

JOANNA TOKARSKA,
JERZY SŁAWOMIR WASILEWSKI,
MAGDALENA ZMYSŁOWSKA

ŚMIERĆ JAKO ORGANIZATOR KULTURY

Tekst niniejszy jest próbą takiego spojrzenia na obrzędy cyklu życia ludzkiego i związane z nimi wierzenia, które uwydatniłoby rolę pojęcia śmierci jako ich logicznego organizatora. Podstawę materiałową stanowią dane etnograficzne z zakresu polskiej tradycyjnej kultury ludowej oraz współczesnych form obrzędowych, wzbogacone o elementy porównawcze pozapolskie, w tym także nieeuropejskie¹. W zgodzie z przyjętą metodologią strukturalno-semiotyczną punktem wyjścia nie będzie jedno pojęcie, lecz zdychotomizowana para pojęciowa: opozycja binarna życie—śmierć.

I

Jak niejednokrotnie stwierdzano, panujący w tradycyjnym myśleniu mechanizm modelowania, obrazowania świata ma u swej podstawy — a tylko ten uniwersalny poziom nas tu interesuje — dychotomiczny, binarny charakter. Archaiczne uniwersum jest więc rozdwojone na „ten świat” i „tamten świat” (krajina zmarłych, duchów, bóstw), co na planie pojęciowym odnoszącym się do życia ludzkiego (to ono raczej aniżeli statyczny „obraz świata” będzie bowiem naszym punktem odniesienia) da się ściśle przeformułować na parę pojęć: życie—śmierć. Tym dwóm przeciwstawnym ideom można przyporządkować odpowiednio dalsze kategorie szczegółowe, które w prezentowanym tu ujęciu stanowiłyby ich pojęciowe — semiotyczne czy symboliczne — reprezentacje. Owe pojęcia szczegółowe, będące pochodnymi wobec abstrakcyj-

¹ Artykuł podsumowuje część prac grupy laboratoryjnej studentów etnografii UW (semestr II-V) prowadzonej przez jego współautora. Materiały były zbierane w latach 1978-1979 we wsiach Roztocza zamojskiego i w okolicach Sanoka (przy organizacyjnej pomocy tamtejszego Muzeum Budownictwa Ludowego, za którą autorzy składają serdeczne podziękowania), wstępnie zaś opracowane w ramach problemu węzłowego 11.1.IV.3.08 „Historia a świadomość mieszkańców wsi”, kierowanego przez prof. dr A. Kutrzeba-Pojnarową.

nych kategorii, odnajdziemy w kulturze duchowej wszędzie tam, gdzie w języku symbolicznym, a więc za pomocą konkretnych (gestów, akcesoriów), ma być wyrażona ta abstrakcyjna — bo z natury swej niedostępna ludzkiemu doświadczeniu empirycznemu — sfera: śmierci, tamtego świata, sił magicznych, sakrum. Z pojęć takich można skompletować uniwersalny zestaw opozycji — katalog cegiełek służących do budowy archaicznego obrazu świata.

Przedstawimy tu wstępną propozycję takiego zestawu, w postaci wymagającej jeszcze zarówno uzupełnień ilościowych — o nowe elementy — jak też ewentualnych korekt w pogrupowaniu składników czy nawet w wyodrębnieniu grup. Jest to tylko część katalogu cegiełek wykorzystywanych w budowie tradycyjnych wizji świata: zestaw niniejszy obejmuje tylko te, którymi w języku symbolicznym kultury wyrażana jest — mówiąc ogólnie — problematyka życia i śmierci, które służą do modelowania tak właśnie rozdwojonego świata itd. A przecież sprawy te — acz o fundamentalnym znaczeniu dla człowieka — nie wyczerpują bynajmniej tematyki symbolicznych komunikatów danej kultury, nie stanowią jedynego celu i sensu tekstów mitologicznych czy rytuałów; językiem symbolicznym mówi się przecież także o różnorodnych stosunkach społecznych, o relacji płci, o kwestii dobra i zła, kultury i natury itd. Natomiast przedstawiony tu zestaw obejmuje — powtórzmy — tylko tę „grupę pierwiastków w etnologicznej tablicy Mendelejewa”, których używa się do wyrażania idei życie—śmierć oraz, dodajmy, do wyrażenia tego, co poprzez śmierć można symbolicznie wypowiedzieć. A wypowiedzieć można wiele.

Wszystkie pojęcia, wchodzące w skład zestawu można podzielić na kilka grup, przyporządkowując je następującym kategoriom: I. Przestrzeń, II. Czas, III. Ruch, IV. Materia i energia, V. Informacja, VI. Człowiek i grupa ludzka, VII. Klasyfikatory formalne (grupa prowizoryczna). W nagłówkach poszczególnych grup będą one przedstawiane od razu w postaci dychotonii, odpowiadającej wyjściowej opozycji życie—śmierć. Następujące potem przykłady będą tylko hasłowo odwoływać się do publikowanego wcześniej materiału²; niekiedy będą szkicowo sugerowane kwestie wymagające jeszcze opracowania.

I. Przestrzeń: „ten świat — tamten świat”:

1. Przestrzeń trójwymiarowa, uporządkowana, kosmos—przestrzeń zakrzywiona, zakłócona, chaos.

Przykładami zakłóconej przestrzeni tamtego świata są takie formy symboliczne wyobrażenia zaświatów, jak labirynt, idea błędzenia jako

² Materiał szczegółowy patrz: J. S. Wasilewski, *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1979, s. 125-150; tenże, *Po śmierci wędrować. Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń*, „Teksty”, nr 3/1979 i 4/1979; tenże, *Podarować—znaleźć—zgubić—zblądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie—śmierć*, „Etnografia Polska”, t. 24: 1980 z. 1.

drogi, sposobu dostania się w zaświaty — w baśniach i w związanych z błędzeniem folklorze demonologicznym; błaganie się dusz jako sposób poruszania się po krainie śmierci w różnych mitologiach.

2. Naturalna waloryzacja kierunków w stosunku do człowieka: przód, góra, prawo — odwrócona orientacja: tył, dół, lewo.

Zaświaty jako kraina o odwróconym porządku przestrzennym, duchy jako istoty zbudowane na opak, inwersja obrzędowa w kontakcie z tym światem, odwracanie się do tyłu powoduje śmierć — motywy Orfeusza, żony Lota itd.

3. Charakterystyka przestrzeni z punktu widzenia przydatności dla człowieka: ekumena—anekumena. Własny krajobraz kulturowy, ziemia uprawna, dom — przeciwstawione „klasifikacyjnym zaświatom”, takim jak okolica jałowa, bezludna, morze, las, obszary nieuprawiane itp.

II. Czas — bezczas:

1. Regularny upływ czasu — zwolniony lub brak upływu czasu. Wątki podaniowe, według których trzy dni pod ziemią = 300 lat na ziemi. Zatrzymywanie zegara po śmierci.

2. Kierunek upływu czasu: w przyszłość — w przeszłość.

Powrót do przeszłości, wspomnianie jako symboliczne uśmiercenie w procesie inicjacji bohatera; „żałowanie” jako zatrzymanie czasu (zakaz żałowania zmarłego człowieka, uniemożliwi mu to bowiem odzyskanie w nowej postaci).

3. Czas codzienny — czas świąteczny, graniczny.

Daty graniczne w cyklu tygodniowym albo rocznym mające związek ze sferą sakrum.

4. Dzień—noc (noc jako pora działań magicznych obrzędów pogrzebowych).

III. Ruch — bezruch. Ruch poprawny — ruch odwrócony:

1. Prawoskrętny, ze słońcem — lewoskrętny, pod słońce (dot. kultur północnej półkuli). Związek ruchu w lewo z obrzędami pogrzebowymi i magią śmiercionośną.

2. Poprawnie — na wspak.

Wszelka inwersja jako sposób nawiązania kontaktu z zaświatami.

3. Ruch — zatrzymanie ruchu.

Zakaz prac wymagających zwłaszcza ruchu obrotowego w okresie po śmierci.

IV. Materia — antymateria:

1. Kreacja — destrukcja, anihilacja.

Destrukcyjna siła śmierci, duchów; kontakt z antymaterią tamtego świata powoduje anihilację (magiczne jabłka powodują dziury w kieszeni itp. motywy).

2. Materialny, postrzegalny zmysłowo — niematerialny.

3. Przydatny, stosowany — bezużyteczny, resztkowy.

Odpadki, nieczystości jako sfera kontaktu z siłą nieczystą; zakaz mycia przed zabiegami magicznymi.

4. Cały, kompletny, pełny — uszkodzony, zniszczony, niepełny, pusty, niedokończony.

Niedosianie pola powoduje śmierć; niedokończenie pracy sprowadza diabła; niszczenie przedmiotów wyposażenia grobowego jako sposób wyekspediowania ich ze zmarłym na tamten świat.

5. Praca — próżnowanie.

Rajskie nieróbstwo — zakaz pracy w święto („nie—dziela”), w dni o symbolice śmierci np. Wielki Piątek.

6. Materialne „kwanty życia” — zakaz ich stosowania w kontakcie ze śmiercią.

Można tu wymienić różne w różnych kulturach — choć raczej nie arbitralnie ustalane — obiekty typu: metal (zwłaszcza żelazo), kruszce i pieniądz, mięso, krew, sól, żywność (zwłaszcza „żywą” — ciasto zakwaszone, potrawy i napoje fermentujące, kwas w ogóle), które podlegają szczególnym tabu w kontekście ze śmiercią: zakaz używania żelaza przy trumnie, wnoszenia go do kościoła w postaci broni czy narzędzi, stosowania go przy budowie obiektów sakralnych (tradycja „kościółków bez gwoźdźcia żelaznego”) i grobów. Żelazo, sól jako apotropaiony, ich związek z okresem narodzinowym. Nakazy postu przy kontaktach z sakrum, na czczo — w magii. Jedzenie przasne jako sakralne (opozycja kwaśne—przasne jako jedna z wielu opozycji kulinarnych oddających dychotomię żywe—martwe).

V. Informacja: wiadome — niewiadome:

1. Znane, przewidywane — nieznanne, przypadkowe.

2. Mierzalne, policzalne — niemierzalne.

Nieużywanie miar w magii (zmierzone—nieskuteczne); nieistnienie miar w raju.

3. Wyrażalne — niewyrażalne (słowem, imieniem), enigmatyczne.

Tabuizowanie imion zmarłych, niewymawialność imion bóstw i duchów.

4. Dźwięk — cisza.

Zakaz głośnych prac w dniu typu zadusznego, cisza w działaniach rytualnych; ożywiająco — apotropaiczna symbolika dzwonienia; opozycja mowa—milczenie.

VI. Człowiek. A. Fizjologia: „żywy — martwy”:

1. Fizjologia — brak fizjologii, jej zawieszenie.

Zatrzymanie normalnych podstawowych funkcji organizmu podczas działań sakralno-magicznych: wstrzymanie oddechu, niejedzenie, post; zakaz śmiechu.

2. Płodność — brak płodności.

Aseksualność diabła; dziewictwo i menopauza jako stany uprawniające do kontaktów z sakrum, wykluczenie od nich kobiety-rodzicielki.

3. Nieczystość — czystość.

Wydzieliny fizjologiczne jako przeszkody w kontakcie z sakrum albo apotropaiony; także w planie językowym — zakaz używania nieprzystoitych wyrazów podczas magicznych wypraw.

4. Cieleśność — brak udziału człowieka jako istoty biologicznej.

Przedmioty sakralne — „nie ręką ludzką zrobione”, zakaz dotykania ich gołą ręką; stosowanie w magii przedmiotów nowych, nieużywanych.

B. Psychologia: „świadomość — nieświadomość”:

1. Świadomość — nieświadomość.

Trans, ekstaza jako sposoby kontaktu z zaświatami.

2. Jawa — sen.

Sen, brat śmierci; wyobrażenia na temat innego świata na podobieństwo snu.

3. Jawnie — niejawnie, skrycie, w tajemnicy.

Śmierć i zaświaty jako sfera tajemnicy; ukrywanie w sekrecie przepisów magicznych; rozwiązywanie zagadek po drodze w zaświaty.

4. Wiedza — niewiedza = bajkowa mądrość — głupota (głupota jest mądrością tamtego świata).

5. Zrozumiałe — niezrozumiałe.

Niezrozumiałość jako nośnik wartości magiczno-sakralnej.

6. Pamięć — zapomnienie.

Niepamięć zmarłych w wyobrazeniach eschatologicznych, zapomnienie — efektem działania diabła, przypomnienie — środkiem apotropaicznym.

7. Intencjonalnie — nieintencjonalnie.

Rzeczy przypadkowo znalezione lub zgubione jako środki odebrane z zaświatów albo tam wysłane: magia związana ze zgubami i rzeczami znalezionymi; gubienie zwłok jako rodzaj pochówku.

Przytoczone dotychczas pojęcia z grupy VI są, jak widać, przeniesieniem w sferę człowieka pojęć mających swe odpowiedniki w sferze Materii i Informacji. Stąd część dotycząca fizjologii, VI A, ma swe analogie w grupie IV, zwłaszcza p. 6, zaś dotycząca psychologii, VI B — w grupie V. Poza tym należy jednak wspomnieć o opozycjach tylko częściowo dających się sprowadzić do tamtych, jak:

8. Swój — obcy.

Demoniczność obcego, jego walory sakralne i magiczne.

9. Dar — zakaz daru.

Dar jako „znak życia” — element więzi, komunikacji społecznej; zakaz daru (ujęty jako zakaz wydawania z domu, pożyczania) wobec panującego porządku śmierci.

VII. Klasyfikatory formalne (grupa wyodrębniona roboczo):

Otwarcie — zamknięcie; Para — niepara; Centralny — peryferyjny; skrajny; Metafora — metonimia.

II

Zważywszy, że punkt wyjścia stanowi pojęcie śmierci, wydaje się zasadne rozpoczynanie analizy obrzędów cyklu życia ludzkiego od końca: od pogrzebu przez obrzęd weselny i występujące, zwłaszcza w grupach marginalnych i ezoterycznych, formy obrzędów inicjacyjnych, aż do obrzędowości narodzinowej.

