

**Biblioteka
LingVariów**

Tom 29

Kazimierz Sikora

**Życzenie w gwarze
i kulturze wsi**

Uniwersytet Jagielloński
Wydział Polonistyki

ŻYCZENIE W GWARZE I KULTURZE WSI

Biblioteka „LingVariów”

T. 29

Redaktor naukowy serii

Maciej Rak

Kazimierz Sikora

ŻYCZENIE W GWARZE I KULTURZE WSI

Z prac Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Biblioteka „LingVariów” T. 29

Kazimierz Sikora

ŻYCZENIE W GWARZE I KULTURZE WSI

**Księgarnia Akademicka
Kraków 2020**

Recenzent
Prof. dr hab. Kazimierz Ożóg

Redakcja
Joanna Kułakowska-Lis

Okładka
Paweł Sepielak

Publikacja sfinansowana przez Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-8138-286-1 (druk)
ISBN 978-83-8138-287-8 (on-line, pdf)
<https://doi.org/10.12797/9788381382878>
© Kazimierz Sikora, 2019

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

Pamięci naszych przodków

SPIS TREŚCI

Wstęp i uwagi metodologiczne	11
Przybliżenia. Próba uporządkowania pojęć	17
Życzenie jako akt mowy	45
Operatory funkcji życzącej.....	53
Wzorce tekstowe życzenia	55
Życzenie wśród innych aktów mowy. Problem aktów optatywnych.....	56
Warunki fortunności życzenia jako aktu optatywnego.....	63
Życzenie jako grzecznościowy akt mowy.....	66
Życzenie w kontekście etymologicznym	71
Życzenie i życzenia w kulturze ludowej	75
Życzenia codzienne (grzecznościowe).....	89
Panie Boże dopomóż – Panie Boże zapłać.....	94
Bóg daj dobre polednie.....	121
Racz Bóg (Pan Bóg, Pan Jezus) żegnać (pożegnać).....	129
Życzenia obrzędowe.....	141
Oracje i życzenia kolędnicze	145
Kolędowanie i kolędnicy.....	146
Przyczynki. Pendant do kolędniczych życzeń.....	159
Tekstotwórcze wzorce i formuły życzeń	163
A) Formuła optatywna. <i>Aby się wam darzyło w polu, w oborze, w kómorze – dej Boże!</i>	167
B) Formuła z czasownikiem performatywnym. <i>Winszuję wam szczęścia, zdrowia</i>	181
Mości Gospodarzu, domowy szafarzu!	195
Tak to Boże dej!.....	199
Szczęścia, zdrowia i chleba, i co więcej potrzeba	202
W każdej szparze po dolarze, a konie jak gronie.....	216
Kolędka się skończyła	223
Tajemnicze znaki	226
Kontynuacje i przetworzenia tradycyjnych życzeń.....	233
Mocą sprawczego słowa – pieśni i oracje życzące	247

Życzenia wiosenne	266
Życzenia żniwne i dożynkowe	281
Oracje i życzenia weselne.....	289
Zakończenie	309
Bibliografia	315
Skróty	337
Aneksy	341
Aneks 1. Wykaz eksplorowanych miejscowości.....	341
Aneks 2. Wykorzystane teksty	344
Oracje życzące	344
Przemowa ojca chrzestnego wygłaszana w niektórych rodzinach	
katolickich po przyniesieniu dziecka od chrztu	344
Andrzej Skupień-Florek, „Życzenia podłaznika”	344
Adam Pach, „Życzenia na podłazy”	345
Ludwina Jarząbek, „Świąteczne życzenia”	347
„Winszowanie” bożonarodzeniowe z Jurgowa, Spisz.....	347
Winszowanie szczodraków z Jabłonki, pow. brzozowski.....	348
Winszowanie noworoczne ze wsi Sól, Żywiecczyzna.....	348
Życzenia ze Śląska Cieszyńskiego.....	349
Życzenia szczodraków z Beska, pow. sanocki.....	349
„Winszowania” Golec „Orkiestry”.....	350
Winszowanie podhalańskie.....	352
Winszowanie wielkanocne.....	354
„Życzenia na Godnie Świynta”	354
Życzenia z Bukowiny Tatrzańskiej	355
Zimowe kolędy życzące	356
Kolędowanie Panu	356
Kolędowanie Pannie Ksieni	357
Kolędowanie gospodarzowi 1	358
Kolędowanie gospodarzowi 2	359
Kolędowanie gospodarzowi 3	359
Kolędowanie gospodarzowi 4 z Reczpola, pow. przemyski.....	360
„Anieli w niebie śpiewają”	361
Kolęda życząca – pannie 1	362
Kolęda życząca – pannie 2 z Grzęski, pow. przeworski	363
Kolęda życząca – pannie 3 z Ocieki, pow. ropczycko-sędziszowski.....	364
Kolęda życząca – pannie 4.....	365
Kolęda życząca – kawalerowi 1	365
Kolęda życząca – kawalerowi 2.....	366
Wiosenne kolędy życzące.....	367
Maik albo nowe latko znad Warty	367

Kolęda gaikowa z pow. rybnickiego	368
„My z gaikiem wstępujemy” z Dęby, pow. puławski	370
Wiosenna kolęda życząca – gospodarzowi 1 z Tykocina, pow. białostocki	371
Wiosenna kolęda życząca – gospodarzowi 2 z Suwalskiego, Podlasie	372
Wiosenna kolęda życząca – pannie.....	373
Życzenia żniwne i dożynkowe	375
Życzenia żniwne i dożynkowe z Zastocza, pow. moniecki	375
Pieśń przy wiciu wieńca dożynkowego z Motkowic, pow. jędrzejowski.....	376
Plon, Mazury	377
Pieśń wyżynkowa, Krakowskie	379
Spis ilustracji	381
Kazimierz Sikora, <i>Wishing in Rural Dialect and Culture (Summary)</i>.....	383

WSTĘP I UWAGI METODOLOGICZNE

Zakładanym celem opracowania jest przedstawienie form obecności życzenia (i życzeń¹) w kulturze ludowej wsi polskiej i wiejskim modelu grzeczności. Charakterystyczną, rudymenarną zasadą norm obyczajowych regulujących sferę kontaktów międzyludzkich jest w tym środowisku empatia, pragnienie (w sensie deklaracji) dobra dla drugiego człowieka. Jakkolwiek prawdopodobnie takie oczekiwanie jest obecne w wielu kulturach², więc także w modelu ogólnym polskiej obyczajowości, jednak to do polskiej wsi w pełni przystaje określenie *kultura dobrego słowa*. Słowo jest darem, znakiem więzi z drugim człowiekiem i troski o niego, a rozmaite formuły życzące, noszące ciągle przejrzyste znamiona religijno-magicznego światopoglądu naszych chłopskich przodków, są językowym nośnikiem tych treści. Obserwacja ta poszerza obszar zainteresowania także na sferę tradycyjnej ludowej obrzędowości, w której tak traktowane życzenia, przybierające zwykle wyszukaną formę, odgrywają bardzo istotną rolę. W ten sposób zarysowuje się podział na życzenia codzienne, najbardziej skonwencjonalizowane i zrytualizowane, pełniące prymarnie funkcję grzecznościową, oraz życzenia okolicznościowe, stanowiące część dorocznych rytuałów agrarnych. Innymi formułami (magicznymi, apotropaicznymi, quasi-modlitewnymi westchnieniami, np. *Niech Bóg zachowo/bróni; Nasi Babka, niek im tyz ta Ponjezus grzychów nie pamiynto*) przyjmujących formę życzenia, których beneficjentem nie jest drugi człowiek, praca się nie zajmuje. Bliższemu omówieniu tej problematyki, także ustaleniu denotacji należących tu pojęć, będzie poświęcony osobny rozdział, trzeba jednak zaznaczyć, że praca skupia się na tych treściach, które implikują relacje

¹ Obecność życzenia w rozbudowanych rytuałach słownych sprzyja postępującej leksykalizacji nazwy takich aktów (np. z okazji imienin, urodzin, ślubu, awansu itp.) w językowej postaci *plurale tantum* (podobnie jest w wypadku *gratulacji* czy *kondolencji*, które w ogóle już nie mają formy singularnej). Z punktu widzenia problematyki pracy ma to drugorzędne znaczenie (por. gwarowe synonimiczne nazwy: *winsz*, *winszowanie*, *winszówka*, którymi określa się takie językowe działanie), chodzi tu bowiem o życzenie „komuś” – odbiorcy, mającemu doznawać z pragnienia nadawcy jakiegoś korzystnego stanu rzeczy, o którym mowa.

² Por. np. Marcjanik (red.) 2005, 2007a.

międzyludzkie. W naturalny więc sposób osadza to badawczą problematykę w kręgu pragmatyki językowej i etnolingwistyki. Znaczenie wypowiedzi jest funkcją kontekstu (wynika z procesu kontekstualizacji, por. Awdiejew 1987, 2007), a więc kontekstem rozmaitych formuł grzecznościowych jest określony układ okoliczności pragmatycznych, sytuacji w jakiś sposób pozytywnie wyróżnionych³ w teatrze życia codziennego wsi (por. Marcjanik 1993a; Goffman 2000). Kluczowe dla analizy funkcjonalnej formuł grzecznościowych pojęcie kontekstu pragmatycznego możemy rozszerzyć o te okoliczności, które mają charakter kulturowy i należą już *stricte* do kompetencji kulturowej i ogólnej mieszkańców wsi. Zasadniczo składniki te trudno rozdzielić, ponieważ to kultura zachowuje moc diagnozującą wobec tak użytego słowa (np. nie można życzyć *Szczęść Boże!* każdemu wykonującemu jakąkolwiek pracę). Trudna i skomplikowana sytuacja wsi polskiej, doświadczającej dziś skutków głębokiego kryzysu kulturalnego, afirmacji pierwotnie obcych kulturowo wzorców zachowań, zaciemnia i zamazuje obraz chłopskiej kultury. To – uciekając się do metafory – coraz częściej krajobraz po bitwie, w którym badaczowi wiejskiej kultury pozostaje metoda rekonstrukcji i interdyscyplinarnego poszukiwania sposobów łączenia w całość fragmentów rozbitego zwierciadła. Z niejakiim powodzeniem zastosowałem ją w swojej książce poświęconej tradycyjnym formom zwracania się do drugich (por. Sikora 2010a). Nie można jednak w takim postępowaniu badawczym pominąć komplementarnych badań terenowych, eksplorujących ciągle zasobne pokłady pamięci zbiorowej i rodzinnej wsi. Prowadzę je, z różną intensywnością, od ponad 26 lat, w rytmie podyktowanym głównie opieką nad Kołem Naukowym Językoznawców Studentów UJ im. M. Karasia (studenckie obozy dialektologiczne) oraz wieloletnią współpracą badawczą z Józefem Kąsiem (Orawa) i Karolem Dejną (okolice Krakowa, badania kwestionariusza *Atlasu gwar polskich*) oraz własnymi wyjazdami na nieznane mi bliżej obszary gwarowe (np. okolice Leżajska). Dodać tu należy uczestnictwo w różnego rodzaju imprezach kulturalnych popularyzujących gwarę i folklor ustny, które są doskonałą okazją do rozmów i wywiadów (np. kolejne Kongresy Kultury Regionów, Festiwale Godki Krakowskiej itp.), wreszcie też liczne kontakty osobiste. Wszystkim moim informatorom, często już nieżyjącym, pragnę w tym miejscu wyrazić szczerą wdzięczność.

Wieś wsi nierówna – w tej opinii tkwi głęboka, krytyczna prawda o stereotypowym obrazie tego środowiska. Wystarczy dla weryfikacji tego sądu porównać wsie włościańskie, dworskie i szlacheckie na Mazowszu z silnie zurbanizowaną i zmodernizowaną wsią wielkopolską. Trzeba też pamiętać o decydujących o po-

³ Etykieta pełni w życiu społecznym funkcję regulacyjną: normy obyczajowe strzegą zachowań społecznie pożądanych i głęboko etycznych oraz obligują do nich nadawcę. Oczywiście, nie jest to wyłączny rys obyczajowości wiejskiego kręgu kulturowego.

ziomie życia i kultury różnicach dzielących wsie królewskie i pańszczyźniane, wsie jednolite etniczne i te (np. liczne miejscowości pasa wschodniego pogranicza i pasa północno-wschodniej Polski), gdzie na obyczajowości i stosunkach społecznych zaważyła powszechna tam wieloetniczność, itp. Nawet literatura polska przechowała obrazy takich odrębności, por. np. Lipce w *Chłopach* Reymonta, gdzie nikt nie umiera z głodu na przednówku, a Antek rozmawia z dziedzicem jak gospodarz z równym sobie, oraz Koninki w *Komornikach* Orkana, gdzie pełno jest drastycznych opisów skrajnej nędzy i głodu. Gwoli naukowej rzetelności należy wspomnieć, że współcześnie problem ubóstwa dotyka wsi popegeerowskich, które wolno nazwać jałową kulturowo, negatywną i toksyczną pozostałością komunistycznych eksperymentów społecznych, zmierzających do odebrania chłopom ziemi. To szczególne, wyalienowane pod tym względem środowiska, którym obce są tradycje i wartości wsi.

Jako autor mam świadomość ograniczeń wynikających z wyboru terenu badań, którym jest przede wszystkim południowa Małopolska i Podkarpacie. To istotny niedostatek, którego znaczenie pomniejsza jednak sam przedmiot badań, sytuujący się w kręgu zagadnień ogólnych, mających rodowód w odległej (a więc w miarę jednolitej) historycznie formacji tradycyjnej kultury ludowej. Liczy się także to, że na badanym obszarze relatywnie lepiej zachowały się zarówno tradycyjne formy obyczajowości i obrzędowości chłopskiej, jak też będąca ich nośnikiem gwara.

Zasadniczą oś kompozycji pracy wyznacza omówienie kolejno aspektu genetycznego i funkcjonalnego życzenia oraz jego formalnej (językowej i tekstowej) reprezentacji, w systemie skonwencjonalizowanych formuł obsługujących sferę życia codziennego wsi oraz przestrzeń obrzędowości dorocznej i weselnej, co znajduje wyraz w kolejnych rozdziałach. Pojęcie formuły, chętnie stosowane w opisach skonwencjonalizowanych (reprodukowanych) i zrytualizowanych zachowań językowych, wymaga pewnego uściślenia. Stabilizacja językowej postaci danego wyrażenia czy zwrotu może mieć różne przyczyny (np. administracyjno-prawne, jak w wojsku; religijne, proces frazeologizacji złożonej jednostki), nas interesować będzie jednak coś innego, związane ze sprawczością rozmaitych aktów językowej grzeczności, realizujących tę dyspozycję w wyznaczonych kulturowo warunkach. Należy do nich także odtwarzanie w wymaganej formie. Struktury życzeniowe, czasem dość rozbudowane, podlegają więc rytualizacji i konwencjonalizacji na podłożu szerszym niż czysto interakcyjne (powtarzalność sytuacji komunikacyjnej, por. Awdiejew 1987: 155), stanowiąc wykładniki grzecznościowych aktów powitania, pożegnania, pozdrowienia, powinszowania itp. Formuła byłaby więc użytecznym narzędziem opisu zredukowanego repertuaru (tożsamych funkcjonalnie i strukturalnie – kwestia ograniczonej wariancji) środków językowych, obsługujących (spełniających) dany akt mowy. Operując tym pojęciem, nie można zapominać, że dotyczy ono prymarnie planu wyrażania (to forma językowa

podlega konwencjonalizacji, nie funkcja). Tożsamość funkcjonalna jest składnikiem presupozycyjnym jego znaczenia. Formuła rozpatrywana w duchu strukturalnym przewiduje zależność konkretnych realizacji wobec podlegającego wariacji formułicznego wzorca. Z podobnym problemem, zajmując się zwyczajami językowymi szlachty polskiej, zmierzył się w swojej pracy Marek Cybulski, przyjmując, że pod pojęciem formuły kryje się: „[...] grupa wyrazów wyrażająca określoną intencję i określone wartości, relatywnie trwała pod względem formalnym i reprodukowaną w konkretnej, powtarzalnej sytuacji pragmatycznej” (Cybulski 2003: 7), uznając przy tym struktury oparte na czasowniku performatywnym (np. *proszę, dziękuję, przepraszam*) za najbardziej typową postać badanych formuł werbalnych (realizujących prymarne funkcje grzecznościowe: powitania, kondolencji, toastu, prośby itp.). Także i ta propozycja ma pewną słabość, którą jest faktyczna obecność w repertuarze formuł grzecznościowych i życzących bardziej rozbudowanych struktur językowych. W tej sytuacji można posiłkować się bardziej operatywnym pojęciem *formuły performatywnej* autorstwa Renaty Przybylskiej, która definiuje je jako:

[...] skonwencjonalizowane wyrażenie językowe o różnej genetycznie postaci formalnej (np. wykrzyknik, wyrażenie, zwrot, fraza, schemat leksykalno-składniowy itp.), którego użycie [...] na mocy utrwalonego zwyczaju językowego służy wyrażaniu określonej, w danej sytuacji (sytuacyjnie) jednoznacznie rozpoznawalnej intencji komunikacyjnej nadawcy (tj. akt illokucji), polegającej na realizacji jakiegoś aktu performatywnego (Przybylska 2010: 298).

Tak rozkładająca akcenty semantyczno-pragmatyczne i formalne definicja, nie tracąc wyrazistości, zyskuje większą znaczeniową pojemność. Użyteczność tej propozycji objawia się w konfrontacji z badanym materiałem językowym. Słowne rytuały to nie tylko sfera codzienności; częstokroć przyjmują one także postać bardziej rozbudowaną niżli zdanie czy układ: replika–bodziec i replika–reakcja odbiorcy. Reprodukowane bywają z pamięci także formuły (np. „okolędowania” panny), które, jako formy wypowiedzi, mają postać wtórnie wymodelowaną estetycznie (mowa wiązana, melorecytacja, kolekcja, koncept, teatralizacja), w czym zbliżają się do wzorców tekstowych (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 76–105), należących do takiego „życzeniowego” gatunku mowy. Aspekty tekstologiczne badań będą mnie zajmować w pracy w niewielkim zakresie, uzasadnionym niewystarczającą autorską wiedzą w tej dziedzinie.

Zarówno w wypadku codziennych, zachowujących postać życzenia, werbalnych zwrotów grzecznościowych, jak też życzeń okolicznościowych zdecydowano się na wybór najbardziej reprezentatywnych i zachęcających pod względem analitycznym obiektów badań. Taki łączony warunek spełniają w moim przekonaniu powitania, pożegnania, pozdrowienia przy pracy, przy spożywaniu posiłku oraz

życzenia (oracje kolędnicze) i weselne (przemowy starosty). Poddane bliższemu oglądowi przykłady, w pełnej wersji, zawiera aneks. Najbardziej rozpowszechnionych w środowisku wiejskim zwrotów nie lokalizuje się, byłoby to zbyt dużym obciążeniem tekstu; przy rzadszych przywołuje się nazwę miejscowości, gdzie zostały stwierdzone. Wykorzystane fragmenty obrzędów kolędniczych z Tomaszowic podaje się za zgodą ich wykonawców i działaczy lokalnej kultury (zwł. p. Bożeny Habudy); podobnie ma się rzecz z materiałami udostępnionymi mi przez Małopolskie Centrum Kultury Sokół, z którym od dłuższego czasu współpracuję. Praca wiele zawdzięcza wyjątkowej zgoda wartości materiałowej trzytomowemu (jak dotąd) dziełu Bartosza Gałązki pod ogólnym tytułem: *Kolędy Podkarpacia* (Gałązka 2004–2007; 2011; 2012). Bogactwu samodzielnie zebranego materiału pomieszczonemu w tej pozycji dorównuje autorska troska o jego należyte opracowanie. Dla pozyskania przykładów wartościowych tekstów tradycyjnych oracji weselnych niezbędna okazała się pomoc mgr Marty Jasiczek, mojej doktorantki, przygotowującej rozprawę na temat tradycji retorycznych polskiej wsi. Życzliwości nie poskąpiła mi w tej mierze mgr Monika Kurzeja, zajmująca się w MCK Sokół folklorem muzycznym i ustnym Lachów Sądeckich, Limanowskich, Strzyżyckich, Kliszczaaków i Górali Gorczańskich. Do wymienionych wyżej pań kieruję serdeczne słowa wdzięczności.

Problematyka wiejskich życzeń (zwłaszcza oracji kolędniczych) zajmowała mnie od blisko dziesięciu lat. Efektem tego zainteresowania było kilka publikacji artykułowych (Sikora 2011b, 2013, 2015b) i wystąpień konferencyjnych. Niektóre z podjętych tam wątków doczekały się powtórnego przemyślenia, szerszego komentarza i rozwinięcia w niniejszej publikacji.

PRZYBLIŻENIA. PRÓBA UPORZĄDKOWANIA POJĘĆ

Naukowiec, zwłaszcza humanista, niejednokrotnie staje przed koniecznością uzasadnienia zarówno przedmiotu, jak też zakresu podejmowanych badań. W wypadku tej książki jest to szczególnie trudne. Status ontologiczny i denotacyjny wymienionych w tytule pojęć jest bowiem wątpliwy, a przynajmniej odznacza się niejaką chwiejnością. Tym większej staranności wymaga ze strony autora wyłożenie i obrona swoich racji, niekiedy nawet bardzo subiektywnych.

Gwara jako mowa ludu wiejskiego, a przy tym geograficzna odmiana języka etnicznego, traci swoją podstawową funkcję narzędzia codziennej komunikacji na wsi, traci także wyrazistą odrębność w stosunku do obiegowej, potocznej polszczyzny⁴. Jako język przypomnień, steatralizowanych obrzędów, przeglądów folklorystycznych, gawędziarskich, konferansjerki, a nawet reklamy itp. ulega karnawalizacji i swoistej (jak np. na Podhalu) komercjalizacji⁵. Doznaje przy tym postępującej niwelacji i dezintegracji, co negatywnie odbija się na znajomości (gasnącej) tak przecież bogatego⁶ gwarowego słownictwa. Niektórzy badacze

⁴ Problematyką tą, pozostającą głównie w kręgu zainteresowań socjolingwistyki, zajmuje się wiele opracowań naukowych. W syntetyczny sposób odniosłem się do nich w artykule *Gwara dawniej i dziś – z refleksji dialektologa* (Sikora 2015a); tam też wskazałem najważniejsze, w mej ocenie, publikacje poświęcone temu zagadnieniu. Dla ogólnej orientacji wymienić tu można przykładowo nazwiska takich uczonych, jak: Jerzy Reichan, Jan Mazur, Bogusław Wyderka, Stanisław Gajda, Józef Kaś, Halina Kurek, Stanisław Cygan, Jerzy Sierociuk. Szczególne miejsce wśród nich należy się Halinie Pelcowej, która pisząc od wielu lat na ten temat, nie traci z pola widzenia szerokiego kontekstu kulturowego i społecznego tych zjawisk. Reprezentuje podejście szczególnie bliskie autorowi.

⁵ Por. np. Sikora 2010b i podawane tam przykłady lub (jaskrawo uwidaczniające problem): Żebrowska 2019.

⁶ Współczesne badania dowodzą zaskakującego bogactwa leksyki gwarowej. Zmiana podejścia (rewizja fałszującej językową rzeczywistość koncepcji opisu dyferencjalnego; por. Kaś 2001, 2009) przyniosła opracowania leksykograficzne dokumentujące zasób ok. 30 000–55 000 jednostek leksykalnych występujących w danej gwarze. Warto zwrócić tu uwagę na dokonania na tym polu (Orawa, Podhale) Józefa Kaśa, który po *Słowniku gwary orawskiej* (Kaś 2011; ok. 28 000 leksemów) ukończył właśnie dwunastotomowy *Ilustrowany leksykon gwary i kultury podhalańskiej* (od 2015 do 2019 r. drukiem ukazało się dwanaście tomów tego wyjątkowego w polskiej dialektologii dzieła) z urzeczywistnionym zamiarem opisania

wolą więc mówić o języku mówionym wsi⁷, zamiast o gwarze. Spychana w cień mowa chłopska tworzy system mieszany, zdegradowany komunikacyjnie do nieoficjalnych kontaktów rodzinno-przyjacielskich, w ograniczonym stopniu zdolny do transmisji wartości kulturowych (funkcja kulturotwórcza⁸, kumulatywna), co w najpoważniejszym stopniu (kultura uobecnia się i trwa w języku) zamyka drogę ich reprodukcji i kontynuacji (trwania). Gwara traktowana bardzo często jako szkodliwy balast, wstydlivy bagaż przeszłości, poza nielicznymi regionami Polski (np. Podhale, Górny Śląsk), przestaje być znakiem regionalnej tożsamości i więzi. Rozwijający się bujnie dyskurs regionalności, jak pokazują liczne przykłady, na tym polu stroni od rzeczywistego dialogu z tradycją, znajdując inne użyteczne marketingowo centra zainteresowań (folklor, kulinaria, etnodesign, historia mówiona, imprezy kulturalne). Trawestując myśl Rocha Sulimy (2014) i Wiesława Myśliwskiego (2004): rozpada się i usycha kultura wiejskiego słowa, prostego i wiecznego, które otwierało przestrzeń wolności i kreacji, a jest skazywane na banicję i „archiwalną” obecność, czy to w skarbnicy narodowego mitu, w słownikach ludowych symboli⁹, czy kulturemów (Rak 2015). Dialektolog i miłośnik gwary nie może pozostać wobec tych spraw obojętny, jednak tylko poeta może wyrazić prawdę o tym brzemiennym w skutki pożegnaniu z wiejską mową. Zaufajmy gwarze, która w osobie Wandy Łomnickiej-Dulak, wybitnej poetki góralskiej, przysiadła nieśmiało u stóp Kaliopy:

GWARA

Stryciula¹⁰ jem sie z niom
jesce w kolebusi
przyfurknoła ku mnie

ok. 55 000 jednostek (jest 54 906). Fakty te skutecznie podważają stereotypowe wyobrażenia o językowym ubóstwie wiejskiej mowy i choć prawdą jest, że gwarowe słownictwo tematycznie odbiega od ogólnopolskiego (dziedzictwo kultury agrarnej, pasterskiej, życia w naturalnym otoczeniu), to i tak nie można wobec tych faktów przejść obojętnie ani zignorować pozycji dziedzictwa kultury duchowej wsi, dobrze uwidaczniającego się w tym zasobie (por. też: Rak 2015).

⁷ Por. wymienione w bibliografii prace Haliny Kurek, np. Kurek 1990, 1995. Autor jest innego zdania w tej sprawie.

⁸ Dla ważności sprawy warto od razu wyjaśnić, cytując zdanie Renaty Grzegorzczukowej (1991: 25), że chodzi o tę szczególną właściwość całości reprezentujących daną kulturę tekstów, która polega na „gromadzeniu i przechowywaniu wiedzy, doświadczenia pokoleń, świata wartości, przechowywanych w postaci teksów utrwalonych lub zachowanych w pamięci mówiących [i – dopisek mój, K. S.] [...] pamięci zbiorowej”.

⁹ Chodzi mi tu wielkie dzieło lubelskich naukowców z UMCS, skupionych wokół Jerzego Bartmińskiego: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, ukazujące się od 1996 r. (zob. bibliografię: Bartmiński (red.) 1996–2018).

¹⁰ Tu w zn. ‘spotkałam się, zetknęłam się’.

z warg moje matusie.
Późni dziadek babka
Jesce inksyf telo
kozali sanuwać
bo sie sponiewiuro.
Ucyła mie śpiywek
i godek i bajek
sła ze mnom ściyzeckom
i na dróg rozstaje.
Godali ze staro
i kwardo jak kamień
nukali na inksom
nowocesnom zamień.
A łona mi w usaf
jes śryblem potoka
po góraf sie do mnie
łożywo z wysoka.
Jes z temi co prześli¹¹
hań śpiywo ptošynom
a kiej barz hankorno
zasumi bucynom.
Jakże jom poniechać
i cisnonć w niepamięć

Łona jedno na świecie
na nic jom nie zamień¹²

Na użytek niniejszego opracowania możemy za Izabellą Bukrabą-Rylską przyjąć, że **kultura ludowa** to „ogół wytworów, wartości i znaczeń wypracowanych, lub choćby tylko używanych, w ramach społeczności wiejskich” (Bukraba-Rylska 2002: 221). Ta przygotowana (jako część obszernego artykułu hasłowego) na użytek wydawnictwa typu encyklopedycznego definicja¹³, nastręcza wielu

¹¹ Tu w zn.: ‘przeminęli, odeszli’.

¹² Za: Łomnicka-Dulak 2005: 6.

¹³ Autorka hasła *Kultura ludowa* opublikowała je w dziele: *Encyklopedia agrobiznesu*, red. A. Woś, Warszawa 1998. Zwarty artykuł omawia dokładnie m.in. pochodzenie pojęcia, jego relację wobec tzw. *tradycyjnej kultury ludowej*, współczesne rozumienie kultury ludowej jako połączenie aspektu materialnego (związanego z pracą na roli, hodowlą, podstawami materialno-bytowymi wiejskiej egzystencji), społecznego (życie społeczne wsi), wierzeń i tradycji (= wiedzy ludowej) oraz artystycznego (sztuka, folklor muzyczny, taneczny i słowny). Wyróżnione kategorie odnoszone są (weryfikują się) w określonym otoczeniu czasowo-przestrzennym, co daje podstawy do wyróżnienia poszczególnych regionów etnograficznych Polski: wielkopolskiego, śląskiego, małopolskiego, sieradzkiego,

interpretacyjnych trudności, co zresztą podkreśla sama badaczka w swej późniejszej, fundamentalnej pracy *Socjologia wsi polskiej* (Bukraba-Rylska 2008), a wynika to głównie z licznych kontrowersji dotyczących rozumienia terminu *lud* i określenia *ludowy* w naukach humanistycznych (nie tylko w Polsce) i rozmaitych, zwykle mocno zideologizowanych znaczeń, przypisywanych tym nazwom w różnych epokach. Warto tu oddać głos samej autorce, która tak diagnozuje wspomniane trudności z ustaleniem denotacji interesującego nas terminu:

[...] pojęcie „kultura ludowa” łączy w sobie aspekt naukowy z opcjami ideologicznymi, punkt widzenia historyczny kojarzy z waloryzacją etyczną, a kryteria socjologiczne uzupełnia estetycznymi. Wszystko to razem powoduje, że rozważanie tematu kultury ludowej nigdy nie jest uzależnione tylko od okoliczności *stricte* naukowych, prowadzone dyskusje wykraczają daleko poza zakres wyznaczony sposobem jej rozumienia w poszczególnych dyscyplinach, a temperatura tych dyskusji zdradza duże zaangażowanie emocjonalne ich uczestników (Bukraba-Rylska 2008: 466).

Ze względu na skomplikowaną naturę zagadnienia (np. regularne uwikłanie dyskusji nad kulturą ludową w sprawy polityki wewnętrznej i walki ideologicznej, ambiwalentne wartościowanie) nie można go w tym miejscu z należytą rzetelnością przedstawić. Nie ma też po temu istotnej potrzeby, bowiem zadanie to skuteczniej spełniają przeglądowe opracowania naukowe, z czego warto wymienić np.: Masłowska 2015, Brzezińska 2009, Bukraba-Rylska 2002, 2008; Burszta 1974, Kowalski 1998, 2004. Pozwala się to skupić na najistotniejszych, z punktu widzenia niniejszej pracy, wyimkach tej problematyki.

Interesującego językoznawczego komentarza do zdiagnozowanych wyżej trudności dostarczają analizy pojęć **ludu** i **ludowości**, które ukazują relewantne w polszczyźnie i polskiej kulturze częściowo sprzeczne profile pojęciowe, wyrastające z odmiennych, zewnętrznych, nawet wykluczających się, kontekstów kulturowych (por. np. Bartmiński, Mazurkiewicz-Brzozowska 1993: 229: „Lud sam siebie nie nazywa *ludem*, lecz *ludźmi*, *obywatelami*, *Polakami*”)¹⁴, co jedynie potwierdza, że oba służące nauce pojęcia są podlegającą rozmaitym przeobraże-

mazowieckiego i pomorskiego. Całość (po przedstawieniu dotyczącego kultury ludowej obszaru zainteresowań badawczych etnografii, socjologii, antropologii i folklorystyki) zamykają przemyślenia autorki na temat znaczenia kultury ludowej we współczesnym świecie, wsparte niemałą znajomością spraw polskiej literatury (prof. Izabella Bukraba-Rylska, socjolog, ukończyła także studia polonistyczne na Uniwersytecie Warszawskim).

¹⁴ Współcześnie także leksemy **chłop**, **chłopski** podlegają podobnym, deprecjonującym zmianom, por. tytuł doniesienia prasowego: *Powstanie chłopskie 2019: Rolnicy zapowiadają protesty w całej Polsce* (<https://gazetakrakowska.pl/powstanie-chlopskie-2019-rolnicy-zapowiadaja-protesty-w-calej-polsce-beda-blokowac-min-krajowa-osemke/ar/13840>

niom językową pamiątką epoki podziałów stanowych państw feudalnych i czasów Rzeczypospolitej szlacheckiej, jak też wyjaśnia silną pozycję „inteligenckiego” (lud prosty, nieoświecony : społeczne elity, inteligencja, uczeni) postrzegania wiejskiej rzeczywistości (tamże; por. też waloryzację np.: *ludowego tańca* i *ludowego katolicyzmu*). Postępująca demokratyzacja życia społecznego, zacieranie się różnic między miastem a wsią, daje dobrą wykładnię zanikania „socjalnego” znaczenia skojarzonego z semantyką obu jednostek. Podobnie umotywowanej ambiwalencji podlega *ludowość*, którą, jako pojęcie ważne dla charakterystyki wsi, wyróżniają m.in. profile: związku z naturą, autentyczności, religijności i jedności (solidarności z bliskimi ludźmi i przyrodą) (Bartmiński 2006). Co istotne, *ludowość* wyjęta poza nawias ideologii, jak twierdzi Bartmiński, ujawnia archaiczny sens ludzkiej wspólnotowości (jak określenie *Lud Boży*) (Bartmiński 2017: 158).

Dla uporządkowania teoretyczno-terminologicznego zaplecza należy poświęcić nieco uwagi tzw. **tradycyjnej kulturze ludowej**. Wydaje się to ważne nie tylko ze względu na częste odwołania w literaturze naukowej, ale także zakres czasowy podejmowanych tu rozważań, sięgających głębszych pokładów wiejskiej rzeczywistości, aniżeli stawiana w wielu opracowaniach cezura połowy XX w., wyznaczająca moment definitywnego rozpadu dawnej, sięgającej feudalnej monarchii stanowej¹⁵, wspólnoty chłopskiego etosu, mowy i tradycji. Z naukowego punktu widzenia uzasadnione jest (jak odtworzenie hipotetycznego języka praindoeuropejskiego) przyjęcie, że kultura ludowa, obecna w pewnych pozostałościach, ma swoją w pełni rozwiniętą, „idealną”, prawdopodobną historycznie¹⁶ postać. W etnografii, etnologii, antropologii kulturowej i socjologii nazywa się ją modelem tradycyjnej kultury ludowej (por. Bukraba-Rylska 2002: 9 i n.), który, prócz nauki próbującej z jego pomocą opisać tradycyjną społeczność wiejską (przeciwstawianą kulturze zurbanizowanej), uwidacznia się także w strukturach potocznej świadomości. Trzeba tu zaznaczyć, że taka, przydatna operacyjnie (wyjaśnianie form porządku wtórnego, współczesnych zmian i kontynuacji), rekonstrukcja nosi charakter teoretyczno-hipotetyczny, taką też niedoskonałością będą obciążone wyciągane na jej podstawie wnioski. Za twórcę najpełniejszej rekonstrukcji i najbardziej wiarygodnej charakterystyki takiego modelu uznaje się w polskiej nauce Kazimierza Dobrowolskiego (1966a). Szeroko omawia ją i komentuje I. Bukraba-Rylska (zob.

100, dostęp: 4 II 2019). Słowo *rolnik* pozbawione jest negatywnych konotacji społeczno-kulturowych.

¹⁵ Nie ulega wątpliwości, że ten sposób myślenia o wspólnocie etnicznej Słowian przyświecał także Kazimierzowi Moszyńskiemu, twórcy monumentalnego dzieła *Kultura ludowa Słowian* (Moszyński 1967–1968).

¹⁶ Na przykład jako kultura wsi pańszczyźnianej lub powłaszczeniowej; bywa że termin ten odnoszony jest do wsi przedwojennej, co, według mojej wiedzy, wydaje się już jednak pewnym nadużyciem.

wyżej); w innym miejscu daje ona syntetyczne zestawienie wyodrębnionych przez Dobrowolskiego cech chłopskiej kultury tradycyjnej, do których należą:

[...] tradycjonalizm, ubóstwo perspektywy historycznej, silne tendencje uniformistyczne, duża rola ludzi starszych i autorytetu urzędów kulturowych, religijność z wpływami magiczno-rytualnymi (znaczenie obrzędowości, powiązanie kalendarza rolniczego z kościelnym, lokalny kult świętych), mocne więzi społeczne (uzależnienie jednostki od grupy, solidarność sąsiedzka, niechęć do obcych), synkretyzm wytworów (łączenie w jednym przedmiocie funkcji użytkowych, estetycznych, magicznych), znaczny stopień współzależności i zharmonizowania wszystkich elementów, stały choć powolny rozwój, zróżnicowanie terytorialne (Bukraba-Rylska 2002: 223).

K. Dobrowolski zwrócił też uwagę na kwestię dziś oczywistą, a mianowicie zgoła podstawową w kulturze ludowej rolę **przekazu ustnego**, pamięci zbiorowej, kontaktów rodzinno-towarzyskich, reprodukcji mnemonicznej (techniki ułatwiające uporządkowanie i zapamiętanie przekazu) i odtwarzania skłiszowanych wzorców tekstowych z pamięci, w międzypokoleniowej transmisji wartości kulturowych (np. systemu wartości, tradycji, mitu, folkloru ustnego, etykiety itp.). Oczywistość faktu, że kultura ludzi niepiśmiennych wymaga specyficznych sposobów zachowania istotnych informacji, ujawniła się w miarę rozwoju badań nad językiem mówionym i obiegową komunikacją (por. np. Ożóg 1993; Bartmiński 1993a), jak też nad językiem folkloru, zajmującym, jako forma komunikacji, miejsce pośrednie między piśmiennością a komunikacją ustną (np. Bartmiński 1973, 1993b, 2004). Uwagi Dobrowolskiego doskonale wpisują się w koncepcję pierwotnej umysłowości oralnej (człowieka nieznającego pisma) autorstwa amerykańskiego uczonego Waltera J. Onga (2011). W strukturze tekstów kultury oralnej do głosu dochodzą takie właściwości, jak addytywność (w rezultacie dominacja parataksy nad hipotaksą), nagromadzenie (zamiast analizy) i kolekcja (jako sposób linearnego porządkowania treści) przeciwstawiająca się relacji (porządkowania treści przez uchwycenie zależności między nimi), sytuacyjność i sensualność (uzależnienie od „tu” i „teraz”), konkretność (myślenie konkretno-wyobrażeniowe zamiast abstrakcji), utylitarność i typowość, emocjonalność (zamiast obiektywizacji), zachowawczość i tradycjonalizm; dodać można tu jeszcze zorientowanie na odbiorcę (fatyczność i dialogiczność przekazu, por. Labocha 1996). To całkiem spory (choć niekompletny) zestaw cech, który można też przyłożyć do zjawisk współcześnie zachodzących w języku, np. funkcjonalnego analfabetyzmu młodego pokolenia i ekspansji kodu ograniczonego (por. Warchała, Skudrzyk 2010; Ożóg 2001: 176–195). Niejako na zamknięcie tego wątku rozważań dodajmy, że K. Dobrowolski w życiu wsi dostrzegł także szczególnego rodzaju kulturową „placówkę transmisyjną”, jaką była... **chłopska izba**, wypełniająca się przy łada

okazji sąsiadami, znajomymi, młodymi i dziećmi, zawsze skorymi do rozmowy i posłuchania opowieści innych. Tak oto, w sobie właściwy, literacko piękny sposób przedstawił ją (przeciwstawiając telewizji) Wiesław Myśliwski:

Telewizor. Nikt nie zakwestionuje jego dobrodziejstw. Poprzez telewizor wtoczył się do chłopskiej izby szeroki świat. Wieś zyskała dostęp do tej samej informacji co wszyscy, do tej samej rozrywki, do tych samych filmów, teatru itp. Można powiedzieć, telewizor udemokratyczył relację wieś – świat, spełniając wobec wsi doniosłą rolę emancypacyjną i wyrywając ją z izolacji.

No, tak. Tylko że zarazem zniszczył tę chłopską izbę jako najważniejszą instytucję chłopskiej kultury. Czym była chłopska izba, ten tylko może powiedzieć, kto choćby w dzieciństwie wysłuchiwał zbierających się, zwłaszcza zimą, kobiet i mężczyzn na sąsiedzkie posady, na darcie pierza, łuskanie fasoli itp. Zaludniali nieraz tę izbę narratorzy o niepospolitych, surrealistycznych wyobraźniach, prawdziwi kreatorzy słowa i pamięci, filozofowie i błazny, żartownicy i śmieszki, przepowiadacze i utyskiwacze, onirycy, spirytuolodzy i doradcy we wszystkich sprawach ziemi i nieba. Każdy taki wieczór był kartą literatury niepisanej.

Telewizor odesłał wszystkich do ich własnych domów, uzależnił od dyspozycji jednej, zunifikowanej wyobraźni, a związki międzyludzkie ograniczył do praktycznie koniecznych. I w ogóle ubezwłasnowolnił wieś w jej twórczych pragnieniach i potrzebach. Zawstydił surową kulturę chłopów swoim blichtrzem, swoją pychą, tandetną wizją świata i pretensjonalną nowomową (Myśliwski 2004).



1. Zofiówka, gmina Knyszyn, województwo podlaskie, 2005 r.

Czy wolno dziś jeszcze mówić o **kulturze ludowej** na polskiej wsi? To pytanie tylko pozornie proste, bo implikujące oczywistą, wydawałoby się, negatywną odpowiedź, a jednocześnie bardzo istotne dla podejmowanych tu analiz, sięgających głębszych pokładów chłopskiej kultury. Oczywiście, tej wsi, którą sportretował literacko Władysław Reymont czy Władysław Orkan, którą zachował na fotografiach Walery Eljasz-Radzikowski, na pewno nie ma; odeszła definitywnie z końcem lat 60. ubiegłego stulecia, żegnana obowiązkowymi dostawami, masową migracją młodych do miast, traktorami i kombajnami, asfaltem, eternitowym dachem, komunistyczną propagandową nowoczesnością, dyskredytowaniem podstawowych wartości wiejskiego życia i obyczaju, erozją chłopskiego etosu, tradycji, oralności przekazu. Kierując się zdaniem etnologów (a także np. chłopskich pamiętnikarzy i intelektualistów, jak Stanisław Pigoń, Edward Redliński, Wiesław Myśliwski), którzy swe obserwacje i przekonania odnoszą zazwyczaj do czasów wsi XIX-wiecznej, należałoby w ślad za Rochem Sulimą (1997: 115: „Kultura ludowa umarła. Żyje jej mit...”¹⁷) stwierdzić, że w istocie rzeczy to akces do kultury ogólnonarodowej przyniósł śmierć tradycyjnej kulturze ludowej, ale mimo dowiedzionego bezspornie wpływu okoliczności zewnętrznych (czasem tragicznych, jak okres powojenny), pod tym nieuchronnym wyrokiem współczesności, trybunału społeczno-kulturowej rewolucji, pieczęć i podpis położyli sami chłopi (nie wyłączając słynnych przywódców ruchu ludowego II RP), co tak widzi W. Myśliwski (2004):

To, że musiała umrzeć, jest normalnym wyrokiem dziejów. I nie pomogą tu żale różnych sentymentalistów, którzy przywołują takie czy inne, przeważnie fałszywe, dowody na jej dalsze istnienie, którzy pozory biorą za rzeczywistość, a najczęściej pod pojęciem kultury chłopskiej rozumieją wspomnianą już ludowość, włącznie z różnymi zabiegami organizacyjnymi i także finansowym mecenatem nad nią. Używając wojennej terminologii, kultura chłopska przegrała starcie z napierającą cywilizacją, nawet tak rachityczną jak w polskim wydaniu. Musiała je przegrać. Kulturze biedy i izolacji cywilizacja zaproponowała podniesienie poziomu życia i pracy oraz otwarcie na świat. To zbyt wielkie pokusy, aby można było im się oprzeć.

