

ASPEKT ETNO- I SOCJOLINGWISTYCZNY W POKREWNYM ZWYCZAJU LUDOWYM NA KASZUBACH I UKRAINIE

Artur Bracki

Uniwersytet Gdański, Polska
ORCID ID 0000-0001-8327-0468

Streszczenie: W artykule przy zastosowaniu metod badawczych etnolingwistyki i socjolingwistyki omówiony został reliktowy obecnie zwyczaj ludowy zachowany we wschodniej części Podola (współcześnie – obwód winnicki) – *przeganiania szulaka* oraz kaszubski *ścianania kani*, a więc zjawiska występujące w dwóch znacznie oddalonych od siebie i odmiennych kulturach, które w znanej nam przeszłości nie znajdowały się w bezpośrednim sąsiedztwie.

W trakcie analizy dowodzi się słuszności wstępnego założenia, iż ów pierwotnie wspólny zwyczaj w obu przypadkach podlegał endemicznej formie adaptacji do miejscowej kultury i tradycji, co bez wątpienia znalazło swe odbicie w warstwie językowej.

Tok rozważań wsparty jest opisem obu wskazanych obyczajów, także innych, pokrewnych oraz odwołaniem do literatury przedmiotu.

Słowa kluczowe: Kaszuby, Ukraina (Podole), reliktowe zwyczaje ludowe, Słowiańszczyzna.

Słowiańszczyzna, rozumiana jako ogół narodów, mimo odrębnych kultur, tradycji i zwyczajów, utrwalonych w rodzimych językach, uchodzi w badaniach językowych w areale europejskim za grupę najbardziej zwartą i spokrewnioną¹. Jednakże nawet pobieżna obserwacja prac tematycznych – zarówno tych kulturoznawczych, jak i językoznawczych czy literaturoznawczych – prowadzi do wniosku, że badacze chętniej skupiają się na wykrywaniu różnic niż podobieństw. Stąd właśnie mamy „ruską redakcję języka cerkiewnosłowiańskiego”, cechy językowe grupy lechickiej na tle innych grup zachodniosłowiańskich, genetyczną „ludowość” języka ukraińskiego wobec „dworskości” języka polskiego, język Mickiewicza wobec języka Szewczenki², jako przedstawiciele

¹ Por. H. Dalewska-Greń, *Języki słowiańskie*, wydanie 2, Warszawa 2019.

² Obaj wieszczowie narodowi okresu romantyzmu są uznawani za pisarzy, których język autorski dał podstawę współczesnego literackiego języka polskiego i ukraińskiego, z tą jednakże różnicą, że, o ile Mickiewicz po prostu przyjaźnił się z Aleksandrem Puszkinem, o tyle

bądź co bądź tej samej epoki literackiej itd. Nie inaczej jest na poziomie badań etno- i socjolingwistycznych przestrzeni polskiej i ukraińskiej.

Dany artykuł ma na celu odwołanie się do obu zaznaczonych działów językoznawstwa (rzecz jasna, przede wszystkim na poziomie podejścia do analizowanego materiału) przy omówieniu reliktowego obecnie zwyczaju ludowego, który opisany został w dwóch znacznie oddalonych od siebie i odmiennych kulturach etnicznych Słowiańszczyzny. Mowa tu o kulturze Kaszub i Ukrainy (konkretnie – Ziemi Braclawskiej, tj. wschodniej części Podola, tworzącej dziś niemal w całości Obwód Winnicki), które w znanej nam przeszłości nie przebywały w bezpośrednim sąsiedztwie (w sensie geograficznym to odległość ponad 1300 km). Ten z kolei fakt pozwala na sformułowanie wstępnego założenia, iż zwyczaj ów w obu przypadkach podlegał endemicznej formie adaptacji do miejscowej kultury i tradycji, co bez wątplenia znalazło swe odbicie w warstwie językowej.

Warto na marginesie zaznaczyć, że odrębną kwestią (ta z przyczyn formalnych w niniejszej analizie jest pominięta) pozostaje rozstrzygnięcie dylematu, czy fakt pojawienia się w pokrewnych, choć nie ościennych kulturach ewidentnie pokrewnego zwyczaju podciągnąć należy pod zjawisko motywu wędrownego, czy też zwyczaj ów jest genetycznie przynależny przestrzeni historycznej (i teraźniejszej) Słowiańszczyzny w historycznie weryfikowalnym „od zawsze”³. Jest to bez wątpienia wdzięczny temat do omówienia w ramach odrębnej pracy o charakterze raczej teoretycznym. Być może przy zestawieniu podobnych przykładów równoległego funkcjonowania zbieżnych zwyczajów w pokrewnych i sąsiednich kulturach analiza tego typu mogłaby urosnąć do objętości monografii, tu jednak formuła nakazuje skupienie się na jednym elemencie, stąd dokonany wybór zaznaczony jest w tytule.