Ponieważ wszelki obrzęd polega m. in. na tym, by stan zaistniały naturalnie wyrazić kulturowo, przełożywszy go na język symboli, tak więc rytuał pogrzebowy — w swej pierwszej przynajmniej fazie — będzie zawierał elementy z szeregu śmierci, którymi zaakcentowana zostanie panująca sytuacja. Tego rodzaju szczegóły symboliczne w obrzędzie pogrzebowym oraz w wyobrażeniach na temat zaświatów były już prezentowane w cytowanych wyżej pracach oraz zasygnalizowane przykładowo w przedstawionym zasobie opozycji — wystarczy więc przypomnieć takie momenty, jak symboliczne błędzenie i gubienie zwłok w pewnych typach pochówku jako realizacja koncepcji zakłóconej przestrzeni zaświatów i zakłóceń świadomości (orientacji), stosowane inwersje kierunków (aktywizacja lewej ręki), wyrażanie zatrzymania czasu przez wstrzymanie ruchu obrotowego, zakaz prac, zakazy pożywieniowe w czasie stypy, zakazy wydawania z domu i inne zakazy demonstrowania „znaków życia”, destrukcję akcesoriów pogrzebowych, różne sposoby symbolicznego „u-martwienia”, element nieparzystości w wyobrażeniach „tamtego świata”.

Mniej oczywista wydaje się natomiast rola pojęcia śmierci w organizacji obrzędu weselnego, a tym samym i jego przydatność w analizie. A jednak symbolika śmierci obecna jest w przeciągu całego aktu zamążpójścia — od rozpoczynających zalotów aż po okres utrwalonego przeniesienia na stałe młodej żony do domu męża. Przystępując do szkicowego omówienia tego przebiegu trzeba stwierdzić, że w planie symbolicznym tradycyjne wesele stanowi obrzędowo opracowany moment wielorakiego przejścia: 1) jako porzucenie dotychczasowego trybu życia (panieńskiego, kawalerskiego) na rzecz rodzinnego — śmierć jest tu operatorem zmiany stanu; 2) jest to przejście od swoich do obcych (dla panny młodej) w społecznościach patrylokalnych: dla pana młodego jest to wyprawa do obcych po pannę młodą i powrót z nią do swoich; procesowi temu odpowiada najdokładniej w planie mitologicznym wyprawa herosa do innego świata i powrót ze zdobyczą. Ten sam schemat realizuje również baśń magiczna, będąca według ustaleń W. Proppa

i E. Meletyńskiego przekształconą relacją z przebiegu inicjacji, wzbogaconą o elementy obrzędowości weselnej³.

Oczywiście w obrzędzie weselnym tą płaszczyzną pojęciową, na której może dokonać się pojawienie symboliki śmierci, jest przede wszystkim para pojęć „swój—obcy”, analogiczna w ramach archaicznej wizji świata do pary „ten—tamten świat”. Można wyrazić wątpliwość, czy rzeczywiście realne małżeństwo, zawierane między przedstawicielami dwóch wsi oddalonych od siebie o paręnaście co najwyżej kilometrów (albo wręcz w obrębie tej samej wsi), jest procesem przejścia od swoich do obcych aż tak radykalnego, by prawdopodobne tu było zmitologizowanie w wymiarze „ten—tamten świat”⁴. Wypada odpowiedzieć (odwołując się *ad hoc* do prawd najbardziej elementarnych ustalonych dla człowieka jako istoty kulturowej, np. przywołując słowa C. Levi-Straussa o zakazie kazirodu jako elementarnym wymogu istnienia społeczeństwa), że najwidoczniej poprawne małżeństwo musi być właśnie związkiem pomiędzy sobie obcymi (w przeciwnym razie byłoby to kazirodu, czy przynajmniej endogamia) i obcość tę należy po wielokroć symbolicznie, obrzędowo podkreślać. Stąd antytetyczność obu stron w obrzędzie weselnym, ich przeciwstawianie sobie w różnych współzawodnictwach, starciach słownych, prześmiewkach itp., stąd symboliczna wrogość i „porywanie” młodej.

Trzymając się ściśle materiału polskiego rozpoczniemy jego analizę od pierwszego zawiązku przyszłej akcji weselnej, mianowicie od wstępnej wizyty swatów w domu młodej. Już tu odnajdziemy motywy kontaktu dwóch światów, reprezentujących obcych sobie, wzajemnie wobec siebie odwrócony porządek: „podług odwiecznego zwyczaju wszystkie prawie obrzędy godowe odprawiano wśród nocy. Swat więc przybywa z młodzianem także późnym wieczorem do domu dziewczki i pukając do drzwi lub okna nawołuje”⁵. Sam fakt przyjścia w nocy, w okresie czasu „na opak” w stosunku do właściwego, sugeruje odczytywanie swatów jako przybyszów z innego cokolwiek świata. Może nawet to zwykłe pukanie do drzwi — zachowanie znamionujące przecież, zwłaszcza w kulturze wiejskiej, obcego — służy tu właśnie celowemu podkreśleniu tej obcości. Typowe słowa obrzędowego zagajenia wypowiedzanego przez swatów dadzą się również podobnie interpretować: „Z daleka przybyliś-

³ W. Propp, *Istoričeskie korni wolszebnoj skazki*, Leningrad 1946, *passim*; E. Meletyński, *Poetika mifa*, Moskwa 1975, s. 262-268.

⁴ O tym, że w planie „realistycznym” wyjście za mąż nie stanowiło zbyt często wyjścia poza swojską ekumenę, niech świadczą choćby dane dotyczące wsi podlaskiej (chłopskiej, nieszlacheckiej) z lat 1864-1919: ponad 70% małżeństw zawarto w obrębie własnej parafii; w ponad 40% małżonkowie pochodzili z tej samej wsi, a w ponad 33% — z jednej gromady. Patrz: D. Markowska, *Rodzina wiejska na Podlasiu 1863-1964*, Wrocław 1970, s. 125-126.

⁵ Z. Gloger, *Rok polski*, Warszawa 1900, s. 356.

my... zblądziłyśmy... zginęła nam gaska (albo jałówka) może u was tu się znajduje..." Motyw błędzenia to typowy mitologiczny topos dla oznaczenia sposobu poruszania się po tamtym świecie, podobnie też gubienie jako zachowanie ze sfery nieświadomości — nieintencjonalne, niekontrolowane — jest zachowaniem pojawiającym się na styku dwóch światów.

Strona młodego jeszcze raz wystąpi w roli obcych, podejrzewanych o to, że są przybyszami z innego świata — wtedy już, gdy pan młody przyjeżdża po narzeczoną. Obcość podkreślają tu zabiegi retardacyjne, opóźniające: niewpuszczanie orszaku do domu panny młodej, przeszkody przed wejściem i sprawdziany, wynikające z podejrzeń, że obcy są przybyszami ze zbyt daleka: „czy wyście aby nie Niemce?”. Stąd pytanie o „paszport” (na co pokazywano kawałek pomazanego węglem papieru), a także o hasło: „a poszport macie, a hasło znacie?”. Znajomość hasła — tu podobnie jak przed wrotami baśniowego sezamu — umożliwia otwarcie granicy innego świata, granicy między swoimi a obcymi, jest bowiem świadectwem znajomości języka „tamtego świata”.

Owo pytanie o hasło zestawmy z innym zwyczajem, w materiałach terenowych słabo reprezentowanym, lecz posiadającym bogatą literaturę — z zadawaniem zagadek. Obrzędową oprawę dla zagadek stanowią właśnie rytuały weselne i inicjacyjne, tu zdaniem niektórych badaczy tkwi ich geneza⁶. Zbliżamy się tutaj do kwestii wymagającej odrębnego, obszernego potraktowania: wyprawa na „tamten świat” jako rozpoznawanie niewiadomego, pokonanie granicy między znanym a nieznanym, zdobywanie wiedzy tajemnej. A zarazem problematyka zagadek wiąże się nierozdzielnie ze zjawiskiem maskowania językowego w kontakcie z tamtym światem: tabuizacja słów, omówienia metaforyczne, języki sztuczne, sekretne. Na tym miejscu kwestię tę możemy przedstawić jedynie szkicowo.

Zwróćmy uwagę, że mediacyjnej roli zagadki — umieszczonej w punkcie granicznym między dwiema krainami, tam gdzie stróżuje Sfinks — odpowiada znamienna dwoistość jej budowy. Nie miejsce tu na analizę folklorystyczną, ale proste przykłady wystarczająco wyraźnie sugerują prawidłowość: „nie je, nie pije, a chodzi i bije”, albo „stała panna biała, sto sukienek miała, jak ją rozbierali, to wszyscy płakali”. Dwoistość można dostrzec w tym, że zamaskowany obiekt, który trzeba odgadnąć, opisywany jest tak jak człowiek, podczas gdy okazuje się być martwym przedmiotem (zegar) albo rośliną (cebula). Zagadka łączy zatem to, co nie daje się połączyć, co należy do różnych sfer:

⁶ Patrz np.: A. Tylor, *English Riddles from Oral Tradition*, Berkeley 1951, s. 687-688; W. Mitrofanowa, *Russkije narodnyje zagadki*, Leningrad 1978, s. 34-35, 118; L. Malinowski, *Zarysy życia ludowego na Szlązku*, „Ateneum”, t. II, Warszawa 1877, s. 648.

kultury i natury, człowieka i przyrody, ale przede wszystkim łączy kategorie ożywionego i nieożywionego. Stwierdzono to dla próby zagadek europejskich; nie inaczej wyglądają rezultaty analizy zagadek polskich, których badacz powiada, iż: „zagadka jest przeistoczeniem tego, co martwe, w to, co żywe [...]. Ożywia ona rzeczy martwe nie tylko w tym znaczeniu, że dobiera dla nich przedmioty zastępcze z kręgu istot żywych, lecz i w tym także, iż przedstawia te istoty w ruchu i działaniu”⁷.

Ale końcowe stwierdzenie, iż w metamorfozie tej „wyraźnie się przejawia głęboka, przenikająca cały folklor tendencja animizująca i antropomorficzna” uznajemy za niewystarczające. Naszym zdaniem tłumaczenie owego przejścia od nieożywionego do ożywionego powinno uwzględniać obrzędową „lokalizację” zagadki na styku dwóch światów, jej roli jako klucza do świata Nieznanego, świata obłożonego zresztą językowym tabu, gdzie obowiązują nakazy metaforyzacji języka. Rozwiązywanie zagadki jest sprawdzianem umiejętności mówienia o rzeczach martwych jakby były żywe, a więc mówienia w języku jednego świata o rzeczach innego świata. Jest zatem próbą umiejętności przechodzenia między dwoma światami na płaszczyźnie czysto językowej, intelektualnej.

Obrzęd weselny lub inicjacyjny może zawierać analogiczne sprawdziany, przeniesione na inne płaszczyzny. Na mongolskim weselu pan młody musi rozwiązać węzeł, który jest przecież jakby przeformulowaniem idei zagadki z poziomu abstrakcji intelektualno-werbalnej na poziom konkretnie manualny; jeszcze częściej zadanie polega tam na rozłamaniu dwóch kręgów szyjnych barana, kręgów, które są ze sobą w skomplikowany sposób zczepione. Traktuje się to jako sprawdzian nie siły, lecz mądrości. Zbliżony sens może posiadać notowany w polskiej kulturze ludowej zwyczaj mikro-inicjacyjny: idącemu po raz pierwszy do szkoły dziecku daje się do rozwiązania węzeł, zawiązany na przechowanej od urodzenia pępowinie, a motywacjami: „żeby było *mundre*, cwane, żeby miało dobrą pamięć”. Rozplątanie węzła — tak jak i rozwiązywanie zagadki — to w obrzędzie inicjacyjnym zarówno otwarcie drogi, sprawdzian kwalifikacji uprawniających do wkroczenia w obręb innego świata, jak też lapidarne podsumowanie pobytu tam: symboliczna kwintesencja kluczenia po spletanym labiryncie zaświatów, po którym wędrówka przynosi wiedzę.

Weselna wyprawa pana młodego nawet w tekstach przyśpiewek weselnych opisywana jest jako daleka droga w nieznanne. Nieprzypadkowo w swej oracji družba — przedstawivszy się słowami „przybyliśmy z kra-

⁷ K. Kōngäs Maranda, *The Logic of Riddles*, [w:] *Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphia 1971; J. M. Kasjan, *Poetyka polskiej zagadki ludowej*, Toruń 1976, s. 16, 20, 55.

ju bardzo dalekiego” — nazywa pana młodego „śmiałkiem”; jego podróż ma cechy wyprawy baśniowego śmiałka do innego państwa. „Jedziemy, jedziemy dróżeczki nie wiemy, kogóż się spytamy, nikogo nie znamy” — ta przyspiewka może być odczytana wręcz jako opis pośmiertnych perypetii duszy w zaświatach, błędzącej w poszukiwaniu drogi do raju⁸.

Nic tedy dziwnego, że w momencie opuszczania domostwa panny młodej, we wspólnej drodze do kościoła, pojawia się znamieny zakaz, który towarzyszy wszelkim wyjściom z „tamtego świata”: „nie wolno młodym oglądać się za siebie, póki chata, z której wyszli, nie zniknie im z oczu”⁹. Jego naruszenie skończyłoby się tragicznie, oznaczałoby bowiem ulegnięcie porządkowi „tamtego”, zorientowanego na tył (tak jak i na dół oraz w lewo) świata śmierci i uniemożliwiło wyjście na świat życia. Logiczny jest on więc zwłaszcza wobec osoby pana młodego, dla panny młodej ma natomiast sens tylko abstrakcyjno-formalny, w wymiarze czasu: odwrócenie się w tył oznaczałoby zwrócenie się ku przeszłości, niepożądane wobec zamierzonego obrzędu przejścia, zmiany stanu. W tej sytuacji można uznać za znamienne, iż współcześnie zakaz ten spotyka się w symetrycznie odwróconej postaci — jako nakaz z celowościową, magiczną motywacją: panna młoda powinna odwracać się za siebie, żeby druhny powychodziły za mąż. Tak jak zmarły odwożony na cmentarz „zabiera ze sobą” tych co się odwrócili, tak tu panna młoda „zabierze” do ślubu pozostałe panny. Odwrócenie się ustanawia związek między osobą odchodzącą a opuszczonymi, przy czym umysł archaiczny „ma do wyboru”: czy w wypadku wyjazdu panny młodej uznać ten związek za niekorzystny dla niej (bo ją zatrzymujący), czy też za korzystny dla innych dziewcząt (bo je wyprowadzający).

Te teksty weselne, które opisują akcję obrzędu niejako z perspektywy panny młodej, np. pieśni śpiewane przez weselników z jej strony, opisują drogę jako odejście w krainę śmierci. Lamentom młodej na odjeźdnym towarzyszy nieodzowny w obrzędach o charakterze pogrzebowym płacz rytualny:

Już więcej sypiać tu nie będę
Bo się stąd daleko przesiedę [...]
Gdy była od matki w pół drogi,
Płakała aż mi żal niebogi.
Tuż ja tu będę mieszkała
Jakbym się na inszy świat dostała¹⁰.