¹⁷ Przywołajmy stanowiącą komentarz do tych słów ocenę Piotra Kowalskiego: „Kultura ludowa jest przedmiotem zainteresowania i kreacji podejmowanych przez badaczy i społeczników, którzy wprojektowują swoje wyobrażenia i szlachetne intencje w kulturę społeczności wiejskich i małomiasteczkowych. Te zaś miejsce opustoszałe po owej kulturze zagospodarowały w sposób, który wielu badaczy nie chce zaaprobować. Bezpowrotne odejście wiejskiej »kultury bytowej« zmieniło »towarzyszącą« jej kulturę symboliczną. Tradycyjna zaś oderwała się od swojego społecznego podłoża, by wieść niezależny żywot w tzw. kulturze reprezentacyjnej” (Kowalski 1998: 81–82).

Przejmujący, głęboki esej wielkiego pisarza i humanisty nosi tytuł *Kres kultury chłopskiej* (Myśliwski 2004) i przekonująco dowodzi istotnej, jego zdaniem, potrzeby rozróżnienia pozornie równoznacznych pojęć kultury ludowej i chłopskiej (stanowej). By przyjąć jednak racje autora, trzeba uznać, że fundamentalnego znaczenia nabiera tutaj punkt widzenia: zewnętrzny i wewnętrzny wobec definiowanego świata. Perspektywa zewnętrzna implikuje fasadową ludowość, folklorizm, widowiskową obrzędowość, barwne zwyczaje doroczne jako profile (wyróżniki) stworzone (odfiltrowane) przez świadomość inteligentką. Jest także źródłem idealizujących wieś „arkadyjskich”, sielskich wyobrażeń społecznych, rozwijającego się bujnie dyskursu regionalności, ale także licznych negatywnych stereotypów wsi i dyskredytującej społecznie wiejskości, których trwałości dowodzą obelżywe epitety i „wiecznotrwałe” osobowe ekspresywizmy: *cham*, *gbur*, *dziwka*, *kmiot*, *wieśniak*, *wieśniara*, *wsior*, *wiochmen*, a ostatnio nawet... *chłop i rolnik*. Są to dziś, co podkreśla R. Sulima, elementy wiedzy potocznej Polaków (jako rodzaj kulturowych emblematów), utożsamiających bezkrytycznie kulturę wsi z folklorem właściwej naszym czasom mitologii kultury konsumpcyjnej (chłopskie jadło, wczasy pod gruszą) i popularnej¹⁸. Trudno pominąć milczeniem fakt, że takie deprecjonujące przeświadczenia i uprzedzenia (np. o braku kultury towarzyskiej i etykiety na wsi, używaniu ograniczonego kodu porozumiewania się, istnieniu dziedzicznie obciążonej formacji „ludzi ziemi”, niezdolnej do sprostania wyzwaniom nowoczesności, abstrakcyjnej refleksji, o tym, że wiejska mądrość zamyka się w kręgu codziennej jałowej intelektualnie egzystencji) przenikają nawet do opracowań naukowych. Im szczególnie trudno się przeciwstawić¹⁹, skoro naukowa wiedza o kulturze spod strzechy ma w istocie rzeczy charakter zewnętrzny, obcy doświadczeniu chłopskiej etniczności.

¹⁸ Jak stwierdza R. Sulima: „Wyobrażenia społeczne wsi tracą wykładnię ideologiczną, stają się mitami kultury popularnej oraz konsumpcyjnej, stanowią też atrakcyjne tworzywo, charakterystycznych dla ponowoczesności, procesów estetyzacji kultury” (Sulima 2014: 57).

¹⁹ W książce Marii Boguckiej *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku* (Warszawa 1994) na s. 150 można znaleźć zdanie, że gościnność cechowała tylko szlachtę, a (wobec ubóstwa chłopów) przed nieproszonym (nieoczekiwanym, obcym) gościem – konkurentem do niebogatej w strawę miski, zamykano na wsi drzwi. Zadałem sobie bezskuteczny trud przejrzenia pod tym kątem zawartości zbiorowego kompendium *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych* pod red. A. Chwałby (Warszawa 2008). Takich faktów, dodam, nie przechowała też pamięć moich informatorów. Być może do takiego naruszenia obyczajów dochodziło w czasach głodu (o głodowej śmierci dzieci, wynoszeniu niedołączonych dziadków do lasu itp. wiadomo na dawnym Podhalu), wojny, katastrof pogodowych, w relacjach z wrogami. Wieś wsi nierówna – to prawda; gościnność także, a więc i kubek wody, i gotowany ziemniak może być jej znakiem. Ta zasada polskiej grzeczności nie była i nie jest limitowana środowiskowo i pozostaje, wedle mojej wiedzy, elementem wspólnym polskiej kulturze jako całości.

Utrzymywaniu się (i rodzeniu się nowych) krzywdzących stereotypów wsi i jej mieszkańców sprzyjają czasy wielkiej ustrojowej transformacji lat 90. i początku XXI w. W zdecydowany i poruszający sposób wypowiada się w tej sprawie Izabella Bukraba-Rylska (2010), dowodząc fałszywości takich wciąż istniejących w dyskursie naukowym i publicznym sądów²⁰. Z perspektywy mijającego kolejnego dziesięciolecia, narastających podziałów społecznych, kryzysu wspólnotowości i aksjologicznego chaosu, należy stanowczo przyznać słuszość autorce, że: „[k]apitał kulturowy polskiej wsi był ogromną szansą transformacji, niestety chyba już bezpowrotnie zaprzepaszczonej” (tamże). Jedyne dostępne u progu polskiej wolności etosu pracy i bogacenia się nie mogła żadną miarą zastąpić ideologia pierwszego ukradzionego miliona²¹.

Zewnętrzne wyobrażenia społeczne, zgodnie z logiką wielkich zmian cywilizacyjnych na wsi i homogenizacji kultury, przenikają skutecznie do tego środowiska, tworząc ambiwalentny i spolaryzowany (głównie wiekowo) obraz zależności. Młoda wieś, przyjmująca dziś powszechnie miejski model kultury, odwraca się od swoich korzeni, dezawuuje tradycję, dawny obyczaj i gwarę (wcześniej wyśmiewano się na wsi z tych, którzy sadzili się na „pańskie” gadanie, „szolili”; dziś przedmiotem kpín i szyderstw rówieśników staje się ten, kto odezwie się „po swojemu”(?) – gwarą: „zawieśniaczy”, „zrobi żur”, „pojedzie cepelią, góralszczyzną”); kulturowy kryzys tożsamości sprawia nawet, że przyswaja się zgoła negatywny stereotyp chłopa, wypierając element własnego pochodzenia ze swej świa-

²⁰ Artykuł *Jak oświecić polskich Irokezów*, opublikowany w „Rzeczpospolitej” (20 X 2010), w czasie gorących sporów wokół katastrofy smoleńskiej, jest ugruntowaną w badaniach naukowych polemiczną opinią socjologa wsi i badacza jej kultury. Tekst (zob. Bukraba-Rylska 2010) wnosi wiele do ogólnej wiedzy na temat bardzo dolegliwych kosztów ustrojowej transformacji na wsi, ale także zawiera świadectwa obecności w debacie o polskiej wsi myślenia o tym środowisku w kategoriach „hamulcowego” pozytywnych zmian i starań o nowoczesny, liberalno-demokratyczny model państwa, w czym przeszkodą mają być np. przypisywane jej mieszkańcom (podają za autorką): tradycjonalizm, obskurancja moralność i religijność, nienowoczesny patriotyzm, odziedziczony po PRL egalitaryzm i brak postaw indywidualistycznych i prorynkowych (w duchu kapitalistycznym), niezbędnych do dokonania rzeczywistej modernizacji kraju, polityczne sympatie prawicowe (katolicko-narodowe) i populistyczne. Zbiór takich postaw silnie antagonizujących wieś i miasto, ma, wedle autorki, niebezpieczne cechy quasi-rasistowskiego dyskursu wykluczenia i mowy nienawiści; w nieco sarkastycznym tonie Bukraba-Rylska dodaje, że prowadzi to do przekonania, iż „obszary wiejskie naszego kraju zamieszkuje jakiś inny gatunek ludzi, stanowiący nieudaną mutację populacji miejskiej” (stąd tytułowi Irokezi), wymagający specjalnego traktowania.

²¹ Słowa „Pierwszy milion trzeba ukraść, potem zostaje się legalnie działającym przedsiębiorcą” przypisuje się (prawdopodobnie błędnie) premierowi rządu III RP (w 1991 r.) Janowi Krzysztofowi Bieleckiemu. Miały one rzekomo paść w wywiadzie dla „Gazety Wyborczej”; stały się chętnie używanym w dyskursie politycznym elementem współczesnej frazeologii.

domości. Znanie są wiarygodne relacje (Kliszczacy, por. Sikora 2014) świadczące o tym, że wiejska młodzież w ten sposób (!) wyszydza zachowania językowe swoich szkolnych kolegów. Jest to szczególnie (aczkolwiek w pełni przewidywalny) przypadek rozpadu świadomości, z której wykluczono wspólnotę losu, pochodzenia i lokalnej tradycji na rzecz zunifikowanych wyobrażeń kultury potocznej. To nie tyle dowód alienacji tradycyjnych wzorców kultury na wsi, co pochodna postrzegania chłopca jako ahistorycznej, emblematycznej figury inności kulturowej (Sulima 2014: 59–60), wśród innych „mitycznych” wyobrażeń zaludniających struktury obiegu wyobraźni. Młodzi ludzie, dodajmy, częstokroć nie identyfikują się także z miejscem zamieszkania, „hodując” w sobie rozmaite kompleksy prowincji. W praktyce oznacza to np. znaną mi dobrze z praktyki akademickiej niechęć do dokładnego podawania miejsca zamieszkania w kontaktach z obcymi. Halina Kurek nazywa tę unikową strategię komunikacyjną (unikanie stygmatyzującej wiejskości) „odcinaniem się od wiejskich korzeni” (por. Kurek 2014a). To na pozór mało istotne zjawisko świadczyć może o dezawuowaniu więzi emocjonalnej z niewystarczająco atrakcyjnym miejscem urodzenia, które traci walor integrujący człowieka wspólnotowo i światopoglądowo.

Przekonanie o głębokim kryzysie wiejskiej kultury (i kultury na wsi w ogólności) obecne jest także w pracach z innych dziedzin niż socjologia wsi, etnologia i antropologia kulturowa. Kazimierz Ożóg, językoznawca z Uniwersytetu Rzeszowskiego, lasowski autochton, autorytet w sprawach języka i obyczajowości wsi podkarpackiej, wiąże to zjawisko łańcuchem konsekwencji z dokonującymi się w Polsce (zwłaszcza po 1989 r.) przemianami społeczno-kulturowymi, inwazją kultury konsumpcyjnej-masowej (szeroko rozumianą globalizacją), zmianami gospodarczymi, ale także z upadkiem czytelnictwa i instytucji odpowiedzialnych za krzewienie kultury na wsi (szkoły, biblioteki, domy kultury) (Ożóg 2001: 216; 2007). K. Ożóg, czemu dał wyraz w częstych rozmowach między nami, podziela zdanie, że najdotkliwszym skutkiem kryzysu jest (słabo uświadamiane na wsi) „pustynnienie” socjosemantycznej przestrzeni wiejskiej, zanikanie treści symbolicznych, ustnego folkloru, stałych norm etycznych oraz boleśnie dotykająca młode pokolenie utrata poczucia tożsamości i wspólnoty chłopskich korzeni. Dla kontynuatora myśli profesora Stanisława Pigionia jest rzeczą oczywistą, że nie ma istotnej sprzeczności pomiędzy tradycyjną kulturą wiejską i kulturą narodową – wysoką, czerpiącą z niej do niedawna rozliczne inspiracje. Dla Stanisława Cygana (2011), który poświęcił wiele lat badań utrwalonym w języku strukturalizmowi zbiorowej świadomości wsi kieleckiej, najistotniejsza, jak wolno sądzić, wydaje się nie tyle oczekiwana od lat modernizacja i urbanizacja wsi, ile oddalające jej mieszkańców od źródeł tradycji i kultury głębokie przemiany w ich świadomości i mentalności. Wysuwanie takich wniosków na podstawie zmian językowych nie jest błędem ani naukowym nadużyciem, ponieważ to w języku odzwierciedlają się one najlepiej.

Najpełniejszej bodaj diagnozy na gruncie dialektologii, socjolingwistyki i lingwistyki kulturowej przedstawione wyżej fakty doczekały się w pracach Haliny Pelcowej, związanej z lubelskim ośrodkiem naukowym UMCS oraz Lubelszczyzną jako „dialektologiczną ojczyzną”²² naukowych zainteresowań zasłużonej badaczki. Autorka w swoich publikacjach rozwija tezę, która trafnie ujmuje sytuację językowo-kulturową współczesnej wsi polskiej jako swoistą „wojnę światów” – starcie dwóch kulturowych formacji i obyczajowych środowisk, reprezentowanych przez świat dawnej (tradycyjnej) kultury duchowej i materialnej wsi oraz świat kultury miejskiej, jej nowoczesności i współczesnej cywilizacji (por. np. Pelcowa 1998: 107; 2001: 185–186). Toczący się spór tego, co dawne (zwykle negatywnie wartościowane) z tym, co nowe (afirmowane jako znak społecznego awansu, prestiżu), tworząc nierozzerwalną całość przenikających się elementów (pierwotnie swojskich i obcych), decyduje o kształcie i jakości wiejskiej rzeczywistości. W tym nierównorzędnym sporze na porażkę skazana jest kultura tradycyjna, związana zbyt anachronicznym dziś chłopskim etosem, pozostająca w kręgu zmitologizowanych wyobrażeń przeszłości i nieprzystająca do współczesnych oczekiwań i potrzeb człowieka. Warto przywołać tu kilka uwag autorki, bardziej istotnych dla oceny dzisiejszego stanu wiejskiej kultury i obyczajowości:

We współczesnej wsi ginie tradycja, wyraźnie widoczny jest brak więzów tożsamości i przynależności wyłącznie do własnej społeczności, a wręcz przeciwnie, jest chęć ucieczki od tego, co wiejskie. Zmienia się sposób myślenia i mentalność mieszkańców wsi. Miejski styl bycia przeciwstawia się wiejskim sprzętom, ale też obyczajom, formom wyrażania grzeczności, stosunkiem do innych osób. Zagięły bowiem zupełnie, lub – jeżeli jeszcze występują – to często są już niezrozumiałe dla młodego pokolenia, tradycyjne sposoby okazywania szacunku, a także językowe mechanizmy kształtowania kontaktów między ludźmi. Rzeczywistość językowa współczesnej wsi jest bardziej zróżnicowana niż wsi dawnej, a gwara, która była kodem prymarnym i odmianą dominującą, jest zachowana niekonsekwentnie, a nawet szczątkowo. Ponadto, w ostatnich kilkunastu latach dochodzą nowe uwarunkowania związane ze świadomością językową użytkowników polszczyzny wiejskiej i wartościowaniem gwary, która staje się językiem domowym – nieoficjalnym, a rolę języka zewnętrznych kontaktów oficjalnych przejmuje polszczyzna ogólna (Pelcowa 2014: 228–229).

Za tą utrwaloną w zmitologizowanych wyobrażeniach fasadą ludowości i folkloryzmu pozostaje to, co decyduje o **istocie wiejskiej egzystencji**: ziemia – rola (przywiązanie do niej), gwara, wiara, tradycja (doświadczenie). Należą do niej

²² Niejakim ukoronowaniem tych eksploracji jest, dyskontujący sukcesy badań materiałowych i wielkie doświadczenie autorki w badaniach terenowych na wsi, wydawany w Lublinie od 2012 r. *Słownik gwary Lubelszczyzny* (obecnie do druku przygotowywany jest tom V).



2. Rodzina Ptaków z Biełczyc pod Krakowem. Od lewej siedzą: Zofia z Ptaków Norkowa, Franciszek i Marcjanna Ptakowie oraz ich syn Wojciech.

także bez wątpienia chłopskie autostereotypy (Bożego kmiecia, św. Izydora Oracza, „żywią i bronią”), oparty na pracy na roli system wartości, poczucie istotnej odrębności własnego środowiska, wreszcie głębokie poczucie krzywdy społecznej i wielowiekowej deprivacji. Przyjmując wewnętrzny kulturowo i etnicznie punkt widzenia, Myśliwski nieco inaczej wyznacza orbitę chłopskiej etniczności, wskazując na triadę: słowo – pamięć (tradycja i aksjologia) – wyobrażenia (zdolność kreacji baśni, przypowieści, treści symbolicznych) (Myśliwski 2004). Nie można tu należycie rozwinąć tego zagadnienia, ale znalazło ono ważne miejsce w literaturze naukowej ostatnich dziesięcioleci (por. np. prace Józefa Styka, Ludwika Stommy, Czesława Robotyckiego, Izabelli Bukraby-Rylskiej, Marii Wieruszewskiej, Franciszka Ziejki). Większość badaczy (socjologów, etnologów, etnografów, dialektologów i historyków literatury) starszego już dziś pokolenia zdołała się na tej wydłużonej orbicie znaleźć (i przynajmniej o nią otrzeć) i ma świadomość, że źródła kultury ludowej wyschły, że pozostała pamięć i ona tworzy zmitologizowane wyobrażenia przeszłości, które same z kolei stają się przedmiotem naukowych badań (Robotycki 1988: 136 i n.), że folklorizm (Burszta 1974: 310–311; Bukraba-Rylska 2008: 490–495), jako forma mimetyzmu względem tradycyjnej kultury ludowej, jest w istocie jej swoistą mistyfikacją (oderwanie form od świata wartości), odpowiadającą doraźnym potrzebom i modom rynku dóbr

kultury. Jest to oczywiście poważny problem naukowy (wiarygodności naukowej przetworzonych w pamięci zbiorowej przekazów), ale zweryfikowany jednoznacznie pozytywnie w powstających publikacjach naukowych, docierających skutecznie do podstaw kultury wsi, jej językowego obrazu świata i form aksjologii. Nauka jest oczywiście „dziedzicznie”²³ obciążona skutkami takiego przetwarzania, zewnętrznego kulturowo, obrazu kultury ludowej, który utrwalił się w strukturach potocznej świadomości, ale też zdaje sobie sprawę z funkcjonowania takich ograniczeń poznawczych, konieczności sięgania do źródeł, podjęcia trudu badań podstawowych. Jest to zadanie wykonalne nie tylko z powodu coraz bardziej aprobatywnego stosunku do folkloru i kultury ludowej w kulturze popularnej i przestrzeni publicznej, lecz przede wszystkim dzięki licznym świadectwom ożywienia kulturalnego na wsi, wśród nowych elit wiejskich, a także wśród tzw. nowej polskiej inteligencji (częstokroć wiejskiego pochodzenia), zyskujących świadomość własnych korzeni, jak też znaczenia kultury wsi dla kultury lokalnej (idea małych ojczyzn) i narodowej. Tradycja i współczesność, wbrew wcześniejszym przewidywaniom, nadal toczą inspirujący dialog, a czasem – konstruktywny spór, pozwalający zdefiniować relewantne kulturowo dominanty kontynuacji i trwania, decydujące o przyszłości kultury na wsi. Owo „drzewiej i dziś” podlega twórczej reinterpretacji, co najlepiej widać wśród wykonawców muzyki – wielkim powodzeniem cieszą się zasoby nagrań starych mistrzów wiejskiego muzykowania, śledzi się ich maniery wykonawcze, szukając wyznaczników własnego stylu. Sztuka przerzuca skuteczne pomosty także w innych swych dziedzinach²⁴,

²³ Analizowane pod tym kątem dzieło Oskara Kolberga ukazuje, że aż 84% obrazu wsi zamyka się w kręgu spraw (rozrywka, taniec, śpiew, obrzędowość świąteczna itp.) (por. Bukraba-Rylska 2002: 236) daleko odbiegających od tego, czym żyła naprawdę ta chłopska społeczność. Także i dziś, w dobie kultury medialnej, poszukującej atrakcyjnych treści, trudno o przełamanie tych schematów, „skazujących” naukowców w mediach na odtwarzanie okolicznościowych tematów (choinka, przylot bocianów, topienie marzanny, wielkanocne święcenie pól, noc kupalna, sobótki, wróżby wigilijne, dożynki, kulinaria itp.) i utrwalanie stereotypów „wsi wesołej, rozśpiewanej”. Odnosząc się do tak dwuznacznej (irytującej naukowców) roli „specjalistów od kultury ludowej”, Anna Brzezińska stwierdza: „Etnolog bierze więc udział w podtrzymywaniu często splotu, dość powszechnego wizerunku kultury ludowej, a także w kreowaniu świata, który we współczesnym świecie nie ma racji bytu i jest już tylko i wyłącznie kategorią historyczną” (Brzezińska 2009: 170). Niedawno (19 I 2019) prof. Teresa Smolińska w „świętecznie-karnawałowym” wywiadzie telewizyjnym dla ośrodka TVP w Opolu ledwie kryła zniecierpliwienie infantylnym poziomem zadawanych pytań, irytowała ją „potoczna wiedza niedbała” dziennikarza (<https://opole.tvp.pl/40776130/rozmowa-na-dzien-dobry-prof-teresa-smolinska>, dostęp: 10 II 2019).

²⁴ Gdyby nie 20 IX 1946 r. (krwawa pacyfikacja i spalenie przez Ludowe Wojsko Polskie zamieszkiwanej przez ukraińskich grekokatolików wsi Stare Brusno k. Horyńca na Wschodnim Roztoczu), zapewne doczekalibyśmy się wielkich dokonań miejscowej szkoły kamieniarskiej i rzeźbiarskiej, a zajmująca książka prof. Kazimierza Michałowskiego *Jak Grecy*

jak np. w słynnym Zalipiu na Powiślu Dąbrowskim, gdzie od lat trwa zwyczaj malowania domów i zabudowań w kreowane ludową wyobraźnią kwietne ornamenty: przeszkodą nie są nawet nowoczesne elewacje murowanych domów i... oczekiwania tradycjonalistów, by prawa do twórczej ekspresji²⁵ ustąpiły przed „muzealnym” pietyzmem dla dawności. Wśród poszukujących najwięcej jest ludzi po studiach muzycznych i artystycznych, zdających sobie sprawę z tworzącej się wspólnoty emocji i wzruszeń, przekraczających bariery czasu, miejsca, pochodzenia i społecznego statusu. Mimo wielu negatywnych doświadczeń w czasach PRL, w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej folklor może być więc nadal doskonałym emisariuszem i ambasadorem kultury ludowej, a oglądając efekty tej pracy (np. w gminie Szczurowa w pow. brzeskim i na Żywiecczyźnie, pośród Kół Gospodyń Wiejskich w pow. przeworskim, w gminie Wielka Wieś pod Krakowem, gdzie nie ma wioski nieaktywnej na tym polu, a prym wiodą przybysze z miasta), nie ośmieliłbym się nazwać jej krzewieniem kiczu i „ludowizny”²⁶. Taki nowy stan rzeczy, przypominający szukanie punktu oparcia i nowego początku (czasem w nieporadny sposób), oczekiwanie pozytywnej zmiany, wyjścia z pułapki globalizacji i aksjologicznego chaosu itp. – udało się zdiagnozować dzięki np. kolejnym czterem Kongresom Kultury Regionów w Nowym Sączu, wydarzeniom skupiającym bogaty kapitał intelektualny tej nieznannej szerzej nowej formacji kulturowej wsi małopolskiej. Według mojej bezpośredniej wiedzy taka refleksja nie opuszczała także uczestników V Kongresu Kultury Kociewskiej²⁷ i jest również na północy Polski następstwem rosnącej aktywności intelektualnej i kulturalnej rodzimych²⁸ elit.

Z tej strony, biorąc pod uwagę wewnętrzny, podmiotowy punkt widzenia (mieszkańców wsi), toczący się na wsi spór tradycyjnego nowego (miejskiego)

tworzyli sztukę (wyd. II, Warszawa 1986) mogłaby zainspirować współczesnego historyka sztuki do napisania jej chłopskiej i ludowej kontynuacji (por. też: *Kresowe dziedzictwo. Kamieniarstwo bruśnieńskie*, red. S.P. Makara i B. Woch, Lubaczów 2008). Niedawno udało się, dzięki postawie sołtysa wsi Krasne Józefa Pokrywki z rodziną i władz samorządowych gminy Adamówka w pow. przeworskim, ocalić jedno z dzieł kamieniarzy bruśnieńskich. Dopiero z bliska, oczyszczona z dziesiątków warstw wapiennej farby, figura Ukrzyżowanego uprzytamnia, że kultura ludowa Roztocza i Polski poniosła w 1946 r. doprawdy niepowetowaną stratę.

²⁵ Mieszkanie we wnętrzu wypełnionym kwiatami może być spełnieniem potrzeby serca (por. książeczkę Adama Bartosza i Anny Bartosz *Kolorowe Zalipie*, Tarnów 2013, s. 17); tak dawniej, jak i dziś twórczość ta zachowuje walor użytkowy.

²⁶ To kolejne, ekspresyjne, nacechowane aksjologicznie (deprecjonujące) określenie kultury ludowej, które pojawiło się w polszczyźnie potocznej i języku młodego pokolenia.

²⁷ Ściśle, należącej do tego wydarzenia konferencji naukowej „Polska regionalna – mowa – kultura – edukacja”, Tczew, 27–28 listopada 2015 r.

²⁸ Wspólnota miejsca zamieszkania nie jest wymogiem koniecznym, liczy się duchowa więź z ojcowizną.

wzorca kultury nie ma swoich koryfeuszy. Można skutecznie walczyć o dopłaty unijne i rekompensaty, wodociąg, kanalizację, solaryzację, Internet, asfaltową drogę (o to samorządowa wieś doskonale zatroszczy się sama²⁹), ale bardzo trudno jest upomnieć się o zdyskredytowane przez komunistyczne rządy w Polsce podstawowe wartości wiejskiego życia, o zamykaną szkołę i bibliotekę, przekonać pozbawione własnego dziedzictwa pokolenie, że wieś nie jest ostoją zacofania i anachronicznych zwyczajów, a praca na roli – stygmatem prymitywizmu i ciemnoty (por. Bukraba-Rylska 2002: 234–236). Tymczasem dziedzictwo kulturowe wsi polskiej to nie balast i negatywny katalizator dokonujących się zmian, a wiejska mądrość, która wytrzymała konfrontację z komunistyczną indoktrynacją, nie zamyka się w kręgu codziennej egzystencji. Jak się wydaje, politycy traktują wieś zbyt instrumentalnie (fluktuacje zainteresowania wyznacza czas kampanii wyborczych) i nie dostrzegają potrzeby otworzenia się na dyskurs aksjologiczny, włączenia do swoich programów wcale niedezaktualizowanych w kapitalistycznym, wolnorynkowym ustroju wartości, tworzących przecież zręb chłopskiego etosu pracy (zob. tamże: 237: „przywiązanie do prywatnej własności, akceptacja ciężkiej codziennej pracy, ograniczona konsumpcja, potrzeba osiągnięć, autonomia i indywidualizm jednostki, kreatywność i samodzielność”). I tu, podziеляjąc te przekonania, warto raz jeszcze przywołać pozytywny pogląd warszawskiej uczo-nej na możliwości naprawienia tych błędów i docenienia tego, że wartości społeczne, agrarno-ekologiczne i rodzinne, środowiskowe, uniwersalne itp., wciąż obecne w kulturze wsi:

[...] zasługują na uwagę nie tylko dlatego, że są częścią szacownej tradycji, która rzekomo odeszła już bezpowrotnie w przeszłość. Nie są to również trwające siłą inercji relikty świadomości społecznej, które utrudniają bądź spowalniają obecne [...]. Wartości te stanowią niezbędny i pozytywny element aktualnej rzeczywistości (podłoże historyczne, rodzaj „filtru” kulturowego, podstawa tożsamości kulturowej wsi polskiej i – pośrednio – całego społeczeństwa), która determinuje kształt przyszłości (Bukraba-Rylska 2002: 237).

W takiej roli – proponowania **nowego podejścia do kultury ludowej**, chłopskiej, zwrócenia uwagi na jej autonomiczną pozycję i rzeczywiste znaczenie w istnieniu polskiej tożsamości kulturowej i etnicznej – tylko częściowo mogą wy-

²⁹ Jeżeli wziąć pod uwagę tempo i zakres zmian przybliżających wieś do miejskich standardów życia, stwierdzenia polityków (Sejm RP), że „wieś jedzie na zaciągniętym ręcznym”, brzmią jak żart i prowokują do pytań, jaki rzeczywistość wiejska przybrałaby obraz, gdyby manifestujący się na różne sposoby poziom aspiracji zyskał pełne możliwości realizacji. Tempo i skala zmian na wsi mogą zaskoczyć, tym bardziej że zaprzeczają obecnym w miejskim kręgu językowo-kulturowym stereotypom.

stąpić opracowania naukowe. Mają za to inną, pobudzającą do refleksji wartość, dostrzeżoną już u samych początków wolnościowych zmian w Polsce przez Jerzego Damrosza (Damrosz 1992: 170), który przeciwstawił warstwie powierzchniowej warstwę głębinową wiejskiej kultury. Pierwsza jest, w pewnym uproszczeniu, obrazem zewnętrznym tej kultury, zmiennym i koniunkturalnym; druga, według niego, jest względnie trwała, strukturalna, wyrażająca oczekiwania wobec człowieka i świata, „powszechniki kulturowe” i „niezmienniki etyczne”, np. potrzebę więzi, poczucie wspólnotowości, współdziałania, zachowania norm obyczajowych i moralnych. Jak stwierdza: „Warstwa głębinowa jest podstawową tkanką społeczną, fundamentem filozofii życia, warunkiem psychospołecznym poczucia »zakotwiczenia« i »zakorzenienia« człowieka, osnową rozwoju mikrośrodowiska społecznego, w którym najpełniej rozwija się nasza osobowość” (Damrosz 1992: 170).

Także w tekstach Teresy Smolińskiej, znawczyni etnografii Śląska, znaleźć można wypowiedzi formułowane w podobnie optymistycznym tonie, przynoszące bardziej wyważoną ocenę zjawiska współczesnej kultury i twórczości ludowej, nie wyłączając szeroko dyskutowanego folkloryzmu (niezbyt słusznie redukowanego do wymiaru estetycznego, por. Robotycki 1992), a nawet muzyki disco polo, która, zdaniem badaczki, wśród Ślązaków spełnia istotną funkcję integrującą³⁰. Autorka wymienia także innych myślących w takim duchu uczonych (np. prof. Dorotę Simonides), dla których sięganie do głębszych pokładów chłopskiej kultury nie pozostaje w sprzeczności z potrzebami kulturalnymi i rozwojowymi współczesnych środowisk lokalnych (Smolińska 2003).

Podobne myśli na temat autonomiczności (podmiotowości) i swoistości kultury ludowej, traktowanej jako przedmiot badań, wyraził J. Bartmiński, podnosząc (w korespondencyjnym sporze z abp. Życińskim) narosłe wokół tych spraw w nauce nieporozumienia:

Dało tu znać o sobie ambiwalentne wartościowanie pojęcia „ludu” i „ludowości” w kręgach kościelnych i inteligentkich. Nie brak opinii, że są to pojęcia socjologicznie przestarzałe, politycznie skompromitowane, a kulturowo wstydlive. Nie podzielam tych opinii. Choć pochodzę z rodziny miejskiej, jako polonista, folklorysta, etnolingwista, ostatnio poniekąd też antropolog, odkryłem – i wciąż jeszcze odkrywam – w tradycyjnej kulturze ludowej wartości wykraczające poza obiegowy stereotyp folkloru i ludowości. Uważam, że wartości te nie zostały należycie rozpoznane [...] (Bartmiński 2017: 145–146).

³⁰ Dowiodły tego niezbitie współczesne badania Anny Misztzy (2016), która poddała wszechstronnej analizie językowo-kulturowy obraz mieszkańców Śląska w tekstach tej muzyki, cieszącej się nadal wielką popularnością w tym regionie.

Na tak pożądaną, podmiotową i autonomiczną poziom refleksji nad kulturą wsi możemy się wznieść dzięki niektórym wybitnym twórcom współczesnej leksykografii gwarowej. Szczególne zasługi na tym polu położył Józef Kaś, twórca nowatorskiego *Słownika gwary orawskiej* (Kaś 2003). To wyjątkowe w polskiej leksykografii gwarowej dzieło wyróżnia sposób opracowania materiału, jak również zasady doboru słownictwa i jego definiowania. Interesujący nas problem zyskuje w ten sposób bardziej praktyczny wymiar. Jest bowiem tak, że autor – orawski autochton, z przekonaniem dąży do tego, by w tak, wydawałoby się, ograniczonych ramach, jakich używa słownik, przywrócić góralskiemu słowu na poły już zapomniany językowo-kulturowy kontekst. Można tego dokonać np. poprzez wyeksponowanie kulturotwórczej roli obszernej ilustracji przykładowej, ograniczenie użycia definicji synonimicznych, prócz pozornej wiedzy utrwalających także fałszywe wyobrażenie o tym, że gwara to „zepsuty” język literacki. Znany dobrze twórcom gwarowych słowników dylemat, kim ma być odbiorca – czytelnik, rozstrzygnięto zdecydowanie na rzecz swojego lub tego, kto zada sobie trud zagłębienia się w całość opracowania. Gwoli rzetelności trzeba w tym miejscu podkreślić, że *Słownik gwary orawskiej*, jako praktyczna realizacja autorskiej koncepcji słownika regionalnego (Kaś 2009), stał się dla licznych orawskich odbiorców ulubionym portem do wypraw w świat góralskiego słowa; dla ludzi z zewnątrz – zaproszeniem do takiej podróży, nabierającej smaku i koloru z każdą przeczytaną kartą. Nie dziwi więc, że rychło też okazał się źródłem inspiracji dla co najmniej kilkunastu już amatorskich słowniczków języka rodzinnych wiosek i okolic (twórcy uznają również jego wartość normatywną, także gdy idzie o formę zapisu gwary). Odpowiedzi na podnoszone wcześniej wątpliwości pod piórem autora – orawskiego autochtona – przybrały wartość przytoczenia postać:

Wobec nadrzędnego celu wiernego przedstawienia zasobu i zróżnicowania gwarowego słownictwa, rozwiązanie [...] polegające na opisie tylko tych słów, które nie są znane polszczyźnie literackiej, należy uznać za nieprzydatne i nieuchronnie prowadzące do uproszczeń stawiających w fałszywym świetle problem swoistości i bogactwa leksykalnego chłopskiej mowy. Pominięcie w słowniku gwarowym słownictwa tworzącego zręby językowej wspólnoty Polaków (np. *być, krowa, pisać* itp.) stwarza szkodliwy pozór braku więzi z narodowym dziedzictwem języka i kultury. Przypomina pokazywanie dzieła malarskiego w postaci niewielkich fragmentów, efektownych czasem szczegółów, bez troski o należyte wyeksponowanie całości (Kaś 2003: s. XI).

Nietrudno wysnuć na takiej podstawie wniosek, że w dzisiejszych warunkach jakiegokolwiek, nawet najcenniejsze (por. np. Kucała 1957³¹) **opracowanie gwaro-**

³¹ Książka dokumentuje ogromną wiedzę autora w zakresie leksyki gwarowej, dziś jednak stosowane przezeń definicje, np.: *pacyna* ‘grudka gliny ze ściany’, *przestęp* ‘czarodziej-

znawcze, inaczej niż jeszcze kilkadziesiąt lat temu, zasadniczo **nie może poprzestać na analizie faktów językowych** i powinno włączać elementy wiedzy o kulturze, socjologii wsi, a zwłaszcza etnografii (por. Kaś 2003). Wątpliwości budzić może i pobudzać do dyskusji jedynie zakres takiej informacji, rekonstruującej kulturowo-komunikacyjny kontekst słowa. Rozciąga się jej obszar od zwierząt, narzędzi rolniczych itp. po np. systemowe konotacje słowa. To jednocześnie bardzo ważna przesłanka metodologiczna, bowiem od komentarza i językowej ilustracji oczekiwać należy lepszej wiedzy, której nawet przygotowany naukowo czytelnik nie znajduje już we współczesnej wiedzy o świecie (np. są wioski, gdzie nie ma już ani jednego konia, cepów czy drewnianego domu) i własnym doświadczeniu wiejskiej egzystencji. Sposób na przerzucenie pomostu nad tą poznawczą rozpadliną wydaje się podsuwać wyjątkowe dzieło lubelskich językoznawców: *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (Bartmiński 1996–2018). Chroniąc najistotniejsze treści kulturowe wsi (w czym jego największa zasługa!), nie uchroni jednak żadną miarą gwary, istotnych składników gwarowej kompetencji językowej i normy, ani też wiedzy o warunkach użycia słów i pragmatycznych regułach tworzenia wypowiedzi (kompetencji komunikacyjnej), nie mówiąc już o tak trudnej do opisanego wspólnocie wzruszenia, lokalnej więzi, sposobu przeżywania świata itp. Być może takiemu zadaniu (np. badania składni gwarowej, dialogowych incipitów, struktur narracyjnych) podoła kiedyś ogromnie ważny dla polskiej dialektologii projekt korpusu gwar polskich, który jednak, mimo zaangażowania wybitnych uczonych (z tą inicjatywą wystąpiła prof. Halina Karaś z UW) z największych ośrodków naukowych, nie doczekał się realizacji. Grantowe zespołowe badania korpusowe na rodzinnym Spiszu przeprowadziła ostatnio z sukcesem prof. Helena Grochola-Szczepanek (IJP PAN, grant: *Język mieszkańców Spisza. Korpus tekstów i nagrań gwarowych*).

W poszukiwaniu podmiotowego podejścia do badanych zjawisk, zachowującego wewnątrz kulturowy (wiejski) punkt widzenia, można przywołać własne doświadczenia autora w badaniach nad semantyką gwarowych zaimków, partykuł i wiejską grzecznością językową (np. Sikora 1989, 2008, 1993, 2010c, 2011a). Okazało się, że np. system tzw. szyfterów (za Romanem Jakobsonem), inaczej wyrażen egocentrycznych, spajających wypowiedź z konsytuacyjnym tłem aktu mowy, bardzo różni się od ogólnopolskiego (zamiast dwóch zaimków *tu* i *tam*

skie ziele rosnące w stajni, które bardzo trudno zniszczyć’, *szprysa* ‘najniższy tragarz przy poleni’ trudno zaakceptować, nawet jeśli odbiorcą jest językoznawca. Łatwiej dzięki temu zrozumieć decyzję J. Kaś, wytrawnego dialektologa i doświadczonego leksykografa, który w bliskim ukończeniu *Ilustrowanym leksykonie gwary i kultury podhalańskiej* (Kaś 2015–2018) odszedł od *stricte* językoznawczego opisu gwary, choć wiązało się to z bardzo poważnym nakładem dodatkowej pracy.

w gwarach południowej Polski są zazwyczaj cztery, np. podstawowe orawskie: *tu, haw, hań, tam*) i trzeba szukać abstrakcyjnego modelu deiktycznego, by te relacje opisać, a opis składni gwarowej rozmowy jest zasadniczo niemożliwy bez określenia właściwości metatekstowych i syntaktycznych gwarowych incipitów, otwierających replikę w dialogu³². Badania te okazały się także przydatne do interpretacji najstarszych zachowanych (utrwalonych) narracyjnych tekstów gwarowych (por. początek bajki: *Toli jeden król miał córke* – za: Karłowicz 1900–1911), noszących znamiona prymarnej orientacji na odbiorcę, przemożnej tendencji do skracania dystansu do przedstawionego świata i do odbiorcy, pierwotnej sensu- alności i wprowadzania naturalnej, bliskiej dialogowi sytuacji narracyjnej (por. Wilkoń 2002: 124–127). Coraz bardziej interesujące wyprawy w „zaświaty wiejskiego słowa”, przez analizy semantyki i pragmatyki ludowych przysłów wiejskich³³, przywiodły mnie do próby skonfrontowania ogólnego i gwarowego modelu grzeczności, do czego zachęcały prowadzone od dłuższego już czasu badania nad polską etykietą językową, zapoczątkowane i rozwijane z sukcesem przez K. Ożoga (np. 1990) i Małgorzatę Marcjanik (zob. niżej).

Jakkolwiek prace moje nad tym zagadnieniem nie zostały jeszcze ukończone³⁴, przyniosły one, jak się wydaje, zachęcającą próbę przedstawienia zespołu zjawisk bardzo mocno osadzonych w tradycyjnej kulturze wsi, które przy tym odznaczają się zaskakującą trwałością w zbiorowej świadomości i pamięci jej mieszkańców. Okazało się, że językowa grzeczność i towarzyski konwenans nieobce są także wiejskiemu środowisku, a nie – jak się potocznie sądzi – kulturze miasta i warstw wykształconych; etykieta „spod strzechy” zachowuje przy tym znaczny poziom

³² Współ z rozbudowaną elipsą jest to istotny wyróżnik prymarnej mówioności spontanicznych tekstów gwarowych.

³³ Zapewne niewielu Polaków zdaje sobie sprawę z faktu, że istnieje czasem poważna różnica pomiędzy wartością semantyczną a pragmatyczną bardzo licznych przysłów, dlatego np. dość dobrze znana jednostka *Dupa nie skorupa, nie pęknie* nie jest bynajmniej zachętą do stosowania przemocy fizycznej wobec dzieci, ale pocieszeniem tego, kto doświadcza z tego powodu wyrzutów sumienia (por. np. Rembiszewska, Sikora 2016). Tak więc próby opisu- nia tak utrwalonej w słowach ludowej mądrości – bez względu na jej twórcę i użytkownika, są poważnym niedopatrzeniem. Ze znanych mi opracowań frazeologii i paremii wiejskiego obszaru kulturowego jedynie niewielka publikacja autorstwa M. Raka (Rak 2005) zdołała sprostać takiemu oczekiwaniu. Sprawdzeniem może być możliwość poprawnego użycia jednostki, reprodukowanej w określonej sytuacji pragmatycznej.

³⁴ Prace nad tomem II monografii *Grzeczność językowa wsi* pt. *Kultura dobrego słowa* wydłużają się z powodu bardzo ograniczonych obecnie (finansowo) możliwości badań terenowych i materiałowych. Podany przykład odmowy środków na jeden z najpilniejszych dialektologicznych projektów badawczych (*Korpus gwar polskich* – z inicjatywy H. Karaś) jest świadectwem braku zrozumienia dla potrzeb utrwalania wiejskiego dziedzictwa polskiej kultury narodowej.

odrębności i swoistości w stosunku do ogólnopolskiej (por. Marcjanik 1997, 2001, 2007a, 2014). Nie ma więc mowy, by w tym zakresie podtrzymywać żywe w polskiej kulturze przeświadczenie o rzekomej niedojrzałości, niesamodzielności czy wtórności wiejskiej kultury. By nie być gołosłownym, warto przywołać tu zrekonstruowane w toku badań reguły wiejskiej grzeczności (Sikora 2010a: 19–21), które ostatnio zostały przypomniane, w nieco zmodyfikowanej postaci, w odrębnej publikacji (Sikora 2019)³⁵, i skonfrontować je z zasadami ogólnopolskimi (miejskiego modelu grzeczności) (za: Marcjanik 1997: 271–275; 2007: 21 i n.). Najistotniejsze, zdaniem autora, elementy wytłuszczono, a normy wiejskiej etykiety uzupełniono komentarzem.