Nie zachował się do naszych czasów stary obrzęd **ścinania kani**, który badacze kaszubszczyzny określili jako wywodzący się jeszcze z czasów pogańskich⁴. W przeddzień św. Jana (23 VI) przywiązywano kanię (często zastę-

Taras Szewczenko w swoich tekstach prozatorskich używał języka rosyjskiego ze znacznie większym zasobem słów niż wieszcz rosyjski, por.: C. Захаркін, *Чи був Шевченко „також” двомовним?*, „Урок української” 2000, nr 3, s. 2–4.

³ Z cytowań, zamieszczonych w dalszej części pracy, wynika, że obrzęd znany był, poza Słowacją i Łużycami, także w Niemczech, ale tereny niemieckie w historii zasiedlane były również przez Słowian. Ponadto „wątek niemiecki” mógłby być rozpatrywany jako potwierdzenie tezy wysuwanej co do wariantu z Podola, że sięga on swymi korzeniami antyku, a przecież spora część kultury antyku przeniknęła do tradycji niemieckiej.

⁴ L. Bielawski, A. Mioduchowska, *Kaszuby*, cz. I, *Pieśni obrzędowe*, seria: „Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały”, t. 2, Warszawa 1997; L. Bielawski, A. Mioduchowska,

powano ją innym ptakiem lub jego wyobrażeniem w formie glinianej figurki) i po odczytaniu wszystkich win (były to najczęściej waśnie, spory i wszelkie nieszczyścia, jakie dotknęły daną społeczność na przestrzeni roku) ścinano jej głowę. W mitologii kaszubskiej kania została przeklęta za lenistwo, gdyż podczas suszy nie chciała kopać studni na polecenie Pana Boga. Są też inne wersje tego obrzędu, związane już z tradycją chrześcijańską, identyfikujące **kanię** jako przeobrażoną **czarownicę** lub też **dziewczynę**, która nie chciała dać wody **Jezusowi** i **św. Piotrowi** podczas ich wędrówki. Obrzęd ten jest reliktem prawa zwyczajowego zamierzchłych czasów i dokumentem zbiorowej świadomości moralnej regionu. Pełni przy tym funkcję krytyki społecznej i jednocześnie oznacza wprowadzenie do grona dorosłych czterech chłopców, którzy wcześniej nie mieli prawa brać udziału w zabawach; w tym obrzędzie wcielają się oni w osoby przedstawienia – **króla**, **kata**, **sołtysa** i **sędziego**, a w innym wariantcie – **sołtysa**, **przysiężnych**, **kata**, **leśniczego** i **rakarza**⁵.

Następujący opis obrzędu **ścinania kani** przynosi zapis z Wejherowa i Pucka z roku 1851, zawarty w opracowaniu Ludwika Bielawskiego i Aurelii Mioduchowskiej:

W niektórych wioskach, osobiwie w powiecie wejherowskim, znajduje się zwyczaj, że wszyscy chłopcy, którzy pasą bydło, trzy tygodnie przed świętym Janem, na łące lub na innej równinie, stawiają w jednej linii swoje czapki, tudzież do każdej pewien urząd przywiązują I tak pierwsza od prawej ręki nosi tytuł **sołtysa** druga i trzecia – **przysiężnych**, czwarta – **kata** piąta – **leśniczego** itd., przedostatnia – **rakarza**, a ostatnia **pacharza**⁶. Potem dokładnie odmierzywszy trzysta kroków od linii czapek, wszyscy rzędem stają czekając pilnie na znak przeszłorocznego **sołtysa**. Skoro temuż słowo: „dalej” z ust wyleci, wszyscy jak strzały do czapek pędzą. Niejeden w pół drogi zmordowany lub od sąsiada zdradzony pada, inni nareszcie dobiegłszy od zazdrosnych i do tego silniejszych współzawodników odpychani bywają. Skoro się tym sposobem opór urzędników zakończy, przystępują do innej, również ważnej narady: ilu jest chłopców, tyleż najładniejszych dziewcząt ze wsi wybierają. Biorą taką samą liczbę okrągłych drewniek, z których każde przez powyrzynane znaki pewną dziewczynę oznacza. Te dre-

Kaszuby, cz. II, *Pieśni powszechne*, seria: „Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały”, t. 2, Warszawa 1998; L. Bielawski, A. Mioduchowska, *Kaszuby*, cz. III, *Pieśni powszechne i zawodowe*, seria: „Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały”, t. 2, Warszawa 1998.

⁵ Por. A. Брацкі, *Питання тожності українського звичаю „гонити шуляка/гонити шуляку” та кашубського обряду „страпи/усічення кани”*, [w:] *Україна – Польща: мовно-культурологічний діалог слов’янства*, серія „Київські полоністичні студії”, t. VIII, Київ 2006, s. 300–311; A. Bracki, *Metamorfoza mitów świata antycznego w świetle badań S. Węgrzynowskiego nad folklorem ukraińskim*, [w:] *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, seria II: *Wokół kultur śródziemnomorskich*, tom II: *Historia. Język. Kultura*, Białyсток 2010, s. 141–151.

