioru społecznego tych zachowań w nowych warunkach gospodarczych i kulturowych życia rodziny wiejskiej i jej powiązań ze społecznością lokalną i szerszą społecznością kraju poszły niektóre — nie publikowane na ogół lub publikowane częściowo — prace prowadzone po II wojnie światowej w różnych ośrodkach uniwersyteckich i muzeach.

Struktura polskiego obrzędu weselnego nadaje mu — podobnie jak w innych kulturach — znaczenie środka komunikowania się. Dekompozycja polskiego obrzędu weselnego przebiega od w. XIX w. następującej kolejności zanikania elementów stanowiących istotne składniki obrzędu: 1) pokładziny (stanowiące budowanie pomostu między Bogiem i człowiekiem — niebem i ziemią dla przejścia od destrukcji do kreacji, od śmierci do narodzin) występują najwyraźniej w opisie z poł. w. XVII z Ukrainy i tylko symbolicznie lub w niedomówieniach w opisach w. XIX⁶, 2) rozpleciny, 3) oczepiny. Te ostatnie w świetle niektórych badań współczesnych⁷, stają się obok ślubu kościelnego najważniejszym momentem ceremonii weselnej podtrzymywanej niejako sztucznie dla celów widowiskowych (w weselach odtwarzanych przez zespoły folklorystyczne) lub wyjątkowo na wsi tam, gdzie się wiążą (Krakowskie) z tradycyjnym zbieraniem przy towarzyszeniu chóralnych śpiewów darów pieniężnych dla młodej („na czepiec”) od znaczniejszych zwłaszcza uczestników wesela. Nie występują nigdzie, gdzie zanika ostatecznie użycie stroju ludowego do ceremonii ślubnej przez niektórych uczestników — funkcjonariuszy ceremonii, w tym przede wszystkim pannę młodą.

⁵ C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowa, *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego*, Wilno 1929.

⁶ Stomma, *op. cit.*; W. Beauplan, *Opis Ukrainy*, Warszawa 1972.

⁷ Materiały z badań terenowych A. Kutrzeba-Pojnarowej.

A zanika wszędzie. Pozostają akcesoria wiążące się z widowiskową stroną obrzędu, są one coraz częściej te same na wsi, co w mieście. Zmieniają się uczestnicy obrzędu, charakter i wysokość składanych młodym darów, wystawność uczty weselnej, czas trwania wesela. Są przestrzegane na wsi niektóre zasady kolejności czynności mających na celu: uzyskanie błogosławieństwa rodziców przed ślubem, przyjęcia przez nich po ślubie, kolejności goszczenia w poszczególnych domach (u młodych, u *swaszki* i *drużby*), ceremonialnego wpuszczania drużyny młodego do domu młodej, zabaw związanych z podstawianiem fałszywej panny młodej, ustawiania orszaku weselnego i jego starannego doboru, niesienia daru (korowaja — dawniej ciasto, kogut lub głowa cukru, obecnie tort) dla księdza. Pozostają tradycyjnie niektóre osoby, pełniące określone funkcje organizatorów ceremonii, jak *starosta* (*marszałek*), *swaszka* i *drużbowie*. Jest pomoc sąsiedzka w urządzaniu przyjęcia, którego charakter się zmienia.

Według badań prowadzonych po II wojnie światowej w Krakowskim i Krośnieńskim (Podkarpacie) i in. oraz badań studentów Uniwersytetu Warszawskiego na terenie Mazowsza i Podlasia, dotyczących zmian zachodzących w okresie życia 3-4 pokoleń mieszkańców wsi, zmiany te idą m. in. w kierunku zmniejszenia liczby uczestników wesel pochodzących z własnej wsi, zwiększenia udziału rodziny z miasta i innych okolic. Ale ogólna liczba zaproszonych dochodzi nieraz na wsi np. w Krośnieńskim, Przemyślim, Białostockim do 200 uczestników. Wesela pochłaniają dziesiątki tysięcy złotych, ponadto kilka sztuk inwentarza (świnie, cielę, kury), produkty gospodarstwa zużyte na przetwory itp.