⁸ Czyni tak podający ten tekst (nie łącząc go zresztą z weselem) J. Kolbuszewski, *Dziwne podróże, dziwni podróżnicy*, Warszawa 1977, s. 47.

⁹ H. Biegeleisen, *Ze studiów nad pieśniami i obrzędami weselnymi*, „Wisła”, t. 7: 1893, s. 494.

¹⁰ Tekst XVI-wieczny cyt. za: K. Wójcicki, *Zarysy domowe*, Warszawa 1842, t. IV, s. 182.

Owe „wpół drogi” to linia graniczna między obszarem swoim a obcym, akcentowana we współczesnym weselu szlabanem pokonywanym za wykup z wódki, dawniej — po uzgodnieniu przez specjalnego wysłannika — swata lub swastkę. W planie mitologicznym odpowiada jej granica obu światów, zaś przekraczający ją wysłannik — mediator, choćby jako „boski oszust”, złodziej nawet, tzw. trickster, to odwieczna postać światowych mitologii. Zasygnalizujmy, że analogie tej mitologicznej postaci wobec ról obrzędowych swatów-rajków wymagałyby oddzielnej, obszernej prezentacji.

Przedstawiony powyżej zakaz odwracania się za siebie w chwili przejścia to tylko jedna z wielu reguł stanowiących, iż opuszczanie innego świata musi odbywać się w sposób zdecydowany, dynamiczny. Szybkość, jazda na wyścigi — to nieodzowne cechy przejazdu orszaku w tradycyjnym weselu. Nikt nie chce być ostatni, osobie samotnej zaś, jadącej w pojedynkę, nie wolno jechać na końcu, bo by ją diabeł porwał. Ten sam sens mają też tradycyjne zalecenia pośpiechu dla kłęczącej przed ołtarzem panny: które z młodych wstanie jako pierwsze z kłęczek, pierwsze skończy modlitwę przy bocznym ołtarzu, pierwsze wyjdzie z kościoła — to będzie górą w małżeńskim pożyciu. Pod postacią wróżby magicznej o zewnętrznie „życiowym” charakterze ukrywa się tu recepta mitologicznego pochodzenia, zalecająca, by oderwanie się od świata sakralnego następowało w sposób dynamiczny.

Owa — nazwijmy ją tak — „zasada szybkiego powrotu” dotyczy zarówno powrotów z cmentarza, jak też z tych miejsc — klasyfikacyjnych zaświatów — gdzie po zabiegu magicznym pozostawiano kołtun, chorobę itp.; obowiązywała też w powrotach dziewcząt z obrzędów świętojańskich. Biegiem, na wyścigi wracano z pasterki i rezurekcji; z niewielkim chyba ryzykiem przyjmować można archaiczny rodowód tych uroczystości jako spotkań z duszami przodków (rodzaj „dziadów”), choć oczywiście motywacja ma dziś wyłącznie magiczny charakter: „kto pierwszy wróci do domu, ten pierwszy na wiosnę skończy prace w polu”.

Zauważmy na marginesie, że występujące w takich razach magiczne motywacje przykrywają sens głębszy, bo dotyczący zrębów wizji świata. Na przykład zwyczajowe trzaskanie z bata w trakcie przejazdów orszaku weselnego jest motywowane jako odstraszenie złych duchów grożących pannie młodej. I choć jest to tłumaczenie „zgodne ze strukturą” (przejście jako okres z logicznego punktu widzenia niepewny, ambiwalentny, stąd zagrożenie demoniczne), uznajmy je tylko za motywację powierzchniową, bliską informatorom z racji swej — znamiennej dla magii — iluzorycznej celowości, przydatności. Wyjaśnienia takie stanowią warstwę głębszą wprawdzie niż „wtórne racjonalizacje”, ale nie sięgają poziomu sensu ukrytego w ramach wizji świata — w tym wypadku świata rozdwojonego, w przejściu między sferami którego obowiązuje reguła dynamizmu.

To, co w obrzędach weselnych zaznaczone jest przez symboliczne porwanie („małżeństwo przez porwanie” — złuda XIX-wiecznego ewolucjonizmu, rozumiejącego symbol li tylko jako przeżytek) albo przez realne kradzieże w gronie weselnych gości, ma swe odpowiedniki na poziomie mitologicznym i bajkowym. Na tym pierwszym — kradzież, oszustwo to typowe sposoby uzyskania dóbr niebiańskich dla ludzi, na drugim — ucieczka z księżniczką z podziemnego świata to sposób zawarcia małżeństwa tak oczywisty, że przetrwa on w najpopularniejszych przekształceniach gatunków literackich w kulturze popularnej, we wszelkiego typu motywach uprowadzenia itd. Innym aniżeli ucieczka sposobem dynamicznego przełamania granicy obu światów jest wygonienie: w „tę stronę”, z raju na ziemię — Adama i Ewy; w „tamtą” — duchów, gdy przestają być potrzebne, po zakończeniu „dziadów” (a kysz!) albo seansów magicznych (*apage satanas!*). Przykłady można by oczywiście mnożyć.

Dogłębna analiza owego dynamizmu jako wspólnego mianownika wielu epizodów ulokowanych na granicy światów musiałaby być przeprowadzona na kilku planach. Szkicując ją tu stwierdzimy, iż jeśli pozostać na tej płaszczyźnie analitycznej, która obejmuje zręby światopoglądu, trzeba by rzec, iż jakiegokolwiek przejście między tak radykalnie różnymi od siebie sferami, jak życie i śmierć, może się odbywać jedynie na zasadzie skoku. Żadne płynne pokonanie dzielącego je dystansu nie jest możliwe. Gwałtem i porwaniem jest przecież sama śmierć — co zostało zapisane w tylu już tekstach, podobnie jak tylko na drodze „porwania”, „uniesienia” może się odbyć mistyczne „zachwycenie do nieba” (gr. *ékstasis* — porwanie, zachwyt).

Wyrażając to samo na płaszczyźnie zasad formalnych, rządzących konstrukcją obrzędu albo budową tekstu, można by zapewne powiedzieć, że przeskok jest jedynym sposobem przejścia między dwoma stanami albo między dwiema przestrzeniami akcji, *loci* — jeśli są one rzeczywiście różne, jeśli dokonuje się tu istotna zmiana jakościowa.

Jeśli wreszcie pozostać przy analizie konkretnych wyobrażeń, to można spostrzec, że niektóre cechy obrazów „tego” i „tamtego świata” powstały na bazie paradygmatu rozdwojonej na świadomość i nieświadomość psychiki ludzkiej. Skoro więc np. baśniowo-podaniowy inny świat modelowany jest na podobieństwo krainy snu czy też halucynacji, to nic dziwnego, że wyjście zeń będzie przedstawione jako skok podobny do obudzenia — z charakterystyczną dematerializacją iluzorycznych złud: czapka złotych monet wyniesionych z podziemi zmienia się nagle w czapkę suchych liści, ciała zaś pięknych kobiet — w szkielety wisielców.

Podobne obrazy przewijają się w tekstach weselnych. Domostwo pana młodego malowane jest w pieśniach i w oracjach zapraszających jako świat na opak — komiczny i tym różniący się od „prawdziwych”

zaświatów, ale podobnie jak one budowany z antymaterii. Przykłady można by mnożyć, obfitowałyby one w szczegóły opisujące dom młodego jako zbudowany z antymateriałów, takich jak wiatr, trawa itp., gdzie poczęstunkiem będzie antyjedzenie. „Zapraszamy na wieprza tucznego, miotłą potrącanego, ino że go tam nie będzie całego... Będzie koza bez ogona, wół miotłą zabity” itd. Podsumowaniem tej weselnej uczty jako gościny w iluzorycznym antyświecie są słowa družby: „i ja tam byłem, miód, wino piłem, wszystko po brodzie ciekło, do gęby nic nie trafiło”.

Postacie z kręgu pana młodego monstrualizują w tej części wesela własną obcość (niejako na użytek strony przeciwnej) przez przebijanie się — już to w łachmany sugerujące wędrownych dziadów, już to w strój parodiujący grupy obce — Żydów, Cyganów; łamańce językowe mają też stanowić naśladownictwo ich języka, w którym dobijano targu za pannę młodą, płacąc znów antypieniędźmi (skorupami potłuczonych garstków, jajek). Sytuacja jest zresztą do pewnego stopnia symetryczna — pannę młodą również przebierano: „za mamunę”, także już wcześniej matka jej występowała w odwróconym sierścią na wierzch kożuchu, symbolizując wilka.

W nowym domostwie ma miejsce kulminacja procesu przechodzenia od życia przez śmierć do ponownego odzicia w zmienionej postaci. Młodą obowiązywały dotąd zakazy charakterystyczne dla sytuacji śmierci: zakaz patrzenia do lustra, zakaz noszenia w stroju weselnym rzeczy koloru czerwonego, zakaz śmiechu. Nakazywano jej milczenie (z materiału pozapolskiego: także bezruch w momencie zmiany stroju) obowiązywał ją też — czasem przez trzy dni, wspólnie z panem młodym — post; ten ostatni zwyczaj spotykany jest także pozaeuropejskim, chrześcijańskim kręgiem kulturowym, co pozwala wykluczyć wyjaśnienie argumentem liturgicznym, typowe dla informatorów: młodzi poszczą, bo będą przystępować do sakramentów. Post, metonimia śmierci składa się na zespół środków powodujących zmianę stanu przez symboliczne uśmiercenie.

Przybywając do domu męża młoda reprezentuje niewiedzę i działanie na opak, charakterystyczne dla swego („tamtego”) świata. Nie umie wykonać podstawowych czynności: siada przy wręczonej kądzieli i udaje, że nie umie prząść, pozoruje nieumiejętność zmiatania, mielenia, zmywania. Proszona do tańca kuleje, dopiero symboliczne przekucie jej przez kowala uwalnia ją od tej ułomności. Przyśpiewki ironizują na jej temat, że nie wie nawet, jak się woła na zwierzęta domowe. Od teściowej „uczy się” najzwyczajniejszych czynności gospodarczych, takich nawet, jak pierwsze gotowanie wody.

Szczegóły te przywodzą na myśl te momenty z opisów inicjacji plemiennych, kiedy to adepci, powróciwszy po zakończonych ceremoniach do domów, pozorują nieznajomość mowy, umiejętności jedzenia i naj-

prostszych nawet sposobów pracy, by tym symbolicznie wyrazić fakt swych nowych narodzin.

Analizując zbieżność symboliki obrzędów weselnego i inicjacyjnego trzeba uwzględnić fakt, że w kulturach kręgu — ogólnie mówiąc — euroazjatyckiego wesele prawdopodobnie wyparło i zastąpiło inicjację. To ono przecież, a nie, jak w społecznościach plemiennych Afryki czy Ameryki, stanowi najważniejszą, najbardziej rozbudowaną ceremonię w cyklu obrzędowym życia człowieka. Być może wolno to wiązać z procesem postępującej od wieków w społecznościach kręgu euroazjatyckiego „detrybalizacji”, z bardziej tu zaawansowanymi procesami wyłaniania się jednostki ludzkiej, indywiduum jako podmiotu działań społecznych, a więc i obrzędowych. Zawarcie małżeństwa bowiem z natury swej jest aktem o bardziej jednostkowym charakterze, aniżeli zbiorowa — w ramach grupy rówieśniczej — inicjacja. Może więc w toku owego wypierania inicjacji przez wesele nastąpiło pewne wchłonięcie, dziedziczenie elementów zamierającego obrzędu przez nowy. Było to o tyle konieczne, że wesele w swej warstwie symbolicznej nie może ograniczać się do zademonstrowania dokonującego się faktu społecznego (podjęcie wspólnych działań produkcyjnych, prokreacyjnych itp.), ale musi akt ten poprzedzić pewnym mitologicznym wprowadzeniem. Niegdyś dawała je właśnie ceremonia inicjacyjna, a obecne wesele podejmuje ów wątek — nazwijmy go — „powrotu do praczasu”; w przypadku wesela polskiego będzie to powrót do sytuacji rajskiej oraz do pierwszej pary ludzkiej.

Chcąc zrozumieć sens owego powrotu trzeba odwołać się do zasady biologicznej, a możliwej do przeniesienia także na grunt kultury duchowej: „ontogeneza powtarza filogenezę”. Każde zawarcie małżeństwa, a więc zapoczątkowanie kolejnego odcinka egzystencji gatunku ludzkiego, wymaga powrotu do pary prarodziców; gdy łańcuch pokoleń ma przedłużyć się o następne ogniwo, wtedy wraca się do ogniwa pierwszego, do — językiem biologii mówiąc — „środowiska macierzystego” gatunku.

Przyrównywanie pary młodej do Adama i Ewy to częsty zabieg w tradycyjnych oracjach weselnych. W symbolicznych akcesoriach obrzędu ujawnia się nawiązanie do Raju i Drzewa Wiadomości, którego owoc był przecież przyczyną czy środkiem połączenia pierwszej pary. Symbolikę tę niosą w weselu przede wszystkim różga weselna oraz kołacz (korowaj). Ta pierwsza jest niekiedy dosłownie traktowana jako pochodząca z rajskiego drzewa: używana w śląskim weselu latoroska pochodzi — jak to formułuje oracja starosty — „z drzewa oliwnego, które urosło na grobie człowieka pierwszego — to jest Adama [...] Bóg posłał Anioła swego po latoroskę do drzewa tego, co w pojeździe raju

stoi [...] tak też ta oblubienica posyła tę gałązeczkę swojemu oblubieńcowi”¹¹.