⁶ „Smolnik, smolarz, smolarski, pakarz / pacharz ‘rzemieślnicy zajmujący się paleniem, wyrobem smoły’”. Por.: K. Handke, *Polszczyzna Regionalna Pomorza: zbiór studiów*, t. 5–6, Wejherowo 1994, s. 180.

wienka *kalwami* zwane, kładą w jeden kapeluszek i każdy pastuszek jedną wyciąga. Losem wybrana dziewczyna jest obowiązana kapeluszek swego chłopca w wstążki i kwiatki przystroić. **Soltys** i **kat** przy tej uroczystości najbardziej się odznaczają, bo pierwszy jest przyozdobiony szarfą drugi zaś pałaszem. Wesoło uśmiecha się ten, któremu **królowa wioski**, to jest najładniejsza dziewczyna dostała się, albo ten, co trafił na swoją ulubioną; zawiedzeni starają się przez wymianę wyroki swoje osłodzić. Gdy się dzień św. Jana zbliża, każdy swą tancerką jest zajęty. Sam poranek przyjemności dnia tego zapowiada, bowiem domy klonem i tatarakiem są umajone, ścieżki na dziedzińcu białym piaskiem wysypane. Skoro zaś na wolnym miejscu zobaczysz rozszczepiony pal wbity w ziemię i przy nim dołek, bądź pewien, iż tu po obiedzie rój dzieci, potem starsi, a w końcu sami urzędnicy przybędą. Naprzód idzie **soltys** z przysiężnymi, za nimi niesie leśniczy zbiedzoną kanię, na którą z gniewem spogląda, bo niejedyn las przebiegi, by zadość uczynić swemu obowiązkowi. Gdy w kole ciekawych widzów staną oddaje kanię służącemu **kata**, ten ją w rozszczep pala wkłada, a służący **soltysa** robiąc naokoło miejsce, mówi do ludu: *Rum, rum, ustąpcie z placu naszego, aby się nie stało co złego.*

Gdy już wszyscy urzędnicy na swych miejscach stanęli, odzywa się **soltys** do zgromadzonych w te słowa:

A wy, ludzie ze wsi, po co wy się zeszli? || Wy nic nie wiecie, wy nic nie powiecie. || Ja wiem, ja powiem. || Ja syn karczmarzski, || kawaler dziarski, || mam trunki dwojakiego rodzaju, || jedne dla zdrowia, drugie dla ochłody. || Kto te trunki zażywa, ten bogactwo miewa. || Ja je zażywam i bogactwa miewam.

Po nim przemawia **kat**. Naprzód do **kani**:

Nieszczęśliwa kanio, jakżeś to wołała, kiedyś w lesie na drzewie siedziała; gdyśmy do domu konie gnali i ciebie złapali? || Pić! Pić! – Damy ci pić, psim gnatem, kobyliłm donatem.||

Orczykiem wygrzeбайcie, || tego się wszyscy źli ludzie spodziewajcie, a bliżej do mnie nie przystępujcie.

Do **soltysa**:

Zwolę. Zwolę. Od pana soltysa do trzeciego razu ciąć.

Soltys odpowiada:

Zwolę. Zwolę. Jeżeli nie zetniesz, to twoja szyja będzie ścięta.

Kat do ludu:

Moje miłe matki, strzeżcie wasze dziatki, aby nie przyszły pod katowskie ręce, bo to nie ja tracę, jeno prawo traci.

Jeżeli **kat** do trzeciego razu **kani** nie zetnie, wtemczas **soltys** albo mu jeszcze trzy razy ciąć pozwoli, albo sam to wykona. Potem **rakarz** kadłub **kani** w przeznaczony dołek zachowa i pal w pobliską wodę lub ogród ciśnie. Po skończonym akcie każdy **urzędnik** idzie po swą dziewczynę i z nią się prowadzi do **karczmy** lub jednego z **gospodarzy**, gdzie przy puckim piwie, gdańskiej wódce, wejherowskich kołaczach i wiejskiej muzyce cały wieczór i większą część nocy przepędzają.

Zwyczaj **ścinania kani** znany jest w Polsce wyłącznie na Kaszubach. Natomiast źródła etnograficzne notują niemal identyczne lub bardzo podobne widowiska w innych częściach Słowiańszczyzny – na Słowacji i Łużycach, a także Niemczech. Magiczne uśmiercanie ptaków czy zwierząt symbolizujących zło, złe

moce, badacze problemu skłonni są zaliczyć do grupy zwyczajów związanych z magią, a pierwotnie być może i z kultem, których celem było zapewnienie płodności, wegetacji, urodzaju⁷.