W Krakowskim, częściowo w Krośnieńskim, jeszcze po II wojnie zachował się zwyczaj posyłania przed weselem do domu weselnego produktów dla wyrobu ciasta (mąka, jaja, ser). W Krośnieńskim obserwowano jeszcze sporadycznie tradycyjne na wschodzie Polski „chodzenie po wilku” po wsi przez ubraną w strój ludowy pannę młodą wraz z drugą dziewczyną dźwigającą wór na plecach dla zbierania ofiarowywanego na wesele zboża. Panna młoda musiała staropolskim obyczajem uchwycić za nogi gospodarzy (nawet dzieci). Mężczyźni uciekali i chowali się przed nimi, jeśli nie chcieli dać obowiązującego ich przy tym dodatkowego datku pieniężnego. Niektórzy chłopci już jednak przed I wojną zarzucili ten zwyczaj odczuwany przez nich nie jako wyraz wspólnoty gromadzkiej, lecz krępującą ich prośbę o pomoc. Nadal przyjmuje się jednak pieniądze, wręczane w czasie obowiązkowego zapraszania przez młodych na wesele. W domach krewnych i zaprzyjaźnionych, w tym zwłaszcza *kumów*, obowiązuje również gościna w czasie zapraszania na wesele. W Krakowskim notowano po II wojnie jeszcze ceremonialne składanie pieniędzy „na czepiec” przez wywoływanych po nazwisku uczestników (śpiewano: „coś mi mówi, coś mi szeptem, że XY da na czepce”). Były to jeszcze nie wysokie sumy. Wartość p r e z e n t ó w, przynoszonych obec-

nie (nierzadko obok kwot pieniężnych) rośnie w zawrotnym tempie, podobnie jak koszty prezentów otrzymywanych przez dzieci w dzień I komunii (zwyczaj nie znany przed II wojną ani na wsi, ani w mieście, z wyjątkiem zdaje się terenów zachodnich, gdzie dotyczył tylko rodziców chrzestnych). W Krośnieńskim prezentami ślubnymi są dziś materiały na sukienki, nakrycia stołowe i naczynia — jak w mieście, zmechanizowany sprzęt gospodarstwa domowego. Od mężczyzn w niektórych okolicach kraju dodatkowo 1/2 litra wódki. Poza tym pieniądze.

W Krakowskim tradycyjnie ze wsi nie posiadających własnego kościoła orszak weselny jedzie do wsi parafialnej furmankami. Często powraca się jeszcze do strojów ludowych, które tutaj zachowały się i rozwinęły pod wpływem epoki neoromantyzmu na początku wieku XX. Kolorowo, papierowymi wstążkami ubrane są również uprząże koni. Równie barwnie i strojnie, też z użyciem strojów, silniej tu jeszcze zachowanych niż w Krakowskim, prezentują się korowody weselne na Podhalu. Wozom, jak w Krakowskim, towarzyszą młodzi na koniach. Gdzie indziej (niektóre wsie krosnieńskie) orszak idzie piechotą przez wieś, również z towarzyszeniem muzyki, prowadzony przez drużbę niosącego korowaj i jakby dyrygującego pochodem. Bezpośrednio po II wojnie podobne pieszce orszaki weselne na Śląsku Opolskim ubrane już były w wieczorowe stroje miejskie. Białe strój panny młodej z welonem występuje już dzisiaj niemal wszędzie na wsi. Powraca również z większą znowu siłą do miasta, gdzie chętnie zastępowano go przez szereg lat bardziej nowoczesnymi sukienkami, niekoniecznie białymi. Na wiejską modę zato coraz częściej (w Warszawie powszechnie w ostatnich paru latach) zdobi się kolorowymi (nie białymi, jak widziałam w roku 1972 w jednym z miast francuskich) wstążkami, a także ostatnio kwiatami, samochody, którymi jadą państwo młodzi do urzędu cywilnego, kościoła, fotografa.