Trzeba przy tym pamiętać, że pod te biblijne wyobrażenia kultura ludowa podprowadziła niejako swój własny archaiczny obraz — motyw kosmicznego drzewa życia, skądinąd tkwiący przecież także u podłoża przedstawień księgi rodzaju. Zwracano już uwagę na to, że pod postacią weselnego korowaja realizuje się archetyp drzewa kosmicznego¹². Wystarczy zatem, jeśli odnotujemy takie dodatkowe szczegóły, jak zakaza używania soli do ciasta na kołacz; pamiętać trzeba, że sól to typowy środek i z porządku życia, niewskazany w kontakcie ze światem transcendentnym. Przepisy określające sposób przynoszenia wody do ciasta albo gałęzi do zdobienia kołacza (woda „nie napoczęta” powinna być czerpana w milczeniu, na czczo) są identyczne jak przy zdobywaniu środków magicznych z „tamtego świata”. Znajduje to swe potwierdzenie w tekstach pieśni podkreślających, że kołacz albo różga weselna przybyły z daleka, że dla ich zdobycia przedsięwzięto wyprawę przez obcy, dziki kraj. W polskim weselu nie padają wprawdzie słowa aż tak wyraziście malujące infernalny pejzaż „tamtego świata”, jak na przykład w weselu rumuńskim: „przemierzyłem pomroczone doliny, obszedłem pustopasne stogi, poschodziłem nieschodzone drogi, przepłynąłem nieotęchłą wodę, aż dotarłem w te tutaj progi”, nie ma też tak wyraźnych nawiązań do idei drzewa kosmicznego, jak wspinaczka pana młodego na słup lub stojące pośrodku wsi drzewo¹³. Tym niemniej podobne jest przecież znaczenie typowych sformułowań towarzyszących prezentacji przez starościnę różgi weselnej: „nalatałam się po wąwozach, naspinałam się kieby koza”¹⁴.

Zbliżony sens — wędrówki, powrotu do pierwszego punktu w czasie i przestrzeni, podróży w głąb sacrum — można chyba dostrzec w dawnym zwyczaju, zgodnie z którym para młoda przed ślubem wchodziła za ołtarz w kościele, by wspólnie spożyć tam chleb¹⁵. Takie wejście za ołtarz jest — jeśli wolno wnosić choćby z analogicznych zachowań w ramach praktyk dewocyjno-religijnych, jak np. przechodzenie na klęczkach obejścia za cudownym obrazem — wyprawą w sferę jądra sacrum. Można ją chyba przyrównać do inicjacyjnej wędrówki w głąb

¹¹ L. Malinowski, *Zbiór oracji weselnych z okolic Opola*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 5: 1901, s. 249-251.

¹² W. Iwanow, W. Toporow, *Issledowanije w oblasti sławianskich drienostiej*, Moskwa 1974, s. 243-258.

¹³ R. Vulcanescu, *Kolumna nebios*, Warszawa 1979, s. 96-98, 52.

¹⁴ Z. Wasilewski, *Przyczynek do etnografii Krakowiaków*, „Wisła”, t. 6: 1892, s. 195.

¹⁵ S. Udziela, *Dwory. Zapiski etnograficzne z roku 1901 i 1902*, „Prace i Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 4 cz. 3, s. 17.

labiryntu, która również przynosi mistyczne poznanie, uzdrowienie, odnowienie.

Wyjaśnienie sensu tej wyprawy — podobnie jak i zrozumienie symbolicznych nawiązań do sytuacji rajskiej — w obrzędzie weselnym, w momencie rozpoczęcia tego etapu życia, którego istotną cechą będzie prokreacja, wymaga odwołania się do znaczenia obrzędu inicjacji jako wprowadzenia w tajemnice sprzężonych ze sobą zjawisk seksu i śmierci.

III

Można powiedzieć, że rytm życia ludzkiego wyznaczają inicjacje. Mediacja w ramach opozycji życie—śmierć leży u podstaw wszelkiego rozwoju i zmiany. Zachodzi ona przy inicjacji nowo narodzonego dziecka, w ceremonii osiągnięcia dojrzałości, przy inicjacji w małżeństwo, w chorobę (pobyt w sanatorium), w śmierć, w podróż, przy sakralnych wyłączeniach typu: pielgrzymka, kapłaństwo, ascetyzm, niełaska, zaprzysiężenie zemsty itd. Waleru inicjacyjnego nabierają wszelkie czynności, którym towarzyszy czynnik losowości, niepewności co do ich rezultatu, a także te, które wykonujemy po raz pierwszy. Innym wyróżnikiem tych działań jest ich żywa barwa emocjonalna. Inicjacją więc nazwać możemy również ważny egzamin, gry z kategorii *alea*¹⁶ czy akt miłosny. Rekonstruując sposób, w jaki odbywa się mediacja między światami, napotykamy względnie stały zespół rekwizytów, których semantykę wyjaśnia ich usytuowanie w ramach opozycji życie—śmierć.

I tak najistotniejszy i najdłuższy etap inicjacji, okres marginesowy (okres pobytu na „tamtym świecie”) wypełniony jest powracającymi uparcie metonimiami śmierci. Inicjowanego obowiązuje milczenie (grobowe), zakaz śmiechu (znak życia), podkreśla się jego niedojrzałość czy dziewictwo, bije się go i torturuje, upija do nieprzytomności lub usypia. Użycie halucynogenów, szeroko rozpowszechnione w obrzędach plemiennych, zadawanie bólu, lęk czy sen kierują inicjowanego w głąb własnej psychiki, osyłając w krainę podświadomości. Kontakt z nią umożliwia integrację na wyższym poziomie osobowości. Podobny jest sens ośmieszania, któremu często poddawany jest np. kosiarz w wyzwolinach, *fryc* — *wilk*. Z jednej strony wyśmiewanie to manifestacja świata „na opak”, gdzie „sedno” jest „cetnem”, a mądrość — głupota, z drugiej zaś szłoby tu o rozbięcie osobowości inicjowanego, osiągnęte poprzez relatywizację, ukazywanie rewersu otoczenia kulturowego, w jakim żyje. Inne reguły „tamtej strony”, który podporządkowuje się neofita, to zwyczaj czernienia twarzy sadzą lub krwią (np. pierwszej upolowanej zwierzyny), wywrócone na opak ubranie i buty (inicjacje kosiarzy), obowiązek postu (na czczo, po wymiotach).

¹⁶ Klasyfikacja gier wg R. Caillouis, *Żywioł i ład*, Warszawa 1973.

Istotna jest też odludność okolicy, gdzie odbywa się inicjacja, jej zaświatowy charakter. Zakrzywienie przestrzeni, jej czas wewnętrzny (czas—bezczas, zwolniony jego wpływ; dzień—noc) powodują, że błędzenie jest elementem obrzędu przejścia. Chcąc wyjść z labiryntu inicjowany musi przyswoić reguły, które nim rządzą. Uczy się więc tajnej „opacznej” mowy, musi też poznać hasło, otwierające granicę zaświatów. Dopiero wówczas osiągnie cel inicjacji, zdobędzie bajkowy środek magiczny. W inicjacjach zawodowych jest nim wiedza zawodowa, w grupach ezoterycznych znajomość tajemnic związku. Znakiem jej posiadania jest piętno (*dziarg* u gitowców, nowe imię itd.). Odrodzonego przyимуje się do wspólnoty, co pieczętuje się podawaniem ręki, ofiarowaniem nowej koszuli, wspólnym piciem wódki.

Zarysowany scenariusz obrzędów prześledźmy w materiale.

Aby psychodrama inicjacyjna przebiegała pomyślnie, konieczne jest utrzymanie w tajemnicy terminu jej rozpoczęcia. Jak zawsze, śmierć przychodzi znienacka. Częsty jest więc motyw porwania neofitów, zaskakiwania ich inicjacyjnym zadaniem, które krzyżuje plany. Rozpoczyna się etap marginesowy. „Kiedy zbliżało się południe starali się kosiarze *fryca* obkosić, to jest kosząc zamknąć go wokoło”¹⁷.

„Towarzysze biorą go już od rana pod swoją opiekę, nawet jego kosę i oseiką do ostrzenia kosi służącą, ale kosi razem z nimi do południa, jak w dzień zwykły. Po obiedzie już od niechcenia bierze się do pracy, składa kosę, siada, niby bardzo utrudzony. W porze podwieczorku towarzysze zatykają w ziemi trzonkiem, czyli kosiskiem cztery kosi w czworokąt tak, iż w górze kosi te stykają się pośrodku końcami, poproszone z wierzchu sianem, tworzą jakby baldachim. Pod tym baldachimem, gdzie ma się odbyć ceremonia, kładą na ziemi wiązkę skoszonej trawy jako siedzenie dla »sędziego« i dla »księdza«”¹⁸.

Izolacja *fryców* jest wyraźna. Ostrzegawczo pobrzękuje się w kosi, niebezpieczeństwo sygnalizują też czerwone chustki. Zamyka się przestrzeń wokół inicjowanego.

Podobnie w czasie obrzędów zapustnych. Karczma, w której odbywał się babski *comber*, *podkoziółek* czy inne zabawy inicjacyjno-matrymonialne nieżonatych była starannie izolowana. Wewnątrz czyniono hałas na patelniach. Drzwi karczmy zagradzano ławą. Czasem stał przy nich „odźwierny” pilnujący, by nie wchodzili pożenieni. Sankcją za wtargnięcie do niej było natychmiastowe piętnowanie popiołem, ożogami czy też zabieranie czapek.

Bardzo ciekawe są też obrzędy przejścia, występujące współcześnie w grupach tzw. marginesu społecznego¹⁹. Jak zobaczymy, oparte są

¹⁷ W. Hnatiuk, *Frycówka*, „Lud”, t. III: 1897, s. 70.

¹⁸ Z. Gloger, *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1900, s. 281-283.

¹⁹ Informacje dotyczące obrzędów przejścia w grupach marginesu społecznego oraz w wojsku zawdzięczamy kol. Adamowi Walkowiakowi.

one na klasycznym schemacie inicjacji. Oto np. ceremonia pierwszego *dziargu*. Gdy stwierdzono już, że „nowy” nadaje się na „git człowieka”, umawiano się na spotkanie, na które opiekun przyprowadzał kandydata. Tam upijano go do nieprzytomności i robiono *dziarg*, wkłuwając igłą atrament. Później wywożono go gdzieś (najczęściej za miasto, nad Wisłę, do lasu) i czekano aż wytrzeźwieje. Obowiązuje zakaz ujawniania znaków życia. „Wilkowi przed wyzwolinami nie wolno było się śmiać, na poczęstunku zaś we dworze nie wolno mu było przyjąć kieliszka z niczyjej ręki, musiał go podjąć z ziemi ustami. Do karczmy nie puszczają przez cały czas wyzwolin żadnej kobiety”²⁰. Następuje poczęstunek, po którym wszyscy oddalają się i idą do karczmy. „Wilk” opłaca muzykę i gorzałkę. Do tańca nie wolno mu iść, dopóki go „starszy” nie ogoli²¹. Podkreślana jest nieświadomość, marność, niedojrzałość inicjowanego. Nie wolno mu zachowywać się „jak zwykle”, „po ludzku”, śmiać się, jeść, ruszać się. Wśród garncarzy istniały zwyczaje zakazujące uczniowi nosić długie spodnie i krawat, palić tytoniu, wchodzić do gospody, w której siedzieli mistrzowie. Czasem do końca nauki nie wolno mu było mieszkać z żoną²².

W okresie marginesowym nowicjusz musi zachowywać się zgodnie z wymaganiami rzeczywistości, w którą wszedł. Rozpoczyna wędrówkę po wiedzę. Zdobywa ją poprzez ciężkie próby fizyczne i moralne, których dostarczają mu bajkowi donatorzy. Jeśli ktoś chciał zostać „człowiekiem” („gitowcy” nazywają siebie „ludźmi” — nie zawsze nawet dodając określenie „git”) i dostać pierwszy *dziarg* (nacięcie, tatuaż, wytatuowana kropka) musiał znać kogoś, kto by za niego poręczył. Wprowadzający informował pozostałych „ludzi”, że zna kogoś, kto chciałby zostać „człowiekiem”. Kandydata brano wtedy pod obserwację i wystawiano na liczne próby, sprawdzając, czy dobry z niego *świr* (czy potrafi udawać głupka, wyśmiewać się z ludzi i zaczepiać ich, czy przejdzie po krawędzi wysokiego domu, czy potrafi bić się i dokonywać kradzieży). Jako pierwszy robiono zwykle *dziarg* oznaczający *świra* (kropka na czole nad nosem) lub rzadziej „złodzieja” (kropka między kciukiem a palcem wskazującym na zewnętrznej stronie dłoni). Nie był to bynajmniej koniec inicjacji, lecz raczej jej zapowiedź. Neofitom nadaje się obraźliwe przydomki, piętnuje poniżającym *dziargiem* „fajera”. Wystawianie inicjowanego na pośmiewisko jest nagminne. Na wspólczesnej budowie wysyła się go po kryształowe wiertło, w warsztacie stolarskim szuka on suwmiarki z wodotryskiem, w obrzędowości garncarzy wędruje on po skórę z kobyły do szewca lub po flaki do rymarza.

²⁰ J. Kławe, *Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce. Studium porównawcze*, Warszawa 1920, s. 105.

²¹ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 23: *Kaliskie*, s. 118.

²² D. Czubała, *Folklor garncarzy polskich*, Katowice 1978, s. 22.

Żeglarze każą nowemu członkowi załogi (zwanemu dwuznacznie „ballastem”) wydmuchiwac słomką wodę ze skrzynki mieczowej lub „poprawiać” tzw. kilwater za łodzią (czynności niewykonalne).

Przy filcowaniu sukna (waleniu samodziału) wieczorem ktoś mówi, że bez *tubelis* nic nie będzie. (Rzeczywiście, sukno czasem może się nie udać, czynności towarzyszy pewne napięcie psychiczne). Posyłają podrostka:

„nie chce mu się iść w słotny wieczór lub ranek ciemny [...]. Posyłają go gdzieś przez góry i doły do sąsiada, do którego najgorsza wiedzie droga. Tam dostaje wór piasku albo kamień, żeby ciężko mu było nieść. Każą mu spieszyć się, bo durniem zostanie. Biegnie i widzi, że wystrychnięto go na dudka, widowisko skończone bez niego, a on kamień musi sam z chaty wyrzucić [...]. Wtedy przekonywa się czym istotnie jest *tubelis*”²³.

W odwróconym porządku „tamtej strony” środek magiczny to rekwizyt w rodzaju wymienionego *tubelisu*, suwmiarki z wodotryskiem czy rękawic do wyjmowania garnków z pieca. Nie one są jednak celem inicjacji. Dopiero w trakcie poszukiwań znajduje się lub, wzorem bajkowych bohaterów, wykrada — Wiedzę. Wykrada, bo nikt nie mówi inicjowanemu wprost, jak powinien się zachowywać, jaki jest świat. Wręcz przeciwnie. Opiekunowie inicjacji robią wszystko, by adeptowi drogę utrudnić i zmylić. Prześcigają się w żartach i kpinach. Dopiero w chwili, gdy wzrok inicjowanego oswoi się z ciemnością tamtego świata przychodzi rozwiązanie. Zwróćmy uwagę: rozwiązanie „się znajduje” (Eureka), na pomysł „się wpada” (opozycja: wypracowane, wytworzone — znalezione; intencjonalne — nieintencjonalne). I zgodnie z przysłowiem najszybciej znajduje się nie szukając²⁴.