Opis obrzędu **przegania szulaka**⁸ w tekście Sergiusza Węgrzynowskiego⁹ jest przedstawiony w formie sprawozdania. W pierwszy dzień Petriwki¹⁰ **kobiety** wczesnie rano, od razu po zrobieniu obrzędku zabierały prowiant, zbierały się w grupie około **piętnastu osób** (mogły to być tylko kobiety) i szły do ogrodu jednej z nich, gdzie miało odbyć się świętowanie. Było to zwykle miejsce ocienione z dostępem do wody, ale w razie konieczności kobiety same tworzyły takie warunki, wykopując dół pod drzewkiem owocowym i napełniając go wodą (w udawanej tajemnicy przed resztą robiły to zazwyczaj dwie wybrane spośród grupy). Z chust wykonywały kukłę przedstawiającą **szulaka**, do której doczepiają dziób i nóżki z gałązek owiniętych gałgankami. Kukłę zwieńcza czapka z pięciu chust (czepek, czepiec), sadza się ją na rozścielonej chustę, na rogach której wysypuje się kolejno ziarno prosa, owsa, żyta i siemię lniane, a pośrodku każdego skraju chusty kładzie się chleb, cebulę, ser i mięso. Kobiety obracają kukłę kolejno począwszy od prosa, a skończywszy na mięsie. W tej pozycji pozostawiają ją mówiąc: „не дивись на кур, а дивись на падло; не иди до кур, а иди до падла”; później śpiewają piosenkę o szulaku, który na starość chciał urządzać własne wesele, zaprosił ptactwo oraz zimę z mrozem; w trakcie uroczystości dostrzegł przez okno koguta w czzerwonych butach, przestraszył się go, wybiegł na podwórze i upadł; bardzo silnie potłuczony nie mógł odzyskać świadomości. Po tej pieśni kobiety tańczą taniec *метелиця*, który, zgodnie ze słowami Węgrzynowskiego, charakteryzują nagłe zmiany kierunku ruchu i tempa oraz figur tanecznych. W trakcie tańca wokół chusty kobiety śpiewają: „Ой, кумцю, метелиця || Чому шуляк не жениться || Треба

⁷ L. Bielawski, A. Mioduchowska, *Kaszuby*, cz. I, *Pieśni obrzędowe...op. cit.*, s. 217–218.

⁸ Ukr. шуліка, шуляк, коршак – pol. kania. Ptak z rodziny sokołów (*Milvus*), występujący w kilku odmianach – w Polsce i na Ukrainie występują dwie – *Milvus milvus*, pol. kania czerwona (rdzawa), ukr. шуліка червоний, oraz *Milvus migrans*, pol. kania czarna, ukr. шуліка чорний. Ze względu na objaśnienie hasła Kania w *Wielkim Słowniku Języka Ukraińskiego* jako nazwy ptaka jedynie podobnego do kani (większego od niej) – por. *Великий тлумачний словник сучасної української мови*, układ. i голов. ред. В. Бусел, Київ 2002, s. 457, hasło Коршак oraz s. 1409, hasła шуліка, шуляк; w celu uniknięcia dwuznaczności w niniejszym tekście używa się na oznaczenie ptaka występującego w obrzędzie transliteracji jego ukraińskiej nazwy na język polski.

⁹ С. Венгрженовский, *Языческий обряд в Брацлавицинь «гонимы шуляка» (этнографический этюд)* [w:] „Кіевская старина”. Ежемесячный исторический журнал, т. L, Київ 1895, s. 282–323.

¹⁰ Petriwka (pol. Post Piotrowy) – jeden z czterech podstawowych okresów postnych w liturgii prawosławnej, wyróżniającej się różną długością. Trwa od jednego do sześciu tygodni: rozpoczyna się w poniedziałek, osiem dni po Pięćdziesiątnicy i trwa do 28 czerwca lub 11 lipca według kalendarza gregoriańskiego, czyli do wigilii święta św. Piotra i św. Pawła.

ложки, треба миски || Треба няньки до колиски”¹¹. Później wykonuje się kukłę pisklęcia szulaka, które kołyszą do snu dwie kobiety, śpiewając przy tym kołysanki. Pod koniec trzeciej – śpiewanej szeptem, niemal na ucho – panie podnoszą głos, budząc w ten sposób pisklę. Rozpoczyna się ogólna kłótnia o to, która z nich obudziła malucha, po czym te z kobiet, które są w trakcie karmienia własnych dzieci, przykładają kukłę do piersi, udając karmienie jej i próbę uspokojenia. Ukołysane pisklę kładzie się pod skrzydło siedzącego na chustce dorosłego szulaka. Potem ponownie tańczona jest *метелиця* z wtórującą jej pieśnią *Ой, гуляла риба з раком* (o dziwo, biorąc pod uwagę datę święta przypadającą na początek czerwca, pieśń opowiadająca o zbiorze plonów). Następnie kobiety zaczynają przedrzeźniać się udając pijane i śpiewają przy tym pieśni biesiadne. Ze względu na kluczowe znaczenie dla niniejszej analizy przytoczono poniżej fragmenty pieśni *Дай мені, Боже, неділі дождати* i *Поїхав мій милий на ярмарок*:

Дай-же мені, Боже, неділі дождати || Піду я до роду гуляти || Сюда-туда, он-куда, до роду гуляти;

Поїхав мій милий на ярмарок-ярмарий || Купив мені коралики || Ось, вони на мені || Щоб я йому бровью моргала || Щоб я йому правду казала || я не хочу бровью моргати || I не хочу правду казати || [...] I вся наша родина такая || Щоб випити горилочки готова¹².