MODEL STANDARDOWY OGÓLNY

- a) Zasada symetryczności zachowań grzecznościowych (implikuje okazywanie szacunku).
- b) Zasada solidarności z partnerem (implikuje zainteresowanie jego sprawami i empatię).
- c) **Zasada bycia podwładnym** (niewątpliwe dziedzictwo kultury szlacheckiej³⁶):
 - zasada umniejszania własnej wartości,
 - zasada pomniejszania własnych zasług,
 - zasada wyolbrzymiania własnej winy,
 - zasada bagatelizowania przewinień partnera.

MODEL WIEJSKI

1. Norma okazywania należnego szacunku wszystkim wyższym w hierarchii społecznej (**zwł. starszym i ważnym**) oraz równym sobie **pełnoprawnym**³⁷ członkom gromady.
2. Norma **wyrażania nieobojętnego stosunku wobec wszystkich członków społeczności** (także dzieci); nie można przejść obojętnie koło drugiej osoby – bez pozdrowienia, konwencjonalnej rozmowy itp.
3. Norma **okazywania solidarności i więzi z partnerem**:
 - okazywanie przyjaznego, życzliwego nastawienia do rozmówcy (**np. narzekanie**);

³⁵ To przypomnienie będzie także przydatne w dalszej części pracy.

³⁶ Jednoznacznie wskazują na to badania Marka Cybulskiego (2003), Romualda Huszczy (2006) i Marka Łazińskiego (2006).

³⁷ Pełnoprawnym członkiem wiejskiej wspólnoty zostaje się, zyskując pozycję samodzielnego gospodarza, gospodyni, co w praktyce równa się zawarciu sakramentalnego (!) związku małżeńskiego. Zachowały się przekazy, że taki status przysługiwał nawet osobom relatywnie młodym, których życie skłoniło do wczesnego ożenku/zamążpójścia. Szerzej na ten temat w: Sikora 2010a.

- **współodczuwanie i okazywanie solidarności uczuć**: wyrażanie emocji przez nadawcę obliguje do zachowania, które świadczy o jednoczeniu się z nim w przeżywaniu uczuć pozytywnych/ chęci pomniejszenia skutków przeżywania uczuć negatywnych;
- **okazywanie gotowości przyjścia partnerowi z pomocą**. Dawniej było to powszechnie obowiązująca zasadą solidarności sąsiedzkiej i rodzinnej; dziś – zwykle tej drugiej.
- 4. Norma **okazywania wdzięczności za przysługę, gest życzliwości itp. i podejmowanie deklaracji ich odwzajemnienia**; „**ty mnie, ja tobie, twoim bliskim itp.**” – co składa się na mocną sieć zobowiązań wzajemnych różnego typu.
- 5. Norma **zachowawczości, pasywności w wyrażaniu swoich postaw, zamiarów i oczekiwań**. Tkwi głęboko w mentalności chłopskiej, wynika z ostrożności i trzymania się zasady tzw. chłopskiego sprytu w realizowanej komunikacyjnej strategii asekuracji jako:
 - **niewywyższanie się, stronienie od ostentacji zamożności**;
 - **unikanie odpowiedzialności za słowo** (unikanie asercji, bezpośrednich aktów mowy, stosowanie pragmatycznych bezpieczników, jak np. partykuła *ta*);
 - **ogłędne formułowanie aktów dyrektywnych** (prośb, poleceń, pytań, rozkazów itp.) zwłaszcza w relacjach niesymetrycznych pragmatycznie i symetrycznych wyższej rangi (np. między samodzielnymi gospodarzami).

Dla badaczy ludowej kultury uderzającą właściwością tego modelu grzeczności jest głębokie osadzenie w tradycyjnym systemie wartości wsi, który został skrupulatnie przedstawiony w pracach Józefa Styka (np. 1999: 131–137). Jądro tego systemu, co wynika ze sposobu funkcjonowania zamkniętych wspólnot agrarnych, to przedkładanie wartości wspólnotowych nad indywidualne oraz zachowane najgłębiej w strukturach mentalnych wsi przekonanie, że stała troska o utrwalanie i pielęgnację społecznej więzi, spajającej członków wioskowej społeczności (szczególnie w relacjach rodzinnych i rodowych), jest obowiązkiem i zarazem imperatywem kontaktów międzyludzkich. Nie można więc bez dolegliwych społecznie (różne formy ostracyzmu i wykluczenia) konsekwencji np. nie przywitać, nie pozdrowić drugiego, unikać przygodnych kontaktów (rytuał konwencjonalnego dialogu), a takimi działaniami są objęte także dzieci, które w zrytualizowanych formach „przepytywania” przez starszych są od najmłodszych lat włączane w sprawy rodziny, rodowej rodziny i wioski. Jak pokazały badania prowadzone nad historią mówioną w okolicach Szczurowej, na terenach dotkniętych wielokrotnie tragicznymi skutkami powodzi (także zimowych; strefa przyujściowa Raby i kilku mniejszych rzek), wspólnota wiejska zdolna jest do mobilizacji sił i gestów wielkiej solidarności (także wobec powodzi z innych wsi należących do parafii). W ten sposób siła wspólnoty objawia się na zewnątrz w innych sytuacjach zagrażających

jej trwaniu. W oczywistej potrzebie zachowania *status quo* (warunek przetrwania) pomocą, sprawdzoną w ciągu minionych pokoleń, służy tradycja. Jej wyroki, jeszcze kilkadziesiąt lat temu, pozostawały nieodwołalne. Tak wysoka ranga tradycji bierze się z jej roli jako źródła wiedzy i autorytetu w sprawach ważnych. Wspólnota żyjąca z pracy rąk własnych, przez wieki zdegradowana społecznie, wykazuje charakterystyczną dążność do sakralizacji rolniczego trudu i jego owoców, co jest niejako kwintesencją agrocentrycznego systemu kulturowego³⁸. W tak znamienym dla wsi wizerunku zasiadającego w przydrożnej kapliczce Chrystusa Frasobliwego wyraża się najlepiej chłopskie myślenie o Bogu, doczesności i sprawach ostatecznych. Chodzi tu o, jak pisałem w innym miejscu:

[...] przywiązanie do religii oraz przekonanie o niezmienności i stałości zasad moralnych, trwałości danego przez Boga porządku spraw przyrody i życia człowieka. Poczucie transcendencji (i determinacji) przenika się tu ze społeczną akceptacją istnienia różnic społecznych (pionowych) o podłożu majątkowym, którym należy się przeciwstawiać pracowitością i uporem w dążeniu do poprawy losu swojej rodziny (Sikora 2010a: 19).

Trudno tu o dokładniejsze omówienie tej propozycji opisu reguł wiejskiej grzeczności, nie można jednak pominąć kwestii pewnego wycofania i asekuracji znamionującej kontakty z drugimi (zwłaszcza z obcymi). Podobne cechy odnaleźć można w charakterystyce rosyjskiego modelu grzeczności (por. Kryłova 2006, Formanovskaja 1998). Tego rodzaju zachowania i postawy należą do systemu aksjonormatywnego wsi, a same zachowania językowe są świadectwem długotrwałego stosowania przez chłopstwo unikowych strategii komunikacyjnych (za pewne wobec trudnych do przewidzenia skutków nieoględności w słowach).

Zjawiskiem stosunkowo nowym i wartym refleksji jest rozwijający się bujnie na wsi dyskurs regionalny. **Wieś i Polska małych ojczyzn** zaczynają być utożsamiane, co jest w moim przekonaniu intelektualnym nadużyciem. Regionalizm, jako ideologia, stroni od dyskursu wartości, znaków lokalnej tożsamości i promocji upatrując w atrakcyjnych elementach folkloru (por. np. konkursy na strój ludowy³⁹), specjałach kuchni itp. Za jednym z uczestników Kongresu Kocińskiego

³⁸ Do spraw tych wypadnie mi wrócić w dalszej części pracy.

³⁹ Ze względu na szacunek dla podejmujących taki trud lokalnych działaczy kultury nie będę podawał internetowej lokalizacji takich przykładowo imprez, jak: powiatowy konkurs plastyczny na lalki w strojach ludowych, konkurs na strój inspirowany ...skim strojem ludowym. Wyjątek chciałbym uczynić dla zabiegów o stworzenie ludowego stroju żuławskiego opracowanego z inicjatywy środowiska kulturalnego Nowego Dworu Gdańskiego w 2006 r. Trzeba wyjaśnić, że na Żuławach nie można mówić o etnicznych związkach z Polską i polską kulturą ludową. Intencje nowodworskich społeczników i animatorów kultury najlepiej oddaje cytat z lokalnej prasy: „Strój regionalny będzie nie tylko elementem promocji

w Tczewie w 2015 r. można by to zjawisko nazwać „wiatrem od morza”, bowiem to Kaszubszczyzna (i jej wyjątkowy status w kulturze polskiej) wydaje się patronować rozmaitym przedsięwzięciom kulturalnym i edukacyjnym w sąsiednich i pobliskich regionach. Krytyka takich działań musi też uwzględnić fakt, że bez dopływu unijnych funduszy mogą one szybko ujawnić swoje słabości. Największą z nich, widoczną już dziś, jest faktyczne niedocenywanie roli języka (gwary) jako nośnika regionalnych wartości i niezrozumienie jego kulturotwórczej roli. Liczne przykłady, także z innych regionów (znany mi jest przypadek zakupu do szkoły na Podkarpaciu „lepiej się prezentujących” strojów łowickich dla dzieci z zespołu ludowego), przekonują, że nurt ten jest płytki intelektualnie, niezdolny do auto-refleksji, a eksponując natrętnie stereotyp wsi kolorowej i rozśpiewanej, staje się anachroniczny i pozbawia się realnego wpływu na sprawy ważne dla wsi.

Podejście do gwary w dyskursie regionalnym, jak można zauważyć, naznaczone jest pewną ambiwalencją, zamyka się w sferze deklaratywnej; można też mówić (np. nazwy regionalnych potraw w menu karczm i zajazdów) o jej instrumentalizacji, w innych niż komunikacyjna funkcjach. Dość paradoksalnie objawia się to także przesycaniem (por. Kucała 1997) tekstów gawędziarskich, felietonistycznych, bajek itp. słowami należącymi do wychodzącego z użycia, archaicznego gwarowego słownictwa. Czyni się tak, choć ciąży ono ku tradycjonalności (wymaga np. licznych objaśnień w przypisach słownikowych), poważnie utrudnia odbiór, w zamiarze twórców ma pociągać i zachwycać odbiorcę urokiem, swym pięknem odrębności, a także ożywiać poczucie regionalnej więzi, łączącej lokalne środowisko. Ta gorliwość wynikać może także ze szlachetnych pobudek (poszukiwanie wyróżniającego waloru odrębności prowadzi np. na Kurpiach do poszukiwania własnej pisowni; chętnie tłumaczy się na gwarę Pismo Święte, wielkie dzieła literatury światowej itp.). Sens tych starań dobrze oddaje fragment wywiadu, którego udzielił dla „Gazety Kociewskiej” Bernard Janowicz (zm. w 2003 r.), wybitny kociewski gawędziarz i bajkopisarz: „Staralem się zawrzeć w bajkach jak najwięcej słów w gwarze kociewskiej. Nie mogą one zginąć, bo to nasze korzenie i tradycja”⁴⁰. Zabierając przy różnych okazjach głos w tych sprawach, głównie z językoznawczego i dialektologicznego punktu widzenia, krytycznie odnosiłem się do pewnych wątków dyskursu tożsamości regionalnej i pomniejszania w nim roli

regionu, ale też próbą integracji lokalnego środowiska, ludzi, którzy czują się Żuławiakami i utożsamiają się z tym terenem” (<http://nowydworgdanski.naszemiasto.pl/archiwum/nowy-dwor-gd-opracowali-stroj-zulawski,1241418,art,t,id,tm.html>, dostęp: 21 XI 2016). Strój ten doczekał się zainteresowania naukowego; uznano, że jest on „przykładem tradycji wytworzonej”. Por.: <https://docplayer.pl/67985120-Stroj-zulawski-jako-przyklad-tradycji-wytworzonej.html> (dostęp: 28 II 2019). A o Żuławach zrobiło się głośno.

⁴⁰ <http://tczew.naszemiasto.pl/archiwum/chodz-opowieci-ci-bajke-po-kociewsku,388334,art,t,id,tm.html> (dostęp: 6 X 2015).

gwary i chłopskiej etniczności. Stając do takiego sporu, należy sprecyzować swoje stanowisko.

Tożsamość regionalna (i szerzej – społeczna) w moim przekonaniu jest niejako zmultiplikowaną tożsamością indywidualną, uobecniającą się zbiorowo we wspólnym systemie wartości, norm obyczajowych, zwyczajów, w przeżywanej jedności miejsca i tradycji. Pytając o wieś, rozumianą jako przestrzeń socjokulturowa, a nie miejsce zamieszkania, nie unikniemy pytania o rolę chłopskiego etosu i gwary w dzisiejszym świecie małych ojczyzn. Identyfikacja z tym rdzeniem kulturowym jest w nim zazwyczaj źródłem poczucia dumy i pozytywnego wyróżnienia – typowego dla świadomości afirmującej wartości miejsca i środowiska (lokalności), skąd pochodzimy (lub uznajemy za swoje). Osobną kwestią pozostaje, czy ideologia małych ojczyzn stanowi rzeczywistą alternatywę dla multikulturowości i procesów globalizacyjnych, czy raczej sama jest jej wytworem. Współcześnie regionalizm zaczyna wykraczać poza wymiar społeczno-kulturowy (poczucie odrębności, własna kultura, tradycja, mowa, nawet sztuka – por. bursztyniarstwo kurpiowskie, koronczarstwo koniakowskie, snycerstwo podhalańskie), zyskując kontrowersyjny częstokroć wymiar polityczny⁴¹ i ekonomiczny⁴². W czasach toczącego się na wsi wielkiego cywilizacyjnego sporu pomiędzy nowym a starym (postrzeganym przeważnie w kategoriach wstydliwego dziedzictwa przeszłości i zacofania; por. np. Kąś, Kurek 2001; Kurek 2014a; Pelcowa 2004, 2006, 2014; Reichan 1999; Ożóg 1998, 2001; Sikora 2015a) problemy aksjologiczne wydają się w dyskursie regionalnym niedoceniane, marginalizowane. W moim przekonaniu niesłusznie, skoro deklaruje on afirmatywny stosunek do rodzimej, wiejskiej tradycji i kultury; otwartość na propozycje jej kontynuacji i trwania (por. Kurek 2014a). Zwornikiem tożsamości lokalnej nie może być muzealny, „skansenowy” już świat kultury materialnej wsi (cepy, kosa, żarna, kierat, jarzmo, woły, wóz drabiniasty, strzecha czy... prymitywna ubikacja za stodołą) (por. też Bukraba-Rylska 2010, 2012). Jakiegokolwiek rękojmi kontynuacji i trwania kultury dawnej wsi upatrywać można w nadal atrakcyjnym dla współczesnych jej duchowym dziedzictwie (por. folklor muzyczny i zdobnictwo). Dotyczy to także świata wartości leżących u podstaw chłopskiej kultury i egzystencji. Pracowitość, rzetelność, religijność, rodzinność, wspólnotowość, przywiązanie do ojczystych stron nie dość, że nie podlegają w społecznym życiu inflacji, to niewątpliwie godne są szacunku i promocji w dziedzinie społecznej i szkolnej edukacji. Rzec to warta rozważenia w czasach aksjologicznego chaosu. Nie są to sprawy nowe: zręby

⁴¹ Z takich pobudek na Śląsku dużo energii poświęca się wątpliwym próbom kodyfikacji gwary i podniesienia jej do roli języka standardowego (literackiego). Ocena tego zjawiska nastręcza wielu trudności, por. Tambor 2006.

⁴² Por. np. Śliwa 1998.

takiego myślenia o wsi, oczekiwanie jej aktywnej obecności we współczesnym dyskursie tradycji i wartości, jak też przekonanie o konieczności przeciwdziałania wykorzenieniu, budzenia świadomości kulturowej i lokalnej u nowych wiejskich elit, są żywo obecne np. w pismach Wincentego Witosa i twórczości Stanisława Pigonia. Nie sądzę, by niedostatek refleksji aksjologicznej wyrównać mogły pozytywne przykłady karier lokalnych biznesmenów czy przyznających się do swego pochodzenia ludzi sztuki, aktorów, polityków, sportowców, celebrytów. Sprawy małej ojczyzny – jak stwierdziła w rozmowie ze mną znakomita poetka góralska, Wanda Łomnicka-Dulak⁴³ – trzeba mieć naprzód w sercu, potem dopiero – dodajmy – w portfelu, rankingu poparcia czy szumie medialnej popularności.

Uprowadzając możliwe wątpliwości i argumenty przeciwników takiego stanowiska, należy podkreślić, że tożsamości regionalnej nie można utożsamiać z tożsamością etniczną, ponieważ aspiracje kulturalne regionów nie sięgają tak daleko. Tak daleko np., by sądzić, że należy promować gwarę jako język standardowy, zdolny zaspokoić wszelkie potrzeby komunikacyjne nowoczesnego społeczeństwa, zapraszać go nawet do sali wykładowej czy na ambonę. W moim przeświadczeniu chodzi o coś innego, skoro tożsamość regionalna wynika z przywiązania do regionalnej tradycji, miejsca, jego lokalnej kultury i świata wartości symbolicznych. Psychologicznie – to taki stan świadomości ludzkiej, przy którym zachodzi indywidualna i zbiorowa identyfikacja z regionem i jego społecznością⁴⁴. Jeśli tak,

⁴³ Por. fragment jej wiersza pt. *Suplikacje polne* („Twórczość Ludowa. Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych”, R. XXXI (80) 2016, nr 1–2, s. 35):

*Panie który widzisz ziemi opuszczenie
ruchy matczynych dłoni takie zapomniane
daj ziemi naszej czarnej ponowne rodzenie
a łąka kwietna znowu niech zapachnie sianem
Zachowaj w nas chłopskość szczerłość
i pokorę
wybaw od lenistwa i braku miłowania
a tego co niegodne pokraczne i chore
miraż nowoczesności niechaj nie zasłania*

Wiersz dostępny także: <http://kulturaludowa.pl/aktualnosci/swiatowy-dzien-poezji-wiersze-wandy-lomnickiej-dulak/> (dostęp: 4 II 2019).

⁴⁴ Ze stanowiska socjologii kultury można na tożsamość regionalną, jako skomplikowane zjawisko społeczne, spojrzeć z kilku perspektyw (za: Szczepański 1999: 8 i n.), takich jak:

- indywidualna identyfikacja z regionem, jego społecznością i kulturą (perspektywa psychologiczna);
- funkcjonujący w świadomości zbiorowej podział na: *my* i *oni* oraz towarzyszące mu poczucie odrębności (perspektywa socjologiczna);
- przypisanie do przestrzeni i miejsc (perspektywa geograficzna);
- świadomość dziedzictwa kulturowego, rozumienie i odczytywanie znaczeń, symboli kultury materialnej oraz jej korelatów (perspektywa etnograficzna);

to nie ma w niej sprzeczności z polskością. Można przyjąć stanowisko, że raczej idzie tu o odmianę tożsamości społecznej, tworzącej się na podstawie odniesień do regionu i jego lokalnych wartości tradycji i kultury. W tym sensie jesteśmy jednością w lokalnej różnorodności. Regionalna różnorodność przekłada się więc na bogactwo i siłę polskiej kultury.

Cechą polskiego krajobrazu językowo-kulturowego jest zróżnicowanie. Gwara i kultura wsi nadal stanowią bardzo cenny kapitał kulturowy, mimo że pozostają znakiem tożsamości przypisanym mowie i tradycji starszego pokolenia. Trzeba do tej części narodowej skarbnicy sięgać, odsuwając krzywdzące stereotypy i uprzedzenia, przywracać pamięć o dorobku środowiska w istocie nieobecnego w obrazie współczesnej polskiej kultury i zgola niezasłużenie wykluczonego ze świata jej wartości. Jak pokazuje życie i twórczość profesora Stanisława Pigonia, wyjście z Komborni w świat nie oznacza zerwania więzi z małą ojczyzną; można być równocześnie i tu, i tam, pozostając wrażliwym na jej sprawy i problemy. Mało tego – jest się do takiej troski o rozwój kulturalny własnego środowiska wręcz zobowiązanym. To dobre uzasadnienie także dla powstania tej książki.

-
- związek indywidualny i zbiorowy z dziejami regionu, jego bohaterami i instytucjami historycznymi (perspektywa historyczna);
 - wspólnota gospodarowania, kooperacja i konkurencja międzyregionalna w wymiarze ekonomicznym w skali kraju, kontynentu i systemu światowego (perspektywa ekonomiczna);
 - istnienie pewnych szczególnych dla obszaru (regionu) form budownictwa, układu planistycznego, zwłaszcza w odniesieniu do budownictwa tradycyjnego (perspektywa urbanistyczno-architektoniczna).

ŻYCZENIE JAKO AKT MOWY⁴⁵

Życzenie i składanie życzeń (winszowanie) można rozumieć jako formę językowego działania w interakcji – na równi z podziękowaniem, prośbą, radą, zaproszeniem itp. Włączenie aparatu analitycznego teorii aktów mowy pozwala dostrzec, że jego sens pragmatyczny (intencję nadawcy) wykląda właściwy mu czasownik performatywny: *życzę* i *winszuję*. Także na gruncie współczesnej lingwistyki (por. Wierzbicka 1987, 1999; Marcjanik 1997, 2014; Awdiejew 2007; Ożóg 1990a, Récanati 1987) pogląd ten nie budzi kontrowersji, por. także rozumienie ang. *wish: I wish you well*, czy niem. *wünschen: Ich wünsche Ihnen alles Gute* albo słów. *priať/želať: Želám vám veľa šťastia, Prajem vám zdravie*.

Życzenia należą do podstawowego repertuaru form grzecznościowych, jednoznacznie kojarzą się z życzliwością, radością ze spotkania, serdecznością i pragnieniem dobra dla kogoś⁴⁶. Wysoko sytuują się w opisach polskiej i europejskiej grzeczności językowej, np. Małgorzaty Marcjanik (1997, 2007, 2005) i Kazimierza Ożoga (1990, 2005), Geoffreya Leecha (1983), Silvii Bonacchi (2011), Leyre Ruiz de Zarobe i Yolandy Ruiz de Zarobe (2012). Pozycja to uzasadniona wobec przenikającego kulturowo bycia oczekiwania empatii i szacunku dla drugiego człowieka. Życzenie przynosi więc *sui generis* odpowiedź na te pragnienia i oczekiwania, których sami... jesteśmy lustrzanym odbiciem. Do tej, jak widać, powszechnej deklaracji życzliwości daje dobry komentarz przysłowie: *Co z serca idzie, to do serca trafi*. Bogata tradycja życzeń jest kultywowana i rozkwita wręcz na gruncie towarzyskim. Potrzeby polskiej kultury w tym względzie mogą zaskoczyć badacza: choćby obfitością stron internetowych oferujących teksty życzeń na każdą, najbardziej wyszukaną (Halloween) okazję.

Tezy, że treść życzeń jest w znacznym stopniu zdeterminowana kulturowo, a jednocześnie warunkowana indywidualną zdolnością do empatii, rozpoznaniem pozycji i roli społecznej rozmówcy, można dowodzić na wiele sposobów. Dziecku

⁴⁵ Rozdział ten nawiązuje do mojego artykułu na ten temat, opublikowanego w „LingVariach” w 2013 r. (por. Sikora 2013a).

⁴⁶ Sens życzeń, mało oczywisty na poziomie konkretnych zachowań grzecznościowych, daje się zamknąć w ogólnej formule eksplikacji: ‘Mówię, że chcę dla ciebie dobra (X)’, por. Marcjanik 1997: 64.

życzymy sukcesów w nauce, rodzicom – pociechy z dzieci, ciężarnej – szczęśliwej godziny lub szczęśliwego rozwiązania, szefowi firmy – pomyślności w interesach; inaczej winszujemy księdzu, inaczej rolnikowi, więźniowi itp. W najbardziej neutralny i dla każdego odpowiedni sposób możemy zawsze życzyć zdrowia, szczęścia i pomyślności. Są to wartości nieodmiennie zachowujące najwyższą rangę w naszym życiu. Wobec ograniczonej podaży popyt na nie jest wieczny – i w mieście, i na wsi, gdzie żywa obecność dobrego słowa dla drugiego człowieka jest w grzeczności językowej bardziej widoczna (por. Sikora 2011b).

Czego życzymy drugim? Wynika to z przedstawionych wyżej uwag: dobra, którego pragnęlibyśmy w danej sytuacji dla siebie. Nie podlega ono jednak tak uмотywowanej aksjologicznej relatywizacji, bowiem poddane jest działaniu kulturowego filtra, zamykającego przedmiot życzenia w kręgu społecznie aprobowanych oczekiwań. Kultura czyni z niego projekcję wyobrażeń osobistego i rodzinnego szczęścia, miłości, spełnienia, dobrego życia, zbawienia itp. Naruszenie ogólnie uznawanego systemu wartości czyni z życzenia karykaturę i budzi negatywne emocje. Tezę tę można zilustrować kilkoma przykładami. Trudno więc byłoby zaakceptować sytuację, kiedy ktoś życzyłby politykowi śmierci jego politycznych przeciwników; nie wypada także życzyć właścicielowi firmy deratyzacyjnej plagi szczurów, właścicielowi ośrodka leczenia z uzależnień – jak największej liczby pacjentów, a strażakowi – pojawienia się seryjnego podpalacza w okolicy. Niekiedy zawodzi przekaz kulturowo-pokoleniowy (w sensie transmisji pewnych wartości) i ujawniają się różnice na poziomie wyobrażeń i oczekiwań. Taka publiczna kontestacja z reguły nosi znamiona prowokacji i skandalu obyczajowego. Dotyczy to także niestosownego (wulgarnego) języka życzeń, który jest zaprzeczeniem ich intencji. Można w tym miejscu przypomnieć o niefortunnych życzeniach, które złożyła Polakom w noc sylwestrową 2000 roku za pośrednictwem telewizji znana piosenkarka Agnieszka Chylińska⁴⁷.

Dla porządku dodajmy, że życzeniom – przez chęć sprowadzenia na kogoś (rzadziej na coś) zła i nieszczęścia – przeciwstawiają się złorzeczenia („złe życzenia”). W przypływie silnych negatywnych emocji, mających swoją przyczynę w adresacie, nadawca kieruje nań swoje działanie werbalne o charakterze magicz-

⁴⁷ Popularna piosenkarka w programie telewizyjnym złożyła wówczas widzom bardzo kontrowersyjne, naruszające obyczajowe tabu noworoczne życzenia będące kwintesencją tzw. „młodomowy” i „luźnego mówienia”, co sama skomentowała w wywiadzie prasowym następująco: „W sylwestra nikogo nie obraziłam i nikogo nie będę przepraszać. Nie wyzywałam nikogo od ch..., nie mówiłam na przykład, żeby wypier... Po prostu weszłam na scenę. Złożyłam życzenia. Powiedziałam: k... mać. Zajełbicie, że się widzimy. Życzę wam wykurwistego Nowego Roku. Kolega dorzucił, żeby ludzie dobrze się ruchali, czyli kochali, i nachlali. Czyli, żeby w tym Nowym Roku ludziom nie zabrakło tego, co i ja lubię najbardziej – dobrego seksu i dobrego drinka...” („Super Express”, 9 I 2001).

nym, np.: *żeby ich pokręciło, niech go szlag trafi, żebyś jutra nie doczekał, obys zdechła, franco jedna* itp. (por. np. Przybylska 1986, 2010: 299; Engelking 1991a, 1991b, 2010; Wierzbicka 1986). Z zasobu polskich prac naukowych poświęconych życzeniu i składaniu życzeń zdaje ogólnie sprawę dołączony do niniejszego opracowania wykaz literatury (głównie prac z nurtu lingwistyki antropologicznej i kulturowej, etnolingwistyki, antropologii kultury, folklorystyki oraz lingwistyki tekstu i stylistyki); z braku istotnej potrzeby nie będzie się ich omawiać, poprzestając na nawiązaniach w tekście⁴⁸.

Jako akt mowy życzenie (winszowanie) wymaga w swoich warunkach fortuneści:

- a) przekonania mówiącego, że dany stan rzeczy jest korzystny dla odbiorcy (warunek korzyści jest więc pod tym względem zaprzeczeniem groźby, złorzeczenia, przekleństwa) i nie nastąpi samoistnie;
- b) dla mówiącego wiąże się to ponadto z oczekiwaniem, że taka pozytywna zmiana nie nastąpiła już wcześniej albo że taką samą wartość może mieć dla odbiorcy trwanie czegoś, wcale nieoczywiste w świetle życiowej wiedzy (np. zdrowie, powodzenie, szczęście itp.).
- c) Najbardziej kłopotliwą kwestią w interpretacji życzeń jako aktów dyrektywnych pozostaje warunek wstępny, obejmujący możliwość realizacji komunikowanych treści. Jak się wydaje, nie ma istotnych podstaw, by dowodzić bezpośredniej kontynuacji myślenia magicznego we współczesnym zwyczaju składania życzeń (podobnie jak w modlitwie, żegnaniu się, błogosławieństwie rodzicielskim przed wyjściem państwa młodych do kościoła, kropieniu ich wodą święconą i żegnaniu krzyżem, obrzucaniu ich po wyjściu z kościoła ryżem lub drobnymi monetami, witaniu chlebem i solą, rozbijaniu kieliszków po toaście albo w dopingowaniu na stadionie, pokazywaniu komuś odgiętego w górę kciuka, dawaniu kopniaka na szczęście, śpiewaniu frywolnych przyspiewek podczas wesela itp.). W świetle faktów językowych najważniejsze jest, że nadawca chce (warunek szczerości intencji⁴⁹), aby odbiorca doświad-

⁴⁸ Warto jednak podkreślić w tym miejscu szczególną, inspirującą rolę prac Anny Wierzbickiej, Anny Engelking, a przede wszystkim Piotra Kowalskiego, które znacząco zmieniły poglądy autora na rolę życziwego, zjednującego dobro słowa w kulturze i etykiecie. W interdyscyplinarnych w istocie pracach P. Kowalskiego i A. Engelking znaleźć można licznie zestawioną nowszą literaturę dotyczącą interesującego nas zagadnienia.

⁴⁹ Wiele miejsca poświęca temu tematowi w swoim imponującym studium P. Kowalski (2010). Kwestia szczerości i prawdziwości intencji nadawcy oraz wartości życzenia podlega obyczajowej regulacji i pozostaje pod presją konwensu, niejako normalizując także ten element znaczenia (presupozycyjnie) formuł życzących. W ten sposób oczekiwanie dobrych intencji spleta się z oczekiwaniem realności życzenia. Jeśli pominiemy te zależności, dostrzegalne tylko w niektórych, ekspresywnych formułach życzeń, należy stwierdzić, że

czył jakiegoś dobra, jak i to, że obaj przynajmniej dopuszczają możliwość jego spełnienia, leżącą jednak poza zasięgiem ich możliwości. Tak na przykład, jak główną wygraną w totolotka po trzeciej kumulacji; bywa, że kupony gier losowych są w Polsce prezentem dla nowożeńców. Jeśli nawet utraciliśmy wiarę w sprawczą moc słowa i nie poczuwamy się do bliskiego powinowactwa z „człowiekiem prymitywnym”, który hołduje rytuałom i zwyczajom o proveniencji magicznej (por. Kowalski 2010a), to zgodzić się musimy, że życzenia realizują program minimalny: sprawiają przyjemność odbiorcy – beneficjentowi tego dobra, wyróżniają go w relacji interpersonalnej (Marcjanik 1997: 63–64).

Jednak nawet ograniczając akt illokucyjny do tworzenia dobrego nastawienia odbiorcy, nie unikniemy dalszych pytań, związanych choćby z konwencjonalizacją i rytualizacją tekstów życzeń. Anna Wierzbicka (1986), eksplikując znaczenie aktów przekleństwa, błogosławieństwa i komplementu w kulturze żydowskiej, sformułowała ten składnik ze strony nadawcy ogólnie jako: ‘wyobrażam sobie, że mówiąc to mogę spowodować, że to się stanie’ M. Marcjanik (1997: 64), nawiązując do refleksji A. Wierzbickiej nad znaczeniem ang. *to wish* (1987: 227), eksplikuje tę treść następująco: ‘mówiąc, że życzę ci X, mówię, że wiem, że jeśli to wypowiem, to być może tak się stanie’.

Nie wyklucza to, rzecz jasna, że takie przeświadczenie może mieć podstawy religijne lub (w przekonaniu nadawcy) w inny sposób zależeć od sfery transcendencji i sił nadprzyrodzonych. Anna Engelking w swej książce poświęconej ludowej magii słowa (2010) eksponuje dyrektywno-sprawczy wymiar życzeniowych aktów mowy w tradycyjnej kulturze wiejskiej, co wiąże z właściwym jej religijno-magicznym światopoglądem i wiarą w kreacyjną moc słowa. Co wydaje się szczególnie ważne, traktować je można jako ukryte dyrektywy, których właściwym adresatem jest siła sprawcza, niebędąca człowiekiem. Tę transgresywną moc można zobligować siłą użytych formuł do spełnienia treści życzenia, prośby, nakazu, klątwy, egzorcyzmu itp. Mamy więc do czynienia ze złożoną strukturą

z punktu widzenia językowej etykiety kwestia szczerości intencji nadawcy schodzi na plan dalszy i zostaje zawieszona, staje się nerelevantna przez wzgląd na funkcję pragmatyczną, bowiem o skuteczności aktów językowej grzeczności decyduje zgodność z wymogami społecznej konwencji, stosowność obyczajowa, a nie ich treść (Do widzenia! = ‘mówię ci, że kończę kontakt z tobą’). Znajduje to wyraz praktyczny w stosowanych przez badaczy (np. cytowaną M. Marcjanik 1997) formułach eksplikacyjnych, w pozycji nadrzędnego predykatu stawiających „mówię, że...” – reprezentujące sens językowego działania zgodnie z wymogami etykiety. Mówiąc inaczej: w wypadku życzenia oczekiwanie szczerości intencji spleta się z oczekiwaniem realności życzenia (niespełnienie go w obu wypadkach sprawia, że życzenie staje się niestosowne i nieudane komunikacyjnie).

dyrektywno-sprawczą z beneficjentem i factorem (benefactorem) w roli gwaranta i sprawcy oczekiwanej zmiany⁵⁰. Autorka przywołuje też stworzoną przez Annę Chudzik (2002: 56 i n.) eksplikację tego podstawowego sensu magicznego mówienia: **‘mówiąc to, chcę, by coś się stało i jestem pewien, że tak się stanie’**.

Książka A. Chudzik pokazuje, jak wiele nadal elementów codziennego języka i obyczaju naznaczonych jest tą własnością, z czego do końca nie zdajemy sobie sprawy (np. nosząc rybią łuskę w portfelu, por. też: Kowalski 2010a). Warto podkreślić, że wieś współczesna pod tym względem zasadniczo nie różni się niczym od miasta.

d) Na koniec wstępnego przeglądu warunków skuteczności aktu życzenia (i winszowania) wskazać należy na obecność składnika pozytywnego wartościowania. Obejmuje on zarówno przedstawiany stan rzeczy, jak też jakość wyrażanej emocji, ukierunkowanej na odbiorcę, oraz istnienie ograniczeń relacji interpersonalnej (częstszą niesymetryczność) pomiędzy uczestnikami takiego działania językowego: beneficjent życzeń jest dowartościowany kulturowo, co podkreślają różnorodne zachowania i gesty (por. Marcjanik 1997: 63 i n.).

Aleksy Awdiejew w swojej *Gramatyce interakcji werbalnej* powstrzymuje się przed włączeniem życzenia i życzeń (choć ich przynależność do dyrektywnych aktów mowy nie budzi wątpliwości, tak samo jak wola nadawcy, by odbiorca doznał danego dobra) do aktów realizujących podstawowe interakcyjne strategie: informacyjno-weryfikacyjne i behawioralne – nakłaniające odbiorcę do jakiegoś działania lub do przyjęcia wobec proponowanego działania stanowiska zgodnego z oczekiwaniami nadawcy (Awdiejew 2007: 72). Nie znajduje też dla życzenia miejsca wśród aktów emotywno-oceniających (mimo pewnego podobieństwa do gratulacji i komplementów). W istocie rzeczy istnieje też dość znaczące pokrewieństwo pomiędzy życzeniami a obietnicami, skoro to nadawca w tym stwarzającym stan zobowiązania akcie mowy postawiony jest w roli wykonawcy, gwaranta i siły sprawczej deklarowanego działania (lub jego zaniechania) – z korzyścią po stronie odbiorcy. Autor ostatecznie włącza je do kategorii aktów mieszanych, modalno-emotywnych (wyrażanie obawy, nadziei, życzenia, chęci, wiary itp.). Na przykład akty nadziei zamykałyby się w pewności-przypuszczeniu, wspartym pozytywną emocją typu „wszystko będzie dobrze”; w obawie zaś na odwrót – podważonym emocją negatywną (por. Awdiejew 1987: 153–154). Z kolei chęć i życzenie

⁵⁰ W sposób przekonywający dowodzą tego także argumenty historycznojęzykowe. Por. np. dobrze znane wśród życzeń o treści religijnej powitanie i pozdrowienie przy pracy: *Szczęść Boże!*; podziękowanie: *Bóg zapłać* (komuś) ‘niech Bóg wynagrodzi...’; *Dobranoc!* ≤ **Bóg daj/zdarz dobrą noc!* (por. Krawczyk-Tyrpa 1997). O etymologii podstawowych operatorów trybu życzącego, np. *niech* i *niechaj*, oby zob. niżej.

łączyłyby trzy funkcje pragmatyczne: modalnego przypuszczenia, gotowości działania (dążenia do realizacji obranego celu) i pozytywnego stosunku emocjonalnego do pożądanego stanu rzeczy.

Proponowane rozwiązanie budzi jednak pewne zastrzeżenia. Głównie dlatego, że autor nie dość wyraźnie przeciwstawił życzenie „sobie” i interesujące nas życzenie komuś (winszowanie). Należałoby w moim przekonaniu postulować odrębne potraktowanie sytuacji, kiedy realizacja stanu rzeczy wyrażonego w propozycji stanowi korzyść dla odbiorcy, budzi pozytywne emocje, ale też nie jest zależna od kogokolwiek (Awdiejew 2007: 155).

Według Awdiejewa złamanie warunku pozostawiania w zasięgu realnych możliwości w obu przypadkach życzenia redukuje wartość komunikatu do sygnalizowania pewnego nastawienia emocjonalno-wartościującego⁵¹ zorientowanego pragmatycznie na rozmówcę. Nie popełniając chyba większego nadużycia, możemy to utożsamić z działaniem grzecznościowym (należącym do strategii grzeczności pozytywnej), polegającym na przekazaniu odbiorcy swoich przyjaznych uczuć, wyrażeniu empatii i życzliwego zainteresowania jego osobą (por. też Marcjanik 1997).

Z podobnym stanowiskiem, zamykającym sens składania życzeń w wymiarze etykietałnym – aktu służącego samej komunikacji, a nie osiągnięciu czegoś więcej niż (ważne z punktu widzenia korzyści nadawcy) zadowolenie czy potwierdzenie własnego statusu społecznego przez odbiorcę – można się spotkać w wielu opracowaniach.

Na przykład François Récanati (1987: 110), nawiązując do poglądów Oswalda Ducrota, wyraża przekonanie, że przykładowo w tak silnie skonwencjonalizowanym życzeniu szybkiego powrotu do zdrowia chodzi o zakomunikowanie odbiorcy o takim oczekiwaniu nadawcy (‘chcę, żebyś wiedział, że mam nadzieję...’), nie zaś o akt performatywny typu: ‘chcę, żebyś wyzdrowiał’. Przejście od czynności należących do porządku magicznego tradycyjnej kultury synkretycznej typu ludowego do ich przekształcenia do postaci aprobowanej w kulturze symbolicznej w interesujący sposób śledzi P. Kowalski. Podziela on pogląd, że skuteczność życzeń sprowadza się do skuteczności i produktywności konwenansu. Jako spełnienie zobowiązań towarzyskich zamyka się w retorycznym efekcie i „udatności we wpisywaniu się nadawcy w zobowiązania konwenansu” (2010: 92). Przekonuje według niego o tym wątpliwa etycznie wartość pustych semantycznie, stereotypowych, zbanalizowanych form okazywania szacunku i pamięci lub zainteresowania wobec drugiej osoby, które należą wszak do podstawowych reguł polskiej grzeczności. Trawestując zdanie autora: nie semantyka więc, lecz pragmatyka posiada

⁵¹ Jak w aktach dyrektywnych, por.: *Zapalże wreszcie, stary złomie!* (do odmawiającego posłuszeństwa samochodu) przeciwstawione np.: *Skończ głupio gadać i wynoś się!* (zorientowanemu pragmatycznie na odbiorcę).

narzędzia interpretacji realnego znaczenia życzących aktów mowy (2010: 113). Tym bardziej, że życzenia należą do konwencyjnalnej gry społecznej, w której zachowują wartość daru wymagającego odwzajemnienia, choćby w formie podziękowania za nie, składanego darczyńcy.

Najbardziej przejrzyste (podziękowanie = podarek) relacja ta rysuje się w formach obrzędowego kolędowania i wszelkich oracji życzących, wygłaszanych przy tej okazji (por. Niebrzegowska-Bartmińska 2007). Bez większego trudu dopatrzeć się jej można w reaktywnych zwrotach i formułach pozdrowień, domagających się dziękczynnej odpowiedzi, por. np. należące do wiejskiej etykiety powitanie i pozdrowienie pracujących w polu: *Szczęść Boże! – Dej Panie Boże!; Boże pomagaj! – Boże prowadź!* itp. W znacznej części konwencyjne życzenia utraciły już prymarną wartość illokucyjną i stały się wykładnikami werbalnych aktów grzecznościowych, służących w komunikacji interpersonalnej, zwłaszcza nawiązywaniu, podtrzymywaniu lub zakończeniu kontaktu (funkcja fatyczna), utrwalaniu poczucia więzi społecznej łączącej rozmówców, por. *dzień dobry! smacznego!* itp.

Trudno podważyć generalną słuszość omówionych wyżej argumentów i stanowisk. Mają one jednak, w moim przekonaniu, pewien istotny niedostatek, wynikający z naukowej postawy (perspektywy badawczej) wykluczającej z motywacji ludzkich działań i zachowań pierwiastek nieracjonalny. Czyni się bowiem w ten sposób (zrównując funkcjonalnie ze sobą różnorodne formy życzeń) nadawcę i odbiorcę uczestnikami szczególnej grzecznościowej gry, służącej wzajemnemu poprawianiu sobie samopoczucia, tworzeniu dobrej atmosfery towarzyskiej, jak też wymuszonym przez etykietę okazywaniu innym zewnętrznych form życzliwości (por. Sikora 2011b: 178).