Pan młody na wsi krosnieńskiej występuje w czasie swoich ślubów (cywilnego i kościelnego) nierzadko kolejno w dwu nowych garniturach z najmodniejszych kolorowych materiałów ze sztucznych włókien. W ten sposób moda lansowana na zachodzie (niekoniecznie jednakże jako strój weselny) wkracza na wieś niekiedy omijając miasto.

Niezachowanie zwyczaju sprawiania wystawnego i bardzo kosztownego wesela na wsi — mimo że chętnie nieraz byłoby widziane przez młodych, chcących raczej otrzymać wyposażenie mieszkania — nie daje się pogodzić z aspiracjami rodziców młodych, ich chęcią utrzymania prestiżu na wsi, pokazania, że osiągają standard życia pozwalający im na sprawienie takiego wesela, jakiego po nich spodziewa się społeczność wiejska. Wieś przejmująca nowe, miejskie wzory życia i powiązana bardzo ściśle z miastem mimo to wszystko żyje własnym życiem i liczy się z sankcjami opinii lokalnej, niekiedy wbrew opiniom wyrażanym przez jednostki. Polepszenie się sytuacji gospodarczej wsi i przej-

mowanie pewnych wzorów miejskich podnosi wymagania i rozbudowuje zwyczaje tradycyjne, likwidując te — istotne dla dawnych obrzędów — które nie są wymierne w kategoriach wymiany świadczeń towarzyskich, prestiżu i rywalizacji społecznej. Zachodzą tu różnice między regionami o mniej lub bardziej silnych tradycjach i różnym tempie przemian. Kierunek zmian jest jednak podobny, jak również podobna motywacja zachowań.

III

Dalsza grupa prac analizuje poszczególne elementy polskiej obrzędowości weselnej, interpretuje ich symbolikę. W latach 1930-1939 ukazało się ponad 50 prac monograficznych o charakterze teoretycznym i dużej bazie źródłowej. Są zróżnicowane metodologicznie, co choć kłopotliwe przy ich wykorzystaniu, pozwoliło na rozszerzenie i pogłębienie wiedzy o obrzędach weselnych. Te właśnie prace stały się punktem wyjścia dla późniejszych, strukturalnych prób budowy ich modelu i jego rzutowania na szerszy kontekst kulturowy.

Próby te podjęte w latach siedemdziesiątych obok kontynuacji opisów terenowych doprowadziły do ustaleń dotyczących symboliki obrzędów weselnych i ich miejsca w szerszych cyklach rytualnych. Badania idą w kierunku uchwycenia symbolu jako znaku — elementu nieuświadomianych struktur pierwotnych, nie opierają się w odróżnieniu od analiz epoki dawniejszej na interpretacji uświadomionych motywacji ludowych. W ośrodku warszawskim zaawansowane są (na etapie statystyzowania modelu) prace dotyczące symboliki obrzędowej, których autorzy starają się nie ograniczać swoich interpretacji do zakresu rytualno-semantycznego, ale włączają go do szerszego systemu znaków, obejmującego także meteorologię, magię, medycynę ludową, stosunek do czasu i przestrzeni *etc.* Zwrócono także uwagę na przydatność tej metody do badań typu historyczno-genetycznego. Jak wynikało z przytoczonych już wyżej stwierdzeń dotyczących obrzędu weselnego wydaje się, iż można wyodrębnić przy zastosowaniu tej metody struktury przenieść na płaszczyznę chronologiczną, by określić zasięg czasowy funkcjonowania niektórych formacji społeczno-intelektualnych, które uległy później automatyzacji, jak również analizować zasady intelektualne (czy psycho-intelektualne) powstania ich form obyczajowo-obrzędowych.