Po tych pieśniach kobiety rozpoczynają taniec wokół chusty z założonymi do tyłu rękami przy równoczesnym kiwaniu się do przodu i do tyłu oraz śpiewie pieśni sieroczej. Później znów siadają dokoła chusty i śpiewają inną pieśń, by przy jej końcu gwałtownie zerwać się z miejsca. Najszybsza z nich staje poza kręgiem, reszta – na stojąco w przyśpiewkach próbuje zwabić ją do swojego grona, a gdy ta odpowiada, iż boi się ze względu na polującego szulaka pozostawić kurczęta bez opieki, chór odpowiada, że jednak powinna przyjść, ponieważ szulaka już złapały, a kurczęta i tak od niej uciekną. Jedna z nich dostrzega szulaka lecącego za obejście, a gdy wszystkie zbierają się w grupie, łapią kukłę i postanawiają rozerwać ją „na троє: || Тобі, Кумцю, ніжки || Тобі головонька || А мені – серединка”¹³. Przy słowach o rozerwaniu – faktycznie rwą kukłę; całym procesem kieruje kobieta wcześniej stojąca z boku – to ona wskazuje, komu powinna przypaść dana część ptaka. Sobie bierze głowę z czapką – chusty ją tworzące kobiety muszą wykupić, jak pisze autor, po złotemu od sztuki, a pieniądze uzyskane ze sprzedaży przeznacza się na wspólną „ucztę”. Później rozpoczynają się uszczypliwe żarty pod adresem mężów, na przykład: „От це, кумцю, де він у дідька оре і куди йому їсти

¹¹ С. Венгрженовский, *Языческий обряд в Брацлавщинь...*, op. cit., s. 286.

¹² Ibidem, s. 287.

¹³ Ibid., s. 289.

нести?"¹⁴. Po chwili żartów kobiety śpiewają pieśń *Oй, піду я лугом, лугом*. Następnie kierują się ku kałuży, w którą starają się wepchnąć jedna drugą, róki nie uzyskują wykupu, wołając przy tym: Кумцю, я тебе купаю водою, а ти мене горілочкою. Wreszcie następuje określenie miejsca kontynuacji spotkania (zazwyczaj w chacie najrezolutniejszej kobiety z danej grupy) i odprowadzenie wybranej na przywódcę do jej chaty przy wtórze pieśni *Якби мені сяки-таки шкарбунці*, której fragmenty są niezwykle istotne dla późniejszej analizy porównawczej:

[...] В чистим полі, край дороги || Козаченька вбито || [...] Чорним шовком – китайкою || Оченьки закрито || Вийшла дівчина з чорними очима || Підняла китаєчку || Тай заголосила || Вийшла друга, та вже не така || Підняла китаєчку || Тай поцілувала || Вийшла третя || Та з нової хати || Було тобі, вражий сину || Нас трьох не кохати!¹⁵.

Po przyjściu i pospiesznym wypełnieniu powszednich obowiązków – przychodzą na umówione miejsce spotkania, śpiewając przed wejściem: „Я до тебе, кумцю-любцю на годинки прийшла”¹⁶. Wewnątrz wznosi się kolejno toasty za każdą z uczestniczek (autor przytacza dwa toasty zaznaczając, że wiejskie kobiety znają ich bez liku). Gdy któraś spóźnia się, idzie po nią wyznaczona grupa, a pozostałe śpiewają pieśń *Гуляй, гуляй моя ясна зірко*, którą rozpoczyna wesoła w swej wymowie pochwała potrzeby zabawy i rozrywki, a kończy – smutny obraz *Semena*, który porzucony przez żonę, pozostaje sam z dziećmi. W tym momencie do stołu biesiadnego zapraszany jest „rytualny mężczyzna”¹⁷, który pije i śpiewa między innymi pieśń o tym, że wszyscy chłopcy mają dziewczęta, a jemu diabeł wepchnął babę, którą sprzeda i kupi klacz, a gdy ta padnie, sprzeda jej skórę i kupi sobie dziewczynę. Święto kończy akt obrzędowego siania lnu, podczas którego kobiety rozchodzą się po kątach izby i z różnymi przyborami kuchennymi w rękach udają kolejne czynności przy uprawie lnu, takie jak: orka, bronowanie i zasiew. W międzyczasie przepędzają kurę (wyobraża ją rzucona czerwona chusta), która jakoby wydziobuje zasiany len, a po pewnym czasie znowu rozchodzą się po kątach, by zbierać, młócić i czesać len. Gdy len jest gotowy, sprzedaje się go (to kolejny pretekst do zbiórki pieniędzy na kontynuację uczty), po czym kończy ją zjedzenie i wypicie wszystkiego, co przygotowano na spotkanie. Następnie kobiety rozchodzą się do domów, opowiadając po drodze nieprzyzwoite żarty.

¹⁴ Ibid., s. 289.

¹⁵ Ibid., s. 290.