Wytknąć takiemu ujęciu można negatywnie ciążyący nad opisem związek z obcym dzisiejszej racjonalności elementem magii i zabobonów⁵². Ale także

⁵² Skoro aktom modlitwy i zawierzenia Bogu nie przypiszemy funkcji magicznej, nie ma też powodów, by zamykać w takiej „pułapce racjonalności” wyrażanego życzeniem pragnienia dobra dla drugiego człowieka. Myślenie identyfikujące m.in. formuły życzeniowe z zabobonem i zabiegami magicznymi nieobce było wielu dawniejszym uczonym, por. zdanie Jana Karłowicza: „Światło nauki rozprasza mgły przesądów i zabobonów; rozwieje się czasem wiara w cudowną moc słowa ludzkiego. Tymczasem jednak ogromna większość ludzi, u nas przynajmniej, mocno wierzy w przekazane wiekami podania. Ale i warstwy oświecone, nieświadomie, instynktowo, tradycyjnie, odruchowo, mimowolnie ulegają nałogowi wierzeń przeddziejowych. Długie lata upłyną, zanim przestaniemy pozdrawiać się wzajemnie, winszować, życzyć sobie, kłąć i złorzeczyć. Nie prędko wyłamiemy się z pod czaru wierzeń, które odziedziczamy razem z krwią i kośćmi przodków” (Karłowicz 1903: 117–118). Warto przytoczyć współczesny komentarz do wyrażonych przez niego poglądów na temat reliktywów myślenia magicznego: „Kategorie myślenia magicznego nie należą wyłącznie do przeszłości ani do tzw. kultur prymitywnych, choć tam zapewne funkcjonowały jako jedyny sposób wyjaśnienia świata. Człowiek współczesny często w swoich

odsuwanie problemu pozytywnej postawy nadawcy i szczerości jego intencji, której nie może zweryfikować sam stopień konwencjonalizacji i rytualizacji ich językowych wykładników. Przedmiotem zbytniego uogólnienia jest (pomijany często ze względów pozanaukowych) aspekt religijny aktów życzeń, w jakiś sposób ciągle obecny zarówno w językowym kształcie formuł (*Niech Wam Matka Boska błogosławi na nowej drodze życia!*), jak również w świadomości zbiorowej⁵³. Można także w sposób uzasadniony odwołać się do relikwów i enklaw magicznego myślenia i folkloru, dających liczne i uporczywe refleksy trudne do jednoznacznej oceny (chiromancja, horoskopy, ezoteryczne programy telewizyjne, popularność przepowiedni, wróżbiarstwa i znachorstwa).

Uznanie, że życzenia spełniają podstawowo wymogi konwensansu, czyni z nich akty prymarnie performatywne (w tradycyjnej klasyfikacji J. Austina życzenia to behawitywy – akty wyrażania postawy wobec innych i ich spraw; zob. też niżej) o funkcji kreowania pożądanej społecznie atmosfery w stosunkach interpersonalnych („atmosfery grzecznościowej”), służące dokonaniu przewidzianej w tym celu czynności słownej (por. Habrajska 1993: 384; Tomiczek 1992). John Searle interesujące nas akty mowy włącza do ekspresywów (zob. niżej), bowiem już nie uderzający stopień ich językowej konwencjonalizacji, lecz samo wyrażanie stanów emocjonalnych i psychicznych nadawcy wzięto jako ich cechę wyróżniającą (stąd współobecność: *kondolencji, przeprosin, protestowania, lamentowania, gratulowania, życzenia, błogosławieństwa, witania, skarżenia się, narzekania* itp.). Dodajmy, że respektowanie, choćby w niewielkim stopniu, obecności funkcji sprawczej w formułach życzeń czy błogosławieństw pociągałoby za sobą konieczność uznania w nich reprezentantów kategorii przejściowej, posiadającej nadto

zachowaniach zdaje się powielać najdawniejsze ze sposobów radzenia sobie ze światem. Jest to zwłaszcza domeną tzw. myślenia potocznego, ale magiczne gesty, choćby na wszelki wypadek, czasem bezwiednie i wbrew logice, wykonuje się też i tam, gdzie – jakby się wydawało – powinny królować racjonalizm i refleksja. Nadal też istnieją zabobony związane z amuletami, przynoszącymi szczęście czarnymi kotami, białymi końmi czy rybami łuskami. Zatem, struktury myślenia magicznego wciąż jeszcze w pewnym stopniu określają naszą codzienność, a usytuowane w folklorze, literaturze, historii obyczaju są kluczem do zrozumienia kultury i jej historii” (Szytych 2008: 46).

⁵³ W związku z tematem mojej pracy warto nadmienić, że powszechnie funkcjonuje na wsi przekonanie, że zbyt wylewne okazywanie komuś wdzięczności za dobre słowo i gest pomocy nie jest pożądane. Choć pozostaje to w niejakiem konflikcie z grzecznościową regułą (obowiązującą także w miejskim modelu grzeczności), sądzi się, że w ten sposób pomniejszono by czyjeś zasługi w niebie. *Dziecko, ty mosz już na siódmyj kupce w niebie naskłodane!* – skierowane w Piganach koło Sieniawy przez starszą kobietę do dziewczynki, która pomogła jej zbierać rozsypane po drodze zakupy, jest tego przekonania najlepszym wyrazem. Także tradycyjne *Bóg zapłać!* ma na wsi, według moich informatorów, nadal sens wykraczający poza konwencjonalne podziękowanie.

cechy deklaratywów. Do tych z kolei niewątpliwie należą ludowe rytuały słowne (np. *klątwa*, *zażegnawanie* itp.), ale przecież i życzenia wigilijne, kolędy życzące i tradycyjne oracje winszujące, których dawniejsi odbiorcy nie rozumieli na sposób współczesny, lecz jako spełnienie treści obrzędowej. Po dziś dzień w starszym pokoleniu (nie tylko na wsi) żywe pozostaje poczucie odpowiedzialności za słowo związane z *sacrum*, z systemem symboli rytualnych, które odgrywają rolę interpretanta (bardziej niż pragmatyczne warunki kontekstu) takich formuł werbalnych.

Operatory funkcji życzącej

Wśród operatorów funkcji życzącej, obok podstawowych czasowników performatywnych (*życzę*, *winszuję*), występują także inne jednostki leksykalne. Komunikowanie życzenia, oczekiwania i woli jest w języku polskim związane z występowaniem na poziomie zdania charakterystycznych jednostek funkcyjnych, w literaturze naukowej nazywanych często *partykułami życzącymi*, *partykułami optatywnymi*, *analitycznymi wykładnikami trybu życzącego*. Podkreśla się w związku z polifunkcyjnością gramatyczną tych leksemów (idzie głównie o homonimy spójnikowe), że wartość tę, pierwotną funkcję woluntatywną i optatywną (komunikowanie życzenia, pragnienia, oczekiwania, woli – w przekonaniu mówiącego możliwych do spełnienia w przyszłości lub teraz) zachowują zdania samodzielne, niezwiązane hipotaksą.

W stosunku do takich elementów w postaci leksykalnej: *bodaj*, *byle*, *niech*, *oby*, *żeby* (niespójnikowego) Maciej Grochowski używa terminu *operator trybu* (1997: 26), Jolanta Antas – *operator optatywny* (1991: 140). Konkretnie analizy wartości semantycznej takich jednostek w zdaniach nie pozostawiają wątpliwości co do ich woluntatywnego i życzeniowego charakteru (dla przykładu: *OBY* potraktowane jako wykładnik optatiwu, realizujący się w definicji ‘*Oby P*: chcąc, żeby stało się *P*, mówię: byłoby dobrze, gdyby stało się to, o czym mówię’ (Grochowski 1997: 73). Definicje słownikowe (ISJP i SWJP) pozwalają rozciągnąć te obserwacje na ogólną kategorię znaków wyrażających życzenie, pragnienie, wolę mówiącego, by nastąpił jakiś pożądaný stan rzeczy. Operatory tej grupy są w różny sposób wyspecjalizowane semantycznie i pragmatycznie: na przykład *niech*, *żeby* – są wolne od sygnalizowania postawy mówiącego w postaci lęku, obawy, czy uda się zmiana negatywnego pod jakimś względem stanu rzeczy należącego do presupozycji. Inne jednostki taki komponent semantyczny mogą zawierać (por. *Obyś szczęśliwie zdał egzaminy*: Pres.: ‘mam obawę, że możesz nie zdać’).

Podstawowy składnik treści wyzwany w badanych formułach dałoby się eksplikować przez rozwinięcie definicji M. Grochowskiego następująco: *niech P* ‘chcąc, żeby stało się *P*, myśląc, że byłoby dobrze, gdyby stało się to, o czym mó-

wię; mówię: niech się to stanie'. Jak się wydaje, wprowadzenie do definicji tej jednostki składnika performatywnego jest nieodzowne. W takiej perspektywie badane akty byłyby z istoty swej zaprzeczeniem zlorzeczenia („złego życzenia”), por. (z.):

Oby ci się poszczęściło za granicą.

Żeby naszym chłopcom poszło lepiej niż we wczorajszym spotkaniu.

Niech ci szczęście sprzyja.

Byle nam się jutro udało odpalić auto na tym mrozie.

Trudno tu o szersze omówienie tych szczególnych wyrazów funkcyjnych, warto jednak zwrócić uwagę na ich wspólny „życzeniowy” rodowód⁵⁴: *bodaj* to zlek-sykalizowane *Bóg daj* ‘niech Bóg da’; *niechaj/niech* to trzeciosobowa forma rozkaznikowa dawnego czasownika *niechać*, w znaczeniu ‘pozwól, dopuść’ (jak scs. *da* < ‘daj’; ros. *nycmь* ‘spuść, zezwól’, które dziś ma znaczenie bliskie polskiemu *niech*, wyrażając ponadto zgodę na coś, dopuszczenie czegoś).

By łączące się ze spójnikami jest także odległą kontynuacją trybu życzącego odpśl. **byti*. W czasach wspólnoty pie. *optativus* wyrażał życzenie, które mówiący uważał za możliwe do spełnienia (EJO).

Warto dodać, że życzenie można także wyrazić optatywnym użyciem trybu rozkazującego. Do poświadczeń archaicznych (lub tworzonych według dawnych wzorów) zalicza się na przykład: *Darz bór!* (używane zarówno jako pozdrowienie, jak i życzenie przez myśliwych i leśników); trzecią osobą reprezentuje *Niech się święci 3 Maja!*; *Niech się dobrze nosi* (nowo zakupiona marynarka; słowa ekspedientki – K.S.). Odnajdziemy życzenie w silnie skonwencjonalizowanych formułach typu *Boże prowadź, Boże dopomóż, Boże daj zdrowie, Boże chroń króla* itp. Z nowszych: *Bądź szczęśliwa w małżeństwie!* W gwarze możliwa jest też sytuacja, kiedy zdanie identyfikuje obiekt życzenia z gramatycznym podmiotem. Takie starodawne formy życzeń – korzeniami sięgające magii sympatycznej (zaklęć), stosowano do niedawna w wioskach Kielecczyny, Pogórza i Podkarpacia, np.: gdy spożywano wigilijny żur, mierzwiono sobie włosy i mówiono: *Wiąż się, żytko, wiąż!*, a gdy ziemniaki: *Wiążcie się ziemniaczki jak kocie lby!*; albo gdy je posadzono w wigilię św. Marka (według świadectwa z drugiej połowy XIX w.; por. Siarkowski 2000): *Rośnijcie nam (w) pośpiechy, – niech doczekamy pociechy*, czemu towarzyszyło obowiązkowe przewracanie się i tarzanie po obsadzonym już zagonie. Symboliczna czynność zaklinania urodzaju (już bez zapomnianej formuły werbalnej), w postaci przewracania na uprawiony zagon kobiety, znana jest mi z południa Polski (sadzenie ziemniaków, kapusty).

⁵⁴ Sięgnięto (poza źródłami podręcznikowymi do nauczania gramatyki historycznej języka polskiego i języka staro-cerkiewno-słowiańskiego) do następujących słowników etymologicznych: SEBr., VasmerESRJ, SEJP.

Wzorce tekstowe życzenia

W tworzeniu wypowiedzi życzących korzystamy zazwyczaj z utrwalonych wzorców tekstowych, w znacznym stopniu zrytualizowanych. Stąd poczucie ich zbanalizowania. Formuliczość życzeń, czasem irytująca pewnym schematyzmem i skostnieniem, ma odległy rodowód. Najłatwiej do niego dotrzeć przez analizę w pewnym sensie prototypowych życzeń spotykanych w zwyczajach ludowych (będzie o tym mowa w rozdziale *Tekstotwórcze wzorce i formuły życzeń*). Niezależnie jednak od tego, czy mają one charakter obrzędowy, religijny czy obiegowy, są rozwinięciem wyjściowych formuł zdaniowych (schematu leksykalno-składniowego), opartych na samodzielnym składniowo operatorze optatywnym (zapewne genetycznie pierwotnym i starszym) lub na użytym performatywnie czasowniku (czasem jest to zdanie rozkazujące). Struktura tekstowa życzeń jest więc oparta na kluczowym elemencie identyfikującym intencję nadawcy. Dowodzą tego opracowania bardziej szczegółowo podejmujące problematykę wzorców tekstowych tego wyjątkowego pod wieloma względami gatunku mowy (por. np. Habrajska 1993, Filip 2007, Sikora 2011b). Nie ulega wątpliwości, że współczesne formy życzeń w różnoraki sposób nawiązują do tradycji dawnych życzeń obrzędowych; są ich kontynuacją.

Można się o tym przekonać, porównując relatywnie blisko pozostające pod tym względem teksty. Wybrano do tego celu życzenia tradycyjne, składane przez kolędników (Herody) w Odrzykoniu⁵⁵ i życzenia złożone prezydentowi Ignacemu Mościckiemu z okazji państwowego święta (3 Maja) przez dzieci z Krasnego w gminie Adamówka. Obie tradycje, jak widać, przenikały się już dawno, upowszechniane w środowisku wiejskim choćby przez szkołę. Jeden i drugi tekst nosi znamiona oralnej melorecytacji, jest uporządkowany rytmicznie i składniowo, w czym pomocne są rymy zewnętrzne i wewnętrzne. W tekście wierszowanych życzeń dzieci nie ma jednak ani obszernego wyliczenia, ani zabiegów formalnych ułatwiających jego zapamiętanie (pierwsze dwa wersy są zapowiedzią wyliczenia – właściwego przedmiotu życzeń). Wierszyk zapisałem w 2003 r. podczas badań dialektologicznych w Krasnem, w gm. Adamówka (północne okolice Sieniawy, rubieże gwary lasowskiej) od urodzonej w 1928 r. Anny Bilińskiej. Tekst, odtworzony z pamięci, recytowała z innymi dziećmi podczas szkolnej uroczystości, prawdopodobnie w 1938 r. Tekst zanotowany przez Bartosza Gałązkę poddano drobnym zabiegom redakcyjnym. Warto zauważyć, że oba winszowania ujawniają gwaranta siły sprawczej życzenia, którym jest istota boska.

⁵⁵ W Odrzykoniu koło Krosna znajdują się malownicze ruiny zamku Kamieniec, uwiecznionego przez hr. Aleksandra Fredrę w *Zemście*. Niedaleko leży Kombornia, gdzie zachowało się rodzinne gniazdo prof. Stanisława Pigonia, patrona Karpackiej Państwowej Uczelni w Krośnie, która sprawuje pieczę nad drewnianą chałupą i zagrodą Pigoniów.

Herody – Odrzykoń

*Dej wom, Boże, pełno wszędzie:
I w kómorze, i na grzędzie.
Żebyście tu mieli dostatku wszelkiego
W chałupie i w stodole.
Żeby się wom zewsząd lały obfitości zdroje:
w każdym kątku po dzieciątku, A na piecu troje.
By się wóm dzieci chowały,
Byście mieli pełno bydła,
By cielęta i źrebięta w oborze skakały,
A krowy po skopcu mleka dawały.
By się wóm pszczoły roiły w pasiekach.
Byście mieli zboża pełno w sásiekach,
Byście nom tak dobrzy byli, za kolędę zapłacili.
Co nom z serca darujecie, z łaski Boga mieć będziecie,
I na stole, i w stodole – niech wóm Pon Bóg darzy! (GałązkaI: 314).*

Życzenia z okazji święta państwowego 3 Maja

*Panie prezydencie! W dniu Twojego święta,
Stoi tu gromadka dzieci uśmiechnięta!
A z tych wszystkich dzieci, każde jedno powie:
niech Ci Bóg da szczęście, niech Ci Bóg da zdrowie!
Niech nad naszym krajem słońce jasno świeci,
I niech dzielni ludzie rosną z polskich dzieci! (Anna Bilińska, relacja ustna, 2003).*

Życzenie wśród innych aktów mowy.

Problem aktów optatywnych

Życzenia bez wątpienia spełniają fatyczną funkcję mowy, potwierdzając fakt istnienia więzi między nadawcą a odbiorcą. Jest to jednak więź szczególnego rodzaju, bowiem otwarcie deklaruje pragnienie dobra dla drugiego człowieka. Nadawca, życzącym słowem, przekazuje odbiorcy swoje przyjazne uczucia i wyraża empatię. Życzyć to, według ISJP, czasownik opisujący działanie werbalne, wyrażające tę intencję: *‘jeśli życzymy komuś czegoś dobrego, np. zdrowia, to wyrażamy nadzieję, że będzie on to miał’* – niewątpliwie więc pragniemy, aby wypowiedziane dobre słowa spełniły się, stały się rzeczywistością. Jak trafnie podkreśla Grzegorz Żuk, życzeniowe

[...] słowa, gesty są w stanie wytworzyć specjalną więź między osobami, które mają szansę doświadczyć autentycznej bliskości w dialogu, jakim jest wzajemne składanie sobie życzeń. Uczucie bliskości jest szczególnie ważne dla człowieka

współczesnego, który często skłonny jest odchodzić od tego typu głębszych relacji (Żuk 2009: 121).

Struktura obiegowych polskich życzeń składanych drugim przy rozmaitych okazjach została opisana już dawno (Habrajska 1993) i zasadniczo nie uległa od dziesięcioleci żadnym istotnym zmianom. Z sytuacji typowej dla komunikacji językowej (*życzyć* opisuje rodzaj aktywności językowej) wynika obecność nadawcy i odbiorcy – beneficjenta; zwykle podaje się też okoliczność składania życzeń (z *okazji...*), natomiast elementem koniecznym, pozwalającym na funkcjonowanie życzenia w nawet bardzo ograniczonej formie językowej, jest przedstawienie jego treści. Elizja nieobligatoryjnych członów ma, na ile można zaobserwować, charakter kontekstowy i sytuacyjny. Sprzyja temu także znaczny stopień konwencjonalizacji życzeń, odtwarzanych w gotowych i wygodnych (dopasowanych do okazji) językowych kliszach. Wspomniane prace nie eksponują roli czasownika performatywnego w tworzeniu formuły życzącej, choć (jako nadrzędny człon składniowy) przesądza on o postaci gramatycznej poszczególnych jej składników (fraz), w tym najważniejszego, por. (życzę → FN_{Gen}) *Wszystkiego najlepszego! Wesołych Świąt!*

Wysoki stopień konwencjonalizacji i rytualizacji „towarzyskich”, okolicznościowych formuł życzących bywa odbierany jako przecząca wspomnianej idei więzi sztampa i intelektualne lenistwo, co razem wzięte implikuje lekceważący stosunek do rozmówcy (rodzi taką obawę u nadawcy życzeń). Wielu zawstydza (np. przy dzieleniu się opłatkiem w czasie wigilii; radością i nadzieją z nowożeniami przed kościołem) naturalna w takiej sytuacji własna bezradność wobec presji gatunkowego wzorca i reprezentujących go formuł. A tymczasem w wielu sytuacjach życiowych ów „ciasny gorset” okazuje swą zweryfikowaną przez przodków przydatność. Wojciech Bonowicz w swoim zbiorze esejów⁵⁶ poświęconym życzeniom, tak przedstawia te rozterki winszujących:

Są zapewne i tacy, których zawstydza banalność i schematyczność, w jaką popadamy, ilekroć mamy złożyć życzenia. Ale gotowe formuły („Zdrowia, szczęścia, pomyślności...”) i ich warianty („Zdrowia, zdrowia, przede wszystkim zdrowia...”) stworzono właśnie po to, żeby łatwiej było pokonać wstyd. Doskwiera nam forma, lecz forma jest też dobrodziejstwem: gdy nie wiadomo, co powiedzieć, forma mówi za nas. „Spokojnych, dobrych Świąt!” Czy nie tego właśnie chcemy? Żeby choć

⁵⁶ Książkę Wojciecha Bonowicza, *100 lat. Książka życzeń*, wydało w 2018 r. Muzeum Etnograficzne im. S. Udzieli w Krakowie, w ramach projektu „Życzenia. Niematerialne dziedzictwo Małopolski zawarte w obyczajach pielęgnujących więzi międzyludzkie – badania, publikacje, edukacja”, dofinansowanego ze środków Regionalnego Programu Operacyjnego Województwa Małopolskiego. Ze względu na wynikiłe problemy organizacyjno-prawne książka dotąd nie pojawiła się na półkach księgarskich. Wgląd do niej mam dzięki uprzejmości wykonawców projektu.

przez jeden wieczór, jedną noc, kilka dni żyć odrobinę spokojniej, lepiej? (Bono-wicz 2018: 35–36).

Wśród spotykanych współcześnie życzeń uderza silna tendencja do odświeżania zbanalizowanych formuł życzących. Powstają rozmaite ekspresywne ich postacie (czasem kontrowersyjne obyczajowo), mające zaskoczyć, rozbawić odbiorcę, jednak ich twórcy w dążeniu do oryginalności zapominają, że życzenia potrzebują rytuału, pozbawione go – zmieniają się więc (w sposób niezamierzony przez nadawcę) we własną karykaturę. Idzie tu jednak o podkreślanie (wyszukana forma tworzy implikaturę: → ‘jesteś dla mnie ważny(a), wyjątkowy(a)’) bliskości i więzi łączącej go z odbiorcą; w tym względzie są tradycyjnych życzeń kontynuacją. Z nielicznych prac dotyczących tego zagadnienia warto przywołać artykuł Grażyny Filip, w którym analizie poddano kontynuacje życzeń pisanych, wysyłanych dawniej na kartach pocztowych, a dziś – z użyciem środków komunikacji elektronicznej. Autorka, przeanalizowawszy szablonowe akty etykiety obejmujące życzenia realizowane na uroczystą okazję (np. świąt, uroczystości rodzinnych itp.), doszła do wniosku, że zasadniczo tradycyjne wzorce pocztówkowych życzeń odznaczają się trwałością w zakresie tematu komunikatu, zwięzłości językowo-strukturalnej, stylizacji i symboliki graficznej oraz przekazu aksjologicznego, a zmiany wynikają głównie z wykorzystania nowoczesnych środków technicznych (poczta elektroniczna, telefon komórkowy itp.), ograniczających przekaz werbalny na rzecz wizualnego (por. Filip 2007: 563–564). Analiza form życzeń spotykanych współcześnie w Internecie prowadzi Izabellę Ławecką (2018) do chyba zbyt daleko idącego wniosku, że należy traktować je jako odrębny (w stosunku do życzeń tradycyjnych) akt mowy. Dodam, że prócz wpływu języka nowych mediów elektronicznych, trzeba także brać pod uwagę (treść życzeń) skutki dokonujących się zmian w zakresie treści kultury tabuizowanych obyczajowo (stąd np. trywializacja, obsceniczność, dosadność życzeń), ich sekularyzacji oraz utrwalającego się wpływu kultury masowej w zwyczajach grzecznościowych Polaków. Dla przykładu kilka okolicznościowych życzeń⁵⁷, które otrzymali moi studenci (sms i mms) z okazji świąt Bożego Narodzenia 2018 r.:

Sto choinek w lesie/ prezentów ile Mikołaj uniesie/ bałwana ze śniegu/ mniej życia w biegu/ oraz tyle radości/ co ma ryba ości;

Wesołych Świąt! Bez zmartwień/ z barszczem z grzybami i karpim/ z gościem co niesie szczęście!/ czeka nań przecież miejsce./ Wesołych Świąt, a w święta/ niech

⁵⁷ Można przypuszczać, że nie jest to oryginalna twórczość językowa, ale efekt powszechnego kopiowania i „wysyłania dalej” takich podobających się tekstów, dostępnych w Internecie i pamięci smartfonów.

*się snuje kolęda/ i gałązki jodłowe niech ci pachną na zdrowie/ Wesółych Świąt,
a z Gwiazdką/ pod świeczek luną jasną/ życzenie sobie jak najwięcej/ zwykłego ludz-
kiego szczęścia;*

*Dużo szczęścia, oj tam... To banalne :)/ Dużo seksu, aaa tam... To normalne :))/
Dużo kasy, eee tam... Nie wiem skąd :/ Życzę po prostu WESOŁYCH ŚWIĄT!*

Przedstawiona przez G. Filip, Grażynę Habrajską i I. Ławecką naukowa diagnoza wydaje się wystarczająca dla oceny polskich zwyczajów grzecznościowych w omawianym przez autorki zakresie. Ta okoliczność skłania do zajęcia się życzeniami codziennymi (obiegowymi), jednak nie możemy tym, skądinąd ważnym, sprawom poświęcić więcej miejsca ponad konieczne minimum. Spotykamy je i wypowiadamy na co dzień, a okazją bywa czasem banalna sytuacja, która dotyczy odbiorcy, por. zasłyszane (i zanotowane – bezpośrednio lub z pamięci) fragmenty rozmów:

(telefon w busie) Ojej, ciociu, nic nie wiedziałam, że idziesz zrobić te żylaki. Eee, taki zabieg teraz to rutyna wiesz, trochę poboli i będziesz miała już spokój. Ciociu, w takim razie nie przedłużam, życzę zdrowia i żeby wszystko się fajnie udało;

*(spotkanie ojca z synem ruszającym właśnie autem w powrotną drogę do Austrii)
No to co, nie zostajecie na obiad? Już jedziesz? – No muszę: „zur Arbeit!” – No to (ściskają się) jedź tam szczęśliwie, spokojnej jazdy i jak najmniej wariatów na drodze!;*

(telefon) Długo będziesz w tym Rzekne? – No trochę pobędę, jeszcze z tydzień. – Yhmm, to sporo. Życzę ci wobec tego miłego pobytu na Łotwie i ciekawych badań czy jak... no sukcesów w pracy naukowej, po prostu (śmiech).

Przydatnym narzędziem analizy funkcji życzeniowej takich wypowiedzi może być rozwinięcie schematu zaproponowanego przez Johna R. Searle'a (1987).

Searle podkreśla, że pozytywna (skuteczna) realizacja każdej czynności (aktu) mowy, a więc także życzenia, wymaga spełnienia określonych warunków, wynikających z natury komunikacji symbolicznej (językowej) i jej reguł w relacjach interpersonalnych. Obligują więc one zarówno nadawcę, jak i odbiorcę, podejmujących reguły komunikacyjnej gry dla osiągnięcia w niej powodzenia (skutku illokucyjnego) (por. Searle 1987: 66). Na poziomie podstawowym i wstępnym (lokucyjnym) kryje się sama znajomość języka, reguł tworzenia i rozumienia wypowiedzi. Wykonywanie czynności illokucyjnych (czyli np.: stwierdzanie, rozkazywanie, obiecywanie, radzenie, pozdrawianie, witanie, życzenie komuś) jest bez czynności językowych (wypowiadania zdań, orzekania i odnoszenia) niemożliwe, ponieważ bez zgodnego z intencją nadawcy zrozumienia wypowiedzi (odczytania

jej funkcji pragmatycznej) przez odbiorcę do osiągnięcia zamierzonego skutku illokucyjnego by nie doszło. Partnerzy, niejako z definicji, muszą mieć znajomość konwencjonalnych środków wyrażania. Ze względu na trywialną oczywistość tego warunku nie będzie się go tu rozwijać. Życzenie odbiega w swej strukturze komunikacyjnej od wyrazistych pod tym względem i chętnie analizowanych w literaturze aktów dyrektywnych czy komisywnych. Celem tego językowego działania nie jest, w podzielanym przez wielu przekonaniu Searle'a, przekazywanie wiedzy ani skłanianie do jakiegoś działania, lecz uzyskanie określonego stanu przekonaniowego (mentalnego) u odbiorcy, a zarazem dokonanie (w sensie deklaratywnym, sprawczym) oczekiwanego gestu kulturowego językowej etykiety. Skutkiem illokucyjnym życzenia będzie więc ze strony odbiorcy trafne rozpoznanie intencji nadawcy (poczucie się beneficjentem życzenia) i nabranie przeświadczenia o tym, że chce, by spotkało go coś dobrego. Taki łączony efekt nie występuje w wypadku innych aktów zachowaniowych lub pojawia się w niewielkim zakresie. Wydzielona przez Searle'a klasa ekspresywów (obejmująca prymarnie akty wyrażania stanów psychicznych nadawcy ukierunkowanych w jakiś sposób na odbiorcę, jak np. przeprosiny, dziękowanie, protestowanie, lamentowanie czy kondolencje) z trudnością mieści w sobie lepiej chyba wyodrębnione u Austina behawitywy (tu zaliczono np. pozdrowienia i powitania, obok krytykowania, ganienia, wyzywania, sprzyjania itp.). Trudność ta wynika z nacechowania zrytualizowanych aktów etykiety funkcją sprawczą i ich leksykalizacji: wypowiedzenie *Dzień dobry!*, ukłonienie się, uchylenie kapelusza itp., równa się wszak spełnieniu czynności przywitania się, odbiorca zostaje powitany (może co najwyżej udawać, że nie zwrócił na to uwagi). Bliżej im wobec tego do prymarnie sprawczych deklaratywów. Mimo tej niejasności pozostawionej przez autora można próbować ustalić jego tok rozumowania w tej kluczowej kwestii, śledząc, jak postępuje w pragmatycznej analizie zwrotu grzecznościowego *Witaj!* używanego w sytuacji witania się z kimś:

„Witaj”. 1. Rozumieć zdanie: „Witaj” to znać jego znaczenie. 2. Znaczenie zdania: „Witaj”, wyznaczają reguły semantyczne, które określają zarówno warunki jego wypowiedzania jak też to, za co owo zdanie uchodzi. Reguły określają, że w pewnych warunkach wypowiedzenie: „Witaj” uchodzi za powitanie słuchającego przez mówiącego. 3. Wypowiadanie: „Witaj”, i to, że się ma na myśli powitanie, to sprawa (a) intencji, by doprowadzić słuchającego do rozpoznania, że został powitany, (b) intencji, by doprowadzić go do rozpoznania, że został powitany za pomocą doprowadzenia go do rozpoznania naszej intencji powitania go, (c) intencji, by doprowadzić go do rozpoznania naszej intencji powitania go za sprawą jego znajomości znaczenia zdania „Witaj”. 4. Zdanie: „Witaj”, dostarcza zatem środków witania ludzi (Searle 1987: 68).

Jak widać, illokucyjny skutek takiego językowego działania, jakim jest wypowiedzenie we właściwy językowo sposób i w odpowiednich okolicznościach

komunikatu *witaj!* (a więc *per analogiam*: *cześć, dzień dobry, siema, czołem* itp.), to osiągnięcie stanu przekonaniowego odbiorcy, że został powitany i że taka była intencja nadawcy. Nic więcej. Można więc ze znacznym prawdopodobieństwem przypuszczać, że równie nieskomplikowane pod względem komunikacyjnym i pragmatycznym pozostawałyby akty pożegnania, pozdrawiania, dziękowania, krytykowania, wyzywania, protestowania itd. Jednak taki wniosek wydaje się pewnym nadużyciem, w czym nie jest bez winy i sam Searle. Nietrudno bowiem zauważyć, że stworzone kategorie aktów zachowaniowych (Austin) i ekspresywnych są mało wyraziste i niejednorodne. Z pewnością nie poświęcono im też wiele uwagi, nie dostrzeżono na przykład, że skarżenie się (a i narzekanie) pozostaje także (po części przynajmniej) aktem dyrektywnym, ponieważ zakłada wywarcie wpływu na odbiorcę, który ma okazać współczucie, zrobić coś dla poprawy sytuacji nadawcy, ukarać (jeśli jest władny to uczynić) sprawcę czy zmusić go do zmiany postępowania itp. (por. Bula, Nawacka 1983)⁵⁸. Taką strategię wywierania emocjonalnego wpływu na innych w dowcipny sposób portretuje piosenka Zuli Pogorzelskiej *Ja nie mam co na siebie włożyć!*⁵⁹ z 1927 (?) r. Równie kłopotliwe byłoby objaśnienie funkcji dopingu (funkcja magiczna?) angażującego tysiące kibiców na stadionie sportowym, przekonanych, że ich chóralne śpiewy są w stanie odwrócić losy piłkarskiego spotkania. Prawdopodobnie umknęło też uwadze autora, że powitanie (w równie skonwencjonalizowanej formule, por.: *Kopę lat!*, ros. *Скольколет, сколькозим!*, ang. *Long time no see!*, gwarowe: *Popiołu pod nogi!*), jakkolwiek nacechowane kulturowymi odrębnościami, może odznaczać się serdecznością i spełniając podstawową swą funkcję pragmatyczną, niewątpliwie (składnik zleksykalizowany w strukturze semantycznej, a nie implikowany konwersacyjnie) wyraża nadto wobec odbiorcy radość z nieoczekiwanego spotkania po dłuższym czasie. Na marginesie, przedyskutować warto by pod kątem polifunkcyjności także status funkcjonalny wykrzykników (np. znane w polskim i rosyjskim *hura!*), mających jedynie znaczenie pragmatyczne. Jak się wydaje, nad takim myśleniem o ekspresywnych aktach mowy ciąży należące do tej koncepcji

⁵⁸ Przyczyną tej niewiedzy może po części być sam język angielski, ponieważ w kulturze anglosaskiej dominują reguły tzw. grzeczności negatywnej, zasadniczo wykluczające żalenie się i narzekanie przed odbiorcą. To Polakom zarzuca się wyjątkową skłonność w tym względzie. Nie zmienia to postaci rzeczy, bowiem jeśli ktoś poskarży się na czyjeś dokuczające nocnym ujadaniem psy do ich właściciela, to także w tamtej kulturze oczekuje, że coś w tej sprawie zostanie zrobione.

⁵⁹ Muzyka: Jerzy Petersbuski i Artur Gold, słowa: Anderzej Włast. Por. fragment końcowego refrenu: *Ja nie mam co na siebie włożyć/ I wyglądam jak na wróble strach!/ Kto winien, że wylewam łzy?/ Ach tylko ty! Ach tylko ty!* W pewien sposób nawiązuje do tego (właściwego rozkapryszonym dzieciom) zachowania (przypisywana Januszowi Minkiewiczowi „dewiza kobieca”: *Ja płaczę, ja wymagam.*).

przekonanie, że jednej wypowiedzi można przypisać tylko jedną siłę (czynność) illokucyjną. Ponadto z punktu widzenia filozofii języka ważne jest stworzenie idealizacyjnego uogólnienia, teoretycznego modelu, co oddala od centrum refleksji przypadki graniczne (Searle 1987: 76). Trzeba też obiektywnie przyznać, że akty wyrażania uczuć (zwłaszcza ekspresji emocji i ocen) stanowią najtrudniejszą do opisanego kategorię – szczególnie że Searle (i inni) czynności twórcze utożsamiał z realizacją celu illokucyjnego w świecie fizycznym, nie zaś w świecie wewnętrznym. Tak więc np. i podziękowanie, i gratulowanie równałoby się prezentowaniu odbiorcy pozytywnej postawy psychicznej nadawcy. Trywializując znacznie, powiemy, że cel illokucyjny ekspresywów jest (równa się wyrażeniu postawy, uczucia), a jednocześnie go nie ma, bo nie sposób go zweryfikować w realnym świecie. Searle niejako „cofa” aspekt wykonawczy czynności mowy do etapu trafnego rozpoznania (zrozumienia) intencji nadawcy, według niego bowiem taki skutek illokucyjny jest *de facto* spełnieniem aktu mowy, wyjąwszy jawnie należący do intencji nadawcy skutek perlokucyjny, towarzyszący niektórym aktom dyrektywnym (np. analizowane przezeń *Wynoś się!*). Taka „dodatkowa reakcja lub skutek” – jego zdaniem – nie należą do znaczenia zdań typu „Witaj” lub „Obiecuję” (por. Searle 1987: 64–69). Przedstawione tu uwagi nie mogą w żaden sposób podważyć słuszności koncepcji sformułowanej przez ciągle czynnego naukowo wielkiego filozofa języka, otwierają jednak pole do refleksji nad leżącym nieco na uboczu teorii aktów mowy obszarem zainteresowań pragmatyki językowej.

Zauważmy w związku z tym np., że znaczna część behawitywów zachowuje w swej strukturze komunikacyjnej charakter reaktywny (responsywny) – za miarę skuteczności powitania można by więc uznać odpowiedź odbiorcy (także wyrażoną mową ciała), podjęcie konwencjonalnego dialogu itp. Nie są to więc skutki bardziej odległe w czasie aniżeli opuszczenie przez odbiorcę przestrzeni nadawcy w dialogu (*Wynoś się!*). Za taki interakcyjny skutek powitania wolno chyba także uznać replikę dochowującą reguły spójności tekstu dialogicznego (*Cześć! – Już po urlopie?*). Idąc tym tropem i szukając analogii, moglibyśmy dostrzec podobieństwa życzenia czy komplementu do składania daru, który w polskiej kulturze, uznającej zasadę symetryczności takich etykietałnych zachowań, wymaga co najmniej werbalnego dowodu wdzięczności. Jest nim w najbardziej typowej postaci słowo *Dziękuję!*, którego z kolei nie wymaga powitanie czy pożegnanie. Mało tego, życzenia zachowują istotne podobieństwa do niektórych aktów mowy typu zobowiązaniowego (komisywy), w tej liczbie zwłaszcza do obietnicy (por. Searle 1987: 80–84; Awdiejew 1987; 2005: 145–148). W obu wypadkach mowa o przyszłych stanach rzeczy; obowiązuje warunek korzyści ze strony odbiorcy, jego chęci, by doszło do czegoś pożądanego, możliwego i dobrego (także w sensie ogólnie aprobowanej wartości etycznej), co samo z siebie nie musi nastąpić, jak też uzasadnione oczekiwanie, że nadawca ma takie nadzieje wobec sytuacji od-

biorcy (chce takiego dobra dla niego) – co należałoby interpretować jako warunek szczerości (choć tylko w stosunku do obietnicy możemy tego w sposób poprawny logicznie dowieść). Prawidłowo odczytana intencja nadawcy życzenia nie stawia go w stan zobowiązania, ponieważ to nie on obliguje się na rzecz wykonania tego, o czym mowa.

Wskazanie takiego nieosobowego sprawcy, choć możliwe i uzasadnione w pełni ze względów logicznych, pozostaje w sprzeczności z ogólnie uznawanymi normami światopoglądowymi (należy do zbyt anachronicznych dziś wartości kultury, by nie rodziło to konfliktu w sferze przekonań). Traktowane jest bowiem, jak już wspomniano, jako pozostałość kultury magicznej i religijno-magicznego światopoglądu naszych przodków. Zacieranie się w świadomości użytkowników języka udziału tego pierwiastka (udziału/protekcji istot nadprzyrodzonych) w strukturze życzenia sprzyja zanikowi funkcji dyrektywnej i jego konwencjonalizacji do roli grzecznościowego komunikatu, gestu empatii i życzliwości, którym często się staje, nadal wszakże implikując pozytywne i serdeczne nastawienie nadawcy wobec odbiorcy. Poczтовая kartka i towarzyski, świąteczno-imieninowy (urodzinowy) przymus składania sobie życzeń nie może usunąć z naszego pola widzenia faktu, że życzenie deklaruje ciepło i dobro – bardzo pożądane społecznie wartości. Bywa ono w związku z tym z premedytacją wykorzystywane jako element rozmaitych strategii marketingowych i wyborczych (por. Filip 2007; Żuk 2009). Tego rodzaju zachowania językowe moglibyśmy nazwać roboczo *aktami empatii*, dla odróżnienia od innych ekspresywów, bliżej związanych funkcją wyrażania uczuć, w odmienny jednak sposób angażującymi emocjonalnie odbiorcę.

Warunki fortunności życzenia jako aktu optatywnego

Wobec wątpliwości co do rzeczywistej komunikacyjnej wartości życzenia w relacjach interpersonalnych należy przyjrzeć się bliżej wybranym elementom⁶⁰, tworzącym układ kulturowych i komunikacyjnych wymagań fortunności tego aktu mowy (z wykorzystaniem ogólnie znanej propozycji J. Searle'a). W szczególności chodzi tu o regułę przygotowawczą (warunki wstępne) aktu mowy; w dalszej kolejności o warunek istotności (obligujący nadawcę do określenia wobec odbiorcy siły illokucyjnej swojej wypowiedzi).

Zacznijmy od warunku przygotowawczego. Nietrudno zauważyć, że należy on do okoliczności kontekstu pragmatycznego i pragmatyczno-kulturowego. Musi więc wystąpić „okazja” do podjęcia takiego działania, a wykonawca aktu

⁶⁰ Spośród czterech określonych przez Searle'a warunków fortunności pominięto regułę za-wartości zdaniowej, dotyczącą językowego ukształtowania wypowiedzi (por. Searle 1987).

musi mieć do tej czynności odpowiednie kompetencje. Są to np. okoliczności zwyczajowe, zdeterminowane kulturowo (święta, imieniny, urodziny itp.) lub sytuacyjne, działające jak „katalizatory empatii” (w przykładach wyżej jest to zyskana wiedza o: zabiegu operacyjnym, nieoczekiwanym wyjeździe syna do Wiednia, naukowym pobycie kolegi na Łotwie). Odnosząc się do powszechnego doświadczenia kulturowego oraz kompetencji komunikacyjnej Polek i Polaków, uznamy te okoliczności za trywialnie oczywiste, stymulujące potrzebę skierowania do kogoś dobrego słowa.

Drugim wymaganiem jest warunek *szczerości*. Pomijając omawiane wcześniej kłopotliwe kwestie dotyczące uznania szczerości intencji⁶¹ nadawcy, można uznać, że zostaje on spełniony, kiedy odbiorca przyjmuje życzenie w najlepszej wierze. Nadawca częstokroć dąży do utwierdzenia partnera w tym przekonaniu, dodając zapewnienia, że płyną one „z głębi serca”, składa się je „z całego serca”, są „najszczerze”, „najprawdziwsze” itp. Brak szczerości intencji komunikacyjnej nadawcy jest trudny do ukrycia w kontakcie bezpośrednim, decydując o tym przede wszystkim czynniki pozajęzykowe (mowa ciała, mimika, ton głosu itp.).

Właściwe zrozumienie funkcji pragmatycznej (siły illokucyjnej) wypowiedzi i intencji nadawcy przez odbiorcę (warunek istotny) nie jest możliwe bez zgodności z językową treścią sądu i warunków składania życzeń w przewidzianych na to okolicznościach. Bez kompetencji w tym zakresie odbiorca nie jest w stanie zinterpretować podstawowych gestów kultury, np. polskiego witania chlebem i solą, pocierania się nosami u Eskimosów. Warunek ten jest spełniony w podanych przykładach; mniej oczywisty staje się odniesiony do życzeń związanych z obrzędowością doroczną i świętami rodzinnymi (imieniny, urodziny, chrzciny itp.), ponieważ w grę wchodzi wymagania tradycji, a nie interpretacja aktualnych okoliczności i potrzeb emocjonalnych odbiorcy. Dla rozpoznania celu illokucyjnego życzenia w języku polskim nieodzowna jest znajomość utrwalonych (zrytualizowanych i skonwencjonalizowanych) formuł życzących, one też w znacznej mierze ukierunkowują percepcję odbiorcy (np. formuła zredukowana do samej treści życzeń, z obligatoryjną wówczas postacią wyliczeniowej grupy nominalnej w dopełniaczu: *zdrowia, szczęścia, pomyślności!*). Podsumowując: bez wyrazistych cech strukturalnych (językowych) komunikatu życzeniowego i znajomości

⁶¹ G. Filip (2007: 554) eksponuje czysto konwencjonalny i formalny charakter życzeń. Skoro bowiem owo minimum grzeczności (należące do presupozycji pragmatycznej aktu): „myślę i pamiętam o tobie” zyskuje sprawczą moc (zostaje napisane, powiedziane), „TO CO NAPRAWDĘ MYŚLĘ, JEST NIEISTOTNE”. Takie stanowisko, jest trudne do zaakceptowania, ponieważ zachowania grzecznościowe z natury swej są etyczne. W ten sposób kultura czyni z życzenia „posłańca pozytywnych uczuć”, które chętnie okazujemy drugim w kontaktach interpersonalnych. Wymagają tego polskie reguły grzeczności, w czym jest ich siła, nie słabość.

pragmatycznych reguł życzenia komuś zrozumienie tego aktu przez innych członków społeczności nie byłoby możliwe.