Wróćmy po tej dygresji do dalszego ciągu obrzędu. Charakterystyczny jest infernalny pejzaż, w jakim poruszał się nieszczęsny poszukiwacz *tubelisu*. Wysyłanie inicjowanych „gdzieś przez góry i doliny do sąsiada, do którego najgorsza wiedzie droga” potraktujemy na równi z motywem błędzenia. Ekspedycją w zaświaty są też dalekie podróże. Stwarzają one własny pejzaż, hiperbolizują czas i przestrzeń (lasy są „głębokie”, bagna „nieprzebyte”). Komuś dawno nie widzianemu mówimy „nie widziałem cię sto lat”. Wyprawiającego się w podróż żegnamy tak, jakby wyjeżdżał na zawsze. Zaopatrywanie go na drogę w żywność (nawet jeśli wiadomo, że nie będzie specjalnie potrzebna) nasuwa analogię z jadem, w które wyposaża się zmarłych; wiadomo bowiem, że nie znajdzie go w zaświatach. Wśród zwyczajów żydowskich znajduje-

²³ J. Kibort, *Humor ludu żmudzkiego*, „Wisła”, t. VII: 1893, s. 588.

²⁴ Sugestywną analogię nasuwa porównanie mechanizmów *widzenia centralnego* i *peryferycznego*. Tym pierwszym posługujemy się np. przy pracy, kolejno koncentrując się na fragmentach całości. Drugie zaś uruchamiamy patrząc w ciemności. Jest ono bardziej syntetyczne, intuicyjne, pozwala dostrzec od razu zasadnicze kształty, które tracimy z oczu skupiając się na szczególe.

my przesąd, w myśl którego nie wolno zamiatać izby, gdy jeden z domowników jest w podróży²⁵. Podobny zakaz występuje w dniach pogrzebu, świąt czy postu. Sugestywny jest także sposób powitania powracającego z wyprawy, przekonanie, że „nie jest już tym samym człowiekiem co dawniej”. Przysłowie „podróże kształcą” nabiera w tym świetle dodatkowego sensu.

Powtórzmy, że gra z kategorii *alea* może mieć również walor inicjacyjny. Istotny jest w niej czynnik losowy, towarzyszy jej silne pobudzenie emocjonalne. Pamięć o tym przechowywana jest w powiedzeniu komentatora sportowego, który po trudnej sytuacji pod polską bramką zwykł mawiać „wróciliśmy z dalekiej podróży”.

Nie da się tu zapomnieć o ważności średniowiecznych wędrówek czeladniczych. Wyzwalanego na mistrza zwano Bratem Wędrownym lub Wędrowcem. Czeladnika po *przemianku* wysyłano na trzyletni *wędr*, *rajzy*, *cajtowanie* czy *chodzenie za giszyniem*. Często przy wejściu do warsztatu trzeba było podać umówione hasło:

„Przyszedł czeladnik do młyna, położył łaskę koło dyszla i wchodzi do góry:
— Limsic — mówi czeladnik,
— Kusic — odpowiada majster.
— Klapersic — mówią razem i witają się”²⁶.

Widać, że wędrus zna już zaświatową mowę, hasło otwiera mu drogę. Klonowic pisze:

„Jeśliś fryc albo szyper nowy
Już się tu musisz uczyć inszej mowy”²⁷.

Nieco trudności nastęrcza problem tajemnicy, jaką otoczona jest inicjacja. Wprowadzony do cechu musi „milczeć jak grób”, utajniony jest język, hasło, w obrzędach masonskich — tekst przysięgi powtarzanej za Wielkim Mistrzem. Drugi człon opozycji jawnie — skrycie eksponowany jest też w określeniu „pamięć niema jak deska grobowa”. Sens tajemnicy wydaje się być następujący. Wiedza, którą nabył inicjowany nabiera znaczenia jedynie poprzez fakt przebycia inicjacji. Jest przedmiotowa. Nie można jej „odstąpić”, nie dlatego, że grożą sankcje, lecz dlatego, że jest nieprzekazywalna. Nie da się ominąć podróży w głąb własnej psychiki. Neofita wiedzą uwewnętrznia, integruje z własnej nieświadomości. Ujawniony tekst przysięgi lub hasła stanie się w rękach profana pustym dźwiękiem, który nie otworzy żadnej granicy, ponieważ prawdziwy próg zaświatów to granica wewnątrz psychiki, styk świadomości z nieświadomością. *Mantra* musi być pogrążona w ciszy tamtego świata, ponieważ wypowiedziana głośno zmieni się w kupkę zeschłych

²⁵ B. W. Segel, *Lecznictwo ludowe Żydów*, „Lud”, t. III: 1897, s. 57.

²⁶ Czubała, *op. cit.*, s. 24 nn.

²⁷ Gloger, *op. cit.*, s. 281-283.

liści, tak jak zamienia się w nie skarb, w którego posiadanie weszło się bezprawnie.

Wróćmy jednak do analizy wcześniejszych chronologicznie momentów obrzędu. Konstytutywnym elementem *frycówki* jest bicie (stąd *dostać frycówkę* — dostać baty). Inicjowanych lotników *lasuje się* drążkiem sterowym na skrzydle samolotu, kosiarzy — pyłami ze słomy, *muszką* na oselkę; żeglarzy — pagajem itd. Narzędziem tortur, uśmiercająco-ożywiającą różdżką jest zwykle narzędzie pracy. Ono właśnie wprowadza w tajniki wiedzy zawodowej.

Interesującego materiału dostarczają też opisy inicjacji wojskowych (męskie grupy ezoteryczne). Najciekawszym obrzędem jest mianowanie nowej „rezerwy”, które odbywa się na tydzień przed odejściem „panów” do cywila (nieoficjalna hierarchia wojskowa: od przybycia do jednostki do pół roku — „koty”, od pół roku do roku — „przerwa”, od roku do półtora roku — „wicerezerwa”, od półtora roku do dwóch lat — „rezerwa”, od 50 dni przed końcem aż do końca służby — „pany”). Kandydat na rezerwistę musi zdjąć spodnie i położyć się na czterech taboretach, na których leżą dwie poduszki. Wtedy „panowie” masują mu tyłek przez prześcieradło i biją rącznikiem. W tym czasie najmłodsi — „koty” — wchodzi na piec lub stoją w kącie pokoju i miauczą. Bity nie może krzyknąć, a kiedy wstanie dają mu do wypicia wódkę i gratulują. Z opisu tego zapamiętajmy na razie zwierzęcą kompanię towarzyszącą inicjowanemu.

Kandydat na rezerwistę musi udawać martwego (zakaz krzyku). W opisach wielu podróży w zaświaty mamy zamiast bicia, na które nie wolno reagować krzykiem, inny rodzaj tortur — ulubione przez demony lachotanie ofiary, zakaz oddychania czy pozbycie się ludzkiej woni — przez wysmarowanie miętą, smołą itd. Wszystkie te metonimie śmierci są końcem okresu marginesowego; przy biciu szczególnie wyraźny jest uśmiercająco-ożywiający charakter zabiegów. Przywołajmy skojarzenie z kłapsem, które daje położna noworodkowi tuż po odcięciu pępowiny. Na potwierdzenie jeszcze jeden cytat:

„Przyszedłszy [kosiarze plus inicjowany 'wilk' — przyp. autorów] przed ganek śpiewają piosenkę o wilku znalezionym w lesie i przyjętym do nich do towarzysstwa dla wspólnej pracy. Po słowach «tam pod borem, tam pod lasem wilczysko wywija» naśladują wszyscy wycie wilków, po czym jeden z obecnych ma przemowę kończącą się tymi słowami:

Teraz żeśmy wykrzyknęli hurra!
Aż na nim zadrżała ta wilcza skóra.
A obleczym go w czystą koszulę
Oko — całe, a tu jest pół.
Będzie bity, jednak wesół,
Albo siak, albo tak”²⁸.

²⁸ Kławe. op. cit., s. 103.

Ambiwalentny charakter bicia jest tu wyraźny. Zanim skomentujemy pozostałe elementy tego opisu, zajmijmy się problematyką nazw — allonimów, które nadawane są inicjowanym. Odnotujmy takie, jak „wilk”, „wilczek”, „wilczy brat” (inicjacje kosiarzy, flisaków, myśliwych, weselne: określenie panny młodej), powszechne: „fryc” (być może ze starogermkańskiego *Frikke* — wilk?), „fuks” (niem. *der Fuchs* — lis); w terminologii wojskowych inicjacji rekruta (łacińskie: *crudus*, -i — surowy) nazywają „kotem”, „futrakiem”, „sierściuchem”.

Najbardziej rozpowszechnione jest określenie „wilk”. Słowiańska kultura tradycyjna konotuje go najróżniej. Krwiożerczą bestię zaprasza się na wigilię. Po urodzeniu dziecka obwieszcza się „wilczyca porodziła wilka”²⁹. Jeśli wilk ukradnie owcę, mają to za szczęście. Wilk używa swej skóry wilkołakom³⁰. Dusze wędrują po świecie pod postacią wilka lub psa³¹. Zwierzęta te występują w baśniach w roli pomocników. Moszyński przytacza baśń, w której resztę przyniesionej przez kruka martwej i żywej wody zaszyto wilkowi w łydki tylnych łap³². Intrygującą cechą wilka i psa w wierzeniach ludowych stanowi ich wiedza medyczna³³. Wilk leczy się sam, rana polizana przez psa goi się „jak na psie”. Wspomnienie wilka pomaga na ból zęba. Czaszka zwierzęca włożona pod poduszkę powoduje szybkie zaśnięcie. Równie niezwykle konotacje posiada w naszym folklorze pies, mogący odwracać uroki, widywać duchy, przepowiadać przyszłość. Za szczególnie obdarzone tymi własnościami uchodzili u nas psy z jasnymi plamami nad oczami, które nazywano czterookimi³⁴. Gdy pies wyje, z diabłem rozmowę prowadzi³⁵. Pies przeczuwa ogień, choroby lub śmierć któregoś z domowników. Istoty kynomorficzne mają bogatą tradycję mitologiczną. Psowate brońły zwykle wstępu do świata podziemnego. Wystarczy przypomnieć trójgłowego Cerbera, Anubisa w Egipcie, lisa w Chinach, skandynawskich Fenrira i Skolla. W *Boskiej komedii* Pielgrzym spotykał u wejścia do Piekła centkowaną panterę, lwa wietrzącego zdobycz i nie-nasyconą wilczycę. Czwartego w kręgu piekieł strzeże zaś bestia Pluto — wilk z żarłoczną paszczą. W wielu mitologiach psy pełnią rolę zaświatowego sobowtóra *guardian spirit* (meksykański *Xolotl*). U Azteków i Majów spotykamy tzw. psa piorunowego skojarzonego z błyskawicą, otwierającą duszy zmarłego drogę do *Mictlan*. Przypomnijmy też sięga-

²⁹ Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1, Warszawa 1967, s. 276.

³⁰ S. Poniąkowski, *Wiedza o Polsce*, t. III, Warszawa 1932, s. 282.

³¹ Kławe, *op. cit.*, s. 129.

³² K. Moszyński, *Obrzędy, wiara, powieści ludu z okolic Brzeżan*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. XIII: 1907, s. 188.

³³ L. Krzywicki, *Rola zwierząt w pierwotnej umysłowości*, „Wisła”, t. VI: 1892, s. 521.

³⁴ Poniąkowski, *op. cit.*, s. 294.

³⁵ A. Saloni, *Zaściankowa szlachta polska w Delejowie*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. XIII: 1907, s. 56.

jące górnego paleolitu znaleziska naszyjników z zębów lisa, wilka, dzika, hieny, towarzyszące pochówkom oraz zwyczaj chowania psów ze zmarłymi. Cmentarnej Wyspy Erytrei strzeże w mitologii greckiej dwugłowy pies — Ortos. Pies towarzyszy indyjskiemu bogowi śmierci — Jamie. On też pożera ciała zmarłych. W micie walijskim sfora psów goni dusze potępionych do północnego piekła *Anwm*.

Ciekawych danych mogą dostarczyć także obserwacje językowe (materiał konsultowany z językoznawcą, doc. dr Marią Grzegorzczukową). Cerkiewno-słowiański wyraz *ѡлк* został zalternowany przez języki współczesne w polskie — *wołk*, rosyjskie — *volk*, ukraińskie *vovk*, bułgarskie *vauk*, serbskie — *vuk* ³⁶. Istnieje związek etymologiczny między nimi a słowami na określenie czarownika — starsłowiańskie *volxv* ³⁷ (rosyjskie *wołшебник*). Na marginesie zaznaczmy też bliskość warstwy brzmieniowej starogermńskiego *i veum* — wilk (człon *we* występuje w imionach i nazwach człowieka określających kogoś związanego z bóstwem lub kultem). Jednostkę, która popełniła zbrodnię na miejscu kultu lub na wiecu określano jako „wilka” — *i veum* ³⁸.

Brückner podaje, że „zwano »wilkami« i szkodliwe narośle na drzewie i na ciele” ³⁹. Pies w dziwny sposób utrwalony jest w przekleństwach — psubrat, psia mać, psiakrew, zejść na psy (także: dostać wilczy bilet!) ⁴⁰.

Zaczynając od najostrożniejszego spostrzeżenia podsumować można, że myśl ludowa upodobała sobie łączenie psa i wilka ze statusem obcego, „przybysza stamtąd”.

Aby wyjaśnić to uporczywe kojarzenie sięgnijmy do egzotycznej, lecz celnej terminologii Don Juana, znanej czytelnikom Carlosa Castanedy ⁴¹. W myśl tekstów magii meksykańskiej antyświat to *nagual*. Jest to wszechogarniający drapieżny obszar niepoznawalności, gdzie rządzi inna, niedostępna nam logika. W *nagualu* zanurzony jest nasz świat, mała wyspa świadomości, fałszywie przestrzegany jako jedyna niealternatywna rzeczywistość. Z tej „oddzielonej rzeczywistości” ⁴² pochodzą też *nahualli*, sobowtóry zwierzące o dwóch postaciach: jasnej — ducha opiekuńczego, i ciemnej — reprezentującej, jak powtórzylibyśmy za

³⁶ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970, s. 621.