¹⁶ Ibid., s. 291–292.

¹⁷ Nazwa związana jest z tym, że kontynuacja rytuału wymaga obecności mężczyzny. Por. С. Венгрженовский, *Языческий обряд в Брацлавщинь ...*, op. cit., s. 292.

Zatem porównanie obu tych obrzędów może sugerować małe powiązanie od strony podziału na role osób w nich uczestniczących. U Kaszubów ten podział jest wyraźny ('sołtys', 'przysiężni', 'kat' itd.); jego formalizację pod względem osób i wydarzeń – w ramach obrzędu z działaniami modelującymi – można uznać wręcz za dążenie ku kreacji misterium (w wariacie ludowym – *Kolędnicy*, *Gwiżdże*, ale również to znane z kościoła – *Pasja* czytana na role np. w liturgii Niedzieli Palmowej). Z kolei u ukraińskich Podolan rozbieżność na role jest znacznie mniej uwypuklona, bardziej wydają się przebijać czynności magiczne (śpiewy, tańce, symboliczne gesty itd.), szczegóły wyglądu używanych rekwizytów (chusta, nasiona, przybory kuchenne symbolizujące narzędzia rolnicze itd.), elitarność obrzędu (niewielka, zamknięta grupa kobiet spokrewnionych ze sobą lub znajomych). W istocie wskazane tu elementy są obecne w obu opisach – u Kaszubów również mamy czynności magiczne (śpiewy, wypowiedziane symboliczne formuły, tworzenie orszaku itd.), szczegóły wyglądu używanych przedmiotów (elementy odzienia, rekwizyty osób przedstawienia i zdobienie ich okryć głów itd.), elitarność obrzędu (grupa wywodząca się ze społeczności konkretnej wsi); z kolei w obrzędzie Podolan pojawia się „Rytualny mężczyzna”, kobiety wykonujące czynności magiczne to „kumy”, sam obrzęd posiada również dość ścisły (tak jak u Kaszubów) scenariusz ze śpiewami, wypowiedzianiem magicznych formuł i symbolicznymi gestami. Tak więc obraz całościowy obu obrzędów/zwyczajów faktycznie wykazuje znaczne podobieństwa i również pod względem formalnym potwierdza ich wspólne pochodzenie, gdzie jedynie sposób podejścia do samego obrzędu wysuwa na plan pierwszy albo element widowiskowości, albo jego stronę mistyczną.

Zresztą, można też rozważyć wariant perspektywy sprawozdawcy: Sergiusz Węgrzynowski to znany badacz-etnograf Ziemi Braclawskiej II poł. XIX w. i początku XX w., który na owe czasy dokonał standardowego opisu zasłyszanego zwyczaju w duchu ludoznawstwa. Jego analizowana wypowiedź na łamach kijowskiego almanachu przesycona jest moralizatorskimi wrętami, z perspektywy nauczania Cerkwi prawosławnej. W tym ujęciu opisany obyczaj pokazany jest jako swoiste kuriozum, element adaptowanej mitologii, sięgającej – zdaniem Węgrzynowskiego – starożytnego Egiptu. Z kolei Aurelia Mioduchowska i Ludwik Bielawski opis obrzędu kaszubskiego oparli na zapisach innych 18 etnografów, publikujących w latach 1851–1973¹⁸. Zamieszczony wyżej fragment jego rekonstrukcji został wykonany w duchu współczesnych metod badawczych, gdzie przekonania, światopogląd i sposób percepcji, związany z pochodzeniem społecznym, nie wpływały na formę

¹⁸ L. Bielawski, A. Mioduchowska, *Kaszuby*, cz. I, *Pieśni obrzędowe...op. cit.*, s. 218.

prezentacji materiału. Jest więc zupełnie prawdopodobne, że obrzędy przy podobnym ujęciu byłyby znacznie bardziej podobne.

Powyższą hipotezę można pośrednio potwierdzić, odnajdując w tradycji ukraińskiej jakąś inscenizację powszechnie znaną wśród ludu, podobną do wymienionych wyżej tradycji kaszubskich, która łączyłaby w sobie elementy przedchrześcijańskie i chrześcijańskie. Bez wątpienia należałoby wskazać na wertep – teatrzyk lalkowy, w którym standardowo występujące te same lalki (wyobrażające ‘babę’, ‘dziada’, ‘diaka’, ‘szynkarkę’, ‘Kozaka’, ‘anioła’, ‘czorta’, ‘Żyda’ i in.) przedstawiały sceny nawiązujące do wydarzeń opisanych w Biblii¹⁹. Zaliczyć do tej grupy można znany również w Polsce zwyczaj kołędowania.