Jak już zostało powiedziane, akt składania życzenia znacznie różni się od aktów dyrektywnych, wyraziście ukierunkowanych na pozajęzykowe działanie; jest dziś w pragmatyce językowej przede wszystkim (por. Marcjanik 1997: 63–64) spełnieniem określonego rytuału, polegającego na wyrażeniu wobec odbiorcy ciepłych uczuć, pragnienia dla niego dobra. Na takiej interpretacji zaciążyły względy ideologiczno-światopoglądowe, marginalizujące nadal w jakiś sposób występujący w strukturze semantycznej życzenia element myślenia magicznego⁶². Do niedawna był on żywiej obecny, a na pewno w kulturze tradycyjnej wsi, z jej religijno-magicznym światopoglądem (gdzie życzenie funkcjonuje na równi z innymi aktami woluntatywnymi). Z tej trudności (aksjologicznej sprzeczności) można wyjść, postulując istnienie w języku **aktów optatywnych**, wyrażających chęć, życzenie, by coś nastąpiło, co czynią Piotr Kowalski (2010: 37–41; za Kazimierzem Opałkiem 1974) i badacze języków południowosłowiańskich (por. Mielnik 2018). Jak wspomniano wcześniej, istotnych argumentów w tej sprawie dostarczają analizy semantyczne niektórych polskich partykuł (optatywnych), zawierających w swojej strukturze semantycznej składnik oczekiwania i nadziei („byłoby dobrze, gdyby...”) na urzeczywistnienie się pożądanego stanu rzeczy (por. Grochowski 1997: 73; Antas 1991: 140). W ten sposób (pamiętając, że np. w języku albańskim nadal żywotny pozostaje tryb optatywny czasownika, a konstrukcje optatywne – w języku serbskim, chorwackim i słoweńskim) przyjmujemy niejako „negocjacyjne” rozumienie dyrektywnych własności życzenia, rozpatrując definicyjną możliwość spełnienia się jego treści z pominięciem tego, jak jego skuteczność jest legitymizowana (fakty te należą do historii kultury; chęci i przeświadczenia pozostają elementem postawy nadawcy). W tak zakreślonych ramach przypisanie życzeniu w gwarze i kulturze wsi funkcji aktu optatywnego wydaje się dobrze uzasadnionym kompromisem. Zwłaszcza że:

Słowo w kulturze chłopskiej wciąż jeszcze zajmuje się rzeczą będącą ekwiwalentem słowa. Kultura ta nie zbudowała się jeszcze wyłącznie „ze słowa”. Słowo i czyn są wciąż jeszcze wobec siebie zobowiązane, a sens tego zobowiązania promieniuje z kultury chłopskiej, która jakby dopiero zrywa się do pracy w słowie (Kowalski 2010a: 37–38).

⁶² Chodzi tu o wiarę, że samo wypowiedzenie słowa może zmieniać rzeczywistość. Obszernie i przekonująco na temat pisał P. Kowalski, dowodząc przejmowania przez etykietę funkcji właściwej tabu w dawnej kulturze magicznej, kiedy to „słowa oderwały się od przedmiotów” (por. Kowalski 2010a: 17).

Życzenie jako grzecznościowy akt mowy

Wśród problemów związanych z funkcjonowaniem życzenia, także winszowania, gratulacji itp., jest wyznaczenie im miejsca wśród grzecznościowych aktów mowy. Językowe (i pozajęzykowe) środki zaznaczania grzecznego stosunku wobec partnera – rozmówcy mają łatwo dostrzegalną cechę, która polega na nastawieniu na kontakt. Nie jest to trywialne utrzymywanie na właściwym poziomie kanału komunikacyjnego (por. *halo* w telefonie, tak chętnie dodawane w rozmowie rytualizmy fatyczne, pot.: *co nie?*, *wiesz*, *śłuchaj*, *widzisz*, *rozumiesz*). Idzie o coś więcej niż tak pojmowana funkcja fatyczna. Możemy za Stanisławem Grabiasem przyjąć jej szersze rozumienie i przypisać jej wszelkie elementy językowe organizujące kontakt w czasie interakcji. Na takiej podstawie można by funkcji fatycznej nawiązywania kontaktu⁶³ przyporządkować takie np. akty mowy, jak: gratulacje, podziękowania, przeprosiny, toasty, kondolencje i życzenia (przez wyrażające się w tych aktach społeczne, wolicjonalne i pragmatyczne funkcje wyrażania emocji i działania, por. Grabias 1994: np. 242 i 246). Jednak i takie rozwiązanie nie wydaje się zadawalające, bowiem zwroty i formuły grzecznościowe komunikują partnerowi także to, że jest akceptowany i ważny przez swą rolę w komunikacji (por. też szerszą wykładnię tego problemu u Grabiasa; 1994: 246⁶⁴). Sens ten niewątpliwie należy do treści konwencjonalnych zwrotów nawiązania kontaktu między rozmówcami – powitań, jak również do dystansowych (oficjalnych) i nieformalnych form adresatywnych (np. afektonimów). Związane z wyrażaniem empatii i szacunku dla drugiego takie językowe gesty, jak: *dziękuję*, *przepraszam*, *proszę* nie darmo (empatia, szacunek dla drugiego) w powszechnym odbiorze kojarzone są z najważniejszymi zwrotami grzecznościowymi w polskiej kulturze. Przenosząc myśl S. Grabiasa na grunt socjologiczny, życzenie można by zaliczyć do grupy aktów, służących manifestowaniu/utrwalaniu więzi istniejącej pomiędzy rozmówcami jako członkami danej społeczności. Życzenia wyrażają sformułowane w polskiej kulturze pozytywne oczekiwania wobec relacji interpersonalnych. Należy tu bez wątpienia pożądane społecznie okazywanie pozytywnego, życzliwego nastawienia do partnera rozmowy oraz wymóg współodczuwania z nim. Oba te elementy należą do kluczowych zasad polskiej grzeczności językowej.

⁶³ Funkcji fatycznej grzecznego zakończenia kontaktu odpowiadałyby pożegnania.

⁶⁴ Autor wyraża przekonanie, że struktura semantyczna formuł grzecznościowych nie jest jednorodna, ma charakter składnikowy. Można w niej wyróżnić obligatoryjnie: 1. składnik fatyczny (dostrzegam cię (zwracam na ciebie uwagę)); 2. składnik wolicjonalny: (a) chcę podjąć rozmowę, b) chcę jeszcze porozmawiać, c) chcę zakończyć rozmowę); 3. składnik społeczny (a) jesteśmy równorzędni, b) jestem ważniejszy, c) jesteś ważniejszy); 4. składnik emocjonalny (a) cieszę się z kontaktu z tobą; złoścę się na ciebie; jesteś mi obojętny itd.); 5. propozycję działania (witam, pozdrawiam, gratuluję itd.) (Grabias 1994: 246).

Językowa grzeczność, etykieta językowa, należy do samego jądra pragmatyki językowej. Właściwym jej zapleczem naukowym, przypomnijmy, jest teoria aktów mowy, związana z nazwiskami brytyjskiej szkoły filozofów języka: Johna L. Austina (1993), J.R. Searle'a (1987, 1999), Paula Grice'a (1976), Geoffreya Leecha (1983, 2014) i in. Głosi ona, że istotne jest przede wszystkim to, co chcemy osiągnąć, kiedy mówimy. Językowe działanie jest bowiem celowe, intencjonalne, co wiąże się z aspektem illokucyjnym wypowiedzi. Akty językowej grzeczności są w tym rozumieniu aktami sprawczymi, nie podlegają weryfikacji w kategoriach prawdy bądź fałszu (*dzień dobry, przykro mi, bardzo ci współczuję* itp. nie mają wartości logicznej), a jedynie warunkom stosowności, które muszą być spełnione, by wypowiedź była fortunna. Akty grzeczności, jak starałem się wyżej dowieść, są bliskie Austinowskiemu rozumieniu performatywów: ich funkcją nie jest informowanie o rzeczywistości, komunikowanie jakiejś wiedzy, ale wytworzenie pewnego rodzaju związku między partnerami komunikacji (por. Koziara 1994: 137).

Dla zastosowania właściwych środków językowych ważne jest posiadanie kompetencji komunikacyjnej (nie wystarczy mówić po polsku, żeby się odpowiednio zachować w danej sytuacji) obejmującej umiejętność odczytania relewantnych składników pragmatycznego kontekstu (konsytuacji), zwłaszcza pozycji i rangi pragmatycznej, roli społecznej, rodzaju więzi itp. łączącej rozmówców (por. Pi-sarkowa 1976, 1978; Awdiejew 1987).

Na straży przestrzegania zasad grzecznościowej konwencji stoją z reguły normy obyczajowe. Ich złamaniu lub naruszeniu towarzyszą sankcje towarzyskie, groźba utraty twarzy, doświadczenie ostracyzmu ze strony grupy. Tylko w niektórych krajach, zwłaszcza dawniej, kwestie dobrego obyczaju regulowały normy prawne. Pamiątką tego czasu są przepisy protokołu dworskiego (np. brytyjskiej rodziny królewskiej, dworu Saudów) i dyplomatycznego, stosowanego w pewnych szczególnych okolicznościach życia społecznego.

W tym miejscu pomnę, dla oszczędności miejsca, wielokrotnie przywoływaną w rozmaitych pracach pragmatyczno-językowych ogólną klasyfikację aktów mowy (por. też: Sikora 2010a, Skudrzyk, Urban 2000, Awdiejew 1987). Warto jednakże przypomnieć, że w starszych opracowaniach problematyka aktów językowej etykiety była nieco zmarginalizowana (współtworzyły akty zachowania – behawitorywy, należące do społecznej etykiety – w klasyfikacji Johna L. Austina; por. Austin 1993 (1962), a u Johna R. Searle'a – ekspresywy⁶⁵ (autoekspresje)), dopiero w ujęciu Geoffreya Leecha (1983) akty grzecznościowe zostały należycie wyeksponowane i scharakteryzowane. Cechuje je sprawcza (performatywna)

⁶⁵ Ekspresywy, do których należą np. gratulacje, przeprosiny czy podziękowania, wyróżnia to, że wyrażają określony stan psychiczny, uczucia, postawy nadawcy wobec partnera interakcji, otoczenia, jakiegoś wydarzenia itp.

funkcja języka, brak zawartości propozycyjnej (opisowej), co wynika z przypisanej im (por. *proszę pana, dobry wieczór, dziękuję uprzejmie, dzięki, przykro mi, sorry*; zob. Grzegorzczukowa 1995: 153) roli językowych gestów, spełniających obowiązujące w danej sytuacji normy zachowania.

Grzecznościowe akty mowy, jak i inne performatywy, są klasyfikowane według podstawowej funkcji pragmatycznej (celu illokucyjnego, mocy illokucyjnej). Próbę takiej klasyfikacji dla języka polskiego podjęli np.: Maria Peisert, Małgorzata Marcjanik, Stanisław Grabias, Kazimierz Ożóg. Biorąc za punkt wyjścia znaną książkę M. Marcjanik *Polska grzeczność językowa* (1997), moglibyśmy wyróżnić: *powitania, przedstawianie się i przedstawianie komuś kogoś, życzenia, gratulacje, wyrazy współczucia, częstowanie, zaproszenia, deklaracje pomocy i deklaracje podległości, dodatnie wartościowanie partnera, przejście na ty, toasty, prośby, podziękowania, przeproszenia, pożegnania* (dodałbym tu jeszcze *pozdrowienia*, a za innymi autorami moglibyśmy też dołączyć: *propozycje, rady, pocieszanie, rozpoczynanie posiłków, wybaczenie, dedykacje* itp.; por. Grabias 1994: 244–245). Że jest to właściwa reprezentacja, dobrze potwierdza stan głębokiego utrwalenia w języku i kulturze (o tym świadczy z kolei bogaty repertuar skonwencjonalizowanych, wyspecjalizowanych funkcjonalnie zwrotów i formuł grzecznościowych, przypisanych do danej sytuacji pragmatycznej, jak też to, że w oczywisty sposób realizują przewidywalny w polskiej kulturze skrypt zachowania grzecznościowego, obowiązującego w takich okolicznościach).

Akty te – tzw. pierwszorzędne, prymarne akty grzeczności o mocy predykatywnej (idzie o wskazywanie podyktowanych konwencją grzecznościowych relacji między partnerami komunikacji), można łącznie sprowadzić do uogólnionej formuły eksplikacyjnej, rozwijającej propozycję K. Ożoga (1990): ‘Mówię, że chcę, żebyś wiedział, że stosuję wobec ciebie określone społecznymi regułami werbalne zachowania grzecznościowe’.

Status funkcjonalny poszczególnych typów aktów grzecznościowych jest różny. Podkreślmy za M. Marcjanik, że np. **prośba** ma wyrazisty charakter dyrektywny (nakłonienie do podjęcia przez odbiorcę określonego działania korzystnego dla nadawcy, co, jak wiadomo, niekoniecznie musi być wyrażone w grzeczny sposób), a **podziękowanie** nie, bowiem skupia się na okazywaniu wdzięczności, spełniając wymogi grzeczności w relacjach między partnerami. Łączy je z kolei przypisywanie wyższej rangi pragmatycznej odbiorcy – sprawcy danego działania, który (w odróżnieniu od rozkazu) jako adresat prośby wie, że tego nie musi wykonać (Marcjanik 1997: 157).

Granice polskiej grzeczności językowej nie są łatwe do wyznaczenia, bowiem mieścić się tu mogą wszelkie formuły, zwroty i wyrażenia, które za aprobatą ogółu są odbiciem przekonań społecznych co do stosowności bądź niestosowności określonych zachowań. Zastosowanie tego kryterium, podlegającego historycznie

i środowiskowo rozmaitym fluktuacjom i zmianom, może być kłopotliwe. Należy też zwrócić uwagę, że obyczajowe regulacje obejmują zachowania przyjmujące pozytywny, dodatni etycznie wymiar współpracy i społecznej interakcji, dlatego nie ma zasad opisujących np. sposoby kłócenia się lub obrażania (por. Cybulski 2003: 3), są za to np. reguły dyskusji i netykiety. Słusznie więc istotę funkcji grzecznościowej form językowych M. Marcjanik (1993b: 376 i n.) stara się zamknąć w formule obejmującej dyrektywę tego, czego w określonych sytuacjach komunikacyjnych nie wypada nie uczynić (w sensie działania językowego) – głównie przez wzgląd na potrzebę poszanowania „twarzy” partnera i troskę o to, jakie to przyniesie skutki dla społecznego wizerunku nadawcy.

Istotnym rysem językowych (i pozawerbalnych) zachowań grzecznościowych jest ich konwencjonalizacja: są przewidywalne wskutek przypisania do kreślonej sytuacji pragmatycznej, a nadto reprodukowane w zwykle mało urozmaiconej formie. Stwarza to psychologiczny dyskomfort dla ludzi, którzy czują się w ten sposób ograniczeni, doświadczają obyczajowego przymusu. Używanie form grzecznościowych jest więc w znacznym stopniu zautomatyzowane i bezrefleksyjne – każdy dorosły i kompetentny kulturowo i komunikacyjnie człowiek podejmuje reguły tej językowej gry; raz – że go nauczono zachowań aprobowanych społecznie, dwa – że są to tak naprawdę, przy bliższym oglądzie, reguły wynikające z obiektywnych przesłanek życia społecznego (są więc swoistym jego regulatorem). Jeśliby przyjąć takie założenie – że celem grzeczności językowej jest dążenie do utrzymania harmonijnych relacji w grupie społecznej, nie da się równocześnie pominąć perspektywy indywidualnej: idzie tu także o to, że grzeczność jako forma akceptacji i podkreślenia ważności osoby, zaspokaja podstawowe potrzeby psychiczne człowieka w relacjach z innymi członkami grupy. Bardzo wyraźnie ukazują ten fakt reguły polskiej grzeczności – akceptacja i podkreślanie ważności rozmówcy, obligowanie na rzecz współodczuwania i solidarności z nim, obowiązująca symetryczność w zachowaniach (np. dziękowanie za pozdrowienia). Składamy kondolencje, gdy ktoś cierpi, a gratulujemy, gdy chcemy dzielić z nim radosne przeżycie itp. (Marcjanik 1997: 271–275; 1993a: 271; 2007: 19–22; Ożóg 1990a: 12; 2005). Z takiego punktu widzenia życzenie komuś i składanie życzeń należałoby traktować jako element obowiązujących w polskiej kulturze słownych rytuałów integracyjnych (por. Engelking 1991b), w znacznej mierze obecnych zarówno w środowisku miejskim, jak też wiejskim.

Patrząc bez uprzedzeń na całość etykiety jako na swoisty grzecznościowy teatr codziennego życia (por. Goffman 2000), dochodzimy do przekonania o jego głębokich związkach z symboliką daru, ogniwa łańcucha więzi, domagającego się gestu wdzięczności. Dar ten nieprzypadkowo przybiera przejrzystą często i dziś formę życzenia:

– *Trzymajcie się tam, Renatko, ciepło, zdrówka i wszystkiego najlepszego! – Dzięki, Kaziu! Tobie też mnóstwo serdeczności. Do miłego zobaczenia* (na pożegnanie, z.);

– *Krzepcie się, ciotka, a byjcie zdrowo! – A Bóg zapłoć, niek ci ta, chłopok, Pom Bóg w dzieciach wynadgrodzi!* (Iwanowice k. Krakowa);

– *Dej Boże Śczęście! – A daj Panie Boże! – Dobre zyto w kłysiu? – Ej, gdzie ta – kiepskie, drobne kłóska a i dużo próżnych. – Ej, to i moje kiepskie, to słoty tam mu tak zaskodziuły. Ale mojeściewy, jes takie zyto, co go jes trzy siągi wysokości, ale nie w nasem kraju, ino w Hamaryce* (Święt.Brzoz.II-68; pozdrowienie przy pracy).

Więcej światła na obecność takiej treści w kulturze i wartości, jaką przypisywano dobremu, działającemu słowu w relacjach interpersonalnych, mogą rzucić wiadomości o pochodzeniu czasownika *życzyć* w języku polskim oraz w językach kilku krajów sąsiednich.

ŻYCZENIE

W KONTEKŚCIE ETYMOLOGICZNYM

Pochodzenie w języku polskim czasownika *życzyć* w jego dzisiejszym podstawowym znaczeniu ('wyrażać pragnienie, żeby komuś się coś udało, powiodło w czymś', por. WSJP), jak też jego nominalnego, odczasownikowego odpowiednika (*życzenie*) ('życzliwość, serdeczność, przychyłność okazywana w słowach', por. SWJP) stanowi interesujący problem badawczy. Wyabstrahowane na podstawie współczesnych źródeł leksykograficznych jądro znaczenia (por. też. SJPDorosz., SJPSzym., ISJP) można odnaleźć, sięgając do słowników dawniejszej polszczyzny, por. 'pochwała, pocieszenie, życzliwe przyjazne odezwanie się' (SJPPXVIw.); wyjawszy znane staropolszczyźnie znaczenie 'uznanie, nieposzlakowana opinia' (notowane jeszcze w SJPLin., SJPWil. i SJPWarsz.). Im dalej w przeszłość, tym bardziej obraz się komplikuje, bowiem nasila się polisemia, a *życzyć* w podawanych przez źródła przykładach zaczyna przypominać dzisiejsze *pożyczać* lub *użyczać*, co dla staropolszczyzny dokumentuje SRecz., gdzie znajdujemy *życzyć* 'sprzyjać, użyczać, udzielać' – z prefigowanym odpowiednikiem dokonanym w postaci *nażyczyć*, dalej *nażyczać*. Tak więc konotowany przez ten czasownik schemat składniowy (zamiast oczekiwanego: [SVO_{Acc} O_{Dat}]) powielaloby dzisiejsze *pożyczać* – *pożyczyć* w najbardziej pospolitym znaczeniu: 'dawać coś komuś na jakiś czas' [SVO_{Gen} O_{Dat} – *ktoś* pożycza *czegoś* (*części*), *komuś*] – gdzie dopełniacz wyraża znaczenie partytywne (por. *kupił mąki* zam. *mąkę*). Takie znaczenie *życzyć* zachowało się w gwarach południowej Małopolski, por. np. krakowskie: *Sikorzyno, zycchiez mi grabi!* (Bronowice), co bardzo dobrze widać w archaicznej pod wieloma względami gwarze orawskiej, gdzie tworzy parę aspektową *zycać* : *zyczyć*; por. SGO; zob. też: SKarł.VI: 452). Sięganie w głąb językowej przeszłości, do praslaviańszczyzny, wiedzie nas nieoczekiwanie aż do praslów: *žyć*, *žycie*, *žyto* i *požytek*.

Według Wiesława Borysia (SEJP: 758–759) zachodniosłowiańskie **žitъčiti* zostało wtórnie utworzone jako postać bezprzedrostkowa od **požitъčiti*, pol. *po-życzyć*, 'dać komuś coś do używania, przekazać do korzystania', w którym *po-* zinterpretowano jako przedrostek czasownikowy, podczas gdy należy on do podstawy

słowotwórczej tego czasownika, albowiem *pożyczyć* powstało od *pożytek*⁶⁶. Znaczenie dzisiejsze: ‘życzyć komuś czegoś’, ‘winszować’ wykształciło się później.

Czasownik *życzyć* notowany był w polszczyźnie od XV w. w dwóch znaczeniach: 1. ‘udzielić, dać, użytyć’ oraz 2. ‘wyrażać uczucia przyjazne życziwe lub nieprzyjazne, nieżyczyliwie’ (np. „Kto szye podeymye cznego vrzadu, ...then muszy myecz robota..., abyszye sz thego wiele vzythkv myely, thego bychmy wam radzy **zyczily** y przyyayaly” – *Najstarsze staropolskie tłumaczenie orytyli magdeburskich*, cz. II, 93, 4) (SSp XI: 604). Arct w *Słowniku staropolskim* (ArctSSp) podaje, oprócz wymienionych, jeszcze inne znaczenia: 1. ż. komu ‘być życziwym, sprzyjać’; 2. ż. komu ‘radzić, persadować życziwie’ (życzył i upominał, aby się poddali); 3. ‘pozwolić’; 4. ‘udzielić do używania, użytyć, pożyczyc’ (życzył książki); 5. ż. komu czego ‘cieszyć się z posiadania czego przez kogo, nie zazdrościć mu’.

Dopiero w źródłach z XVII i XVIII w. znajdujemy ilustracje kontekstowe odnoszące się do znaczenia winszowania, składania życzeń komuś, a więc na przykład „Na krćdzie dane imie Halszka. Aby rosła na chwale bożą, na pociechę Jchm rodzicom, iako djiad uprzejmym sercem **zycze**” – Maciej Vorbeck-Lettow, *Subsidiun reminiscenciae abo Skarbnica pamięci różnych spraw*, 1644 r., s. 198 (KartS XVII i XVIII w. k. 1043).

W *Słowniku języka polskiego* Samuela B. Lindego jest m.in. *życzyć komu czego* ‘nie pozazdraszczać, nie zazdrościć’, *życzyć komu* ‘pozwalać mu do używania, pożyczać, oddawać’, *życzyć czego* ‘życzyć czego, pragnąć, winszować’: „Gdy komu życzę wszystkiego dobra, pewna rzecz, iż go miłuię” – *Ekonomika* Arystotelesa w tłumaczeniu Sebastiana Petrycego z 1618 r., s. 90 (SJPLin. IV: 1065). Linde podaje też agentywną nazwę dewerbalną – *życzyciel* ‘który komu dobrze życzy, pragnie’, ros. *желатель* (l.c.), a także (można je uznać za przymiotniki skłonnościowe) *życzliwy*, *życzny* ‘życzący komu dobrze, sprzyjający, dobrej dla niego chęci’ (l.c.). *Słownik języka polskiego*, tzw. warszawski, powtarza znaczenia za Lindem, w tym 5. *życzyć komu czego* ‘cieszyć się, że co osiągnął; winszować mu czego; nie zazdrościć mu’ (SJPWarsz. VIII: 731).

Najnowszy słownik języka polskiego podaje dwa znaczenia: 1. ‘pragnąć, chcieć czegoś dla kogoś lub dla siebie’, 2. ‘wyrażać (słowami lub na piśmie) pragnie-

⁶⁶ Samo słowo *pożytek* (**požitky*) w zn. ‘używanie czegoś, użytek, użyteczność, zysk, korzyść’ pochodzi (podstawa słowotwórcza) z dawnego imiesłowu czasu przeszłego biernego dokonanego czasownika **požiti* ‘przeżyć pewien czas, zażyć czegoś, użyć, skorzystać z czegoś’. *Pożyć* ‘jakiś czas pobyć przy życiu’ w XV w. zyskuje znaczenie ‘zużyć, wykorzystać, wyciągnąć korzyści, skorzystać; doświadczyć, doznać’, a wiek później poszerza ten potencjał semantyczny o zn. ‘użyć, zastosować’ oraz ‘zjeść, spożyć’. Dodajmy, że *żyć* i *żyto* – psł. **žito* ‘to, co daje życie, służy do utrzymania życia, pożywienie’ to najgłębszy pokład semantycznego pokrewieństwa *pożytku*, a więc i interesującego nas (*po*)*życzyć*.

nie, aby komuś się dobrze działo, składać powinszowania z jakiejś okazji' (WSJP V: 10107).

Ciekawe, że *žyczyć* ma ograniczony zasięg w Słowiańszczyźnie. Poza językiem polskim znane jest jeszcze innym językom zachodniosłowiańskim, por. głuź. *žičić*, dłuź. *žycyś*, slc. *žičit'* i czeskie gwarowe *žičiti*, mające inne znaczenie niż w języku polskim, a mianowicie 'sprzyjać, służyć', 'życzyć, pragnąć', ale nieraz też 'życzyć komuś coś'.

Pełne nawiązanie do polszczyzny wykazuje tu język słowacki, w którym *žičit'* 'komuś coś' poświadczane jest od początku XVII w., poza tym *žičlivý* 'życzliwy' już w 1587 r. i *žičlivost'* 'życzliwość' od XVIII w. (HSSJ VII: 466, por. też SSJ V 803). Ponadto w języku słowackim funkcjonują czasowniki *želať* i *priať*.

Natomiast czes. *žičiti* 'życzyć coś komuś' ma charakter gwarowy. W słowniku Josefa Jungmanna V 846 i Františka Kotta V 824 mamy wprowadzić bogatą dokumentację materiałową, ale są to potwierdzenia tylko ze Śląska i częściowo z Moraw, większość przykładów pochodzi natomiast z pism autorów związanych ze Słowacją, jak Anton Bernolák, Michal Miloslav Hodža, Jiří Palkovič, Ján Kollár, Samo Hrbáč, Adolf Peter Zátorecký. PS VIII 1040 określa *žičiti* jako gwarowe i poświadcza przykładami z Jána Kollára i Františka Palackiego. Słownik współczesnego języka czeskiego SSJČ IV 917 *žičiti* kwalifikuje jako wyraz przestarzały i słowacki. Teresa Orłoś w monografii *Polonizmy w czeskim języku literackim* wymienia wyrazy *žičlivost* // *žičnost*, *žičlivý* // *žičný* jako pożyczki polskie, które nie przyjęły się w czeszczyźnie (Orłoś 1987: 272). Nie można jednak w tym przypadku pominąć ewentualnego wpływu języka słowackiego. Normalnie w omawianym znaczeniu używa się w języku czeskim wyrazu *prát* (*komuś, coś*).

Poza tym polskie *žyczyć* jako zapożyczenie jest bogato poświadczane w językach wschodniosłowiańskich, por. Vasmer ESRJ II: 110, ESBM III: 268, 353, ESUM II: 263.

Najbardziej powszechna jest ta pożyczka w języku białoruskim. Już w XVI w. polskie *žyczyć* zostało przejęte w postaci *жичити, жичыти, жычити, жычыти* 'życzyć', a także przymiotnik *жичливый, жычливый* 'życzliwy' (HSBM X: 41) oraz w postaci wskazującej na polskie mazurzenie *зычити, зичити, зычыти* 'życzyć', jak również liczne formy pochodne, choćby *зычливе, зычливо* 'życzliwie', *зычливост* 'życzliwość', *зычливый, зичливый* 'życzliwy' itp. (HSBM XIII: 272), a nawet forma stopnia wyższego przymiotnika *žyczliwy* – *зычливишый*, pochodząca z XVI-wiecznego zabytku (l.c.). Zostały one częściowo zachowane w gwarach białoruskich, w białoruskim języku literackim upowszechniło się natomiast *злычыць* 'życzyć' i pochodne *зычлівасць* 'życzliwość', *зычлівец* 'człowiek życzliwy', *зычлівы* 'życzliwy' itp. (TSBM II: 520). Alaksandr Bułyka w pracy poświęconej zapożyczeniom w języku białoruskim, oprócz wymienionych postaci i wyrazów współrzedzennych, podaje również *жичливість, жичливый*,

жичне, ужичити, зычаий, зыченый (1475 r.), *зычливе, зычливица, зычливиий, узычити, узычливый* (Bułyka 1972: 114).

W języku ukraińskim pożyczkę tę odnotowano dwukrotnie już w XV w. z za-
bytku z 1447–1492 „яко сами собі зыча” (SSUM I: 412), a potem rejestrowano
powszechnie z XVI–XVII w. w SUM XVI–XVII t. XII: 237–239 wraz z licznymi
derywatami w dwóch wariantach fonetycznych ze spółgłoską *ž* w nagłosie oraz
z będącą wynikiem wpływu polskiego mazurzenia spółgłoską *-z-*: *зычити, зычы-*
ти, зичити, зичити, зичити, жичити, жычити ‘życzyć’ oraz *зычливе, зич-*
ливе ‘życzliwie’, *зычливость, зичливість, зычъливість, зичливість, зичъли-*
вість, жичливість ‘życzliwość’, *зычливый, зычъливый, зычлевый, зичливый,*
жычливый, зычливь, зичливь, зычъливь ‘życzliwy’, *зычъливиий* ‘bardziej
życzliwy’ itp. Tak częste poświadczenia dowodzą, że pożyczka już w tym czasie
w języku ukraińskim stała się powszechna.

U Evgena Tymčenki obok *жичити* ‘pragnąć, chcieć’ (I: 253) występuje
зычити ‘ts.’ i tylko *зычливець* ‘człowiek życzliwy’, *зычливість* ‘życzliwość’,
зычливый ‘życzliwy’. Podobnie u Borysa Hrinčenki I: 486 pojawiają się obie
postaci fonetyczne: *жичл\ивий* *зичл\ивий* ‘życzliwy’ oraz *жичл\ивість* *зичл*
ивість ‘życzliwość’.

Natomiast w słowniku współczesnego literackiego języka ukraińskiego forma
ж\ичити ‘życzyć’ z nagłosowym *-ž-* została uznana za gwarową (SUM II: 536),
zaś jako literackie podano tylko formy z nagłosowym *-z-*: *з\ичення* ‘życzenie’,
з\ичити ‘życzyć’, *зичл\ивий* ‘życzliwy’, *зичл\ивість* ‘życzliwość’, *зичл\иво*
‘życzliwie’ (SUM II: 569).

Na podkreślenie zasługuje tak znaczny wpływ polski na język białoruski i ukra-
iński, gdzie polskie *życzyć* weszło do obu języków literackich.

Poza tym pożyczka ta trafiła do południowo-zachodnich dialektów rosyjskich.
Układ geograficzny i jej postać świadczą, że *з\ичити* ‘życzyć coś komu’ dostała
się tam za pośrednictwem białoruskim i ukraińskim. Dal I 697 i słownik gwarowy
rosyjski (SRNG XII: 41) notują ją właśnie z dialektów południowo-zachodnich,
m.in. spod Kurska, i przytaczają dosyć archaiczny zwrot „Отсохни тая рука, что
себе добра не з\ичит!”.

Zatem można stwierdzić, że *życzyć* ‘komu coś’ jest właściwe głównie językowi
polskiemu, znane w pewnym stopniu również językowi słowackiemu i czeskiemu,
przy czym ma tu ograniczone występowanie. Poza tym jednak z języka polskie-
go już dosyć wcześnie, bo na przełomie XV i XVI w., dostało się do języków
wschodniosłowiańskich, stając się w języku białoruskim i ukraińskim wyrazem
literackim.

ŻYCZENIE I ŻYCZENIA W KULTURZE LUDOWEJ

Tak jak zdejmowanie nakrycia głowy, uniesienie ręki bywa równoważne wypowiedzeniu powitalnego zwrotu, tak też życzenie, nawet w postaci rozbudowanej formuły werbalnej, może być zastąpione innym, równie archetypicznym gestem kultury (por. Eliade 2009; też: Korczak 2016: 365). W ten sposób słowo życzące może zostać zamienione na jakiś symboliczny gest, należący do kulturowego skryptu danego zwyczaju lub obrzędu, np.: stuknięcie się kieliszkiem, obsypanie owsem czy ryżem, natłuczenie jajka na głowie innego domownika, obwiązanie powrósem, pokropienie wodą święconą, postawienie „maja” dziewczynie, uderzenie palmą, dzisiejsze pokazanie odgiętego kciuka itp. Często też formuła werbalna może się stać elementem niesamodzielnym, zredukowanym w rzeczywistości obrzędowej. Jednak zazwyczaj słowo pozostaje wobec gestu w relacji komplementarnej, jak np. w przypadku wielkanocnego „palmowania” w Palmową Niedzielę (towarzyszy porannemu chłostaniu się wzajemnemu przez młodzież „różgą życia” – gałązkami wierzyby, drzew owocowych lub krzewów – dziś zachowane w tradycjach domowych⁶⁷), np.:

I. *Palma bije, nie ja bije,
Wielki Dzień za tydzień.
Ubierajcie, umywajcie,
do kościoła wybierajcie.*

II. *Palma bije, nie zabije,
piersy dzień za tydzień,
malowane jajko zjem* (Dworakowski 1964: 75).

⁶⁷ Tak jest po dziś dzień np. w tradycji domu rodzinnego Doroty K. Rembiszewskiej z Wysokiego Mazowieckiego, gdzie używa się zamiennie dwóch postaci formuły tego kolędowania wiosennego, z zachowaną odpowiedzią, którą prawdopodobnie przeoczył Dworakowski: N: – *Palma bije nie ja biję, za tydzień Wielki Dzień, malowane jajko zjem!* // *Palma bije nie zabije, za sześć dni, za sześć nocy doczekamy Wielkanocy!* O: – *Obyśmy za rok doczekali!* Pani Profesor dziękuję za przekazanie wieści o kultywowaniu tego zwyczaju.

Gesty kultury to np. przepuszczenie kogoś w drzwiach, położenie ręki na sercu, zapalenie świecy na grobie itp., jednak chodzi tu o wszelkie zachowania symboliczne – znamionujące myślenie symboliczne, które w myśl koncepcji M. Eliadego poprzedza mowę i myśl dyskursywną, integrując ludzkie doświadczenie z rzeczywistością nadprzyrodzoną (symbole są konkretyzacją archetypów) (Eliade 2009: 14 i n.). W tym sensie słowo i gest tworzą jedność w systemie symboliczno-religijnym polskiej kultury ludowej, otwierając drogę rozmaitym działaniom magicznym, które traktuje się jako swoiste akty religijne (tak jest np. z praktykowanymi po dziś dzień zwyczajami funeralnymi na wsi, weźmy choćby położenie konającego w mękach na żytniej słomie na podłodze/klepisku, zapalanie gromnicy, zasłanianie luster, modlitewne czuwanie przy zwłokach, dawanie nieboszczykowi święconych ziół pod głowę w trumnie, żegnanie się z żywymi słowami (wypowiadanymi przez któregoś z żałobników): *Zostańcie z Bogiem!* i trzykrotnym stuknięciem trumną o próg domu itp., itd.). Dziś ta zanikająca, charakterystyczna dla kultury agrarnej jedność (synkretyzm) religii i magii w większym niż kiedykolwiek stopniu staje się na wsi wstydliwym bagażem tradycji (ofiara postępu bywają nawet niekontrowersyjne światopoglądowo praktyki, jak święcenie pól na wiosnę). Dochodzi do niwelacji tradycyjnych struktur światopoglądowych wiejskiego środowiska, zanikają np. silne do niedawna wierzenia demonologiczne, przestaje się odprawiać dziady. Nie znaczy to jednak, że ten bogaty system działań religijno-magicznych, mających głównie cel profilaktyczny i obronny (Sztych 2008: 46), i pojęciowo-wierzeniowych stereotypów znika bez śladu. W jakiejś mierze ciągle jest obecny w strukturach mentalnych i światopoglądowych mieszkańców wsi, zawiera echa dualistycznego irracjonalizmu dawnych pokoleń, utożsamiających wszelkie zło, nieszczęście, nieurodzaj, kataklizm przyrodniczy, chorobę itp. z działaniem sił ciemności (demonów i czarta), a dobro – z działaniem Boga, świętych i aniołów⁶⁸. Magiczno-ochronne zachowania są skierowane przeciwko potęgom zła; z natury rzeczy istoty boskie są w tej walce oczywistym sojusznikiem (por. święcenie ziół na Matki Boskiej Zielnej, soli i chleba w dniu wspomnienia św. Agaty (5 lutego), zażegnania chorób⁶⁹). Należą do nich także, w moim przekonaniu, tradycyjne życzenia, mające na celu np. zaklinanie urodzaju, zapewnienie powodzenia ludzkim działaniom i planom, wystawionym na rozliczne zagrożenia i przeciwności.

⁶⁸ Szerzej na ten temat np. w pracy Gaj-Piotrowski 1993: 26–30. Por. też zestawioną tam literaturę przedmiotu.

⁶⁹ Porównajmy bardzo inspirujący pod tym względem przykład ludowej praktyki leczenia ukąszeń żmii. Po trzykrotnym przeżegnaniu ciała chorego znalezionym w polu kawałkiem zardzewiałego żelaza odczyniający wygłaszał quasi-modlitewną formułę następującej treści: „Szedł Pan Jezus z Św. Pietrem, uszczypił go robaczek. »Idźże, Pietrze, do morza, weźże piasku i wody, obmyj ten jad gadowy. W Imię Ojca i Syna, i Ducha Św. Amen«” (zob. Kowalski 2007: 650).

Nieco uwagi, w związku z obecnością w badanym materiale licznej reprezentacji zwrotów i życzeń o charakterze religijnym, należy poświęcić także tej kwestii. W sposób syntetyczny charakteryzuje ją (dla okresu od rozbiorów do międzywojnia) Dobrochna Kałwa:

Przywiązanie do religii w środowiskach wiejskich wiązało się z charakterystycznym dla kultury zjawiskiem przenikania się *sacrum* i *profanum*, dzięki przekonaniu wiernych o wszechobecności sił nadprzyrodzonych w otaczającym świecie. W świadomości religijnej chłopca – mimo nauki Kościoła katolickiego – współistnieli z jednej strony chrześcijański Bóg, szatan, liczni święci, z drugiej zaś duchy, upiory, strzygi, przedmioty i gesty o mocy magicznej. Religijność ludowa była naznaczona piętnem fatalizmu: odziedziczona po przodkach wiara była przeznaczeniem, nie zaś kwestią wyboru, a klęski i nieszczęścia stanowiły przejaw ingerencji czynnika boskiego lub diabelskiego. Zapobiec nieszczęściom można było jedynie w sferze sakralnej: przez praktyki magiczne i religijne – przestrzeganie tabu, odprawianie rytuałów, zgodne z wiarą przodków życie, obyczajne. [...] Ze względu na słabą znajomość zasad wiary podstawowymi więzami łączącymi wiernych z Kościołem – poza tradycją odziedziczoną po przodkach – była rozbudowana obrzędowość, a zwłaszcza obecność rytuałów religijnych w życiu codziennym. Odwołania do sfery *sacrum* towarzyszyły mieszkańcom wsi na każdym kroku (Kałwa 2008: 234–235).

Ekscerpty z literatury naukowej muszą niekiedy wystarczyć badaczowi dawnych struktur świadomości chłopskiej. Częstokroć jednak zakłócają one ogłód tej materii, zwłaszcza na poziomie etykietujących, ocennych i pejoratywizujących określeń, identyfikujących chętnie takie quasi-religijne zachowania kulturowe, jak np.: całowanie posadzki w kościele, kropienie furi gnoju wodą święconą, święcenie pól na wiosnę, żegnanie się przed posiłkiem, zaczynanie wszelkiej polowej roboty pobożnym westchnieniem⁷⁰, używanie święconych ziół itp., z magią i zabobonem (por. Pełka 1987 i podana tam literatura). Przyjmując wewnątrz kulturowy punkt widzenia, będziemy od takich określeń stronić, do czego też istnieją czasem głęboko racjonalne przesłanki, zamknięte jednak zwykle poza dzisiejszym horyzontem poznawczym⁷¹.

⁷⁰ Por. np. zapisane w Wołowicach koło Krakowa: *Piyrse bosko proco* ‘praca’, *potym moja!* – wypowiedziane przez gospodarza przed zapuszczeniem ostrza pługa w ziemię. Na Mazowszu, nad Narwią, przed rozpoczęciem siewu gospodarz mówił: *Rzucam przodzi dla Ciebie, Boze, ptakom niebieskiem, robastwu podziemnemu i sobie. Boże zaródź!* (Dworakowski 1964: 128). A. Tyrpa odnotowała wymawiane na rozpoczęcie pracy: *Boże daj siły do każdej żyły, a pomocy do samej nocy!* (Krawczyk-Tyrpa 1997: 248).

⁷¹ Tak należy oceniać np. tzw. *wywód* – obrzęd kościelnygo oczyszczenia kobiety w kilka tygodni (zwykle 6) po porodzie, w istocie rzeczy chroniący jej zdrowie, nadszarpnięte porodem; jeśli bez uprzedzeń szukalibyśmy racjonalności w działaniach ludzkich – na

Ludowej religijności poświęcił obszerne studium Ludwik Stomma, dopatrując się jej charakterystycznych cech (np. brak silniejszego zakorzenienia w duchowości chrześcijańskiej, powierzchowność, rytualizm religijnych praktyk zbiorowych, „swojacka” moralność, sensualizm i sakralizacja chłopskiego *orbis interior*, przeżycie głębi zamiast refleksji, wrażliwość na obecność *sacrum* w życiu człowieka i w przyrodzie itp.) w skutkach izolacji wsi polskiej XIX w. (Stomma 2002: 247 i n.). Dla społecznego oblicza religii na wsi, podkreśla Stomma, najistotniejsze pozostają praktyki i obrzędy zbiorowe, stanowiące przeciwieństwo ubóstwa praktyk indywidualnych. Jest to szczególnie bogactwo form zachowań religijnych, powstałe na drodze adaptacji pierwiastków chrześcijańskich do struktur dyskursu mitycznego, ogólnie dostępne i zrozumiałe, „oswojone” do tego stopnia, że sam rytuał, odrywający się od sensu teologicznego, staje się obiektem wiary (tamże: 249–250).