³⁷ Moszyński, *op. cit.*, s. 828.

³⁸ S. Piekarczyk, *Mitologia germańska*, Warszawa 1979, s. 80.

³⁹ Brückner, *op. cit.*, s. 621.

⁴⁰ Przykłady patrz: I. Franko, *Psia krew i psia wiara*, „Lud”, t. 1: 1895, s. 251.

⁴¹ C. Castaneda, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (1968), *A Separate Reality* (1971), *Journey to Ixtlan* (1972), *Tales of Power* (1974), *Second Ring of Power* (1977). Książki wydane m. in. w Penguin Books w latach 1970-1978.

⁴² *A Separate Reality* — określenie C. Castanedy, tytuł jego drugiej książki.

Jungiem, kalki archetypu wroga. Uważa się, że filogenetyczne losy człowieka nałożyły ów archetyp na wielkie kotowate zwierzęta z rodziny psowatych i węże. Niektóre z nich to kompania asystująca inicjowanym. Są to zwierzęta posiadające sierść, czasem padlinożerne, nocni drapieżcy. Te właśnie zwierzęta, pochodzące z *nagualu*, atakują człowieka w momentach, gdy pole świadomości zalewane jest dotychczas nieuruchomionymi informacjami, pochodzącymi z nieświadomości. Ten niebezpieczny, decentralizujący psychikę proces ujawniania się ukrytych treści archetypowych zdarza się najczęściej w stanach wysokiego pobudzenia emocjonalnego, np. przy lęku, przy długotrwałych deprywacjach, a także przy stosowaniu środków halucynogennych⁴³. Wtedy mityczne zwierzęta atakują. W wierzeniach meksykańskich określone *nahualli*, takie jak kojot czy jaguar, pełnią funkcję zwierzęcych przenośników w odpowiednie rejony świata podziemnego.

W przytoczonych wcześniej materiale oba *Canidae* — pies i wilk, występują w roli *psychopompos*, strażników progu inicjacji — ich atrybuty i nazwy przechodzą na inicjowanych.

Skoro wiemy już tyle, możemy śmiało przyjrzeć się ich udziałowi w obrzędach weselnych. W folklorze słowiańskim notorycznie wraca motyw weselników zamienionych w wilki⁴⁴. Młodą po ślubie, ale przed wkupem do grona gospodyń, zwą „psią babą” lub „wilkiem”⁴⁵. Święty Mikołaj to opiekun wilków, młodych panien i dzieci. Idąc do kumory śpiewają:

Do jamy wilku do jamy
A ty dziewczyno pódź z nami.
Do jamy wilku nocować
Ty nam pódź wianek darować⁴⁶.

Osadziwszy zaś pannę młodą na dzieży, po zwrotce „żebyś ty chmielu na tyczki nie laźł” śpiewają:

Zaświeć ze miesiąčku, zaświeć
Na tej łysej górze
Bo nas pan młody
Kocią nogą gryzie⁴⁷

po czym za chwilę następuje zwrotka o pogrzebie wianka.

Łacińska nazwa płodnościowego chmielu brzmi *Humulus-Lupulus*⁴⁸. Dodajmy, że rzymskie święto ku czci Fauna (pierwotnie wyobrażanego

⁴³ Zob. A. Wierciński, *Antropologiczny szkic o antypersonie*, „Literatura na świecie”, nr 10 (102): 1979, s. 5-21.

⁴⁴ Kławe, *op. cit.*, s. 138.

⁴⁵ Poniąkowski, *op. cit.*, s. 239.

⁴⁶ J. Konopka, *Pieśni ludu krakowskiego*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974, s. 56.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 56-57.

⁴⁸ B. Markuza-Bieniecka wywodzi ją od łacińskiego *lupus,-i* — wilk (*Zioła i przyprawy mojej kuchni*, Warszawa 1977, s. 11).

jako wilk), podczas którego kapłani uderzali rzemieniem kobiety, co miało im zapewnić płodność, nosiło nazwę *luperkalii* (łac. *lupercal* — wilcza jaskinia). Dom publiczny nazywano *lupanar*. Z *Quo vadis* pamiętamy, że zdesperowany Winicjusz pragnął, by Ligia namaściła mu drzwi wilczym tłuszczem⁴⁹.

W otoczeniu wymienionych faktów wilk prezentuje się w swej zwykłej roli inicjacyjnej, towarzyszy tym razem nowożeńcom, podejmującym wspólną wyprawę po wiedzę.

Kończąc uwagi nad symboliką zwierząt inicjacyjnych dodajmy dwa spostrzeżenia językowe. Pierwsze to przechowane w potocznej polszczyźnie określenie *friko*, *na friko*, „iść w ciemno”, „na głupiego”, „jechać na gapę”. Drugie zaś — „zrobić coś fuksem” — „udało mi się fuksem”, przypadkiem, „więcej szczęścia niż rozumu”. Wraca tu uporczywie wspomniany motyw losowości, hazardu (*alea*), konsekwentnie kojarzony z polem semantycznym *fryca* — wilka i *fuksa* — lisa. Każde otarcie się o sytuację ryzyka może być traktowane jako mikroinicjacja w *nagual*. Stanowi to jednak odrębny temat.

Wróćmy do materiału folklorystycznego. Powtórzmy, że zwierzęta, których nazwami obdarzeni są inicjowani, to nocni drapieżcy, posiadający futro i ogon. Penetrując zaświaty należy upodobnić się do ich mieszkańców, stąd atrybuty inicjowanych: doprowadzony ogon i sierść (zakaz strzyżenia włosów w okresie marginesowym).

Pielgrzym mahometański, masajski zaklinacz deszczu, aztecki kapłan, średniowieczna czarownica — wszyscy oni dopełniają tego obowiązku. W wojsku mawia się, że w salach „kotów” pełno jest sierści. Z klasyfikacji fenomenologicznej wynika mediacyjny charakter włosów. Zbudowane są z tkanki niejednorodnej — martwo-żywej, obumierającej i regenerującej się. Odradzają się same z siebie. Pamiętajmy, że jest to cecha wszystkich archetypowych symboli nieśmiertelności, takich jak indoeuropejski Feniks, indyjski ptak Garuda, meksykański *quetzal*, egipski skarabeusz, niewysychające źródło wody życia.

I tu jedna uwaga. Moment pozbycia się animalistycznych atrybutów (postrzyżyny, utrata ogona, golenie) jest łatwiejszy do zauważenia niż długi okres ich posiadania. Podobnie w gramatyce łatwiej jest dostrzec aspekt doskonałości czasownika od aspektu niedokonałości. Ważne, że fakt obrzędowej likwidacji atrybutów świadczy o istnieniu poprzednika w postaci zakazu pozbywania się ich. Notorycznie występuje on jako zakaz czesania się w dniach nasilonej mediacji między światami (po-grzeb, post, święta). Nie czeszą się eremici, templariusze, żałobnicy. Na marginesie wspomnijmy, że wyprawą w zaświaty może być zarówno pielgrzymka do miejsca świętego, jak mecz piłkarski naszej repre-

⁴⁹ H. Sienkiewicz, *Quo vadis*, Warszawa 1959, s. 44.

zentacji, przed którym ani trener, ani zawodnicy nie mieli zwyczaju się golić. Niczym innym jest również matura czy ważny egzamin — dopiero po nim można obciąć włosy.

Przyjrzyjmy się mitom kosmogonicznym południowo-wschodniej Europy i północnej Eurazji, które analizuje R. Tomicki⁵⁰. Załóżmy, że mit opowiada przebieg swoistej kulturowej filogenezy ludzkości. Gdy porównać go z przebiegiem biologicznym ontogenezy otrzymujemy następujące skojarzenia:

Filogeneza

1. Raj: ludzie pokryci sierścią lub rogową skórą.
2. Grzech lub interwencja antagonisty, stwórcy = utrata sierści = wygnanie z raju.

Ontogeneza

1. Płód ludzki między szóstym a ósmym miesiącem pokryty jest bez reszty delikatnym puszkim „lanugo”.
2. Puszek ostatecznie ginie tuż po narodzinach.

Ceremonia obcinania włosów, pozbywanie się zarostu (pierwsze postrzyżyny, golenie puryfikacyjne, obcięcie warkocza pannie młodej) to gesty uczłowieczenia, zerwania pępowiny łączącej inicjowanego z zaświatami, w których przebywał w okresie marginesowym.

W świetle poczynionych uwag sens zabiegów związanych z postrzyżynami czy goleniem zaczyna rysować się wyraźnie. Sięgnijmy do przykładów. Inicjacja na flisaka: „Frycowi niby gołą brodę zarosłą w drodze, spowiadają go i okadzają, a najwymowniejszy z nich ma doń żartobliwą orację”⁵¹. „Wilk do tańca nie idzie, dopóki go starszy nie ogoli. Golenie to parodiują w sposób następujący: starszy, czerni mu twarz węglem lub sadzą, poczem bierze muszczkę do ostrzenia kosy, ostrzy ją na cholewie i pociąga nią jak brzytwą twarz wilka, co tenże wytrzymać spokojnie musi”⁵².

Obrzęd frycwin harcerskich czy studenckich nosi czasem nazwę „golenia biszkoptów”. W zapusty kobiety goliły mężczyzn w karczmie patykiem ostrzonym na gołym kolanie. Nie byłaby to więc, jak chce szkoła psychoanalityczna (interpretacja snów o goleniu, wypadaniu włosów), symboliczna kastracja, lecz odnowienie sił rozrodczych, nadwyżężonych w kończącym się właśnie cyklu matrymonialnym.

Wspomnijmy raz jeszcze mit kosmogoniczny. Wraz z atrybutami życia rajskiego człowiek utracił rogową skórę lub sierść, ale z rajskich zaświatów wyniósł środek magiczny, o który chodzi w każdej inicjacji, jabłko z Drzewa Wiadomości, Wiedzę. Jednym z przejawów jej posiadania była zdolność do prokreacji, namiastka utraconej nieśmiertel-

⁵⁰ R. Tomicki, *Ludowe mity o stworzeniu człowieka. Z badań nad synkretyzmem mitologicznym w Europie wschodniej i południowej oraz Azji północnej*, „Etnografia Polska”, t. XXIV: 1980, s. 49-118.

⁵¹ Gloger, *op. cit.*, s. 270.

⁵² Klawe, *op. cit.*, s. 104.

ności, realizującej się teraz w planie gatunkowym. Tę właśnie cechę, płodność, w opozycji do rajskiej jałowości, aseksualności (dziewictwa) zyskuje się zwykle dzięki obrzędowi przejścia. Nowinę obwieszcza się zwykle z dachu lub studziennego żurawia. „Jeden z dwóch towarzyszy włązi na dach i ogłasza światu, że temu to a temu wolno teraz na równi z innymi iść z wybraną dziewczyną do tańca, mówić z nią, przepijać do niej, a nawet żenić się”⁵³.

Kolejny rekwizyt obrzędowy to ogon przypinany inicjowanym. Pozbywanie się animalistycznego elementu i jego odwrócenia zapustne znane są pod nazwą *combra* lub *ciągnięcia kłoca*, a także *gonienia kota*.

„Aby utrudnić [kosiarzowi — przyp. autorów] pracę przypinano mu z tyłu tzw. kłocki — wiązki słomy, siana, chwastów”⁵⁴. „Kota, czyli kosiarza co ściał ostatnie kłosy, ubiera się w słomiane poszycie i zaopatruje w długi ogon. [...] O ostatnim żniwiarzu mówi się, że ma ogon żytniego lub przennego wilka, męczy się, zanim się go nie wykupi, co nazywają gonieniem wilka lub kota”⁵⁵.

Wojsko: czasami odbywa się też uroczystość obcinania „kotu” *kity* (gdy przestaje się być „kotem”). *Kitą* nazywa się też „centymetr rekruc-ki”: im mniej dni do końca służby, tym krótsza *kita*.

Dodajmy do tego przykłady ceremonii przejścia w cyklu obrzędów dorocznych. Ich kulminacja ma miejsce w okresie zapustnym, który zamyka roczny cykl matrymonialny. Przejście w cyklu życia człowieka wymaga powtórzenia w kalendarzu obrzędowym.

Po wsi chodzą przebierańcy, piąty chodzi z kłocem, który kawalerowi przywiązuje się do karku, kobiecie do nogi mówiąc: „kiedyś się nie ożenił albo nie wydała w niezapusty, to teraz dźwigaj kłoca ji doputy będziesz go dźwigać, jaz sie mi okupić musisz”⁵⁶. „Zarówno pannom jak i kawalerom przywiązywały mężatki w XIX w. patyki do nóg, kości”⁵⁷.

Karnawałowe rekwizyty przyczepiane inicjowanym są najróżniejsze. Są to ogony kotów, sztuczne brody, zapustne kłoce, skorupki jaj, stępy, patyki, lalki. Współcześnie zaś — śledzie wieszane na *prima aprilis* starym pannom i kawalerom. Za samochodami jadących do ślubu nowożeńców ciągną się stare buty, puste puszki po coca-coli i konserwach, łańcuchy. Te ogony inicjowanych to albo animalistyczny atawizm, albo coś w rodzaju bezużytecznej skorupy, którą się porzuca. Warto dodać, że pątnicy udający się do Jakuba z Compostelli od wieków naszywają sobie na płaszcze muszle. Ten sam zwyczaj mają Hiszpanie uczestni-

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ M. Wieruszewska, *Obrzędy wieku dojrzałego w Bełchatowskim*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. VII: 1966, s. 77.

⁵⁵ J. S. Bystroń, *Zwyczaje żniwiarskie*, Warszawa 1916, s. 89.

⁵⁶ K. Matyas, *Zapust, Popielec, Wielkanoc*, „Lud”, t. I: 1895, s. 254.

⁵⁷ C. Witkowski, *Doroczne polskie obrzędy i zwyczaje ludowe*, Kraków 1965, s. 23.

czący w pielgrzymce na Jasną Górę. Muszla w symbolice chrześcijaństwa była atrybutem pielgrzyma wędrującego do miejsca inicjacji religijnej⁵⁸. Muszla — skorupa, porzucony dom ze swoimi odniesieniami symbolicznymi jest tu wyjątkowo na miejscu. Muszle kauri, przynajmniej od neolitu kojarzone z kobiecymi narządami rozrodczymi, są znakiem środowiska macierzyńskiego. Wenus Botticellego wylania się co prawda z piany morskiej, ale stoi w muszli. Także na obrazie Piero della Francesca pt. *Madonna z dzieciątkiem*, muszla współwystępuje z jajem, którego życionośny charakter jest oczywisty⁵⁹. W Holandii średniowiecznej wśród sposobów zawiadamiania o narodzinach występował zwyczaj przybijania muszli do drzwi wejściowych domu⁶⁰. W kształcie konchy wreszcie rzeźbi się chrzcielnice.