Nie chcemy tu przypominać wyników ustaleń dotyczących struktury polskiego obrzędu weselnego i poglądu na życie ludzkie, jaki realizuje. Poprzestaniemy na analizie znaczenia i funkcji obrączki ślubnej na podstawie materiałów zebranych przy pomocy specjalnego kwestionariusza, przygotowanego na użytek kolokwium dotyczącego zwyczajów ludowych w Europie, w trakcie badań terenowych w 16 wsiach wschodniej

i południowej Polski⁸ oraz w oparciu o materiały istniejące dla innych terenów. Wstępne badania pozwalają na sformułowanie następujących statystycznie sprawdzonych zdań dotyczących obrączki: 1) obrączkę ślubną nosi się na prawej ręce; 2) obrączkę zaręczynową (pierścionek nosi się na lewej ręce; 3) noszenie obrączki ślubnej na lewej ręce przynosi nieszczęście, spowodowane najczęściej przez istoty o charakterze demonicznym; 4) obrączkę ślubną nosi się najczęściej na czwartym (parzystym) palcu; 5) noszenie obrączki na palcu nieparzystym powoduje niewierność współmałżonka; 6) obrączkę zdejmuje się z palca lub — rzadziej — przekłada na palec nieparzysty podczas porodu, po śmierci jej właściciela, podczas choroby, we wschodniej części Polski sporadycznie w czasie niektórych świąt dorocznych, jak Boże Narodzenie, Narodziny św. Jana Chrzciciela, św. Łucji, Nowy Rok; 7) pęknięcie obrączki tak ślubnej jak zaręczynowej zwiastuje rozpad małżeństwa przez odejście lub śmierć jednego z współmałżonków, narzeczonych.

Każde z przytoczonych stwierdzeń empirycznych zmusza do skojarzenia fenomenu obrączki z szerszymi szeregami zjawisk. I tak przesuwanie obrączki na palec nieparzysty skierowuje uwagę na magię otwierania i zamykania, zwaną przez analogię antyczną „magią Alkmeny”⁹. Ten typ magii powszechny w Polsce i na Słowiańszczyźnie towarzyszy sytuacjom zmiany stanu, przyjmując różne formy przy jednej stałej myśli przewodniej. Zmiana stanu zostaje ułatwiona czy spowodowana przez otwarcie, usunięcie czegoś ograniczającego. Odwrotnie — zamknięcie, zawiązanie, zastawienie utrudnia, a nawet uniemożliwia przejście. Zawiązany wokół pasa sznur chroni przed utratą zdrowia (uniemożliwia przejście do stanu chorobowego), ale tenże sznur w czasie choroby musi zostać rozwiązany aby z kolei umożliwić zmianę stanu (powrót do zdrowia). Przykłady można mnożyć.

Zdania odnoszące się do noszenia obrączki na parzystym lub nieparzystym palcu odwołują się do rozbudowanej u Słowian magii cyfr. W konkretnym wypadku wymowa tej magii jest zbliżona do cyklu Alkmeny. Liczby nieparzyste symbolizują silną, zwłaszcza w regionach południowych, wiarę w możliwość zmiany, parzyste — zamknięcie stanu i trwałość.

Na problem wartościowania kierunków (lewy-prawy) zwracają uwagę wypowiedzi dotyczące ręki, na której nosi się obrączkę. Strona lewa,

⁸ Materiały zebrane przez L. Stommę i zespół na zlecenie Ministerstwa Kultury i Sztuki i Komitetu Polskiego do Spraw Wystaw i Kolokwium w Belgii w 1975 r. Przedstawiony artykuł jest tekstem wystąpienia na kolokwium międzynarodowym poświęconym zwyczajom dotyczącym miłości i małżeństwa w Europie, w Liège 14-20 lipca 1975 r. (por. sprawozdanie A. Kutrzeba-Pojnarowej w obecnym tomie „Etnografii Polskiej”).