W ramach podjętego badania z perspektywy etno- i socjolingwistycznej możliwe jest też dokonanie analizy omawianych obrzędów pod względem zbieżności w warstwie językowej. W pierwszej kolejności zaznacza się spora różnica w nazewnictwie głównych postaci obu opisywanych wydarzeń. W zwyczaju Kaszubów obecny jest precyzyjny podział na osoby, odzwierciedlający utrwalony ład społeczny, który może dotyczyć zarówno czasów przedzoborowych, jak i okresu pruskiego. To ewidentne wyrażenie zmian w świadomości etnicznej Kaszubów, którzy równocześnie rozumieją, że stanowią część większej lokalnej społeczności. W istocie werbalizacja tego procesu sprowadza się do swoistego usankcjonowania prawa zwyczajowego poprzez wprowadzenie do panteonu postaci spektaklu zarówno przedstawicieli „władzy” (król, sędzia, kat), „samorządu terytorialnego” (sołtys), jak i „społeczności” (leśniczy, pacharz, rakarz). Z kolei wariant z Podola odzwierciedla charakter zamkniętej społeczności, gdzie kobiety biorące udział w obrzędzie łączą więzy rodzinne lub „kumostwo”, a jedynym (niekoniecznie) „obcym” jest tzw. rytualny mężczyzna. I w tym wypadku można mówić o odzwierciedleniu specyfiki ładu społecznego, gdzie „władza” od dawna nie jest „swoja”, religia – nie zawsze bywa zrozumiała dla chłopstwa, a jedynym pewnym elementem „swojskości” są koligacje, powinowactwa i elementy dawnych lokalnych zwyczajów.

W kontekście socjolingwistycznym uwagę przykuwa wymiar społeczny w obu realizacjach omawianego zwyczaju. U Kaszubów rzecz zasadza się na wspólnotowym osądzie swego rodzaju jednostki aspołecznej, której przypisuje się ogół nieszczęść trapiących daną grupę. Z kolei u Podolan wymiar nieszczęścia sprowadzanego przez ową jednostkę dotyczy mikrokosmosu rodziny. To bardzo wyraźny znak różnicy w odniesieniu do podstaw socjalnych – u Kaszubów podstawę stanowi miejscowa społeczność, u Ukraińców z Podola – rodzina.

¹⁹ Szerzej na ten temat por. m.in.: A. Bracki, *Językowy obraz świata w tekstach słowiańskich pieśni ludowych (na materiale kaszubskim i ukraińskim)*, Gdańsk 2009, s. 180.

Wreszcie w perspektywie etnolingwistycznej w obu wypadkach widoczne jest osadzenie zwyczaju/obrzędu w miejscowych realiach, tradycji i w odniesieniu do lokalnej mentalności. Dowodzi tego wplatanie miejscowych pieśni, formuł magicznych, określeń na typowe dla danej przestrzeni nazwy zawodów i rodzajów zajęć itp. Równie istotny jest fakt, że sam zwyczaj odnosi się do jawnie przedchrześcijańskich wierzeń, zawiera w sobie, jednakże, w obu wypadkach sporą dawkę mądrości ludowej, w której element chrześcijański jest dość dobrze czytelny. Można więc konstatować, że adaptacja zwyczaju do lokalnego wymiaru odbywała się zarówno w odniesieniu do najgłębszych warstw tradycji, jak i ulegała stopniowej modyfikacji pod wpływem moralności chrześcijańskiej i zmian polityczno-społecznych w regionie.

Przedstawiony w analizie materiał doczekał się już kilku opracowań, część z nich stanowi bibliografię do niniejszego artykułu. Bez wątpienia, omówienie zwyczaju kaszubskiego i ukraińskiego w aspekcie etno- i socjolingwistycznym pozwala na lepsze zrozumienie mechanizmów adaptacji elementów wierzeń i przesądów ludowych do formatu przystępnego dla lokalnej społeczności, która uznaje go za „swój” właśnie w takiej postaci. Na pewno warstwa językowa dobrze oddaje istotę wspomnianej adaptacji, potwierdza przebieg i motywację dokonywanych zmian, prezentuje etniczny i społeczny wymiar obrzędowości konkretnej grupy Słowian, ukazuje ten element kultury ludowej, w którym słowo ma identyczną wagę, co czyn, gest lub ubiór.

Proponowane studia, rzecz jasna, nie wyczerpują tematu; zarysowuje się wielce obiecująca perspektywa poszerzonych badań, obejmujących wskazane w niniejszym artykule kraje i regiony, gdzie odnotowano podobne zwyczaje. Przy stworzeniu szerszej palety formatów tego obrzędu możliwe stanie się jeszcze głębsze wniknięcie zarówno w jego domniemany prawzór, jak i lepsze zrozumienie powstawania jego regionalnych, lokalnych wariantów.

Znacznym utrudnieniem w realizacji niniejszego zadania oraz jego sugerowanej kontynuacji jest fakt reliktowości tego obrzędu, co zmusza do opierania się na dawnych opisach i konieczności dokonywania rekonstrukcji, jednakże badania warte są kontynuacji.

BIBLIOGRAFIA

- Bielawski Ludwik, Mioduchowska Aurelia. (1997). *Kaszuby. Cz. I: Pieśni obrzędowe*. Seria: „Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały”. T. 2. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.