Także I. Bukraba-Rylska zwraca uwagę na zasadnicze odrębności wiejskiej religijności, zarówno w stosunku do nauczania Kościoła, jak i światopoglądu innych środowisk. Trochę inaczej jednak niż Stomma rozkłada akcenty. Autorka wymienia takie cechy ludowej pobożności, jak: nacisk na znaczenie zbiorowego uczestnictwa, potrzeba masowego uzewnętrzniania przeżyć religijnych, silny konformizm w spełnianiu praktyk, tradycjonalizm, zamiłowanie do okazałego ceremoniału, naiwny sensualizm, socjomorfizm (przypisywanie świętym postaciom ról i znaczeń znanych z wiejskiej egzystencji) i nacjonalizm wyznaniowy, partykularyzm, rytualizm i uczuciowość przy jednoczesnym niskim poziomie uświadomienia religijnego (niewielka znajomość treści wiary), słabym związkiem z moralnością i brakiem osobistego przeżycia treści wiary (Bukraba-Rylska 2008: 510–515). Badaczka szuka dla tych form kultury religijnej w Polsce, którą nazywa „ludowym katolicyzmem”, szerszego kontekstu interpretacyjnego, nie stroniąc od porównań ze zjawiskami współczesnej kultury masowej. Zwraca także uwagę na wiele krzywdzących i zgoła stereotypowych ocen, formułowanych pod adresem

pewno pojmiemy chęć zapewnienia niemowlęciu bezpieczeństwa (wyprowadzenia w pole złych duchów) w spotykanym w różnych regionach zwyczaju podawania dziecka przez okno rodzicom chrzestnym, wybierającym się do kościoła, albo też trzymania się (podczas domowych obrzędów recepcyjnych) symboliki chleba (by nie cierpiało głodu), cukru (by miało słodkie życie), pocałunku od domowników i krewnych (by było towarzyskie) – gdy już ochrzczone (*Wzieni my poganina, a przywieźli my wam krześcijanina* – Iwanowice k. Krakowa) przekazywano dziecko rodzicom (zwykle czyniła to wiejska akuszerka, babica). Takie przednaukowe myślenie, doszukujące się związków przyczynowo-skutkowych w rozmaitych dostępnych zmysłowemu poznaniu okolicznościach i faktach (por. Engelking 2010), jest dobrze widoczne w dawnym ziołolecznictwie (por. użycie *dziewanny* jako środka odmładzającego, a *macicznego ziela* ‘bot. jasnota różowa, *Lamium amplexicaule*’ jako leku na dolegliwości i choroby kobiece) (por. np. Fischer 2016). Nie ma więc niczego kompromitującego w minionym porządku wiejskiego świata.

kultury religijnej polskiej wsi, głównie ze strony uczonych, dla których istnienie wiary i religii stanowi rodzaj ideologicznego dyskomfortu poznawczego. Nie mając po temu dostatecznego przygotowania naukowego, mogą jedynie potwierdzić trafność poczynionych przez I. Bukrabę-Rylską ustaleń, m.in. że wieś polska w znacznej mierze pozostała głęboko religijna, a wiara odegrała wyjątkową rolę w integracji społecznej i powstaniu tak charakterystycznego dla tej kultury systemu aksjonormatywnego, zorientowanego na stałą obecność Boga w życiu człowieka i wytworzenie się normy wspólnotowej odpowiedzialności za przestrzeganie religijnych norm i nakazów.

Dobrze rozumiał naturę, słabości, ale i siłę tej ludowej, tradycyjnej religijności Prymas Tysiąclecia. W czasach stalinowskich, w obliczu największego zagrożenia dla Kościoła i narodowych wartości, umiał obrócić tę moc przeciwko komunistycznym władzom i sprawił, że komunizm poniósł ideologiczną klęskę na chłopskim zagonie. Wieś okazała się (biorąc przykład z nieprzejednanej postawy prymasa Wyszyńskiego) odporna i głucha na wszelką komunistyczną indoktrynację. To do tego pokładu narodowej, katolickiej tradycji odwoływał się chętnie bł. ks. Jerzy Popiełuszko; warto tu nadmienić, że związek wiary z uzdrowicielskimi mocami świętych obrazów, miejsc kultu, pielgrzymek, relikwii, wody z Lourdes, z Lichenia, z łotewskiej Agłony itp. cechuje świadomość przeważającej części polskich katolików, a religijne uniesienia przeżywają nie tylko uczestnicy mszy świętych z udziałem księży egzorcystów, ale także liczni młodzi pielgrzymi do Kalwarii Pałacowskiej⁷² lub do... Santiago de Compostela (np. idący z Lublina czy Krakowa). Nie można więc, dość bezkrytycznie, traktować chłopskiej wiary i jej form pobożności jako kłopotliwego bagażu tradycji i niechcianego dziedzictwa. Pod wieloma względami byłoby to nieuzasadnione i szkodliwe. Religia to fundament światopoglądu polskiej wsi, zwornik jej tożsamości społeczno-kulturowej (por. Styk 1999: 123–131), duchowość zaś tworzy bogactwo polskiej kultury.

Tak charakterystyczna dla wsi gorliwość w spełnianiu praktyk religijnych, jak podkreśla Bukraba-Rylska (2008: 516), ma podstawowe uzasadnienie w społecznym charakterze religii, jej uprzywilejowanym miejscu w życiu zbiorowym: rodzinnym, sąsiedzkim, gromadzkim. To bardzo istotna przesłanka intensywnej obecności w rozmaitych (nawet najzwyklejszych) okolicznościach chłopskiej egzystencji religijnych zwrotów grzecznościowych, formuł i symbolicznych gestów. Drugą jest uwewnętrznione doświadczenie całkowitej zależności spraw ludzkich od Boskich wyroków. *Bez Boga ani do proga*⁷³ – więc boskie słowo (*Niech*

⁷² Nikogo z uczestników nie dziwi widok leżących krzyżem przez kościołem, całujących posadzkę, posuwających się od jednej kapliczki do drugiej na kolanach, czasem z kamieniem w rękę i tyłem, by było trudniej (jak średniowiecznym pokutnikom...).

⁷³ To stare (ludowe?) przysłowie ma także wymiar praktyczny. Otóż w każdym wiejskim domu na odrzwiach przy wyjściu znajdowała się kropielniczka (dziś trudno ją spotkać w nowo-

będzie pochwalony Jezus Chrystus/Krystus) lub pobożne westchnienie i znak krzyża towarzyszy człowiekowi na każdym niemal kroku. L. Stomma podkreśla, że ten daleki od jakiegokolwiek ostentacji, prosty znak wiary i zawierzenia Bogu (częsty także u wyznawców prawosławia):

[...] towarzyszy więc wszelkim spotkaniom z sacrum, rozpoczęciu i zakończeniu każdego z ważniejszych, choć nieraz zgoła codziennych, życiowych przedsięwzięć. Cóż dopiero w sytuacjach wyjątkowych (Stomma 2002: 267).

Każdy dzień, praca i posiłek zaczyna się od modlitwy (często wspólnej) lub co najmniej przeżegnania się⁷⁴. Z niejakim zaskoczeniem przekonałem się, że te same w istocie kulturowe wzorce religijności funkcjonują na słowackim Šarišu, w okolicach Bardejova⁷⁵. Pobożność rodzinna tworzy całodniowy rytm zbiorowych modlitw porannych, południowych i wieczornych (do tego służył tzw. *święty kąt*, gdzie odbywała się codzienna modlitwa domowników); wyodrębnia też modlitwę przy wspólnym posiłku w domu (!). Bez ryzyka popełnienia intelektualnego nadużycia możemy do sfery zachowań religijnych włączyć rozmaite elementy luźniej związane z okazywaniem przywiązania do Boga i Kościoła, np. pozdrowienia przy pracy, westchnienia do Boga, używanie przedmiotów poświęconych i ziół, chodzenie po kolędzie itp. Ze względu na częste pojawianie się w różnych okolicznościach życia codziennego to jednak charakterystyczne religijne zwroty powitalne i inne formuły etykiety językowej bywają przede wszystkim wiązane z pobożnością mieszkańców wsi (por. np. Marcjanik 1997: 18–21; Marcjanik 2014). L. Stomma (2002: 266) wymienia tu przykładowo: *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus, Szczęść Boże, Boże dopomóż, z Bogiem, Boże prowadź, Ostańta z Bogiem, W imię Boże, Wszelki duch Pana Boga chwali, Niech cię Bóg ma w swojej opiece*. Jakkolwiek nie wszystkie spełniają warunki „powitań, pozdrowień i życzeń” (*Wszel-*

czesnych domach). Jej przeznaczenie w śląskich realiach tak przedstawia Barbara Szmatoch: *W kuchni, przeważnie przy dźwiyrzach, wisiała „kropelnicka”, na kero nikerzy godali „żegnacka” i była w ni świnycono woda. Wyynksze kropelnice do teroz wiszom w przedsiionkach kościołow. Mogła być blaszano, porcelanowo, a nawet śrybno, a na wyirchu miała krziż Aniola Stroża abo Matka Bosko. Koždy, jak wylaził z chałpy, wkłodoł tam rynka i sie przeżegnał* (Szmatoch 2017: 30). Implikatura: ‘Boże błogosławieństwo jest nieodzowne we wszelkich ludzkich działaniach’ należy do semantyki przeczenia właściwej partykule *ani*. Znaczenie to zatarało się wskutek braku odniesienia do obowiązkowego dawniej żegnania się w opisany sposób przy wyjściu z domu. Z powodu biedy kropielniczkę zastępował np. garnuszek ze święconą wodą, wieszany przy wejściu (Podhale, Orawa).

⁷⁴ Stanisław Dworakowski (1964: 210) wspomina, że nawet wyjście do lasu na grzyby nie mogło się bez tego obejść.

⁷⁵ U nas np. zwykle znak krzyża robiło się na ziemi, przed krowami wyganianymi na pastwisko; we wsi Hažlín każdej krowie z osobna robiło się go ręką na czole.

ki duch...), wątpliwe jest także wiejskie pochodzenie niektórych (*W imię Boże*), świadczy to, że taka wiedza funkcjonuje w zbiorowej świadomości Polaków. Nie myli się wszakże autor, przypisując tym formułom funkcję pobożnego życzenia, odwołującego się do Boga jako pana ludzkiego losu i sprawcy pożądanego dla kogoś dobra. Gwoli naukowej ścisłości, odwołując się do badań Anity Pawłowskiej, dodajmy, że „modlitewne” formuły etykietalne (np. *pomaga Bóg, zdarz Bóg, by był zdrow, Bóg daj dobry dzień* itp.) miały jeszcze w połowie XVIII w. szeroką społeczną ekstensję; sekularyzacja państw europejskich epoki oświecenia doprowadziła w dobie nowopolskiej bądź do zupełnego zaniku takich zwrotów, bądź do usunięcia z ich składu słownego elementu identyfikującego Boga jako sprawcę i gwaranta dobra, które ma spotkać odbiorcę (**Bóg daj/zdarz dobry wieczór* → *→ Dobry wieczór*) (por. Pawłowska 2016: 107–108). Idąc za tokiem wyводу autorki, możemy przyjąć, że proces ten prowadził do systematycznego ograniczania ich społecznego zakresu użycia, co tłumaczyłoby dłuższe utrzymywanie się formuł quasi-religijnych w języku niższych warstw społecznych (nie wyłączając ubogiej szlachty na Mazowszu, zob. niżej). Nie można jednak wiązać obecności w językowej etykiecie Polaków owych modlitewnych (dziś ześwieczonych) formuł powitań i pożegnań (*dzień dobry, dobranoc*) z działalnością Kościoła w Polsce.

By uprzedzić możliwe wątpliwości, należy wyjaśnić, że ogólnie znane chrześcijańskie powitanie: *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!* – z odpowiedzią: *Na wieki wieków. Amen!* nie ma w polskiej kulturze odległego rodowodu. Jest ono zaaprobowanym przez Kościół tłumaczeniem na język polski formuły łacińskiej: *Laudetur Iesus Christus! – In saecula saeculorum. Amen.* W Europie powitanie to pojawiło się dopiero z końcem XVI w., kiedy to w 1589 r. tę praktykę (obowiązującą w zakonie jezuitów) zatwierdził do powszechnego użytku papież Sykstus V. Tym, którzy gorliwie przyczyniali się w ten sposób do oddawania czci imieniu Jezusowemu, przysługiwało sto dni odpustu (por. poświęcone temu zakonowi hasło w: *Encyklopedia Kościoła* – Cross, Livingstone 2004: 1044). Kiedy upowszechniło się na polskiej ziemi i wsi, trudno dziś wiarygodnie stwierdzić, być może już z końcem XVII w. Wspomniana A. Pawłowska (2016: 108) przyjmuje, że stało się to za sprawą listu papieża Benedykta XIII (1724–1730), a wcześniej mieli witać się nim przede wszystkim duchowni (w postaci: *Niech będzie Bóg pochwalony*). Autorka najpewniej czerpie swą wiedzę z książki M. Cybulskiego (2003: 30–31), pisze też, że tak witali się od połowy XVIII w. głównie chłopci i uboga szlachta, nie wskazuje jednak bliżej na źródło⁷⁶. Poczucie szczególnej, integrującej wartości tego „starodawnego” zwrotu w polskiej, chrześcijańskiej kulturze musiało być

⁷⁶ Zapewne są to wnioski z badań własnych autorki. Moje poszukiwania, korzystające z wiedzy uczonych z Uniwersytetu Papieskiego JPPII nie przyniosły wiarygodnych danych. Nie jest też jasne, dlaczego obciążony negatywnymi konotacjami plebejskości i prowincji zwrot

szeroko utrwalone, skoro ten rodzaj witania się boskim słowem praktykowano jeszcze po I wojnie światowej nawet w niektórych majątkach ziemiańskich, oczywiście za sprawą religijnych potomków arystokratycznych rodów. Na przykład w posiadłości hr. Zdzisława Tarnowskiego w Dzikowie k. Tarnobrzega, gdzie inne, świeckie formy witania się były wykluczone, a u gości – ignorowane⁷⁷.

W czasie Świąt Wielkanocnych, dodajmy, dzięki przykładowi i zachęcie Kościoła (także prawosławnego), kultywuje się dość powszechnie na wsi (np. Polski południowo-wschodniej i na Podlasiu) starodawne religijne powitanie *Chrystus zmartwychwstał*, – *Prawdziwie zmartwychwstał/powstał*⁷⁸.

Niech będzie pochwalony... jako nowe religijne powitanie zastąpiło więc na wsi, jak wolno przypuszczać, grupę dawniejszych formuł powitalnych: tych wyrażających życzenie dobra, które miałyby z woli Boga, za wstawienictwem nadawcy, spotkać odbiorcę w określonej porze dnia, np. **Bóg daj/zdarz dobry dzień!*, i tych bardziej uniwersalnych (tu zwłaszcza *pomaga(j) Bóg/ pomóż Bóg i witaj/witajcie*, por. Cybulski 2003: 18–20, 23–25, 26–28). Należą one niewątpliwie do wspólnego słowiańskiego dziedzictwa kulturowego⁷⁹. Nie zostały całkowicie zapomniane na wsi, części z nich (np. *dobrze południe* – w okolicach Krakowa i na Podhalu; *dobrze popołudnie* – na Spiszu, w Czorsztynie) według nielicznych, niestety, poświadczeń używano w Małopolsce południowej nawet na początku XX w. i później), ale zmieniła się ich społeczna ekstensja. Na badanych terenach zachowała się świadomość, że pierwotnie używało się ich w kontaktach z osobami niebędącymi chłopami, mieszkańcami dworu, przedstawicielami

przyjął się w kontaktach osób świeckich z duchownymi (współcześnie wypiera go *szczęść Boże*). Rzecz ta wymaga dokładniejszego zbadania.

⁷⁷ Według relacji Andrew Tarnowskiego hrabia Zdzisław Tarnowski: „W swoich włościach uznawał tylko jedno powitanie, staropolskie »Niech będzie pochwalony«. Jeśli ktoś zwrócił się do niego świeckim zwrotem: »Całuję rączki panu hrabiemu«, nie reagował dopóty, dopóki rozmówca, uświadomiwszy sobie swój błąd, nie użył właściwego zwrotu, na który hrabia tradycyjnie odpowiadał: »Na wieki wieków!«» (Tarnowski 2008: 98).

⁷⁸ Por. Ferenc 2010; Ogrodowska 2010: 159 i n. W Kościele prawosławnym i katolickich Kościołach wschodnich to wezwanie – okrzyk kapłana kierowany do wiernych, jest elementem uroczystego nabożeństwa Jutrzni paschalnej. Z kolei wierni, witając się w ten sposób, dzielą się między sobą radosną nowiną o zmartwychwstaniu Chrystusa.

⁷⁹ Por.: *Dobré ráno!*, *Dobry den!*, *Dobry večer!* (j. słowacki); *Доброе утро!*, *Добрый день!*, *Добрый вечер!* (j. rosyjski); *Добро јутро!*, *Добар дан!*, *Добро вече!* (j. serbski); *Dobro jutro!*, *Dober dan!*, *Dober večer!* (j. słoweński). Język polski zapewne bardzo dawno zatracił powitanie o poranku, zastąpiło je uogólnione: *Dzień dobry!* Taka sama zmiana dokonuje się współcześnie w języku słowackim, gdzie *Dobré ráno!* zanika na rzecz *Dobry den!* To, że takie powitania-pozdrowienia zachowują tę samą, przejrzystą strukturę życzeniową w rozmaitych językach świata (nie wyłączając np. języka hebrajskiego, arabskiego i węgierskiego), świadczyć może, że należą do kulturowych uniwersaliów.

władzy, ludźmi z miasta itp.⁸⁰ Pośrednio można o tym wnioskować na podstawie opracowań poświęconych językowi i kulturze wsi szlacheckich na Podlasiu, sąsiadujących z wsiami włościańskimi. Do utrzymujących się długo wyrazistych odrębności w etykiecie językowej obu środowisk, zdaniem Ewy Gołachowskiej (2006), należą m.in. właśnie formy chrześcijańskiego powitania. Na przełomie XIX i XX w. w użyciu pozostawało *Niech będzie pochwalony (Jezus Chrystus)*, do którego szlachcic dodawał jednak *dzień dobry* czy *dobry wieczór*. Tak witano się także w wioskach szlacheckich podczas przypadkowego spotkania na drodze (odpowieź: *Panie Boże dopomóż*). W ciągu XX w. zwyciężyło wśród potomków szlachty ogólnopolskie *dzień dobry*; co prawda zdarza się tradycyjną formułę usłyszeć przy powrocie z kościoła, ale zwroty religijne są już raczej identyfikowane ze zwyczajami chłopskimi (Gołachowska 2006: 87–88). Jako ciekawostkę dodajmy, że religijność przenikająca formy językowej etykiety zdołała wytworzyć w języku amharskim w Etiopii specyficzne zleksykalizowane zwroty-westchnienia, polecające sprawy odbiorcy Bogu, przypominające nieco staropolskie *bodaj* (*Bog+daj) (por. Wołk 2007 i 2005).

Rozpatrując tak istotne dla interpretacji znaczenia życzeń w tradycyjnej kulturze wiejskiej kwestie światopoglądowe, nie można pominąć faktu, że (zwłaszcza w wypadku życzeń okolicznościowych) pozostają one elementem obrzędowości, swoistym rytuałem słownym, zakorzenionym bardzo głęboko w sferze *sacrum*, ujawniającym odwieczną wiarę człowieka w moc sprawczą słowa. Rytuały te, wykraczające daleko poza sferę językowej grzeczności i funkcję regulatora kontaktów społecznych, stały się przedmiotem zainteresowania Anny Engelking – jako świadectwo religijno-magicznego synkretyzmu ludowej kultury (1991a). Mimo upływu lat obserwacje i propozycje klasyfikacyjne autorki nie straciły swej aktualności.

Warszawska uczona zaproponowała przejrzysty i użyteczny schemat klasyfikacyjny rytuałów słownych obecnych w polskiej kulturze ludowej, oparty na kryteriach funkcjonalnych. W zależności od tego, czy moc sprawcza *sacrum* jest możliwością, czy faktem, a nadto – jaki jest stosunek do niej nadawcy (działanie pożądane, niepożądane, wymagające przeciwdziałania), otrzymujemy podział na *rytuały stwarzające (zaklinania)*, *rytuały odczyniające (zamawiania)* oraz *rytuały ochraniające – unikania* (służące unikaniu niepożądanych kontaktów z mocą) i *rytuały ochraniające – zapobiegania* niepożądanym kontaktom z mocą (**zażegnywania**) (Engelking 1991b: 83–84). Omawiając ich stronę funkcjonalną, autorka

⁸⁰ Tak właśnie było do końca lat 60. ub. wieku w badanych przeze mnie gwarach południowej Polski. Dziś zwroty ogólnopolskie (poza jakąś oficjalnością) nie mają takiej ograniczonej społecznie ekstensji, chętnie stosowane w relacjach wewnętrznych, są prestiżowym świadectwem awansu kulturowego wsi.

podkreśla jednak potrzebę gruntownego zbadania ich formy językowej (właściwości strukturalno-semantycznych); wytycza tym samym precyzyjniej obszar eksploatacji *stricto* lingwistycznych i etnolingwistycznych. Postulaty badaczki doczekały się już w znacznym stopniu realizacji. Przyniosły one do czasów obecnych kilkanaście opracowań, w istotny sposób wzbogacających naszą wiedzę w tym zakresie. Wymienić tu należy zwłaszcza tekst Renaty Przybylskiej poświęcony analizie ludowych formuł zamawiania chorób na Podkarpaciu (ze zbiorów Franciszka Kotuli) (Przybylska 2003), artykuły: Bożeny Bielenin – rozpatrujący rytuał zamawiania jako akt mowy (2003) i Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej (2001, 2006, 2007), dowodzącej istnienia odrębności gatunkowej zamawiania choroby jako tekstu o specyficznej funkcji sprawczej; Joanny Rękas (2012), podejmującej performatywne cechy zaklęcia, zamówienia i zażegnania w folklorze słowiańskim oraz Marzeny Marczewskiej (2012a), ściślej już poświęcony funkcjonalnej analizie polskich zamówień znachorskich. Z historią medycyny bliżej związana pozostaje książka Ingi Jaguś (2002), poświęcona ludowemu leczeniu końca XIX i początku XX w.

Interesujące nas formy ludowych życzeń (zwłaszcza tych powiązanych z obrzędowością doroczną i agrarną) należą do rytuałów stwarzających. Mieszczą się tu w moim przekonaniu wszelkie formy kolędowania życzącego oraz powinszowań i oracji życzących (także weselnych, chrzestnych i dożynkowych), towarzyszących różnym obchodom świątecznym na wsi, a ich wyróżnikiem może być obecność „życzeniowej intencji”, tak typowa dla wiejskiej obrzędowości⁸¹. W podobnym duchu interpretowane są one w pracach lubelskiej szkoły etnolingwistycznej, skupionej wokół Jerzego Bartmińskiego i Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej oraz „Etnolingwistyki”. Szeroko omawianym w nich zagadnieniem jest zwłaszcza problem wzorców tekstów oralnych w polskim folklorze magicznym (i nie tylko), obowiązujących w nich schematów kompozycyjnych i semantycznych. Śledząc opracowania powstające w ośrodku lubelskim, można już mówić o powstaniu nowej dyscypliny badawczej: tekstologii etnolingwistycznej (por. Niebrzegowska-Bartmińska 2004, 2007). Na liście wybitnych osiągnięć współczesnej etnolingwistyki nie może zabraknąć antologii polskiej kolędy ludowej, opracowanej pod kierunkiem J. Bartmińskiego (2002) – publikacji przynoszącej także cenne opracowanie naukowe wstępu.

Warto przypomnieć przy tej sposobności, że zaklinanie, zamawianie, odczytanie, jak też obrzędowe winszowanie, rozmaite akty rytualno-magiczne nie podlegają weryfikacji na poziomie potocznego doświadczenia, głównie ze względu na swój nieinformacyjny charakter (językowe formuły co prawda mają wymiar językowy – semantyczny, ale jest on podporządkowany wymiarowi sprawcze-

⁸¹ Por. Adamowski 1992: 99 oraz uwagi na ten temat niżej.

mu – przeświadczeniu, że dokonuje się w ten sposób zmiany w rzeczywistości zewnętrznej i zyskuje się realny wpływ na nią⁸². Język i myślenie zasadza się na podstawie z gruntu synkretycznej koegzystencji obu pierwiastków (por. Burszta 1991). Akty rytualno-magiczne zakładają sakralno-mistyczny porządek rzeczy i nazw: słowo nabiera mocy ustanawiania tej relacji „na nowo”, zgodnie z wolą człowieka, w szczególnych warunkach, które, tak jak warunki skuteczności, obwarowują użycie performatywnych aktów mowy. Stąd bierze się daleko posunięta rytualizacja i konwencjonalizacja formuł życzących, uwikłanych w obrzędowy kontekst takich językowych działań⁸³. Jak się przyjmuje w etnologii, tego typu struktury funkcjonowały dość powszechnie w świadomości wsi polskiej XIX w.; ich pozostałości odznaczają się zaskakującą trwałością także w czasach współczesnych, czego dowodzą badania nad religijnością, światopoglądem i systemem aksjonormatywnym tej grupy społecznej (por. np. Styk 1988; 1999: 92–105; Dobrowolski 1966).

Przywołane wyżej (w bardzo okrojonym wyborze) prace pozwalają także na wyciągnięcie szerszych wniosków o stałej obecności różnorodnych formuł życzących w kulturze ludowej (nie wyłączając płaszczyzny obiegowych kontaktów interpersonalnych i etykiety). Jedną z najważniejszych reguł polskiej grzeczności językowej (wspólna kulturze miejskiej i wiejskiej): zasada wyrażania życzliwego stosunku do partnera (por. Marcjanik 1997: 271 i n.; Sikora 210a: 19–22; zob. też wyżej) zyskuje głębszy sens i komentarz, gdy weźmie się pod uwagę pochodzenie

⁸² Interesujących obserwacji dostarcza kołędowanie zapustne na Opolszczyźnie (*Chodzenie z niedźwiedziem, praktykowane po dziś dzień w ostatnią sobotę karnawału*, audycja z 14 II 2009). „Okolędowane” dziewczęta, indagowane przez reportera TVP o sens tego korowodu i uczestniczenia w obrzędzie, zgodnie odpowiedziały, że „przynosi szczęście”, jakkolwiek dla nich taniec z niedźwiedziem już nie wróży rychłego zamążpójścia i liczego potomstwa.

⁸³ Barbara Ogrodowska (2010: 95–96) przywołuje dobry przykład tak osadzonych w kulturowym kontekście formuł, używanych w rytualnym tańcu przez bawiące się na pożegnanie zapustów w karczmie kobiety podczas „kusego” wtorku, w intencji sprowadzenia urodzaju na len i konopie, a tym samym zapewnienia dostatku nici, płótna, powroźów i tak cennego w gospodarstwie oleju (podskakiwano przy tym jak najwyżej – by i rośliny należycie wyrosły): *Na len, na konopie! Żeby się rodziły! Żeby nasze dzieci nago nie chodziły!* We wsiach nadnarwiańskich istniał zwyczaj, że przed wieczerną wigilijną gospodarz chował się przed domownikami na chwilę za stojący w kącie snop żyta, a wychodząc z zań, pytał, czy było go widać. Gdy żona zaprzeczyła, mówił: *Daj Boże, ty mnie za rok z żyta nie widziała* (Dworakowski 1964: 35). Obrzędowy kontekst jest więc wykładnią sensu słowa. Dodajmy, że w tej logice religijno-magicznego światopoglądu i schematach ludowej wyobraźni mieści się np. pod Krakowem przewracanie kobiet na zagon właśnie zasadzonych ziemniaków (żeby bulwy były piękne, duże i krągłe) lub sadzanie ich na zagonie kapusty (by głowy były duże i rozłożyste jak ich biodra i pośladki). Słowo wyrażające życzeniową intencję jest tu w zasadzie zbyteczne (choć zanotowałem formułę ponaglenia sadzonych wczesnych ziemniaków do szybkiego wzrostu), zastępuje je z powodzeniem sama obrzędowa czynność.

i pierwotną, życzeniową postać wielu nawet całkowicie zleksykalizowanych, stereotypowych zwrotów (por. Cybulski 2003: 27–28). Teza ta znajduje mocne oparcie nie tylko w badawczej intuicji, ale i w ustaleniach Jana Adamowskiego, który proponuje przyznać status życzeniowy licznym gatunkom tekstów towarzyszących wiejskiej obrzędowości i życiu codziennemu. Kluczem winna tu być obecność „życzeniowej intencji”, niezależnie od stopnia jej eksplicytności w tekście i jego strukturalnej złożoności (Adamowski 1992: 99). Decydującego znaczenia nabiera tutaj szczególnie status słowa w tradycyjnej kulturze ludowej, życzenia obdarzonego mocą kreacyjną, działającego w sposób pokrewny zaklęciu:

Jednakże w tradycyjnej kulturze ludowej inny jest generalnie status wypowiedzi życzeniowych. Nie mają one tam charakteru zewnętrznego, dekoracyjnego; a są niezbywalnym elementem zachowań na równi z czynnościami (tamże).

Autor, starając się przybliżyć istotę życzliwości i życzącego słowa w kulturze ludowej, posłużył się inspirującym przykładem zamówienia z iteratywną z genyzy formą czasownika *rzec*: **rzekać* (prefiksalne: *za-rzekać*, *przy-rzekać*), przypominając przy tej sposobności pochodzenie samego rzeczownikowego leksemu *rzecz* (por. SEJP: 532), w swej treści przechowującego jednoznaczne świadectwo dawnego utożsamienia słowa (nazwy) z przedmiotem mówienia (jej treścią). Idąc tym tropem, wyodrębnia znany nam już, trzeci (prócz symbolicznego i komunikacyjnego) wymiar słowa w ludowej kulturze – związany z działaniem (własnościami performatywnymi, kreacyjnymi). Obserwacje te wiodą autora do wniosku, że w związku z tym także zasobny repertuar tekstów, którym należałoby przypisać intencję życzeniową w kulturze ludowej, musi zostać poszerzony o gatunki odznaczające się rozmaitym stopniem wewnętrznej złożoności, obrzędowej teatralizacji i eksplicytności realizowanej intencji. Ostatecznie decyduje się w ramach tej bogatej palety form wypowiedzi życzeniowych wydzielić najbardziej typowe gatunki ludowych tekstów życzących, do których należą:

- a) **Niektóre formuły powitalne, pożegnalne, pozdrowienia czy podziękowania** o religijnej (przynajmniej zewnętrznie) proveniencji, np. (materiał własny – K.S.): *Szczęść Boże – Dej Panie Boże; Zostońcie zdrowi z Bogiem – Z (Panem) Bogiem zdrowi idźcie; Roc Pon Jezus pożegnać! – Bóg zapłoc; Dej Boze zdrowie! – Pon Bóg zapłoc i Duch Święty* (Orawa – przy kichaniu) itp.; nie wyłączając powitań okolicznościowych (np. kolędniczych), obrzędowych i in., por. *Bije palma, nie zabije; od dziś za seść noc bydzie Wielkanoc* (Opolskie); *Wierzba bije, nie zabije, nie połamie kości, za tydzień – Wielki Dzień, za sześć noc – Wielkanoc* (Janowszczyzna, gm. Sokółka, Podlasie)⁸⁴.

⁸⁴ Szerzej na ten temat np. Ogrodowska 1997a i 1997b.

- b) **Powinszowania na różne okazje związane z obrzędowością doroczną i obchodami świątecznymi** (melorecytacje i wierszowane oracje podłaźników, szczodraków, szczęściarzy, drabów, zamiataczy (śmieciarzy), pucheoroków, bab zapustnych, alelujników, wykupników, dzieci (wyjątkowo też dziewczynek i panien) chodzących z „nowym latkiem” itp., np.:

*Niechaj będzie pochwaliony
Jezus nowy narodzony!
Tymi słowami was pozdrawiam,
choć życzę nie wymawiam.
Niechaj Boska ta Dziecina,
co się dziś w Betlejem rodzi,
zsyla szczęścia co godzina
i to życie wam osłodzi!
Abyście nie doznali zgryzoty, utrapienia,
A następnie doczekali
świąt Bożego Narodzenia!
Niech będzie pochwaliony! („szczodraki”, Tarnawce; GałązkaIII: 377).*

*Zdrowia, szczęścia i wszystkiego,
Od Jezusa, od samego,
Na ten nowy rok co go nam pan Bóg dał.
Nasz gaik zielony, pięknie ustrojony; (gaikowe, za: Hryń-Kuśmirek, Śliwa 2000).*

*A ja mały filas spod kominka wylas,
w podrapanym kozusku, dziurka na brzuku.
Prose dać jajeczko, zalatać brzusecko.
Pod krzyżem stoje, dżdżu i zimna sie nie boje.
O ludzie! ludzie! bójcie się Boga! Dajcie głonek pieroga.
Dajcie par pieńć, bende was zieńć,
Dajcie par seść, bende was teść,
Dajcie par osiem, to na wesele zaprosim,
Dajcie kasy mise, bedom wase cielaki tyse.
Dajcie kielbase, co styry razy sie opase.
Nie dajcie kozy, bo jej do torby nie włożym.
Dajcie i okorek, to wsadzim go w worek.
A ja państwu te nowine głose i o wykup prose.
Prose dać nie żałować, żeby było za co podziękować.
A wy pani matko wstawajcie, klucykami pobrzonkajcie,
Dobrego okupu posukajcie (alelujniki, Suwalskie)⁸⁵.*

⁸⁵ Tę interesującą orację, należącą do obrzędowego „chodzenia po allelui”, ze wsi Nowinka, gm. Szczebro-Olszanka (dziś gm. Nowinka), zamieszczoną w regionalnym czasopiśmie

Badaczowi trudno się oprzeć wrażeniu wyjątkowego zgoła bogactwa, wielkiej różnorodności tej formy folkloru słownego i słowno-muzycznego; pogłębiają je pozytywne efekty starań (Gminnych Ośrodków Kultury, szkół wiejskich, władz oświatowych, Kościoła) o przywracanie tradycji kolędniczych wśród dzieci i młodzieży⁸⁶. Podane wyżej dla orientacji, w bardzo wątlej reprezentacji, przykłady należą do bardziej oryginalnych (także gdy idzie o wartości etnograficzne).

- c) **Kolędy życzeniowe**, należące do najstarszych pieśni obrzędowych, nasycone jeszcze pogańskiego rodowodu symboliką magiczno-agrarną i płodnościową; śpiewane gospodarzowi, gospodyni, ich dzieciom, zwykle w okresie poprzedzającym Nowy Rok i bezpośrednio po nim. W niektórych stronach obyczaj ten uprawiano także w czasie Wielkanocy. Archaiczna forma i starodawna symbolika tych kolęd jest łatwo dostrzegalna, dla przykładu – w znanej mi z dzieciństwa kolędzie gospodarskiej z krakowskich Bronowic znajdujemy:

*Słuchoj gospodorzu, co my ci powiemy
Co my ci powiemy, cym cie uciesimy [...],
że na twojej roli złoty płuzek stoi [...],*

– i dalej postępujące obrazy: Pana Jezusa prowadzącego orkę, świętego Józefa poganającego woły, Najświętszej Paniienki przynoszącej utrudzonym oraczom jużynę – a w śpiewanym w żywszym tempie uzupełnieniu – widome znaki Bożego błogosławieństwa w postaci nadzwyczajnego urodzaju i dostatku (...do stodoły kłado, a po drugie jado, hej nom, hej!).

- d) Jako ostatnią grupę Adamowski wyróżnia **steatralizowane formy obrzędowe**, a więc przede wszystkim różnego typu „chodzenia” (z turoniem, z niedźwiedziem, z kogutkiem, z gaikiem, po wykupie, po śmieciach, po allelui itp.), herody, draby, pucheroki, dyngusy i in. Ich ogólny sens, dający się sprowadzić do intencji zapewnienia odwiedzanemu domowi pomyślności, zdrowia, dostatku, potomstwa, ochrony przed siłami zła – nie budzi wątpliwości. Niekiedy bywa on wyrażany wprost w samych tekstach poszczególnych postaci wido-

„Nasz Głos” przez S. Bykowskiego, przytacza źródło internetowe: http://www.awans.net/strony/nauczanie_początkowe/wigierska/wigierska2.html (dostęp: 26 IX 2019).

⁸⁶ W samej Małopolsce, jak wskazują własne, częściowe dane sprzed kilku lat, odbywa się rokrocznie około 50 różnego zasięgu przeglądów i konkursów zespołów kolędniczych. Wolno sądzić, że w skali całego kraju jest to liczba przekraczająca 200. Przy tej sposobności należy podkreślić, że występy kolędników, generalnie rzecz biorąc, odrywają się od swych obrzędowych korzeni, ulegają teatralizacji, zyskują wymiar ludyczny, o czym najlepiej zaświadcza sam kontekst wykonawczy, często inscenizujący dawne wiejskie realia.

wiska (zwłaszcza fantastycznych, zwierzęcych), por. *Gdzie turoń chodzi, tam się żytko rodzi; Gdzie turoń stopy, bedom wielkie snopy; A co draby życzą, to się wszystko spełni, nawet sie pusta sakwa napelni*; ale też przez specjalnie przygotowane na tę okazję kolędy, oracje i „okolędowania” najważniejszych osób w domu (prezentuje się je zazwyczaj na zakończenie przedstawienia). Chrystianizacja różnych form obrzędów i zwyczajów kolędniczych, np. przez włączenie w obchód święta kościelnego i wprowadzenie kolęd kościelnych – jak podkreśla autor – nie powoduje zatracenia ich życzeniowej intencji: dochodzi do swoistej reinterpretacji zawartości werbalnej formuły w scenariuszu i strukturze rytuału (tak działa głęboka zależność wobec kontekstu sytuacyjnego i kulturowego, por. Engelking 1991b: 76); w rezultacie zaś do „sytuacyjnej i funkcjonalnej semantyzacji intencji życzeniowej i przeniesienia jej na pieśni prymarnie nieżyczeniowe” (Adamowski 1992: 101). Jak się wydaje, warunki te zachowują moc diagnozującą także wobec mieszczących się w zwyczaju kolędniczym pieśni o dwuznacznym wydźwięku obyczajowym, prowokujących rubasnością i frywolnością, rozmaitych parodii itp.⁸⁷

Trop wskazany przez Adamowskiego okazuje się użyteczny w analizie zgromadzonego materiału. Wobec jego wielkiego bogactwa (wiele wskazuje na to, że np. skrupulatniejsze badania terenowe oracji kolędniczych wielokrotnie powiększyłyby ten zasób), nieczęstym w praktyce badawczej problemem jest sam wybór reprezentatywnych przykładów. Dotyczy to zwłaszcza tekstów życzeń składanych przez kolędników; w zdecydowanie mniejszym już zakresie – tekstów oracji i życzeń weselnych.

Życzenia codzienne (grzecznościowe)

Obecności życzeniowej intencji możemy przekonywająco dowieść w licznej grupie skonwencjonalizowanych formuł i zwrotów obsługujących sferę codziennych kontaktów mieszkańców wsi. Koncentrują się one na różnych pragmatycznych okolicznościach ważnych z punktu widzenia życia społecznego i wyznawanego w tym środowisku systemu wartości. Łączenie zachowań grzecznościowych

⁸⁷ Sporą grupę takich kolęd, śpiewanych zwłaszcza przy okazji świątecznego biesiadowania na Podkarpaciu zebrał B. Gałązka (Gałązka: 406 i n.). Por. fragment kolędy „do śmiechu”:
*Noc, noc, noc była pogodna, cicha,
prosiłem świętego Ducha
i Anioła mego, od Boga danego,
by mnie zaprowadził, gdzie dziewczucha.*

z etyką i pozytywną waloryzacją społeczną jest zjawiskiem typowym w kulturze i nie wyróżnia pod tym względem wsi i gwary na tle ogólnopolskiego modelu grzeczności. Odmienności ilościowe, wynikające głównie z obiektywnych warunkowań wiejskiej egzystencji, są w istocie niezbyt duże, dotyczące np.: przygodnych spotkań na drodze (kłopotliwe dla obcych), wejścia do cudzego domu i opuszczania go, zajmowania tam siedzącego miejsca, wychodzenia do kościoła, zastania kogoś przy posiłku lub w trakcie przygotowań do niego, w stajni; wymawiania się od posiłku, (irytujące dla obcych) odwleknięcie prawdziwego celu wizyty/rozmowy, a zwłaszcza witania i pozdrawiania⁸⁸ pracujących w polu, na budowie itp. sytuacji pragmatycznych. Wedle przedstawionych wyżej faktów nie zaskakuje też badacza obecność formuł ogólnopolskich typu *dzień dobry, dobry wieczór, dobranoc, na zdrowie, smacznego, za przebaczeniem/przeproszeniem/pozwoleniem* itp., mających jednak (przynajmniej do niedawna) zazwyczaj odmienny społeczny zakres użycia: przeznaczonych prymarnie dla obcych, niebędących chłopami. Inne z kolei (np. *jak się masz, co słyhać u ciebie* itp.) są w istocie jednostkami od wieków wspólnymi wsi i miastu w językowej etykietce Polaków – niezależnie od ich społecznego pochodzenia i statusu. W świadomości użytkowników gwary nie utraciły jednak sensu zwrotu-życzenia, za które należy podziękować. Zdarzało mi się bowiem wielokrotnie w różnych stronach usłyszeć od starszych w odpowiedzi na konwencjonalne *dzień dobry*, zamiast typowego ogólnopolskiego odwitania (*dzień dobry*) np.: *A dziękuję, dziękuję!* (Ochotnica Górna, Ożanna Mała, Izdebniki), *Bóg zapłać (za dobre słowo)* (Zawoja, Podsarnie, Bukowiec, Biały Kościół, Imbramowice, Dąbrowica) itp. Zbyt często się to przytrafiało, by uznać, że po prostu ktoś poczuł się wyróżniony takim traktowaniem („po pańsku”) przez osobę z miasta. Istotny rys odrębności wiejskiej etykietce nadaje dopiero **stała** obecność formuł i zwrotów religijnych, generalnie dość słusznie (por. Marcjanik 1997: 18–19) przypisywanych ludowej pobożności. Ich status, mimo rozmaitych prób interpretacji, wciąż budzi wątpliwości i wymaga w moim przekonaniu szerszego komentarza, który ukazałby to charakterystyczne dla tradycyjnej kultury wiejskiej

⁸⁸ W przyjętym modelu opisu *powitanie* i *pozdrowienie* traktuję jako leksemy w podstawowym znaczeniu synonimiczne, nie znajdując dostatecznych argumentów (także pragmatycznych), by przypisać im odrębną charakterystykę semantyczną. Wyróżniając sytuację, kiedy przekazuje się czyjeś życzenia, miłe słowa komuś w kontakcie bezpośrednim, zasadniczo gwary nie odbiegają pod tym względem od języka ogólnego (por. podhalańskie: *witać/pozdrówkać* kogoś). Konsekwentnie sterminologizowane rozróżnienie w tym względzie czyni M. Marcjanik (2014), przeciwstawiając powitania (i powitania-pożegnania) – pozdrowieniom, „zwrotom przekazywanym albo przez osobę trzecią [...] albo za pośrednictwem medium pisanego, na przykład widokówki [...]”. Ogólna eksplikacja wartości semantycznej pozdrowień to według autorki: ‘Mówię, że myślę o tobie, pomimo że jestem w innym miejscu’ (Marcjanik 2014: 320).

zjawisko na tle ogólnego mechanizmu religijnej aksjologizacji rozmaitych gestów kultury, osadzania ich (w duchu wiejskiej etyki i obyczajowości) na autorytecie *sacrum*. Nie może być od niego wolne nawet wspólne spożywanie alkoholu (dziś czynność odarta z pierwotnej sakralno-mediacyjnej treści, należąca wszak do niezmiernie ważnego w Polsce i wielu innych krajach, np. w Gruzji, skryptu kultury, por. syntetyczne i inspirujące uwagi na ten temat P. Kowalskiego – 2007: 15–20). Pouczający portret takiego panującego wśród Krakowiaków Wschodnich obyczajów, wymagającego stosownych formuł przepijania do kogoś i dziękowania wyróżnionej w ten sposób osoby, zawarł w swoim dziele *Zwyczaj i pojęcia prawne ludu nadrabskiego* Jan Świątek, por.:

W towarzystwie starszych członków rodu młodszy wstrzymują się od żartów, figlów, lekkich mów, w ożywioną pogawędkę rzadko się z nimi zapuszczają, napomnieniami, przestrogami i radami ich nie pomiatają, przy napitku zaś tak na życzenie: „Zdrowie twoje, zdrowie do ciebie” lub „Boże ci dej zdrowie, Jasiek!” — jak przy oddaniu kieliszka lub szklanki do innych starszych krewnych, ściskają za kolana, a często i w rękę całują, odpowiadając w pierwszym razie z pewnym odcieniem pokory w głosie: „Pijcie z Bogem, ujk!” w drugim: „Boże wam dej zdrowie, stryku!”