⁹ Por. L. Stomma, *Magia Alkmeny*, „Etnografia Polska”, t. 20: 1976 z. 1, s. 99-110.

związana z diabłem i demonami, jest kierunkiem niebezpiecznym, ale jednocześnie dającym szerokie szanse zmiany i realizacji zamierzeń nowych, wychodzących poza zakres zastanej struktury społecznej. Strona prawa to bezpieczeństwo, spokój i jednolita ciągłość. Uzgadniając empiryczne stwierdzenia z tymi — tak ogólnikowo zasygnalizowanymi i prostymi — zasadami otrzymujemy następujące frazy sygnałowe: 1) obrączka ślubna zapewnia małżeństwu stan jednolicie trwały, gwarantowany opieką sił pozytywnych; 2) obrączka zaręczynowa ustawia narzeczonych w sytuacji dynamicznej; 3) wadliwie założona obrączka ślubna narazić może na oddziaływanie sił negatywnych, a więc na narzucenie im niepożądanego w warunkach stabilizacji stanu dynamicznego; 4) obrączka zapewnia stałość związku (zamyka go); 5) wadliwie założona obrączka destrukuje związek; 6) obrączka zamyka również, a więc utrwala stan choroby, trwania porodu, stan poprzedzający w okresach przejścia; 7) otwarcie obrączki uniemożliwia trwałość małżeństwa.

Wyliczone tu frazy sygnałowe ukazują z jednej strony rzeczy jak najzupełniej oczywiste — że obrączka jest symbolem zawarcia i trwałości małżeństwa, wiąże z Bogiem itp. Z drugiej strony jednak przypominają, że jej rola w systemie tradycyjnej polskiej kultury ludowej nie ogranicza się do semantyzowania związku małżeńskiego, pozwalając jednocześnie wytłumaczyć pełnioną przez nią rolę m. in. w medycynie ludowej, obrzędowości dorocznej, innych obrzędach rodzinnych, a także w cyklu aphrodisiakalnym czy magii negatywnej, mającej na celu choćby zakłócenie równowagi społecznej przez rozbicie struktury małżeńskiej. Na przykład występujące w południowo-wschodniej Polsce złośliwe przekładanie obrączek śpiącym małżonkom z palców parzystych na nieparzyste. Z przykładem podobnych działań spotykamy się w aktach procesów o czary już w XVII w.

IV

Powyższa analiza przeprowadzona w skrócie z pominięciem szerszej dokumentacji źródłowej, do której jeszcze powrócimy na innym miejscu, ogranicza się do zasygnalizowania paru tylko spośród dużego zespołu aspektów obrączki ślubnej. Chodziło jedynie o przedstawienie typu niektórych prowadzonych aktualnie badań. Przy tym profilu badań wykorzystywane są szeroko materiały filologiczne i ikonograficzne, co powoduje, że charakter ich oscyluje między klasycznym strukturalizmem Lévi-Straussa a radziecką szkołą semiologiczną W. Iwanowa i W. Toporowa, nie obawiając się wysuwania propozycji nowych rozwiązań szczególnie w dziedzinie badań typu diachronicznego.

W badaniach współczesnych, prowadzonych m. in. w ośrodkach łódzkim, krakowskim i wrocławskim, a dotyczących problematyki zmiany zachowań obrzędowych, rozpatrywanych na tle ogólnych procesów zmian

kultury współczesnej, zwraca się uwagę na problem aktywizacji społeczności i integrującej ją roli obrzędu weselnego. Przeprowadzane są również analizy funkcjonalne oraz studia semiologiczne poświęcone widowiskowo-ludycznej stronie obrzędu. Tak szerokie i wielostronne ujmowanie tematyki obrzędowości weselnej oraz różnorodność wykorzystywanych metod pozwalają, po zsumowaniu wyników badań, na próby ujęć całościowych w opracowywanych obecnie przez etnografów polskich kilku syntetycznych pracach poświęconych etnografii i kulturze ludowej Polski.