Pozwólmy sobie utożsamić muszlę, opakowanie stanu poprzedniego, ze skorupkami, klockami i innymi „ogonami” przyczepianymi inicjowanym. Doczepienie kloca byłoby więc karą za niedopełnienie obrzędu inicjacji, karą mającą charakter inicjacji sparodiowanej. Następuje odwrócenie: zamiast obcięcia ogona — jego doczepienie, rytualny znak niewywiązania się z obowiązków społecznych. Dopiero ujawnienie tego znaku umożliwia jego likwidację. Inny sens zapustnego ciągnięcia kloca polegałby na symbolicznym okulawieniu, piętnowaniu znakiem zaświatów tych, którzy zbyt długo w nim przebywali.

Skoro wspomnieliśmy już wcześniej inicjację rajska, odnotujmy szczegół, który bezpośrednio wprowadzi nas w krąg rozważań dotyczących motywów kulawości nabywanej przy wychodzeniu z podziemia. Jahwe rzecze do węża: „nieprzyjaźń wprowadzam między ciebie a niewiastę, między twoje potomstwo a jej potomstwo. Ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę”⁶¹.

Kusy, „kuternoga” to powszechna nazwa czarta, którą E. Bencker wywodzi od łacińskiego *curtus* (słow. *цѣрта* — skrócony, kusy, przycięty)⁶². W polskich zapustach kuleje podkoziółek, kuleją także przebierańcy. W opisie zabawy w niedzielę starozapustną kuleje starucha, której córki stręczą młodego chłopca. Zestaw przykładów uzupełnijmy też skojarzeniem z weselem, na którym młoda pierwsze trzy tańce wykonuje kulejąc.

Kulawości, którą w okresie marginesowym napiętnowani są inicjowani, należy się pozbyć, co jest możliwe do końca tylko na płaszczyźnie symbolicznej. Bo tak naprawdę „zmazy piekielnej” do końca pozbyć się

⁵⁸ A. Olędzka-Frybesowa, *W głąb labiryntu. Wędrowki po Europie*, Warszawa 1979, s. 56-57.

⁵⁹ A. Boczkowska, *Hieronim Bosch. Astrologiczna symbolika jego dzieł*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1977, s. 132.

⁶⁰ P. Zumthov, *Życie codzienne w Holandii*, Warszawa 1965, s. 94.

⁶¹ *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1973, Genesis 3.15.

⁶² Podają za: Moszyński, *Kultura ludowa...*, s. 619-620.

nie można; po wyjściu stamtąd niemożliwy jest powrót do poprzedniej cielesności. W inicjowanym zawsze następuje zmiana, wkracza on w nowe, relatywnie wyższe stany bytu. Uwagi o obecności motywu przytrzaśniętej pięty nabywanej przy wychodzeniu z podziemi można uzupełnić sformułowaniem Junga: „kiedy nieświadoma całość, manifestując się, opuszcza nieświadomość i wkracza w sferę świadomości, jeden z jej czterech elementów pozostaje w tyle zatrzymany przez *horror vacui* nieświadomości”⁶³.

Parafrazując stwierdzić można, że każde wtargnięcie w świat przeciwniej zasady zostawia ślad, piętno (wczesnochrześcijańskie *sphragis*), otrzymywane przy chrzcie, Proppowskie „znamie”, przytrzaśnięta pięta, obcięty ogon, ostrzyżone włosy, zmienione nazwisko, które oznacza jednocześnie pomyślnie ukończenie inicjacji i przynależność do grona wybranych. Niektórzy, jak biblijny Jakub, opłacają kulawością — znamiem zwycięski pojedynek z Aniołem⁶⁴, inni, jak Orfeusz, tracą Eurydykę. Można wyobrazić sobie, że każda inicjacja, każdy szczebel na drabinie życia, przyginają to życie ku ziemi, ponieważ zostają po nich trwałe znaki antyświata w postaci Wiedzy. Reszty zaś dokonuje czas.

IV

Pojęcie śmierci może być również kluczem do rozumienia obrzędowości narodzinowej i magicznych norm wypełniających okres dzieciństwa. Zarysowuje się tutaj podwójna perspektywa: z jednej strony każda z praktyk tego okresu ma charakter inicjacyjny i traktować ją można w wydzielonym planie obrzędowym, z drugiej wszystkie te momenty przejścia są częstkami makroinicjacji, gdzie punktem wyjścia są narodziny — wyłonienie się z niebytu, ogniwem końcowym zaś — ostateczne wdrożenie dziecka w życie, osiągnięcie pełni człowieczeństwa. Cezury tego procesu to zarówno duże zespoły obrzędowe, np. pierwsza kąpiel czy chrzest, jak i pojedyncze wskazania dotyczące podania pierwszego pokarmu, pierwszych postrzyżyn, pierwszego obcięcia paznokci, odstawienia od piersi.

W wyobrażeniach tradycyjnych i śmierć, i narodzenie pozostają wobec siebie w stosunku lustrzanej symetrii. Ich kierunki przejścia są przeciwstawne: z bytu w niebyt i z niebytu w życie. Niektóre z towarzyszących porodowi otwierająco-rozwiązujących czynności, nazwanych przez L. Stommę „magią Alkmeny”⁶⁵, odnoszą się wprost do archaicznej wizji świata i służą otwieraniu granic dzielących kosmiczne po-

⁶³ C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, Warszawa 1971, s. 434.

⁶⁴ *Pismo święte...*, Genesis 32.26.

⁶⁵ L. Stomma, Mit Alkmeny, „Etnografia Polska”, t. 20: 1976, z. 1, s. 99-104.

ziomy. Takie konotacje ma zwyczaj odsuwania szybru w kominie i wybijania dziur w dachu. Jak twierdzi M. Eliade, symbolika górnego otworu odprowadzającego dym w siedzibach ludzkich jest bezpośrednią transformacją uwiecznionego w mitach wyobrażenia osi kosmicznej, miejsca łączności między ziemią a pozaziemskimi sferami wszechświata⁶⁶. Te znaczenia i związane z nimi funkcje obrzędowe zostały w polskiej kulturze ludowej przeniesione na system ogrzewczy i na centralną belkę powały. Istotny związek między takim odzwierciedleniem idei komunikacji między światami a narodzinami formułuje oczepinowa przyspiewka:

Jak cię będą czepić, patrz się do komina,
żebyś na dzień roczek powinęła syna.
Jak cię będą czepić, patrz się na tragarza,
aby twoja córka wyszła za cesarza”⁶⁷.

W tym kontekście wydaje się, że sens żartobliwych rad dawanych bezpłodnej kobiecie, iż „powinna sobie poszerzyć komin” wkracza poza skojarzenia jedynie fizjologiczne. Na marginesie dodajmy, że popularne opowiadania o bocianie wrzucającym dzieci do kominów zyskują na znaczeniu, gdy się uwzględni mitologiczne relacje tego ptaka. Miał on powstać z człowieka, Wojciecha, który przez ciekawość „wszelkie paskudne robactwo wypuścił z worka na boży świat”, a teraz zbiera je”⁶⁸. Kontakt z „paskudnym robactwem”, mediacja w obrębie opozycji czyste—nieczyste szczególnie predystynują bociana do roli łącznika między „tym” a „tamnym światem”.

Konkretyzacje idei narodzin jako przybycia „stamtąd” i w konsekwencji nadanie dziecku statusu przybysza z zaświatów można by mnożyć. W wielu kulturach podkreślany jest wyraźnie związek narodzin z piecem. Dla ułatwienia porodu uderza się w piec⁶⁹, zaś „piec się rozwalu”⁷⁰, to eufemistyczny komentarz dokonanego już faktu narodzin, po których następuje położenie dziecka na przypiecku.

Innym wcieleniem tej samej myśli jest położenie noworodka na progu domostwa⁷¹, miejscu, którego magiczne znaczenie polega przecież na metaforycznym zobrazowaniu strefy granicznej dwóch różnych porządków. Jak chce ludowa tradycja, dziecko jest często znajdowane — w kapuście, nad strugą, w krzakach. Znalezienie, z natury rzeczy nie-

⁶⁶ M. Eliade, *Sacrum, mīt, historia*, Warszawa 1974, s. 75-79.

⁶⁷ Zbliżoną wersję zanotował również J. Konopka, *Pieśni ludu krakowskiego*, Wrocław 1974, s. 57.

⁶⁸ S. Dworakowski, *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysoko-mazowieckim*, Warszawa 1935, s. 43.

⁶⁹ H. Biegeleisen, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927, s. 57.

⁷⁰ Dworakowski, *op. cit.*, s. 29.

⁷¹ J. S. Bystroń, *Słowiańskie obrzędy rodzinne*, Kraków 1916, s. 135.

intencjonalne i przypadkowe, to doskonały sposób na odebranie przesyłki z drugiego świata. Szeroko już wyżej rozważany motyw zwierzęcej kompanii towarzyszącej inicjacyjnemu przekraczaniu granic wyznaczonych przez opozycję życie—śmierć pojawia się również przy narodzinach (noworodek nazywany „wilkiem”) i w połączeniu z powyższymi przykładami oraz z zasadami formuły inicjacji symbolicznie podkreśla — w planie językowym — przydany dziecku status.

Nakaz nieujawniania terminu porodu⁷² w obawie przed powikłaniami zyskuje swój sens przy porównaniu z wymogiem zachowania tajemnicy znanym z wątków bajkowych (bohaterowi nie wolno zdradzić miejsca ukrycia odnalezionego skarbu pod groźbą jego utraty) i stosowanym także w obrzędach przejścia (np. cechowych), gdzie złamanie nakazu równoznaczne jest ze zniweczeniem wartości osiąganych dzięki kontaktowi z „tamtym światem”.

Zachowanie tajemnicy to tylko jeden ze sposobów realizowania generalnej zasady izolacji miejsca, przedmiotów i osób w stanie przejścia. Szczególnie wyraziste jest wyodrębnianie przestrzeni, w której odbywa się kontakt i jej sakralna, zaświatowa waloryzacja. Odbierająca poród babka nie tylko usuwa wszystkich z izby, ale też zawiesza okna, łóżko rodzącej zaś zasłania rozpostartym na żerdziach prześcieradłem⁷³. W wielu kulturach archaicznych wymóg wyłączenia momentu porodu z przestrzeni ludzkiej był znacznie bardziej rygorystyczny. Kobiety rodziły w specjalnie zbudowanych chatkach na krańcach wioski bądź ją opuszczały, by odbyć poród w zupełnym odosobnieniu.

Pierwsza kąpiel dziecka to jednocześnie pierwsze przechylenie klasyfikacyjnej wskazówki na stronę stanu życia. Przyjrzyjmy się używanym do tego rekwizytom. Niezwykle nośnymi ładunkami życia są dodawane do wody przedmioty: jajko, żelazo, pieniądze, mleko. Przestrzega się przy tym, by woda była gotowana w czystym garnku⁷⁴, choć nie wolno zagotować jej do wrzenia⁷⁵. Nie gotowana, surowa woda, to woda nie pozbawiona swego śmiertelnego, pochłaniającego aspektu. Jednocześnie tylko taka woda może ze zmazy oczyścić i ją zatrzymać. Jest to uniwersalny rozpuszczalnik działający na obu poziomach. Pamiętajmy, że choć podziemne wody Lety sprowadzały zapomnienie, błakające się w Tartarze dusze mogły również sięgnąć po wodę z jeziora Pamięci⁷⁶. W naszej perspektywie woda zatrzymuje zmazę tamtego świata i stąd nie można jej już przedtem zanieczyścić. Logiczną konsekwencją

⁷² F. Wareńko, *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 1: 1896, s. 110.

⁷³ Bystroń, *op. cit.*

⁷⁴ L. Malicki, *Materiały do kultury społecznej górali śląskich*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 6: 1947, s. 90.

⁷⁵ Dworakowski, *op. cit.*, s. 25.

⁷⁶ R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 124.

spełnianej funkcji są wytyczne w kwestii pozbywania się wody po pierwszej kąpieli. Należy wylać ją na pocień, „aby ludzie po niej nie chodzili”⁷⁷, lub pod płot. Reguła odludności miejsca i płot jako jeden z symboli strefy granicznej wskazują na kierunek działania wody — zużytą i skażoną należy wyekspediować w zaświaty. Ideę tę ilustruje formułka wypowiedziana przez babkę, gdy wyjmując dziecko z wody unosi je trzykrotnie w górę, za każdym razem mówiąc: „Synek [wzgl. córka] do góry, a święte wody do ziemi”⁷⁸. „Po okąpaniu całuje noworodka najpierw ojciec, potem matka i dzieci”⁷⁹.

Gest pocałunku, niewątpliwie słusznie interpretowany jako wyrażający przyjęcie do rodziny, nasuwa jednak głębsze analogie i nieodparcie kojarzy się z tchnieniem życia przywracającym funkcje życiowe organizmu (por. z ożywiającą rolą pocałunku w baśni o Śpiącej Królownie). W cyklu rytów związanych z narodzinami znajduje swoje miejsce, znany z innych sytuacji obrzędowych, zakaz pożyczania z domu, w którym jest maleńkie dziecko⁸⁰. Pożyczka, odpowiednik daru, to okazanie znaku życia, niedopuszczalne w chwili, gdy panuje jeszcze porządek innego świata.

Jedyną osobą z zewnątrz mającą bezpośredni kontakt z dzieckiem i matką od chwili porodu jest babka. Oprócz działań pomocniczych przy narodzinach wykonuje się też pierwsze zabiegi przy dziecku, kąpie je jeszcze przez kilka dni po przyjściu na świat. Jest narażona na kontakt z zaświatami i na jego efekt — zmazę, a w konsekwencji powinna się z niej rytualnie oczyścić. Temu wymogowi odpowiada wołyński zwyczaj *zlewin*: „Babka posypuje ręce położnicy zbożem, mówiąc: *oczyszczają twoją duszę od hrycha twojoho*; położnica posypuje ręce babki mówiąc: *oczyszczają ruku twoje od brudu mojoho*, przyczem trzy razy pada do jej nóg i całuje jej ręce”⁸¹. Można przypuścić, że również obdarowywanie babki za jej usługi naturaliami ma swój magiczny cel w wynagrodzeniu zetknięcia się ze światem śmierci, wyrównania nadszarpniętego przez ten kontakt „potencjału energetycznego”. Ze zapłata ma aspekt nie tylko ekonomiczny, wskazują wyniki badań terenowych ujawniające, że do ustalonej opłaty pieniężnej dodawany był chleb lub miarka zboża, „aby dziecko miało szczęście”.