Wymienieni starsi członkowie rodu przemawiają do młodszych tylko po imieniu przez „ty”. Wyjątek od tej reguły stanowią przypadki kumostwa między starszymi, a młodszymi członkami rodu. Uszanowanie, jakie okazują młodszy członkowie rodu starszym członkom, w równej mierze odnosi się do mężczyzn i kobiet (Świątek. ZPP I: 280–281).

Dla uważnego czytelnika i obserwatora zwyczajów obowiązujących przy spożywaniu alkoholu cytowany fragment Świątkowej monografii etnograficznej, mimo cennych obyczajowych szczegółów (w towarzystwie pije się z jednego kieliszka), nie daje pełnego obrazu, ponieważ uwadze badacza umknęło to, że kieliszek trzeba wypić w całości, a pozostałość strzepnąć na ziemię, w ofiarnym geście uczczenia zmarłych przodków i zapewnienia urodzaju⁸⁹. Takiego wyjaśnienia obowiązkowego strząsania tych kilku kropel wódki na ziemię (podłogę) doczekałem się pod Krakowem, w Węgrzcach Wielkich⁹⁰ nie od etnologa, lecz od starego gospodarza, świadomego sakralnego wymiaru tej czynności, dziś wyśmiewanej i zapomianej

⁸⁹ W kulturze agrarnej wsi nie ma tu żadnej sprzeczności: duchom przodków poleca się sprawy żywych, by chronili zasiewy i dobytek, troszczyli się o dostatek (alkohol, jak i miód, opłatek), jest to element pogańskiej uczty zadusznej i magii wegetacyjnej (por. np. Dworakowski 1964: 16–17). O takim obrzędowym geście, wykonywanym przez gospodarza żniwa podczas tzw. „zażynek” (poczęstunek z okazji pierwszego dnia żniw), wylewającego niedopity kieliszek wódki wprost na zagon, wspomina Józef Gluzyński (1856: 429).

⁹⁰ W trakcie prowadzenia badań kwestionariuszowych do nowego *Atlasu gwar polskich* pod kierownictwem profesora Karola Dejny (Węgrzce Wielkie, gm. Wieliczka, punkt nr 909).

na wsi (na weselach, większych lub oficjalnych przyjęciach z udziałem obcych każdy pije dziś z własnego kieliszka). Jan Świątek, rzecz równie interesująca, jako badacz pozostający w orbicie chłopskiej etniczności przytoczonym formułom – nie wyłączając *Twoje zdrowie* (dziś: *zdrowie!*) – przypisuje funkcję życzeniową. Dla przedstawicieli nowej, „młodej” wiejskiej inteligencji wiedza o tym, że kultuwując te biesiadne zwyczaje, pozostają dziedzicami tak odległej i bogatej tradycji, bywa wielkim zaskoczeniem⁹¹, prowokuje też do ambiwalentnych ocen i refleksji. Na marginesie warto dodać, że istotnym problemem coraz płytszego nurtu regionalności jest banalny niedostatek wiedzy o tradycji, odcinający wieś od dyskursu wartości i zamykający ideologię małych ojczyzn w schematach postludowsko, merkantylizowanego folklorizmu (por. Barański 2017: 55 i n.).

Przekonanie o Boskim porządku świata, przenikającym także zachowania grzecznościowe (pozytywnie nacechowane etycznie – a co dobre, pochodzi od Boga – a więc i pożądane społecznie), mimo kulturowej interferencji i postępującego zeświecczenia treści kultury, wciąż pozostaje na wsi żywe. Zwłaszcza dla osób starszych jest oczywistością, że za tradycyjnymi pozdrowieniami i powitaniem, i wieloma innymi zachowaniami etykietałnymi stoi autorytet Boga. Z powinności (obowiązku?) godnego uczczenia drugiego człowieka (i tym samym Boga) będzie trzeba zdać sprawę na *Boskim sądzie*⁹² (!), a okazywane w rozmaitych gestach dobro liczy się do dobrych uczynków, zapisanych w niebie. Wspominałem już o takiej wykładni sensu używania formuł i zwrotów grzecznościowych „religijnej”, modlitewnej proveniencji (por. przypis nr 53). Warto na dowód przywołać także ogólnie znane niegdyś dydaktyczne gawędy, jak np. ta zanotowana niedawno w Pcimiu⁹³ podczas badań terenowych. Otóż nocą z lasu, którędy przechodzi-

⁹¹ Podobnie jak wiedza o tym, że silne tabu religijne i obyczajowe utrzymywało wulgarność chłopskiej mowy w dość surowych ryzach (por. Krawczyk-Tyrpa 2001: 15–22, 246–248), co według dzisiejszych zwyczajów wydaje się wielu moim rozmówcom na wsi czymś zgola nieprawdziwym, a jest milczącym oskarżeniem dzisiejszego braku wrażliwości i upadku zwyczajów językowych na wsi, które bez zbytniej przesady nazwać można odrażającym schamieniem. Jak słusznie zauważa Anna Krawczyk-Tyrpa, zjawisko wulgarności na wsi zasadniczo wiąże się z tabu obyczajowo-towarzyskim i naruszaniem poczucia wstydu i przyzwoitości (a więc nie opiera się na strachu, co typowe jest dla tzw. tabu pierwotnego) wobec własnego środowiska i jego norm obyczajowych. Dzisiejszy stan wolno uznać za skutek postępującej dezintegracji tradycyjnych norm i wartości.

⁹² *Sąd Boski* to sąd ostateczny, Dzień Sądu. Dla religijnej wsi – dzień, kiedy powróci Chrystus, dusze zbawione dostąpią życia wiecznego, a dusze potępione zostaną stracone w otchłan piekielną. Motyw sądu ostatecznego przewija się w rozmaitych formach ludowej twórczości, por. tradycyjną przyspiewkę „kawalerską” z Podhala: *Kie pódeme na sond B^ooski/ Zatrzynsom sie nase n^oozki/ Zatrzynsie sie dusa, ciało/ Ze sie nom do dziywcont fciało*.

⁹³ Pcim jest dużą wioską kliszczacką, leżącą niedaleko Myślenic, przy szosie na Zakopane. W 2019 r. prowadziło tam badania dialektologiczne Koło Naukowe Językoznawców Stu-

ła droga do jednego z przysiółków, dochodziły straszne dźwięki przypominające ludzkie głośne kichanie. Każdy się bał tamtędy wracać. Przypuszczano, że tak daje o sobie znać jakaś pokutująca po śmierci dusza, dlatego też nikt z mieszkańców nie umiał zdobyć się na odwagę, by sprawdzić, skąd one pochodzą. W końcu jednak znalazł się śmiałek (śmiałkini?), który poszedł tą drogą nocą i usłyszawszy kichnięcie, grzecznie się odezwał: *A k^oz to tak kicho, je na zdr^oowie-ze, dej ci B^ooze zdrowie!* i zapytał: *Ceg^o o dusa pragnie?* Pokutująca dusza podziękowała (*Bóg zapłać, ześ mie wybawiła*), wyznała mu, że cierpi za to, że nigdy w swym ziemskim życiu nikomu nie życzyła zdrowia (dokładnie: nie powiedziała „na zdrowie”) i dopiero teraz doczekała się wspańałościwego gestu wybaczenia, co powinno być też przestrogą dla wszystkich żyjących (Karpeta, Radziszewska 2021). Podobne przesłanie zawiera stara bajka o aroganckich kosiarzach, zamienionych przez Chrystusa za karę w bociany, które chodzą po łąkach⁹⁴.

Bóg karze za niegrzeczność i brak empatii, ale i nagradza za przestrzeganie świętych reguł grzeczności. To z kolei dobrze ilustruje powiastka, chętnie przywoływana przez wielu informatorów⁹⁵, która zwykle w usta rodziców, dziadków, starszych krewnych kładzie napomnienie młodych, by do pracy garnęli się tak skwapliwie, żeby nie musieli nikomu mówić w polu *Szczęść Boże!* – szczęście im wówczas będą wszyscy ci, którzy nie wykazali się taką gorliwością. Można wskazać inne, podobne przykłady, dowodzące żywej obecności Boga w wiejskim systemie wartości i świecie norm obyczajowych. Jestem przekonany, że w znacznej mierze poszukiwaniem/restytucją poczucia *sacrum* można wyjaśnić także pozornie staroświeckie zachowania biesiadne (jedzenie podczas kolacji wigilijnej z jednej miski), sprawowane w katolickich rodzinach wiejskich na Podhalu i Podkarpaciu⁹⁶. Na wyjątkowe miejsce religii w chłopskim systemie wartości zwraca

dentów UJ im. M. Karasia. Opowieść pochodziła od mieszkanki w średnim wieku.

⁹⁴ Por. istotny fragment: „Kiedy Chrystus żył na świecie, przechodził raz koło łąki, na której chłopci kosili trawę i życzył im »Daj Boże szczęście«; kosarze zaś na to nic nie odpowiedzieli. Chrystus zgniewał się i zawołał »Fia boconie (bociany)«». Zaraz z kosarzów zrobiły się bociany, uleciały w powietrze i od tego czasu brodzą po łąkach” (Pawłowicz 1896: 238).

⁹⁵ Np. z podhalańskiego Zębu i podkrakowskich Wołowic.

⁹⁶ Młody inżynier z okolic Jasła nie wyobraża sobie innego, pozbawionego tego elementu, sprawowania rodzinnych obrzędów towarzyszących dwom najważniejszym świętom chrześcijańskim. Píše m.in.: „Podczas świąt nic nie może zabraknąć. Kolacji wigilijnej oraz Śniadaniu Wielkanocnemu nie może zabraknąć modlitwy świątecznej. Podczas wigilii cała rodzina je z jednej miski na środku stołu, a potrawy są przygotowane na starej kuchni opalanej drewnem”. Piszący dostrzega także liczne przykłady odchodzenia od tradycji, co podsumowuje uwagę, że u wielu mieszkańców wsi zarówno wieczerza wigilijna, jak też wielkanocne śniadanie stały się już jedynie „zwykłym” posiłkiem z rodziną (wypowiedź zaczerpnięta z pisemnego kolokwium zaliczeniowego zajęć semestru letniego 2018/2019. Damian Brągiel).

uwagę Józef Styk (1999: 92–100), podnosząc, że: „w tradycyjnej kulturze ludowej przeważa religijny typ waloryzacji światopoglądowej” (s. 93) ściśle powiązany z dominującymi w niej agrocentryzmem i lokalnością. Człowiek – najdoskonalsze dzieło biblijnego stworzenia – zobowiązany jest do troski o ziemię – żywicielkę i do solidarności z ożywionym światem. Święta ziemia, dzieło Boga (i najważniejszy składnik natury), traktowana należycie, etycznie, wydaje z siebie wszelkie życie, odwzajemnia się obfitością plonów; przyjmuje też (może tego odmówić komuś podłemu) doczesne szczątki człowieka. Kluczowy dla chłopskiej etniczności związek człowieka z ziemią ma więc charakter religijny, a sakralizacji mogą podlegać bardzo szerokie obszary kultury agrarnej i życia na wsi, bowiem Bóg nie zaprzestał swojej opiekuńczej misji i stale jest obecny w każdej części życia przyrody i w ludzkiej egzystencji, co nie tylko pracy na roli, ale nawet spożywaniu posiłków (darów Bożych) nadaje uświęcony charakter⁹⁷.

Tak więc „pochwalić Boga”, „powiedzieć boskie słowo”, „pozdrowkać boskim słowem” itp. to zdecydowanie więcej niż tylko wyrażenie wobec kogoś szacunku, empatii, przywiązania czy wdzięczności, lecz także powierzanie go Boskiej opiece i Jego dobroczynnej mocy. Sięga więc daleko głębiej, niż wskazywałyby na to rygory grzecznościowej konwencji. Tak objawia się tendencja do religijnej aksjologizacji językowych gestów wiejskiej kultury, nadająca gwarowej grzeczności ów szczególny charakter, wyróżniający się dominacją codziennych zwrotów i formuł modlitewnej proveniencji. Próbę omówienia ich budowy, pochodzenia i własności funkcjonalnych (na wybranych przykładach) podjęto w poniższych rozdziałach.

Panie Boże dopomóż – Panie Boże zapłać

Panie Boże dopomóż..., – *Panie Boże zapłać*, tytułowa formuła pozdrowienia i powitania przy pracy pochodząca z Wysokiego Mazowieckiego, zaczerpnięta została przeze mnie celowo, z bezpośredniej, wiarygodnej naukowo relacji⁹⁸.

⁹⁷ Na przykład: napieczynany chleb musi przyjąć znak krzyża, uczyniony przez gospodynię nożem na spodniej części bochenka; przed przystąpieniem do jedzenia obiadu trzeba się wspólnie pomodlić, a przynajmniej przeżegnać (zwyczaj praktykowany nadal przez wielu katolików i prawosławnych w Polsce); kawałek chleba, który upadnie na ziemię/podłogę, należy pocałować itp., itd.

⁹⁸ Potwierdzenie zawdzięczam informacji Doroty Rembiszewskiej, urodzonej i wychowanej w tym regionie. Modlitewny zwrot (*Panie*) *Boże dopomóż* bywał też używany jako pobożne westchnienie do Boga przed rozpoczęciem pracy. Tak zapisano w Majdanie Sieniawskim i Krasnem, gm. Adamówka. W tym wypadku prośba o błogosławieństwo i pomoc Boga nie ma charakteru społecznego, lecz indywidualny. Nie musi jednak obywać się bez świadków; można ją wesprzeć, np. wypowiadając *Amen*. Westchnienia stanowią bardzo słabo zbadaną

Reprezentuje ona wśród tych dialogicznych formuł (*Szczęść Boże, – Dej (Panie) Boże; Boże pomagaj, – Bóg zapłać; Boże Pomagaj – Boże prowadź* itp.) wzorzec najbardziej rozbudowany⁹⁹, staranny i eksponujący (w sposób przejrzysty także dla współczesnych) osobę Boga, wspierającego siły człowieka i gwarantującego pomyślność podjętego przezeń trudu. Taki też, mimo silnej tendencji do konwencjonalizacji i rytualizacji zwrotu, pozostaje jego sens w świadomości mieszkańców wsi¹⁰⁰: życzenie, by Pan Bóg błogosławił odbiorcy w jego pracy i sprawił, by dała ona pożądane owoce, co dobrze ilustrują przysłowia zapisane niegdyś przez Józefa Lompę na Śląsku: *Komu Bóg pomaga, ten wszystko przemaga; Kto z Bogiem poczyna rzeczy, u niego bywa na pieczy* (Lompa 1858). Odpowiedź może być równa – w pragmatycznym sensie – podziękowaniu, które zazwyczaj ma postać prośby, by Bóg odwzajemnił (odpłacił) rozmówcy (życzącemu) dar boskiego słowa (por. *Pan Bóg zapłać!*), dał także jemu zaznać swojego błogosławieństwa. Jest kwestią dyskusyjną, czy respons, np. typowe: *Dej Panie Boże!* zawierało takie wskazanie wyrażone wprost (np. **Dej Panie Boże i wom!*), ale takie zwroty (zob. niżej) zbyt często uobecniają zasadę dobra odwzajemnionego, by tę możliwość wykluczyć (wspominają o niej także informatorzy: *No zebysie dobrze dziolo cy robilo, cy co tymu drugiemu tyz, no to sie mu tyz scynsci* – Wołowice k. Krakowa; *Powie sie boskie slowo, ze sie podziakuje: Kto z serca daje, dwa razy daje – i zato ‘dlatego’ tak* – Ożanna k. Leżajska). Odwitanie zdecydowanie częściej ma kształt formuły modlitewnej – prośby skierowanej do Boga/Pana Jezusa, by ziściły się życzenia nadawcy, przyniosły upragniony rezultat. Formuła odwitania w sposób przewidywalny wykorzystuje znane z modlitw i pieśni religijnych (zwłaszcza starych) czasowniki w formie 2, rzadko 3 osoby trybu rozkazującego: *daj (Doj*

grupę zwrotów, trafiają się (mylnie identyfikowane) w opisach przysłów lub tradycyjnych modlitw (por. *Nopród Boskie, potym moje!*, *W imie Boze – kółko bruzdom!*; *Boze, dej siły do kozdy zyły, by my jako posiekli, X. – Niech mu tam Pan Bóg niebo uścielq!* (Chętnik 1930: 20) itp.).

⁹⁹ Trzeba jednak podkreślić, że użycie któregośkolwiek z nich (także – jak sprawdziłem – w całkiem innym regionie Polski) spełnia dobrze funkcję pragmatyczną powitania/pozdrowienia i jest skuteczne komunikacyjnie, o czym decydują, w równej mierze co treść, wyraziste czynniki sytuacyjne i kontekst kulturowy.

¹⁰⁰ Tak wynika z moich badań terenowych. Odpowiadając na podnoszone (w dyskusji po moim referacie na temat obecności elementów religijnych w wiejskiej etykietce, wygłoszonym na Wydziale Polonistyki UJ) wątpliwości, chciałbym ponadto zaznaczyć, że takie zachowanie językowe znane jest wszędzie jako pozdrowienie, powitanie kogoś „boskim słowem”; inaczej też niż w wypadku powitań ogólnopolskich (np. **Bóg daj/zdarz dobry wieczór*) nie dochodzi w językowej praktyce do pomijania członu identyfikującego Boga. Problem używania go przez osoby niewierzące z punktu widzenia moich badań wydaje się nieistotny. Sygnałem miarodajnym zerwania z tradycją jest używanie w tej sytuacji zwrotów ogólnopolskich (np. *Dzień dobry*).

Bóg, Pan Bóg dej, Dej Panie Boże, Dej Panie Jezu); słysz, usłysz, wysłysz (*Bóg usłysz, Panie Boże słysz, Panie Boże usłysz*). Bez trudu znajdziemy w dawnych tekstach religijnych szeroko znane wzorce takich modlitw: *Słysz modlitwę, jż nosimy* (Bogurodzica); *Chryste, usłysz nas! Chryste, wysłuchaj nas* (Litania Loretańska); *O Królu Niebieski! Wysłysz Twój lud ziemski/ Wyrwij nas z tej biedy,/ Daj nam dobro wszędy,/ [...] Wysłysz nasze głosy,/ Daj spokojne czasy...* (z pieśni: „Bóg nasz wszechmogący”). Obecność wskazanych wyżej elementów nadaje badanym formułom, dostrzeżony także przez innych badaczy, modlitewny charakter.

Powitanie/pozdrowienie, służące realizacji pragmatycznej funkcji nawiązania kontaktu i rozpoczęcia rozmowy, ma dość przejrzystą treść ogólną. W formule eksplikacji, zaproponowanej przez Małgorzatę Marcjanik, wyraża się ona zdaniem: ‘mówię, że widzę cię, wyodrębniam z tła innych osób’ lub ‘mówię, że rozpoczynam słowny kontakt z tobą’ (gdy w ten sposób rozpoczynamy jakieś inne działanie komunikacyjne, np. załatwiamy coś w urzędzie (por. Marcjanik 2014: 26; 1997: 13 i n.)). U Kazimierza Ożoga ma ona postać: ‘chcę, żebyś wiedział, że ja cię witam’ (Ożóg 1990a: 20; autor eksplikuje funkcję pragmatyczną werbalnego powitania przez wprowadzenie do formuły czasownika performatywnego, a więc dałoby się ją sprowadzić do: ‘mówię ci, że cię witam’).

M. Marcjanik celnie łączy powitanie i pożegnanie w parę, jako niezbywalne elementy obligatoryjnej w sytuacji spotkania ramy pragmatycznej – „nawiasu grzecznościowego”, bez którego obejść się nie może żadne zachowanie komunikacyjne (2014: 26). Oboje uczonych zdecydowanie dzieli przekonanie, że powitanie, jako rytualizmy fatyczne, służące kulturalnemu nawiązaniu dialogu, zasadniczo nie wyrażają już w polszczyźnie żadnej intencji życzeniowej¹⁰¹. Ożóg takiej ukrytej intencji dopatruje się w obecności składnika *życzę*, dającego się według niego wprost interpolować do struktury wyjściowej formuły życzącej:

- (witam) *życzę ci dobrego dnia* → *dzień dobry*;
- (witam) *życzę ci dobrego wieczoru* → *dobry wieczór*;
- (witam) *życzę ci dobrej nocy* → *dobranoc* lub *dobrej nocy* (Ożóg 1990a: 26).

¹⁰¹ W tej kłopotliwej kwestii najlepiej będzie oddać głos autorce fundamentalnych opracowań na temat polskiej grzeczności językowej: „Z analizy pragmatycznojęzykowej bogatego materiału przykładowego [...] nie wynika, by akt *Dzień dobry* (czy powitanie w innej formie) zawierał jakiegokolwiek element treści odnoszący się do życzeń” (Marcjanik 1997: 13). Warszawska uczona wyraża w swoich opisach językowej grzeczności przekonanie, że w świadomości mówiących taki akt mowy jak *dzień dobry* utracił już funkcję życzenia, trudno jednak pominąć fakt, że należy do kultury dobrego słowa i dla wielu jest nie tylko gestem konwencyjonalnej grzeczności, ale i wyrażeniem empatii i ciepłych uczuć towarzyszących spotkaniu.

Autor nie uzasadnia jednak przekonywająco ani kształtu wyjściowej formuły składniowej opartej na czasowniku *życzyć*, generującym w polszczyźnie zdania o schemacie konotacyjnym SVO¹O² (*ktoś życzy czegoś, komuś*; w notacji zaproponowanej przez *Słownik syntaktyczno-generatywny czasowników polskich*, Polański 1992: NP_N – NP_G + NP_D, gdzie NP_N i NP_D [+Hum]¹⁰²), ani nie wskazuje na źródło wiedzy o pierwotnym kształcie formuły opartej na omawianym czasowniku. Wyraża (wsparte wiedzą na temat językowych struktur żywej mowy¹⁰³) przekonanie, że jej redukcja do postaci samego dopełnienia (przedmiotu życzenia – O¹(NP_G)) jest wynikiem zmian o podłożu frekwencyjnym (nie wyłączając zmian szyku członów w grupie nominalnej, wypełniające tę pozycję składniową) (Ożóg 1990a: 26). Jak się wydaje, w generalnie trafnym rozpoznaniu (dziś zatartej w języku ogólnym, pierwotnie wyrazistej) funkcji życzącej tych pospolitych zwrotów powitalnych pojawił się błąd, polegający na wprowadzeniu semantycznego elementu struktury głębokiej formuły do jej powierzchniowej reprezentacji (skoro można witać się w mniej formalnych okolicznościach pytaniem o zdrowie czy powodzenie w życiu, np. *jak się masz?*, językowym ekwiwalentem niejęzykowego grzecznościowego gestu, np. *całuję rączki*, zapewnieniem o swoim oddaniu, np. *serwus*, cytatem z literatury czy pieśni, np.: *Sława, panie Kazimierzu!*, *A dokąd Bóg prowadzi?*, *Całuję twoją dłoń, madame* albo i przywołaniem imienia Boskiego/Boskiej obecności: *Króluj nam Chryste, Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus*, to – musimy przyznać – równie dobrze, a może lepiej nadaje się do tego celu samo życzenie dobra, które ma rozmówcę spotkać tego dnia lub o danej jego porze).

Dziś dzięki skrupulatnym badaniom dawnych formuł grzecznościowych M. Cybulskiego możemy wyjaśnić to nieporozumienie, ponieważ, jak dowiódł, będące przedmiotem naukowego sporu zwroty typu *dzień dobry* mają z genezy

¹⁰² *Życzyć* jak i *winszować* implikuje semantycznie wystąpienie osobowego subiekta i drugiego obiektu, co wynika (jak w wypadku czasowników mówienia) z natury opisywanego w strukturze semantycznej działania pragmatycznego i komunikacyjnego zarazem, w którym uczestniczą ludzie.

¹⁰³ Kazimierz Ożóg był podówczas członkiem zespołu naukowego, badającego pod kierunkiem Bogusława Dunaja język mówiony mieszkańców Krakowa i Nowej Huty. Badania te przyniosły m.in. trzy kolejne tomy *Studiów nad polszczyzną mówioną Krakowa*, wydane w „Zeszytach Naukowych Uniwersytetu Jagiellońskiego” (seria „Językoznawstwo”) przez PWN w latach 1981, 1984, 1991, a samemu autorowi umożliwiły badania nad językową grzecznością i operatorami metatekstowymi w języku mówionym. Proponowana przez niego interpretacja zjawiska redukcji ma oparcie w częstych w języku mówionym zjawiskach leksykalizacji częstych struktur składniowych i elizji, służącej oszczędzaniu zbędnego wysiłku artykulacyjnego i czasu (por. „Zjadłoby się schabowego z kapustą, co nie?; Na którym piątym pan mieszka? – Na drugim”). Z tego punktu widzenia przedstawione rozumowanie jest bez zarzutu.

swej charakter modlitewny (**Bóg ci daj/zdarz dobry dzień*), a przy tym w ich skracaniu do dzisiejszej postaci zasadniczą rolę odegrały nie tylko względy językowe (znaczną, sprzyjającą rytualizacji frekwencja w kontaktach językowych, obligatoryjność tzw. nawiasu pragmatycznego), lecz także pozajęzykowe – tendencje sekularyzacyjne i modernizacyjne¹⁰⁴ w języku. Gwary, choć dysponują porównywalnym repertuarem powitań, są pod tym względem zachowawcze, typowa w skutkach dla języka ogólnego konwencjonalizacja i rytualizacja nie zaszła tak daleko. Świadomość, że witamy i pozdrawiamy się życzeniem, przestrzegając uświęconych norm obyczajowych (wszystko, co dobre w ludowym świecie wartości i norm obyczajowych, pochodzi od Boga), pozostaje do dziś żywa w starszym pokoleniu mieszkańców wsi, a jest powszechna przynajmniej w zakresie wiejskich powitań/pozdrowień przy pracy¹⁰⁵.

Powitanie zajmuje zdecydowanie uprzywilejowaną pozycję w opisach językowej grzeczności. Jest też jednym z najbardziej rozpowszechnionych gestów kultury na świecie, nieodzownym w relacjach międzyludzkich, obsługującym wszelkie typy kontaktów (nieformalnych i oficjalnych, nierównorzędnych, stereotypowych itp.). Dlatego też tworzy właściwą danej społeczności sieć zachowań niewerbalnych, częstokroć bardzo rozpowszechnionych, jak podniesienie otwartej dłoni (przed wiekami = ‘nie mam broni, mam dobre intencje’), uścisk rąk, kłanianie się, zdejmowanie nakrycia głowy, dotykanie się policzkami, pocałunek, pocieranie się nosami itp., itd. Powitania, jako kluczowy element nawiązywania kontaktu, podobnie jak zwrot adresatywny, odzwierciedlają rodzaj relacji, więzi i rangi pragmatycznej między partnerami dialogu, niesymetryczność pełnionych przez nich ról społecznych, postawę i uczucia nadawcy wobec odbiorcy, a zwłaszcza (współcześnie) nieoficjalność bądź oficjalność kontaktu. Przypisanie powitań do określonych sytuacji pragmatycznych czyni je szczególnie podatnymi na konwencjonalizację i rytualizację objawiającą się reprodukcją językowego szablonu. Z tego ograniczenia z kolei wynika ich dyspozycja do przekształcania się w ekspresywne akty mowy (polegająca na odświeżaniu zatartego komponentu deklaracji serdeczności, ciepła i życzliwości dla drugiej osoby). W przyjętym tu modelu opisu powitanie/pozdrowienie reprezentuje responsywny (reaktywny) akt mowy,

¹⁰⁴ Jak się wydaje, można w polskim wydaniu modernizację modelu grzeczności wiązać z odwracaniem się od nieco wstydlivej tradycji i okcydentalizmem. Tym sposobem np. zwrot adresatywny *proszę łaski pana/pani* dał zatartego już pochodzenia: *proszę pana/pani* (por. Sikora 2013b).

¹⁰⁵ Prawdopodobnie, jak wynika z fragmentarycznych, wymagających weryfikacji przekazów, mogły się w niektórych gwarach wykształcić także zwroty życzeniowe przy odchodzeniu (po zamienieniu kilku zdań rozmowy) od ciężko pracujących (pożegnalne), np. znane na Śląsku Cieszyńskim *Boże posil!* czy w Krakowskim *Boże pokrzep!* Sprawa ta wymaga jednak dalszych badań.

co polega na obligatoryjnym przyjmowaniu postaci dialogowej, składającej się z repliki bodźca i repliki reakcji (tzw. „odwitania”). Tworzą one charakterystyczne pary (np.: *Niech będzie pochwalony! – Na wieki wieków!; Dej Boże zdrowie!* (po kichnięciu rozmówcy) – *Pon Bóg zapłoc i Duch Świynty!; Bóg zapłać!* (przy przyjmowaniu poczęstunku lub „gościńca”) – *Niech idzie na zdrowie!, Jydzcie zdrowi, zdrowi byććie!; Zostońcie z Bogiy! – Z Panym Bogiy!*), których sztuczne rozdzielanie byłoby błędem. Z formalnogramatycznego punktu widzenia są one rozbudowanymi interiekcjami, co uzasadnia opatrywanie ich wykrzyknikiem (podnosi to także czytelność zapisów).

Kazimierz Ożóg przypisuje powitanom, prócz funkcji grzecznościowej oraz fatycznej, także funkcję ekspresywną (wyrażanie pozytywnych emocji związanych z obecnością partnera rozmowy) i społeczną (manifestowanie i utrwalanie więzi społecznej łączącej rozmówców, integracja danej grupy społecznej; por Ożóg 1990a: 22). Warto podkreślić w związku z tym, że charakterystyczny dla treści powitań ogólnopolskich element: ‘widzę cię, wyodrębniam z tłą innych osób’ (zob. wyżej) w realiach wiejskich zasadniczo nie znajduje zastosowania. Imperatyw spotkania, wymagający bezwzględnie odezwania się do drugiej osoby, zazwyczaj w sytuacji kontaktu indywidualnego, nieformalnego (wszyscy się znają), oprócz stworzenia więzi fatycznej, wyrażenia zadowolenia z obecności partnera, służy utrwalaniu i manifestowaniu więzi społecznej łączącej rozmówców¹⁰⁶ (stąd np. tzw. „przepytywanie” z koligacji rodzinnych i towarzyskich spotkań na drodze małych dzieci). Jak w mieście, tak i na wsi istnieją rozmaite sposoby zaznaczenia, że relacja pragmatyczna z odbiorcą jest równorzędna, a przy tym zażyła i bliska, godna większego „ładunku” grzeczności niż gwarantujący jej minimum w danej sytuacji zwrot podstawowy. Bardzo często są to krótkie „scenki” dialogowe, często humorystyczne, w których to, co się akurat robi, jest tylko komunikacyjnym pretekstem, a w istocie chodzi o wyrażenie szacunku i ciepłych uczuć wobec spotkanego rozmówcy (por. np. Kurek 2017). Nie trzeba dodawać, że jest to jeden z ulubionych sposobów charakteryzowania wiejskiej obyczajowości w rozmaitych dziełach literackich¹⁰⁷, dla autora tej książki – także źródło przyjemności z odświeżania, na użytek czytelnika, pokładów wiejskiej zbiorowej pamięci. Aby zilustrować taką strategię grzecznościową w podhalańskiej i krakowskiej

¹⁰⁶ O mechanizmie kulturowym i komunikacyjnym takich zachowań pisałem w tekście omawiającym formy identyfikacji więzi społecznej łączącej rozmówców (Sikora 1994), śledząc autentyczne przejawy działania takiej normy grzeczności.

¹⁰⁷ Por. np. opowiadanie Kazimierza Przerwy-Tetmajera, *Jak baba diabła wyonacyła*, z tomu *Na Skalnym Podhalu*, Kraków 1955. Scena powitania Jasicka Ciosa Turniowca z siedzącymi w izbie gazdami jest godną uwagi pamiątką dawnych obyczajów wiejskich i spełniania obowiązku godnego powitania przy wejściu do cudzego domu.

„witacce”, sięgnijmy do: a) gawędy Andrzeja Stopki *Jako Stanik był we Wielki Piątek na nabożeństwie*, w dobrotliwy sposób kpiącej z góralskiej pobożności:

Tytułowy Stanik wraca z kościoła (jedynego podówczas w Zakopanem) od dzisiejszych Krupówek do Kościeliska. Po drodze, na Skibówkach spotyka matkę chrzestną swojego dziecka (kumoszkę), zajętą... w Wielki Piątek robotą w polu. Zaczął do niej wołać:

— *Pokwołony, kumoska!*

— *E, a wieki wieków, kumoterecku* — zawołała dyszkantem Bartkula.

— *Witojcie mi tyz ta* — wołał Stanik.

— *Pan Bóg zapłać, wy tyz witojcie. Coście mi tyz ta usłuchali?*

— *Eu, nic nowego, a wyście mi tyz ta co lepszego?*

— *Eć ta nic. E, co tyz ta u was słychno? Juz ta siejecie?* (Wnuk 1981: 364–365);

b) opowiadania Błażeja Pawłowicza z końca XIX wieku:

— *Niek będzie p^okwálony Jezus Krystus!*

— *Na wieki wieków. Amen. Witejcie kum^oosiu!*

— *Bóg zapłać, já witam. C tu u was swychać? Zdrowiście tu wszyscy?*

— *Zdrowi my ta, B^oogu dziękować; u nás nic noweg^o nie swychać, stará bida. Siadejcie, p^oowidzcie, coście ta keń swyseli* (Pawłowicz 1896: 247).

Podobne i równie instruktywne w zakresie stosowania zróżnicowanych form powitań można mnożyć. Przekonują one, że wiejskie powitania i pożegnania godne są odrębnego opracowania.

Jak już zaznaczono, interesująca nas formuła powitania, pozdrowienia ściśle związana jest ze stanowiącą chleb powszedni na wsi ciężką, fizyczną pracą. Chodzi tu przede wszystkim o pracę na roli, jakkolwiek także inne „poważne” zajęcia wykonywane w obejściu (np. młocka cepami, budowa domu) wymagały takiego językowego gestu życzliwości. Nie pozdrawiano się i witano w ten sposób przy rozlicznych zajęciach w gospodarstwie (np. rąbanie drewna na opał, struganie gon-tów, obrządek w stajni, pasienie i dojenie krów, świnioobicie, pranie, gotowanie, obrządek przy bydle, tkanie płótna) nienoszących znamion *sacrum*. Sporadyczne odmienne relacje na ten temat (np. *Dej Boże biole!* – przy praniu w Skoczowie) nie zmieniają tej oceny, gdyż należą według mnie do innej kategorii, życzeń „zaklinających” pozytywny efekt czyjejś pracy (tak samo jak: *Boże zaróđz w dzie-sięcioro!* – używane np. przy sadzeniu ziemniaków, por. Udziela 1892: 34) Stara-łem się możliwie obiektywnie tę zależność przedstawić wyżej, wiążąc obecność religijnych zwrotów w wiejskiej etykietce z agrocentrycznym systemem kultu-rowym i chłopskim systemem wartości¹⁰⁸. Jest on, wyjaśnijmy, zorientowany na

¹⁰⁸ Wobec postępującej sekularyzacji kultury i obyczaju także na wsi tradycyjna religijność agrarna, właściwa chłopskiej etniczności zanika, przenosi się do zasobów zbiorowej pamię-

kilka wartości podstawowych, z których zgoła najważniejsze miejsce przysługuje ziemi. Józef Styk postrzega jej rolę jako centralnej i strukturotwórczej wartości autotelicznej, ugruntowanej najsilniej w światopoglądzie i mentalności mieszkańców wsi¹⁰⁹. Obok ziemi taką organizującą całość wiejskiego życia kategorią jest praca, rodzina, religia, dalej – lokalność i patriotyzm (por. Styk 1999: 132–133), który – dodajmy – zagościł w strukturach zbiorowej świadomości wsi stosunkowo niedawno, dopiero kiedy polski chłop stał się Polakiem i obywatelem¹¹⁰.

Jest rzeczą interesującą, że *Panie Boże dopomóż!* reprezentuje grupę zwrotów obojętnych ze względu na nierównorzędny status pragmatyczny rozmówców: inicjatywa należy do tego, kto się zbliża do pracującego – bez względu na wiek, płeć, pozycję społeczną. Zbadane formuły odznaczają się przejrzystą strukturą życzeniową, ogromnym zasięgiem geograficznym (od gwar Podtatrza i Zaolzia po gwary polskie na Łotwie¹¹¹) i znacznym stopniem rytualizacji; z reguły używa się na danym terenie dwóch jej wariantów. Tak jest, według moich badań i świadectw

ci, z których zarzucone dziś formuły i zwroty wydobywają wspomnienia pokolenia dzisiejszych 50- i 60-latków, pamiętających je z domu rodzinnego. Nie są jednak martwe, czego dowiodły moje eksperymenty na tym polu w kontaktach z mieszkańcami wsi. Dorzućmy jeszcze i to, że zewnętrzna religijność, utożsamiana z pobożnością, nadal nie jest na wsi niczym zaskakującym ani tym bardziej kompromitującym i nie rodzi podejrzeń o dewocję.

¹⁰⁹ Stosunek człowieka do ziemi – żywicieli miał jeszcze do niedawna wymiar wręcz sakralny, co rozumiano jako przekazany przez Boga i przodków święty obowiązek troski o grunt uprawnny posiadany i uprawiany przez rodzinę własną i całą wiejską wspólnotę. Lęk (o karę boską) i odrazę (dla porzucającego swe obowiązki) budził u starszych widok pól coraz częściej stojących odłogiem; handel ziemią, wyprzedawanie się z ojcowizny wywoływały podobne uczucia. Dla tej wartości kobiety podczas budowy Nowej Huty kładły się przed spychacze rujnujące cały ich świat. Dziś ziemia uległa desakralizacji, ma jedyne wartość handlową i użytkową (jak warsztat pracy), co jest widomym znakiem rozpadu wiejskiej kultury i jej wartości. Szerzej na temat mechanizmu i konsekwencji tych zmian w artykule *Pożegnanie z rolą*, napisanym wspólnie z mgr. Kamilem Gołdowskim, na podstawie badań terenowych w gminie Iwanowice koło Krakowa (Sikora, Gołdowski 2016). Portret chłopskiego przywiązania do ziemi i pracy na niej przynosi proza Wincentego Burka (por. Miśkiewicz 2016).

¹¹⁰ Symboliczną i ostateczną cezurą tego społecznego i politycznego awansu mogą być wybory do pierwszego parlamentu II RP (Sejmu Ustawodawczego w 1919 r.), nazywanego z racji bardzo licznej reprezentacji w ławach poselskich polskiego chłopstwa – „chłopskim sejmem” (lub bardziej pogardliwie: „sejmem analfabetów”). Już wkrótce, podczas wojny polsko-bolszewickiej, wieś polska złożyła liczne dowody patriotyzmu, mierzone także największą liczbą ofiar.

¹¹¹ Stefania Ulanowska w 3. części *Łotyszy Inflant Polskich* (s. 88) zawarła świadectwo używania zwrotu *Boże dopomóż* wobec pracujących w polu (zajętych orką). Ciekawe, że odpowiedź miała już świecki charakter (*Dziękujemy*), co budzi pewne wątpliwości, czy nie jest pamiętką używania w reakcji na pozdrowienie zwrotu *Bóg zapłać* (por. Ulanowska 1895: 88).

leksykograficznych, np. na Orawie, na Sądeckczyźnie, w Krakowskim, w widłach Wisły i Sanu; wolno wnioskować, że taka sytuacja występuje powszechnie.

Orawa:

B'oze pómogoj! – *Dej (Panie) B'oze! // Bóg zapłać! // Zdraw!* (Chyżne)

Scynś (Wos) (ta) B'oze! – *Dej B'oze! // Bóg usłys!* (Chyżne, rzadkie)

Spolecnie 'wzajemnie' – odpowiadano na Orawie, gdy witający i witany robili w polu to samo (np. kiedy były wykopki lub sianokosy: *Kie do sochów*¹¹² *śli kłaś* – dodaje informator z Chyżego):

B'oze pómogoj! – *Spolecnie!*

Podhale:

Scynś B'oze (Wom) (tam)! – *Dej Panie Jezu! // Dej (Panie) B'oze! // Panie B'oze usłys!*

B'oze (Wom) (tam) pómogoj! – *Dej Panie Jezu! // Panie B'oze usłys!*¹¹³

Sidzina (pow. suski):

Scynś B'oze! – *Panie B'oze słys! // Dej (Panie) B'oze!*

Krakowskie:

Scynś Boże! – *Dej (Panie) Boże! // Panie Boże zapłać! // Bóg zapłać!*¹¹⁴

W starych tekstach z końca XIX w. zachowały się także formuły nieco odmienne, bardziej rozbudowane, synonimiczne, z których trudno bezpośrednio wywieść ogólne dziś znane w regionie *Szczęść Boże!*, por. zapisane w Przebieczanach w pow. wielickim:

¹¹² *Socha* to inaczej *ostrewka*, 'rodzaj stojaka zrobiony z wierchołka świerka, służący w górach do suszenia siana'.

¹¹³ Opracowano na podstawie już ukończonego w 2019 r. dwunastotomowego *Ilustrowanego leksykonu gwary i kultury podhalańskiej* Józefa Kąsia (KąsILGiKP 2015: 359) oraz badań własnych.

¹¹⁴ Jest rzeczą interesującą, że u Krakowiaków zasadniczo funkcjonuje inwariantna formuła, co świadczy o znacznym stopniu konwencjonalizacji tego zwrotu. Jedyne, na co warto zwrócić uwagę, to odwitanie, które wykazuje pewne zróżnicowanie geograficzne: na północ i północny zachód od Krakowa odpowiada się zazwyczaj: *Bóg zapłać!*, rzadziej *Dej (Panie) Boże*; w innych okolicach – na odwrót, najczęściej: *Dej (Panie) Boże*. W związku z zanikaniem mazurzenia formuła wymawiana jest dziś zwykle w brzmieniu zbliżonym do języka ogólnego (*Szczynś Boże*), niekiedy (u Krakowiaków Wschodnich) z zanikiem nosowości (*Szczyś // Szczeń Boże*).

Dej Boże szczęście! – Dej Panie B'oze! (Cercha 1896: 61).

Sądeckczyzna:

*Scoś (wom, ci) B'oze! – Dej (Ponie) B'oze! // Bóg zapłoc!*¹¹⁵

Sądeckie – Tarnowskie:

Pomagaj Bóg! – Boże daj (Wam/ci) dobre zdrowie! // Dej Panie Boże! (wieś Iwkowa; Piechota 1976)

Śląsk Cieszyński i Żywiecczyzna:

*(Panie) Boże pomóż/dopomóż! // Boże pomogej! – Boże usłysz/wysłysz! // Dej (Panie) Boże! // Dej to Pan Bóg!*¹¹⁶

Czadeckie:

Boże dopomagaj! – Pam Bóg dej! (wieś Skalite).