- Bielawski Ludwik, Mioduchowska Aurelia. (1998a). *Kaszuby*. Cz. II: *Pieśni powszechne*. Seria: „Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały”. T. 2. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Bielawski Ludwik, Mioduchowska Aurelia. (1998b). *Kaszuby*. Cz. III: *Pieśni powszechne i zawodowe*. Seria: „Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały”. T. 2. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Bracki Artur. 2006. *Pitannâ totožnosti ukraïns'kogo zvičaïu „goniti šuláka/goniti šuláku” ta kašubs'kogo obrádu „strati/usičennâ kanì”*. W: *Ukraïna – Pol'ša: movno-kul'turologičnij dialog slov'ánstva*. Seria: „Kiïvs'ki polonistični studii”. T. VIII. Kiïv: 300–311 [Брацкі Артур. 2006. *Питання тотожності українського звичаю „гонити шуляка/гонити шуляку” та кашубського обряду „страги/усічення кані”*. W: *Україна – Польща: мовно-культурологічний діалог слов'янства*. Серія: „Київські полоністичні студії”. T. VIII. Київ: 300–311].
- Bracki Artur. 2009. *Językowy obraz świata w tekstach słowiańskich pieśni ludowych (na materiale kaszubskim i ukraińskim)*. Gdańsk: Wydawnictwo UG.
- Bracki Artur. 2010. *Metamorfoza mitów świata antycznego w świetle badań S. Węgrzynowskiego nad folklorem ukraińskim*. W: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*. Seria II: *Wokół kultur śródziemnomorskich*. T. II: *Historia. Język. Kultura*. Białystok: Wydawnictwo Trans Humana: 141–151.
- Busel V'áčeslav (red.). 2009 *Velikij tumačnij slovník sučasnoï ukraïns'koï movi*. Kiïv – Īrpin': vidavnicтво „Perun” [Бусел В'ячеслав (ред.). 2009 *Великий тлумачний словник сучасної української мови*. Київ – Ірпін': видавництво „Перун”].
- Dalewska-Greń Hanna. 2019. *Języki słowiańskie*. Wydanie 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Handke Kwiryna. 1994. *Polszczyzna Regionalna Pomorza: zbiór studiów*. T. 5–6, Wejherowo: Instytut Słowianoznawstwa PAN, Instytut Sławistyki PAN, Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej.
- Vengrženovskij Sergej. 1895. *Ázyčeskij obrád v Braclavšinë «gonyty šuláka» (ètnografičeskij ètúd)*. W: „Kievská starina”. Èžemesáčnyj istoričeskij žurnal”. T. L: 282–323 [Венгрженовский Сергей. 1895. *Языческий обряд в Брацлавщинѣ «гоньты шуляка» (этнографический этюд)*. W: „Киевская старина”. Ежемесячный исторический журнал. T. L: 282–323].
- Zaharkin Sergij. 2000. *Či buv Ševčenko „takož” dvomovnim?* „Urok ukraïns'koï” № 3: 2–4 [Захаркін Сергій. 2000. *Чи був Шевченко „також” двомовним?* „Урок української” № 3: 2–4].

ETHNO- AND SOCIOLINGUISTIC ASPECT IN A RELATED FOLK CUSTOM IN KASHUBIA AND UKRAINE

Summary: The article is intended to refer to the research space of ethnolinguistics and sociolinguistics when discussing the currently relict folk custom in the eastern part of Podolia (nowadays – Vinnytsia Oblast) – chasing away kites and the Kashubian custom of cutting kites, i.e. in two far distant and different cultures, which in the past known to us were not in the immediate vicinity (in a geographical sense it is a distance of over 1300 km). The analysis proves the validity of the initial assumption that this originally common custom was in both cases subject to an endemic form of adaptation to local culture and tradition, which was undoubtedly reflected in the language layer. The course of

considerations is supported by the description of both customs indicated and references to thematic literature as well as other related customs.

Keywords: Kashubia, Ukraine (Podolia), relic folk customs, Slavs

ЕТНО- ТА СОЦІОЛІНГВІСТИЧНИЙ АСПЕКТ У СПОРІДНеноМУ НАРОДНОМУ ЗВИЧАЇ В КАШУБІІ ТА УКРАЇНІС

Анотація: У статті використовується дослідницький простір етнолінгвістики та соціолінгвістики задля обговорення реліктового народного звичаю у східній частині Поділля (нині – Вінницька область) – *гоніння шуляка* та кашубського звичаю *усічення кані*, тобто у двох далеких та різних культурах, які в відомому нам минулому не були в безпосередній близькості (в географічному сенсі це відстань понад 1300 км). Аналіз доводить обґрунтованість попереднього припущення, що цей спочатку спільний звичай в обох випадках був підданий ендемічній формі адаптації до місцевої культури та традиції, що, безперечно, відбилося в просторі мови. Хід міркувань підкріплюється описом як зазначених звичаїв, так і посилань на тематичну літературу, а також згадкою про інші споріднені звичаї.

Ключові слова: Кашубщина, Україна (Поділля), реліктові народні звичаї, слов'янщина