Po kąpieli, obdarzony już pewnym ładunkiem życia noworodek jest przedmiotem troskliwych zabiegów potęgujących ten ładunek, nie dopuszczających do zachwiania i tak niezbyt pewnej równowagi. Owa

⁷⁷ M. Szubertowa, *Zwyczaje i obrzędy narodzinowe*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 8-9: 1951/52, s. 605.

⁷⁸ Dworakowski, *op. cit.*, s. 26.

⁷⁹ Malicki, *op. cit.*, s. 86.

⁸⁰ B. Segel, *Wierzenia i lecznictwo ludowe Żydów*, „Lud”, t. 3: 1897, s. 56.

⁸¹ S. Poniatowski, *Etnografia Polski*, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. 3, Warszawa 1932, s. 324.

chwiejność, status niepełnego jeszcze człowieka znajdują wyraz w ciągłej (do momentu chrztu) groźbie porwania przez istoty demoniczne. Od tego nieszczęśliwego wydarzenia mają dziecko chronić odpowiednie z magicznego punktu widzenia rzeczy: czosnek w gałganku na szyję, różaniec i inne rzeczy poświęcone, żelazne przedmioty w kołysce, czerwona wstążeczka na rączce.

Szczególne podatność na uroki i choroby to dalsze następstwa balansowania na granicy między życiem a śmiercią. Zasady postępowania z chorym dzieckiem dobrze ilustrują dwa przykłady:

„Tym miejscem ciała, który jest bramą naszego wejścia na świat, pokładają się na dziecko [...], by uzdrowić je od wszelkich słabości i chorób”⁸². I druga recepta: „gdy mały chłopiec ciągle płacze, trzeba iść o północy za granicę gminy, wyszukać małego dąbka, rozłupać go (musi być przy tym ojciec i matka), a czynić to trzeba skrycie, by nikt ich nie widział. Przez powstałą szparę podawać sobie do trzeciego razu malca i bić za każdym razem w tyłek mówiąc »uciekajcie kliny«, a bóle dziecka ustąpią”⁸³.

Jeśli dąbek później zarośnie, to chłopak chorować nie będzie.

Jak wynika z obu cytatów generalną regułą jest obrzędowo wyrażona replika narodzin. Natomiast przykład drugi, mniej dosłowny, za to bogatszy w magiczne wskazania, wyraźnie przedstawia akt narodzin, tu symbolicznie powtórzony jako przychodzenie z tamtego świata.

„Dziecka nowo narodzonego nie należy zawijać w nową szmatę, bo by udawało pana, ani w bardzo brudną, bo by się go gad [wszy] chytał — tylko w znosną, by na chłopca zdrowego lub babę wyrósł”⁸⁴. Odrzucając interpretacje informatorów jako tzw. „wtórne racjonalizacje” można by uznać wypośredkowanie między kategoriami „nieużywane” (pielucha zbyt nowa) i „bezużyteczne” (pielucha brudna, zniszczona) za sposób ochrony dziecka przed wcielaniem przez te kategorie sferami działania sił nieczystych. Tę interpretację potwierdza, jak się wydaje, używanie pożyczonego płótna na powijaki dla niemowląt (pożyczka traktowana jako znak życia).

W serii kolejnych pchnięć na drodze ku życiu istotne miejsce zajmuje chrzest i związane z nim nadanie imienia. Zachowanie znaczeń rodem z archaicznego systemu wyobrażeń znajduje przede wszystkim wyraz w oprawie, jaką nadała obrzędowi kościelnemu ludowa kultura tradycyjna, a która stanowi dokładne odbicie scenariusza rytu inicjacyjnego.

Wyłączenie i nadanie inicjowanemu znamienia obcości przejawia się w realizacjach wymogu skrytości. Do chwili chrztu niewskazane było

⁸² E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa*, Wrocław 1955, s. 22.

⁸³ S. Czyżewicz, *Wiązanka wierzeń i przesądów ludu z okolic Buczkowa*, „Lud”, t. 13: 1907, s. 326.

⁸⁴ S. Hradecka, *Przyczynki do wierzeń ludu w Wierzbanowu*, „Lud”, t. 9: 1903, s. 64.

pokazywanie dziecka osobom spoza rodziny w obawie przed urokiem. Należało trzymać w tajemnicy również jego imię⁸⁵, co wymownie konotuje się z tabuizacją imion istot z „tamtego świata” i konotuje jego bezmiennność i niewyraźność. W wielu kulturach do czasu nadania imienia dziecko pozbawione było statusu prawnego⁸⁶.

Kolejny, środkowy etap inicjacji, etap metaforycznej podróży w zaświaty, wypełniony jest z uwzględnieniem wielu obowiązujących w tym przypadku reguł. U Kolberga czytamy, że „około roku 1840 tylko w nocy przywożono dzieci do chrztu”⁸⁷, w innym zaś miejscu, iż „na Zadniestrzu dzień chrztu jest też pamiątką za dusze. Kapłan w żałobnych szatach po przyjęciu ofiary z pożywienia odprawia mszę żałobną z biciem dzwonów. Po mszy następował właściwy obrządek chrztu”⁸⁸. Rodzice chrzestni do chwili chrztu winni byli wstrzymać się od niektórych funkcji fizjologicznych, „ponieważ wpłynęłoby to na dziecko w ten sposób, że urynowałoby we śnie pod siebie”⁸⁹. „Do kościoła jadą prostym gościńcem, a nie drózkami, żeby dzieciak nie był błędny, i *chizo*, żeby dzieciak *buł chizy*”⁹⁰.

Powstrzymywanie się od spełniania potrzeb fizjologicznych to przecież nieodzowne na „tamtym świecie” zawieszenie znaków życia, wymóg pośpiechu zaś zgodny jest ze wzmiankowaną już przy analizie wesela regułą szybkiego przejścia.

W drogę do nieznanego, niepewnego, niegościnnego, kumowie zabierają ze sobą i wkładają dziecku w powijaki chleb i sól, co także ma miejsce w obrzędzie weselnym. Zauważmy, że sól występująca jako element liturgii w obrzędzie kościelnym konotuje te same co w ludowej tradycji znaczenia „kwantu życia”.

Natomiast w szerszym już planie mitologicznym sytuowałby się zwyczaj, według którego chrzestni przechodzą za ołtarz i tam się całują⁹¹. Jeśli wolno nam wchodzenie za ołtarz widzieć jako odpowiednik inicjacyjnej wędrówki w głąb labiryntu, będącej symbolicznym powrotem do przeczasa, to wraz z pocałunkiem byłoby ono powrotem do początku filogenezy ludzkości nieodzownym dla każdej ontogenezy.

Wracając z kościoła chrzestni nie mogą się za siebie oglądać. Odwrócenie się byłoby bowiem jednoczesnym odwróceniem kierunku przejścia i grozi pozostaniem w zaświatach.

Nowe narodziny, cel inicjacji, mają swój symboliczny wyraz w po-

⁸⁵ K. Potkański, *Postrzyżyny u Słowian i Germanów*, Warszawa 1920, s. 23.

⁸⁶ Bystroń, *op. cit.*, s. 70.

⁸⁷ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 20; *Radomskie*, cz. 1, s. 133.

⁸⁸ Ł. Gołębiowski, *Lud polski, jego zwyczaje i zabobony*, Kraków 1830, s. 248.

⁸⁹ Dworakowski, *op. cit.*, s. 34.

⁹⁰ *Tamże*.

⁹¹ M. Federowski, *Lud okolic Żerek, Siewierza i Pilicy*, Warszawa 1889, s. 272.

łożeniu dziecka na ziemi bądź na progu mieszkania w chwili powrotu z kościoła. Odkrycie zaś poduszki, w której dziecko spoczywa, i kolejne pokazywanie go każdemu z obecnych⁹² wciela, zgodnie z logiką scenariusza, ideę jawności w przeciwieństwie do poprzednich skrytych zachowań. Unaoczniającym zmianę stanu akcesorium jest nowe ubranko, koszulka bądź sukienka, obowiązkowy prezent od matki chrzestnej. Wyprzedzając chronologię wydarzeń zwróćmy uwagę na znaczenie nowego stroju w czasie uroczystości pierwszej komunii. Nakładane na tę okazję ubrania: długie suknie u dziewczynek i garnitury dla chłopców, noszą wyraźne cechy ubioru dorosłych.

Symbolicznie zaznaczane kolejne etapy rozwoju biologicznego składają się w sumie na ciąg magicznej ontogenezy człowieka. Pierwszy pokarm podaje się dziecku w trzy dni po przyjściu na świat. „Dziecko nie powinno ssać przez trzy dni po urodzeniu. Jeśli wcześniej zdąży się je ochrzcić i umrze, pójdzie prosto do nieba”⁹³. Przyjęcie pierwszego pokarmu, manifestacja przynależności do świata żywych, jest barierą utrudniającą powrót do „tamtego świata” i skazuje na obowiązującą wszystkich ludzi konieczność przejścia przez czyściec i sąd ostateczny.

Kolejnym przełomowym punktem rozwoju jest odstawienie od piersi. Niemowlę nie powinno ssać zbyt długo (najczęściej do roku), gdyż „zassie pamięć”. „Uroczne spojrzenie” grozi dziecku po raz wtóry przystawionemu do piersi. Każde zwrócenie się za siebie, każde cofnięcie do stanu poprzedniego, naraża inicjowanego na zachłanność sił nieczystych i zatrzymanie procesu przemian.

Bardzo wyraźny walor inicjacyjny mają pierwsze postrzyżyny i pierwsze obcięcie paznokci. „Włosy pierwszy raz strzyże się wówczas, gdy dziecko zaczyna mówić. Gdyby je wcześniej ostrzyć, nie mówiłoby prędko” (też: „jąkałoby się”, „byłoby durnowate”)⁹⁴. „Do roku matka nie powinna dziecku obcinać paznokci, a jedynie w razie potrzeby je obgryzać”⁹⁵. Włosy i paznokcie to rozważane już atrybuty rajskiego stanu ludzkości, których utratę spowodowało skosztowanie owocu z Drzewa Wiadomości. W planie ontogenetycznym czas pozbycia się tych atrybutów określa cezura mowy, cechy, która przynależna do porządku życia związana jest ze wzbogacającą się świadomością i otwiera drogę do ludzkiej krainy rozumu.

Identyczną cechą jest pierwszy śmiech. W tradycji chińskiej nauczycielem śmiechu był ojciec i wraz z opanowaniem tej umiejętności nadawano dziecku imię osobiste „tożsame z wyższą duszą, z przeznaczeniem i z samym życiem”⁹⁶.

⁹² Dworakowski, *op. cit.*, s. 35.

⁹³ M. Federowski, *Lud Białoruski*, t. 1, Kraków 1897, s. 221.

⁹⁴ Dworakowski, *op. cit.*, s. 50.

⁹⁵ Malicki, *op. cit.*, s. 90.

⁹⁶ M. Granet, *Cywilizacja chińska*, Warszawa 1973, s. 306.

Nakładany na normy biologiczne komentarz kulturowy odpowiednio również interpretuje zaburzenia rozwoju prawidłowego. Dzieci mamun, boginek i innych istot demonicznych rozpoznawano po tym, że nie rosły, nie mówiły, a nawet jeśli rosły, to zachowywały niemowlęce proporcje: „łeb jak ceber”.

Sprawdzianem stanu świadomości umożliwiającym przekroczenie jeszcze jednego progu na drodze do pełni człowieczeństwa jest, wspomniane już, rozwiązanie węzła na pępowinie przechowywanej od dnia narodzin. Pokonując tę przeszkodę przed pójściem do szkoły, dziecko „rozwiązuje sobie pamięć” i zyskuje tym samym magiczną przepustkę do dalszego poznania.

Иоанна Токарска, Ежи С. Василевски, Магдалена Змысловска

СМЕРТЬ КАК ОРГАНИЗАТОР КУЛЬТУРЫ

Резюме

Статья представляет собой попытку так посмотреть на обряды традиционной культуры (на польском материале, дополненном сравнительными данными из других культур, также и внесвропейских), чтобы выделилась роль понятия „смерти” как их логического организатора. Согласно принятой структурно-семиотической методологии, исходную точку составляет не это одно понятие, а пара понятий „жизнь — смерть” (что на уровне видения мира превращается в пару „этот свет — потусторонний мир”).

Статья представляет набор нескольких десятков (около 50) пар понятийных категорий, которые в обрядах, касающихся жизненного цикла человека и в связанных с ними верованиях, употребляются для выражения — на символическом языке — идеи смерти и общения с „тем светом”. Этот набор представляет собой нечто вроде „этнологической таблицы Менделеева”, систему элементов — кирпичиков, из которых строится традиционная картина мира и человека. Элементы эти разделены на следующие классы:

1. Пространство (напр. противоположности: на этом свете упорядоченное пространство — на том свете лабиринтообразное, возмущенное пространство, вызывающее блуждание; естественная валоризация направлений: верх, перед, правый — обратная валоризация: низ, зад, левый); 2. Время (примерные противоположности: время-безвременье, регулярное-нерегулярное течение времени); 3. Движение (напр. движение-неподвижность, движение правильное-обратное, инверсия как признак потустороннего мира и способ общения с ним); 4. Материя (напр. создание-уничтожение; целый-разрушенный; пригодный-бесполезный, отбросовый; труд-отсутствие труда и пр.); 5. Информация (известное-неизвестное; явное-скрытое, выразимое-невыразимое; измеримое-неизмеримое и т. д.); 6. Человек — физиология (напр. живой-мертвый; физиология-отсутствие физиологии; чистый-нечистый); 7. Человек — психология (сознательность-бессознательность; явь-сон; память-забвение; намеренно-случайно; свой-чужой и т. д.).

В части статьи, составляющей материал, представлен анализ обрядов похоронных, свадебных и связанных с посвящением (напр. обряд перевода ученика в подмастерья, в косяря, а из нашего времени — неформальные обряды приема в кругах молодежи-отбросов общества, в армии) а также магических обрядов, касающихся ребенка. Семантика отдельных элементов символического языка этих обрядов истолковывается в статье именно путем расположения их в рамках противоположности жизнь — смерть.