Śląsk środkowy i północny:

*Boże (Wom) pomogej(dopomogej) // Szczynś Boże*¹¹⁷ (rzadko) – *Dej (Panie) Boże!*

¹¹⁵ Gwary sądeckie przeszły poważne zmiany w zakresie wokalizmu, wywołane rozwojem i ekspansją na tym terenie typu jednonosówkowego, z zanikiem nosowości. Pociągnęło to za sobą, prócz zmian jakościowych (zbliżenie kontynuantów pochylonego *a* [ã], które dziś zrównało się z [o], i dawnej nosówki przedniej; jak też kontynuantów dawnej nosówki tylnej do pochylonego *o* [ũ]), również zmiany ilościowe w dystrybucji /o/ i /ũ/, wywołane (prócz wspomnianego procesu) bardzo szerokim zasięgiem neutralizacji opozycji fonologicznej zwłaszcza fonemów /a/, /o/, /e/ przed spółgłoskami nosowymi. Pod względem wymowy oddaliły one znacznie gwarę od języka ogólnego (*wozom* ‘wężom/wozom’; *roki* ‘ręki’, *tomtody* ‘tamtędy’ itd.) i sprawiają poważny kłopot w zrozumieniu niektórych słów (*zwiodły* ‘zwiądły’). Niezależnie od kłopotliwej wymowy warto zwrócić uwagę, że formuła zawiera fakultatywną pozycję dopełnienia celownikowego (w gwarach góralskich jest to biernik), wyznaczającego rolę semantyczną beneficjensa. Na Sądeckczyźnie *Szczęść Boże!* bywa także używane na odchodnym, jako życzenie przy pożegnaniu, np.: – *Scoś wóm B'oze, 'ostójcie z B'ogiom!* – *B'oze prowadz, scoś B'oze!* (por. Szewczyk 2014: 577).

¹¹⁶ Liczny zestaw śląskich powitań/pozdrowień przy pracy przy wyrazie hasłowym *Boże* zgromadziła Lidia Przymuszała w swoim *Słowniku frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich* (Przymuszała 2013: 20–21).

¹¹⁷ Uprowadzając możliwe nieporozumienia, trzeba podkreślić, że na Śląsku dość powszechnie używa się zwrotu *Szczynś Boże!* jako powitania; odpowiedzią jest także *Szczynś Boże!* W zwyczaju tym widoczny jest wpływ języka niemieckiego, bowiem jest to kalka niem.

Gwara Lasowska (widły Wisły i Sanu):

Scynś// scaś // scoś (Wom) Boże! – Doj Boze (Panie Boze) // Doj Bóg!// Bóg zapłoć!
(rzadko)

*Boże pomóż/dopomóż! – Doj (Panie Boze) // Doj Bóg!*¹¹⁸

Okolice Mielca i Kolbuszowej:

Boże dopomogoj! –Bóg zapłoć! // Daj/Dej Panie Boże!

Dej Boże wspolecke! – odpowiadano, gdy ktoś miał robić to samo, po sąsiedzku.

Podlasie i Kurpie:

*Panie Boże dopomóż! – Panie Boże zapłać!*¹¹⁹ // *Bóg zapłać!* (rzadsze).

Łowickie, Kieleckie i Rostocze:

Szczęść (Wam) Boże! // Panie Boże dopomóż! – Bóg zapłać!

Szczęść Boże! – Panie Boże dopomóż/dowspomóż! // Dej Panie Boże! (Lasocin¹²⁰).

Zgodnie z tradycją uwzględniania wiarygodnych przekazów literackich możemy tu odnieść się do Reymontowskich *Chłopów*, gdzie mieszkańcy leżących w tym regionie Lipiec stosują inną, bardziej archaiczną formułę, jednostkowo potwierdzoną także w Lubelskiem, na Rostoczku k. Narola i na Kielecczyźnie (Żeliśławice gm. Secemin). Różnią się one odpowiedziami padającymi w odwitanii:

Grüß Gott!, stosowanego w taki właśnie sposób jako powitanie. Zwrotu tego używa się dziś głównie w południowych Niemczech (w Bawarii i w Austrii szczególnie pielęgnuje się tę formę powitania – pierwotnie życzenia Bożego błogosławieństwa **Grüß euch Gott!* ‘niech Bóg Was (pamiątka starszej formy *pluralis maiestaticus* i grzecznościowego zaimka *Ihr* ‘Wy’ w bierniku) błogosławi, da dobry dzień’. Jakkolwiek także w Niemczech ta forma chrześcijańskiego powitania zanika (zastępowana przez *Guten Tag* lub *Hallo*) i traci pewną staroświeckością, to nadal jest dobrze znana. Jej obecność w spolonizowanej postaci na Śląsku nie zaskakuje tym bardziej, że tak witali się (i witają) w pracy górniczej i robotniczej. Świadczyła przy tym o ugruntowanej wśród ludu śląskiego pobożności (por. np. Szołtysek 2005).

¹¹⁸ Opracowano na podstawie badań własnych i opracowania leksyki gwarowej wsi Kamień w pow. rzeszowskim, autorstwa Jana Kutyla (Kutyla 2016: 234).

¹¹⁹ Według przypadkowo odnotowanych świadectw z Lubelszczyzny tego powitania można było używać także przy wchodzeniu do czyjegoś domu (odpowiadano: *Panie Boże zapłać!*).

¹²⁰ Tę nieco zaskakującą postać zwrotu (nietypowa forma odpowiedzi) uzyskałem od Stanisława Cygana, znawcy gwary Lasocina na Kielecczyźnie.

Szczęść Boże na robotę! – *Bóg zapłać!* (Reymont 1/III: 62; s/VII: 200)¹²¹.

Szczęść Boże na robotę! – *Panie Boże dopomóż!* // *Daj Panie Boże* (Roztocze, okolice Narola).

Szczęść Boże na robotę! – *Dej Panie Boże!* (Żeliszewice gm. Secemin).

Na podstawie dotychczasowych ustaleń¹²² wolno sądzić, że bardziej systematyczne badania terenowe prawdopodobnie dowiodłyby zarówno szerszego niż wskazany zasięgu poszczególnych wariantów formuły ludowego powitania/pozdrowienia przy pracy, jak też występowania jeszcze innych jej postaci¹²³. Modlitewna i religijna motywacja zwrotu zachęca zwłaszcza do okazywania wdzięczności w słowach w bardziej wyszukany sposób. Z okazjonalnego pobytu w latach 80. w Przyborowie u stóp Pilska zapamiętałem np.: *Bóg zapłać za dobre słowo!* Z niejakim zaskoczeniem znalazłem potwierdzenie¹²⁴, że używało się go także

koło Radzyna Podlaskiego:

Panie Boże dopomóż do pracy (roboty)! – *Bóg zapłać za dobre słowo!*

Szeroki zakres użycia, wykraczający poza witanie się i pozdrawianie przy ciężkiej pracy¹²⁵, jak też dość zróżnicowana postać pierwszego członu responsyw-

¹²¹ Hanka pozdrawia sadzące ziemniaki kobiety: „Szczęść Boże na robotę! jakże idzie? — krzyknęła Hanka z przełazu. — Bóg zapłać! dobrze, ino mokro” (*Chłopi* 3/VII: 200).

¹²² Idzie tu także o wskazówki zawarte w SGPPAN (hasło *Bóg* i kartoteka fiszkowa *Dziela*).

¹²³ Por. np. odnotowaną przez Seweryna Udziela quasi-magiczną formułę używaną jako pozdrowienie przy sadzeniu ziemniaków, kapusty i cebuli: *Panie Boże zaródźże tyz w dzie-sięcioro!* (Udziela 1892 : 34) itp. Takich, życzeń zaklinających urodzaj nie omawiam jako powitań.

¹²⁴ Zob. <https://www.katolik.pl/forum/read.php?f=1&t=85986&a=2> (dostęp: 26 IX 2019).

¹²⁵ Józef Gluziński, w przywoływanym już dziele *Włościanie polscy uważani pod względem charakteru, zwyczajów, obyczajów i przesądów...*, z 1856 r., opisuje obrzędowy poczęstunek na dobry początek zniw. Weźmy interesujący nas fragment, podkreślający szczególną rolę formuły *Szczęść Boże* i wyrażanego nią (w połączeniu z rytualnym spożywaniem alkoholu) życzenia:

Porządny gospodarz włościanin zebrawszy gromadkę swojej czeladzi i najemników z sierpami, na uginające się za powiewem wiatru zagony; dobywa z zanadru czyli z za pazuchy flaszkę z gorzałką, nalewa czarkę i przepija do przodkującej zniwiarki lub do pierwszego z robotników z wyrażeniem: „szczęść Boże”; — a ten lub ta zniwiarka odpowiada: „daj Panie Boże!” — potem resztę wódki z kieliszka wylewa na zagon, nakształt dawnych libacyi bogom oddawanych, i wszystkich innych robotników wódką obdziela. Tego samego dnia wieczorem, powróciwszy z pierwszym snopem zniwiarze, powtarzają kieliszki u gospodarza, jedząc chleb, ser i co im Pan Bóg dał, a uczta takowa, jakkolwiek skromna, nosi nazwisko „zażynek” (Gluziński 1856: 429). Za Gluzińskim powtarza tę barwną relację o zwyczajach zniwnych na dawnej wsi polskiej Józef Szczypka, eksponując znaczenie tego

nej formuły, wymaga poświęcenia nieco uwagi historycznemu pochodzeniu tego zwrotu. Inspirujące spostrzeżenia na ten temat znajdujemy w kilku źródłach leksykograficznych i opracowaniach.

Cytowany już J. Gluziński (1856) zasadniczo potwierdza użycie przedstawionych wyżej, bardziej rozbudowanych formuł wiejskiego powitania/pozdrowienia przy pracy, w ogólnej postaci: *Szczęść Boże na robotę!* (trzeba jednak pamiętać, że czerpie on swoją etnograficzną wiedzę z badań Lubelszczyzny, głównie pogranicza polsko-ruskiego okolic Zamościa i Hrubieszowa, gdzie przebywał, sprawując obowiązki administratora i rachmistrza majątków Ordynacji Zamojskiej). Co ciekawe, przekazuje nam informację o złożonej strukturze dialogicznej zwrotu, do którego należeć ma także przymówka o realną pomoc ze strony przechodzących i odpowiedź na nią (s. 423 i n.):

Przechodząc około robotników mówić zwykli: „*szczęść Boże na robotę!*” robotnicy zaś odpowiadają: „*daj Panie Boże, prosimy do roboty!*” a przechodzący znowu mówią: „*niech Pan Bóg dopomaga*” [...]

Na podstawie tej odosobnionej relacji trudno rozstrzygnąć, czy kolejna, trzecia replika, ma charakter żartobliwy, czy poważny. Rozmaite, czasem dowcipne, przymówki o pomoc mogłyby taką reakcję sprowokować, jednak przeczy temu samo *Niech Pan Bóg dopomaga!* – raczej dalekie od żartu. Wspomniane przymówki to przykładowo: – *Dej Panie Boże! Dobry tyń, co pómoże!*; *Prosimy do pomocy!* itp. Zasadniczo na wsi nie ma jak się wymówić od takiej bezpośredniej prośby, pozostaje więc obrócić ją w żart lub skwitować ponowieniem życzenia w innej formie. Uchodzi to tym bardziej, że i owo zaproszenie ma czysto konwencjonalny charakter i bardziej służy podtrzymaniu kontaktu aniżeli rzeczywistemu poszukiwaniu pomocnika. Gwoli naukowej rzetelności dodajmy, że żartobliwe, ekspresywne repliki (traktowane jako językowa zabawa i swoisty sprawdzian umiejętności towarzyskich) często towarzyszą innym, bardziej świeckim formom powitań, ale nie zwrotom modlitewnym, por. np.: *Co ta u was słyhać?* – *Młodzi się nie żyniom, starzy nie kco zdychać!* (Krakowskie). Wspomina zresztą także o takich dowcipnych, przypominających przedrzeźnianie, powitaniach czuły na obyczajowy szczegół Gluziński: *Jak się macie?* – *Jak o nas dbacie!*; *Cóż tu u was słyhać?* – *Kto nie jadł to nie może dychać!* (Gluziński 1856: 423).

Krótką (tylko pośrednio dającą się odnieść do wsi) uwagę na ten temat znajdujemy w *Słowniku języka polskiego* S.B. Lindego (SJPLin.: hasło *Bóg*, s. 135): „Pozdrawiając i życząc: *Pomaga bóg, pomóż boże, szczęść boże, daj boże szczęść-*

połączonego rytualnego gestu (*Szczęść Boże!* — *Daj Panie Boże!* i wypicie alkoholu) (por. Szczypka 1980: 195–200).

cie — przywitanie pracującym. Odpowiedź na takie pozdrowienie: — *Day panie boże*”. Dzięki Lindemu zyskujemy też wiedzę o szerokim występowaniu większości przedstawionych wyżej zwrotów życzeniowych (np. *Szczęść Boże!* i *Daj Boże szczęście!*) i odpowiedzi na nie (*Daj Panie Boże!*) już na przełomie XVII i XVIII w. Warto podkreślić, że Linde dostrzega oczywisty związek pozdrowienia i życzenia (ludzie witają się i pozdrawiają życzeniem — dobrym słowem). Znalezione np. na Podlasiu i Kurpiach *Panie Boże dopomóż*, co godne odnotowania — według autora należy już tylko do formuły uroczystej przysięgi: *Tak mi Panie Boże dopomóż!*, dzisiaj przywoływanej w nieco zmienionej postaci podczas ślubowania nowo wybranych posłów na sejm i senatorów (Konstytucja polska pozwala na dodanie tych słów do ślubowania)¹²⁶.

Bardziej uporządkowaną relację na temat powitań i pozdrowień przy pracy pomieścił w swojej *Encyklopedii staropolskiej* Zygmunt Gloger (t. IV, hasło: *Powitania i pozdrowienia*). Co szczególnie istotne, znany z rzetelności autor jednoznacznie przypisuje interesującym nas zwrotom ludowy (włościański) charakter i funkcję powitania/pozdrowienia przy pracy:

Lud wiejski, spotykając się przy pracy, mówi dotąd: „Pomagaj Bóg” — „Boże dopomóż” — „Panie Boże dopomóż”, na co odpowiada pozdrowiony: „Panie Boże zapłać” lub „Bóg zapłać”.

Gloger daje jednakże też cenną wskazówkę — sugestię, że w dawnych wiekach zwroty te miały szerszą społeczną ekstensję i pochodzą od powitań i pozdrowień używanych przed wiekami ogólnie przy spotkaniu się z drugimi. Na uwagę, jego zdaniem, zasługują w tym kontekście zwłaszcza zwroty życzeniowe: *Pomagaj Bóg // Pomaga Bóg* znane dobrze w XVI w., a być może także *Zdarz Bóg // Boże zdarz* — które zasadniczo już podówczas wyszły z użycia. Ich zanikanie wiąże autor z upowszechnieniem się w XVIII w. chrześcijańskiego powitania *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus*, co nie wydaje się, biorąc pod uwagę inne niż lud polski środowiska, słuszne (zwyciężyło wszak w sferze kontaktów stereotypowych *dzień dobry, dobry wieczór*, a o *Szczęść Boże!* Gloger nie wspomina w ogóle). Szczęśliwie w kwestiach budzących istotne wątpliwości możemy się odwołać do opartego na szerszych badaniach źródłowych opracowania Marka Cybulskiego

¹²⁶ Zdarzyło się także kilkakrotnie po 1989 r., że religijni posłowie sięgali ostentacyjnie po jej bardziej tradycyjną i apelującą do pozostałych Osób Boskich i świętych postać, np.: *Tak mi dopomóż Panie Boże Wszechmogący, w Trójcy Jedyny i Wszyscy Święci*. Tadeusz Kościuszko kończył swą przysięgę Narodowi Polskiemu 24 III 1794 r. na Rynku w Krakowie słowami: *Tak mi Panie Boże dopomóż i niewinna Męka Syna Twego*. Możliwości rozwinięcia podniosłej formuły o człon addytywny są więc dość znaczne, muszą mieć jednak religijny i modlitewny charakter.

(2003), które poświęcone jest m.in. formułom powitalnym, stosowanym w dobie średniopolskiej. Spróbujmy (zakładając, że nie można ignorować uwag Glogera, jak też pomijać faktu, że zapleczem materiałowym Cybulskiego są przede wszystkim teksty kultury szlacheckiej) na tej wiarygodnej podstawie uporządkować nieco wywód w kwestii historycznego pochodzenia zachowanych z minionych wieków na wsi sposobów witania się i pozdrawiania, które ograniczyły swą pragmatyczną funkcję do spotykania się ludzi przy pracy.

Potwierdzone w badaniach wiejskiej etykiety zwroty typu: *Panie pomagaj // dopomagaj // dopomóż* itp. możemy bez większego ryzyka popełnienia błędu odnieść do zwrotu powitalnego w ogólnej, wariantywnej postaci: **Pomaga(j) (ci) Bóg!** // **Pomóż (ci) Bóg** → **Pomagabóg // Pomóż Bóg**, powszechnie niegdyś używanego w Polsce, aczkolwiek już od połowy XVI w. przyjmującego znamiona plebejskości (Cybulski 2003: 23). Dominująca funkcja fatyczna uzasadnia jego pozycję inicjalną w replice. Te same względy decydują o potrzebie natychmiastowej odpowiedzi przez partnera w replice – reakcji, która z reguły przybiera postać dziękczynnego i modlitewnego życzenia zdrowia dla witającego: **Bóg/Boże daj, by (Pan, Pani, Wy itp.) zdrów był*, co dało w końcu obiegową postać: *Bodaj/Bogdaj (by) (Pan, Pani, Wy itp.) zdrów/zdrowa (był/była)*. W konsekwencji zmian o charakterze frekwencyjnym (uproszczenia i leksykalizacja) z uszczuplenia wyjściowej formuły odwitania o modlitewny człon *bo(g)daj* wyłoniła się postać z wyrażającym samodzielnie sens optatywny członem *By(ś) + zdrów/zdrowa był/była*¹²⁷ (możliwy jest też wariant spluralizowany: *byście zdrowi byli*). Zdarzało się witanemu w ten sposób, jak pokazują badania Cybulskiego (s. 25), także odpowiedzieć tym samym zwrotem, np.: *Pomaga Bóg, panie Macieju! – I Waspanu też niech Bóg Pomoże*. Ta charakterystyczna tradycyjna replika podziękowania – życzenia mogła się też pojawić w reakcji na inne powitanie, np. *Boże daj dobry dzień czy witaj*. Innym wariantem odwitania proszącym o zdrowie dla witającego (i witanego), przyjętego w obyczajach naszych przodków jest *Boże daj (Ci, Panu, Pani) zdrowie* → *Dobre zdrowie*. Jakkolwiek jest to trudne do dowiedzenia, wiele wskazuje na to, że w modlitwie codziennej *Zdrowaś Maryjo*, dzięki nieustannemu utrwalaniu, zachowała się niczym językowa skamienielina zredukowana postać omawianego wyżej zwrotu (por. Cybulski 2003: 29). W tej pobudzającej wyobraźnię kwestii mógłbym dodać jeszcze kilka dialektologicznych argumentów. Z podobnym podziękowaniem za dobre słowo powitania (*zdraw!*) zetknąłem się na Orawie. Jego wartość funkcjonalna nie budzi wątpliwości, a sama forma zwrotu dziękczynnego, wskazująca na wpływy języka i kultury słowackiej na pograniczu, nie musi być

¹²⁷ To powitanie z odwitanie (także wyrażającym sen życzeniowy) zachowało się w tekście pewnej kolędy klasztornej: *Pomaga Bóg! bodajś zdrowa, / Kuchareczko Jezusowa: / Gotuj że Mu dobrze, / nagrodzi ci szczerze [...]* (por. Miarka 1904: 186; kolęda nr 134).

tu rozstrzygająca negatywnie (wobec licznych i głębokich powinowactw kulturowych¹²⁸ obu nacji). Warto też przypomnieć, że *Zdrów/zdrowa!* bywało, według mojej wiedzy, używane przez gospodarza w reakcji na parskanie konia (badania naukowe potwierdzają, że koń komunikuje w ten sposób swoje dobre emocje – z czego chłop polski, jak widać, dobrze sobie zdawał sprawę). Nie było to więc zachowanie należące do ludowej magii ochronnej (jak w wypadku reakcji na czyjeś kichnięcie: *Dej Boże zdrowie!*), lecz quasi-komunikacyjne¹²⁹.

Słowo uwagi należy się także pochodzeniu zwrotu *Szczęść Boże! Z ustaleń* M. Cybulskiego (2003: 26) wynika, że jest to powitanie stosunkowo nowe, nieznane przed wiekiem XVII w Polsce. Leksemy *szczęście*, *szczęs(t)ny*, *szczęśliwy*, *szczęstnie* (z nosowością lub nie) itp. były dobrze znane i używane już w XV w. (por. SSStp), ale samo *szczęścić się* pojawia się dopiero w połowie wieku XVI (potwierdzone w twórczości M. Reya, P. Skargi i innych, por. SJPLin.). Można więc sądzić, że mamy do czynienia z ówczesnym, dobrze odpowiadającym potrzebom nominacyjnym, neologizmem czasownikowym, stworzonym od podstawy nominalnej: *szczęście* (w zn. ‘pomyślność, dobry los, powodzenie; uczucie głębokiej radości i zadowolenia, upojenia, szczęśliwości’; dawniej też: ‘przeznaczenie, los, fortuna, fatum’; zob. SEJP: 598). W. Boryś i Václav Machek (SEJMach.: 625) wskazują zgodnie na pierwotny sens prasłowiańskiego złożenia, związany z dobrą (lepszą) częścią przypadającą w udziale, dobrym udziałem, z czego idzie dość oczywisty rozwój znaczeniowy tego prasłowa. Pomiędzy frazami *szczęście mieć* a *szczęście dawać* rysuje się sprzeczność, ponieważ człowiek nie może być ani sprawcą, ani szafarzem tego bodaj najcenniejszego w życiu dobra. Takie

¹²⁸ Na Szariszu (Fintice k. Prešova) zetknąłem się z ludową bajką o kogucie, który wyruszył świat za służbą, by ulżyć w ciężkiej doli swojej ubogiej gaździnie. Podczas wędrówki spotyka kolejnych zwierzęcych bohaterów, którzy witają się z nim w następujący sposób: „[...] Thur mu hutori ‘gada’: — Dajboże, kohuciku, dzeże idzeš, dze? [...] Išol kohicik, išol, stretnul še ‘spotkał się’ w ľeše z ľišku. — Pan Buh daj, kohuciku, dzeże idzeš, dze? — prehutorila ľiška [...] — Pánboh daj šťastia, kohútik, kamže ideš, kam? — prihovorila sa ľiška” (*Zazračni dzvonček. Starodavne rospřafki z Fincic*, red. Miroslava Gavurová, Fintice 2018, s. 23–25). Jak widać, „Daj Boże” i „Daj Panie Boże” oraz „Daj Panie Boże szczęście” służą jako regularne formuły powitania/pozdrowienia. Podobieństwo do interesujących nas zwrotów polskich jest uderzające.

¹²⁹ Wprowadził je na karty swojej popularnej powieści *Czterej pancerni i pies* Janusz Przymanowski, zapewne jako element charakteryzujący starszego i używającego różnych tradycyjnych formuł (*Niech będzie pochwalony, Zostańcie z Bogiem!* itp.) gospodarza ze Studzianek (dziś Studzianek Pancernych). Wypada jeszcze dodać, że na wsi funkcjonowało przekonanie, że zwierzęta za jakąś wielką przewinę zostały pozbawione głosu i tylko w noc wigilijną są zdolne przemówić ludzkim głosem. Liczne ślady tego wierzenia przechowywały teksty folkloru ustnego. Być może wiąże się to z przenikającą tradycyjną kulturę wsi tendencją do antropomorfizacji świata (głównie zwierząt).

prerogatywy przysługują istocie najwyższej – Bogu. Stąd też i polskie (dziś ginące) *szczęścić* ‘darzyć szczęściem, powodzeniem, uszczęśliwiać’ jest podstawowo czasownikiem trzecioosobowym, niemającym form pluralnych, wykluczającym w pozycji subiekta człowieka¹³⁰. Z jego z kolei perspektywy (beneficjenta) taki stan opisuje czasownik *szczęścić się* (por. Polański 1990/IV: 364). Rozwój znaczeniowy tak ważnego dla naszych przodków czasownika *szczęścić* (do nieosobowego *szczęścić się*, zerującego pozycję składniową sprawcy) można przekonywająco wiązać z postępującą sekularyzacją języka (w tym znaczeniu, jakie nadaje terminowi Alicja Nagórko; np.: 2010, 2014, 2016). Temat ten, daleki tu od wyczerpania, wart jest osobnego zbadania i omówienia.

Na koniec tego wątku rozważań warto jeszcze przywołać świadectwo Andrzeja Komonieckiego, wójta żywieckiego i burmistrza (zm. 1729), który opisując dzieje Żywiecczyny i samego Żywca, pod rokiem 1728 odnotował, że od pierwszego maja tegoż roku, staraniem władz kościelnych, z postanowienia Benedykta XIII mieszkańcy Żywca „[...] miasto ‘zamiast’: Pomaga Bóg — Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus — [...] potykający się z sobą, poczęli mówić do siebie [...]” (Komoniecki 2005). Relacja ta potwierdza, że szeroko stosowane niegdyś w kontaktach stereotypowych (rozmówcy nie znają się) i formalnych (jak dzisiejsze *Dzień dobry!*) zwroty modlitewne typu *Pomaga Bóg!* odwołujące się do Bożej pomocy i błogosławieństwa obowiązywały jeszcze w XVIII w., zwłaszcza w środowisku chłopskim. Nosiły one jednak wyraźne konotacje plebejskości¹³¹, co przyczyniło się w głównej mierze do ich zanikania. Prawo dziedziczenia prestiżowych, wyżej wartościowanych (szlacheckich i miejskich) wzorców etykiety (naśladowano szlacheckie wzory zachowań jako prestiżowe i nobilitujące, zwłaszcza w miastach¹³²), przyniosło w utrzymującej przez długi czas odrębność kulturze chłopskiej i w wiejskiej etykiecie nie tylko popularność pierwotnie obcych form

¹³⁰ Bardzo dobrze tę zależność (presupozycję pragmatyczną) wychwycił SJPWil., wprowadzając ją do opisu znaczenia *szczęścić*: (o Bogu w stosunku do ludzi) szczęście dawać, zdarzać komu, błogosławić, uszczęśliwiać, por.: *Boże, ty mdle zmysły czerstwisz i szczęścisz pobożne zamysły.*; *Zdziwią się nad tem sprawiedliwi, że Bóg nieprawych i szczęści i żywi* (por. SJPWil., hasło *szczęścić*, s. 1624).

¹³¹ M. Cybulski (2003: 23) jest zdania, że do ich powstania w XVII w. przyczyniło się przede wszystkim to, że witano i pozdrawiano tymi zwrotami pracujących, a więc naturą rzeczy ludzi niższego stanu. Najniższy status chłopstwa w Rzeczypospolitej szlacheckiej i jego polityczno-społeczno-ekonomiczna marginalizacja sprzyjały utrwalaniu się takich przekonań; trzeba też podkreślić, że pogrążająca się w swoistym „samouwiełbieniu” szlachta polska rozlicznymi sposobami (strojem, obyczajem i językiem) starała się podkreślić swą dominującą rolę w państwie (szerzej na ten temat Bogucka 1994: 25–32; 39–41), nie wyłączając etykiety.

¹³² Maria Bogucka postrzega ten proces unifikacji kulturowej niemającego liczącej się pozycji społecznej ówczesnego mieszczaństwa następująco:

adresatywnych (*Pan, Pani*), lecz także ekspansję zwrotów powitalnych typu ogólnopolskiego (np. *Dzień dobry!*), choć w tym zakresie jest (jak pokazuje choćby pamięć informatorów) to już zjawisko stosunkowo nowe, związane z otwarciem się tego środowiska na wpływy zewnętrzne i z wielkimi przemianami na polskiej wsi w XX w. Osobny akcent na tym obrazie kładzie utrwalona autorytetem Kościoła „kariera” chrześcijańskiego powitania *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus*; szybko zaadaptowane (także w skróconej i nieformalnej postaci: *Niech będzie pochwalony // Pochwalony – Na wieki wieków // Na wieki amen // Na wieki*¹³³) zajęło w większości znanych mi sytuacji pragmatycznych (wymagających bardziej formalnego kontaktu) miejsce tradycyjnych formuł życzących, wyjąwszy wyróżnioną kulturowo sytuację powitania i pozdrowienia pracujących na roli. Jej rola w społeczności wiejskiej i ranga jest zgoła wyjątkowa, skoro po dziś dzień ludzie na wsi mają tę trudną do zwербalizowania świadomość, że jest w takich okolicznościach nieodzowna i nie ma jej czym zastąpić. Warto podkreślić, że w tym wypadku, dokonujące się w kulturze zmiany o trudnym do ogarnięcia zasięgu, pozostawiły owo *Panie Boże dopomóż! // Szczęść Boże!* wśród nielicznych pamiątek dawnej chłopskiej etykiety językowej, które dowiodły swej żywotności i użyteczności również w warunkach życia współczesnego. Spróbujmy dociec przyczyn tego zjawiska.

Wobec niezdolności do wytworzenia własnego modelu kultury i obyczaju mieszczaństwo – zwłaszcza zaś jego górne warstwy – zaczęło już u schyłku XVI wieku ulegać wpływom kultury i szlacheckiej obyczajowości. [...] Nobilitacja była również ideałem życiowym indywidualnego mieszczanina. Oznaczała ona awans nie tylko społeczny, ale i kulturalny, była warunkiem sine qua non uzyskania wysokiej społecznej estymy w oczach własnych i w oczach innych ludzi. Ci, którym się owej nobilitacji uzyskać nie udało, starali się przynajmniej naśladować szlachecki obyczaj jako lepszy, nobilitujący styl zachowań życiowych. Rezultatem było przenikanie szlacheckiego kodeksu postępowania, zwyczajów i mentalności na teren miast. Zwłaszcza górne, zamożniejsze warstwy mieszczaństwa, które mogły sobie na to pozwolić, a jednocześnie popychała je w tym kierunku ambicja, starały się upodobnić pod różnymi względami do szlachty (Bogucka 1994: 38–39).

¹³³ Nie zajmuję się nim bliżej, bowiem nie jest ono *stricte* zwrotem życzącym i spełnia tylko pragmatyczną funkcję powitania (zazwyczaj też nie dziękuje się też za nie rozmówcy, poprzestając jedynie na konwencjonalnej odpowiedzi). Jako ciekawostkę warto dodać, że używano go często na wsi także wobec znajomych Żydów (np. w Bronowicach podkrakowskich), wspomina o tak dalece sięgającym stopniu rozpowszechnienia w codziennym obyczaju także J. Gluziński (1856: 423). Mówi o takich zaskakujących nieco zwyczajach (zdarzało się, że i Żydzi nie tylko odpowiadali: *Na wieki wieków*, ale witali tym zwrotem chrześcijan) i pouczeniach księży katolickich w tym względzie również Z. Głogier w cytowanym już haśle *Encyklopedii staropolskiej* (t. IV): *Powitania i pozdrowienia*. Kościół – dodajmy – nie dopuszcza używania skróconych form powitania *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus*; podobnie traktuje naruszające sakralną wartość formuły zredukowane odwitanie.

W świetle przedstawionych wyżej danych nie ulega wątpliwości, że powitania i pozdrowienia przy pracy są formułami życzącymi, na co jednoznacznie wskazują obecne w nich operatory tej funkcji. Prośba do Boga o dobroczynne działanie dla dobra drugiego człowieka nadaje im charakter modlitewny. Takimi też pozostały, mimo postępującego zeświecczenia obyczajów, i są rozumiane jako pobożne życzenie przy pracy. Ta okoliczność tłumaczy, dlaczego w stosunku do pierwotnego brzmienia (np. *Pomaga(j) Bóg!* // *Pomóż Bóg!* itp.; weźmy też jako punkt odniesienia strukturalnie tożsame *Tak mi dopomóż Bóg!* i *Bóg zapłać!*) uległy pewnej modernizacji, służącej należytemu wyeksponowaniu sprawczej roli Boga i lepszemu rozumieniu archaicznej frazy. Odbyła się ona przez modyfikację tych tradycyjnych formuł językowej etykiety – wprowadzenie (jak w modlitwach) rzeczownikowego podmiotu w wołacz, por.: *Szczęść Boże!*, *Boże prowadź!*, *Boże naspórz!*, *Panie Boże zaródź w dziesięcioro!* (kiedy akurat sadzą ziemniaki, kapustę, cebulę, por. Udziela 1892 : 34) itp. Wszystkie przywoływane wyżej przykłady wykazują dość przejrzysty związek z formami 3 osoby liczby pojedynczej trybu rozkazującego (por. **Niech Bóg zapłaci*, **Niech Bóg pomaga*, *Niech Bóg prowadzi!* itp.). Historycznie były one pod względem formalnym równe 2 osobie (por.: *Przyjdź królestwo Twoje, bądź wola Twoja*), nie można jednak utożsamiać ich znaczenia (jak w wypadku współczesnego: *Janie, otwórz drzwi!*: *Niech Jan otworzy drzwi.*). Rozkazywanie Bogu, jego woli, królestwu itp. jest poza władzą człowieka, budzi więc uzasadnione naukowo przeświadczenie, że takich quasi-dyrektywnych form używa się, żeby przede wszystkim wyrazić życzenie, pragnienie (funkcja optatywna), by to, o czym mowa w zdaniu, nastąpiło (por. zleksykalizowane: **Bog daj zdrów był* → *bodaj zdrów był*). W takich starodawnych, optatywnych formułach podmiot (nazywający w istocie siłę sprawczą, zdolną urzeczywistnić pożądaný stan rzeczy) bywał wyrażany mianownikiem. Analizowane przykłady należy rozumieć jako: *Niech (ci) Bóg pomoże!* // *szczęści* // *zapłaci* itp. Jakkolwiek staroświeckie formuły zmodyfikowano, nadal przejrzyste odwołują się one do mocy sprawczej i autorytetu samego Boga. Tak też są rozumiane powszechnie wśród ludzi wierzących (nieprzypadkowo nazywa się je często *boskim słowem*), a przy tym silnie utrwalone w tradycji; ten wzgląd obliuguje jednoznacznie „swoich” do unikania między sobą tylko pozornie neutralnych w takich okolicznościach formuł ogólnopolskich, a stosowania własnych. Dla starszych takie zachowanie grzecznościowe nosi znamiona bezwzględnej nakazu, wręcz imperatywu moralnego, w czym znajduje wyraz jedna z podstawowych zasad wiejskiej grzeczności: reguła wyrażania nieobojętnego stosunku wobec wszystkich członków społeczności. Wyklucza to, rzecz jasna, także przejście obojętnie koło pracujących w polu.

Na dowód, że jest to zachowanie głęboko zakorzenione w mentalności wsi, można przywołać cenne obserwacje Jana Świątko, który w swoich *Zwyczajach i pojęciach prawnych ludu nadrabskiego* (1896–1897) zestawiał listę dwudziestu

najcięższych, bo przynoszących ujmę odbiorcy i obelżywych wobec niego „grzechów w obejściu” (poważnych uchybień wobec norm grzeczności). Wydaje się, że przypomnienie tych przewin towarzyskich, prowadzących na dawnej wsi do obrazy („gniewania się”), kłótni i swarów, będzie dobrym komentarzem i częściowym wprowadzeniem do dalszej części wywodu:

Zato w dość licznych przypadkach samo obejście poczytuje się za obelżywe lub przynoszące ujmę, a mianowicie:

- 1) Gdy młodzi ludzie podczas zabawy n. p. na weselu bez zaproszenia lub zachęty przy starszych siadają albo im miejsce za stołem zabierają i bez oglądania się na nich piją trunki;
- 2) gdy na „przypicie” rodziców, starszych krewnych i powinowatych, podeszłych wiekiem gospodarzy i gospodyń nie pocałują w rękę, nie uściskną za kolana lub „nie skłonią” im się do nóg;
- 3) gdy na weselach i chrzcinach goście „dopominają się” o trunek lub przekąskę, których zabrakło na stole;
- 4) gdy młodzi mieszają się bez potrzeby do rozmowy starszych, a zwłaszcza, gdy ich „przemądrzają”, t. j. swe zapatrywania i poglądy starają się im narzucić lub dają im nauki i wskazówki;
- 5) gdy przerywają im mowę lub w ich obecności wszczynają kłótnię i sprzeczkę;
- 6) gdy ich napomnienia, przestrogi i nauki przyjmują z lekceważeniem lub dla „postawienia na swoim” używają podniesionego głosu, „ciskają się”, t. j. posługują się różnymi ruchami i pięścią w stół uderzają;
- 7) gdy wdają się z nimi w formalną sprzeczkę i kłócą się „zab za zab”;
- 8) gdy domownicy lub najbliższa rodzina wszczynają kłótnie, awantury lub bójki wobec obcych;
- 9) gdy na weselach, chrzcinach i różnych zabawach pierwszeństwo daje się swoim, zamiast gościom;
- 10) gdy wobec starszych gani się czasy dawne, a zachwala się nowsze;
- 11) gdy w obecności starszych, zwłaszcza, jeżeli oni dymu nie znoszą, pali się fajkę, żartuje się z nich, prawi się im niedorzeczności lub różne figle płata;
- 12) gdy wyśmiewa się starszych, w różny sposób im się dokucza lub naśladuje ich ruchy;
- 13) gdy starszym się nie ustąpi z drogi;
- 14) gdy na wesela, chrzciny nie zaprasza się niektórych ludzi podług uroczystego, wiekami uświęconego zwyczaju;
- 15) gdy, zaprosiwszy znaczną liczbę gości na wesele lub chrzciny, nie można ich przyjąć i uraczyć należycie;
- 16) gdy o zaproszonych na wesele lub chrzciny się nie dba lub nie wiele zwraca się na nich uwagi;
- 17) gdy, wchodząc do obcego domu, nie pozdrowi się za przestąpieniem progu słowem Bożem gospodarstwa i domowników: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!”;

- 18) gdy przechodząc koło kogo, nie powie się: „Niech będzie pochwalony...!” lub przynajmniej choćby nic nie znaczącymi słowami do niego się nie zagada;
- 19) gdy, przechodząc koło pracujących w polu, nie życzy się im szczęścia i wreszcie
- 20) gdy nadużywa się cudzej gościnności lub dobroci (Święt.ZPP2: 281–282).

Warto tu podkreślić, że niektóre uchybienia dotyczą *stricte* już wiejskiej etykiety (17, 18, 19) i naruszenia norm grzeczności określających kontakty bezpośrednie mieszkańców w szczególnie istotnych sytuacjach pragmatycznych¹³⁴ należących do teatru życia codziennego na wsi. Nie powinno wszakże umknąć naszej uwadze, że, jak przed wiekami, w polskich wioskach ludzie nadal witają się i pozdrawiają¹³⁵ pobożnym życzeniem – przy pracy na roli, co wiedzie ku potrzebie zajęcia się bliżej tym, wyjątkowej (bodaj najwyższej) rangi, elementem chłopskiej aksjologii.

Uderzająca dla postronnego obserwatora w wiejskiej grzeczności obfitość zwrotów i formuł o charakterze religijnym i modlitewnym w szczególnie sposób związana jest z pracą, a zwłaszcza zajęciami rolniczymi. W systemie wartości i w mentalności wsi praca jest jedynym sensem, przyczyną i celem ludzkiej egzystencji. Nie ma w tych słowach najmniejszej przesady: praca na roli, w gospodarstwie jest świętym obowiązkiem, bo zgodnie z dosłownie rozumianym (i bardzo bliskim mentalności chłopskiej) przesłaniem biblijnym, „kto nie pracuje, ten nie je”¹³⁶, a kto się uchyła od sprawowania swoich obowiązków, nie zasługuje na ja-

¹³⁴ Należy wyjaśnić, że obserwacje Świętka dotyczą czasu, kiedy tradycyjna kultura ludowa zachowywała integralność. Nie idzie więc o niegrzeczność polegającą na użyciu zwrotu ogólnopolskiego zamiast wiejskiego, lecz o niespełnienie przez nadawcę (ustanowionego rygorami konwencji – ona przesądza, kto ma się odezwać pierwszy i w jaki sposób) wymogów konwencji w ogóle, odbierane jako znak zupełnego lekceważenia rozmówcy i zerwania łączących ich więzi (np. zignorowanie czyjejs obecności na drodze czy w polu). Zawsze spotykało się to z potępieniem ze strony wiejskiej społeczności i narażało sprawcę na rozmaite sankcje (por. Kaś, Sikora 1994). Wśród wyróżnionych kulturowo i po dziś dzień zachowujących ów szczególnie status (zwłaszcza w konfrontacji ze zwyczajami panującymi w mieście) jest wejście do cudzego domu. Od wieków niezmiennie w szanujących się wiejskich domach obowiązuje tu „boskie słowo”: *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!* – z odpowiedzią – *Na wieki wieków!* W związku z dokonującą się także na wsi polaryzacją postaw religijnych jej użycie (zamiast *Dzień dobry*) jest niejako światopoglądową manifestacją (także w sensie szacunku dla chrześcijańskiej tradycji środowiska). Badania przekonują, że zwrot ten już od dawna przestał być używany podczas przygodnych kontaktów (wyłączając powitanie osoby duchownej) (por. Kaś, Sikora 1994).

¹³⁵ Pozycja pozdrowień przy pracy w wiejskiej etykiecie wydaje się niezagrożona, na co wskazują badania w okolicach Krakowa: w rolniczej gminie Szczurowa nawet młodzi (w wieku szkolnym) umieją się odpowiednio zachować werbalnie w wymagającej tego sytuacji.

¹³⁶ Słowa pochodzące z 2 Listu św. Pawła Apostoła do Tesaloniczan, które w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia mają następujące brzmienie: „Albowiem gdy byliśmy u was, nakazywaliśmy wam tak: Kto nie chce pracować, niech też nie je!” (2 Tes 3, 10).

kikolwiek szacunek. Pracowitość stanowiła więc miarę wartości człowieka i najgłębiej zinternalizowaną normę egzystencji i postępowania (Styk 1999: 132). Po dziś dzień, jak pokazują badania, etos pracy stanowi jądro językowo-kulturowego obrazu mieszkańca wsi, a zwłaszcza kobiety wiejskiej (por. np. Kąs 1994b; Piechnik 2009). Tak samo jest na Śląsku, gdzie pracowitość jest jedną z najważniejszych cech autostereotypu i stereotypu Ślązaka i Ślązaczki (por. Miszta 2016: 157 i n., 172–176). Wartości te pozostają dziś w znacznym stopniu ukryte i stłumione wskutek funkcjonowania od dawna w polskiej kulturze negatywnych (zewnętrznych) stereotypów wsi i wiejskości, które dziś przybierają szczególnie dotkliwą dla kultury wsi, „obezwładniającą” kulturotwórczo postać¹³⁷.

Jako podstawowy i konieczny składnik chłopskiej kultury, praca ulega **sakralizacji**. Pod tym pojęciem rozumiem, za Małgorzatą Mazurkiewicz (1989: 7), proces waloryzacji rozmaitych faktów kulturowych pod wpływem *sacrum*. Praca ludzka na wsi podlega temu procesowi ze szczególną intensywnością i w bardzo szerokim zakresie (najczęściej przywołuje się tu pełne treści symbolicznych obrazy orki i siewu). Nie można jednak, jak słusznie podkreśla autorka, utożsamiać jej z działaniem sakralnym i modlitwą, podlega bowiem odwiecznej ambiwalencji (por. tylko pozornie tożsame pojęcia: *praca* i *robot*¹³⁸; *rola* i *ziemia*). W przeko-

¹³⁷ Uzasadniając własne poglądy w kwestii czynienia w nauce ze wsi siedliska „polskich Irokezów” i pozbawiania jej kulturowej pamięci, powoływałem się po kilkakroć na naukową twórczość Izabelli Bukraby-Rylskiej. Dla pełniejszego oglądu, w bezpośrednim już związku z przedstawioną oceną utrwalania się negatywnych (degradujących społecznie), zewnętrznych stereotypów wsi i wiejskości przez samych jej mieszkańców, chciałbym oddać głos Tomaszowi Rakowskiemu, przedstawicielowi młodszeo, ukształtowanego już w czasach wolności, pokolenia etnologów i antropologów kultury: „[...] jeśli chłopskość postrzega się jako inercyjną, »opadającą« dyspozycję kulturową utrudniającą narodziny klasy średniej, bo wyposażając ją w najgorsze cechy, to właśnie wtedy utrwała się wiedza zniewalająca, kolonizująca własne ludzkie doświadczenia”. W innym miejscu autor dodaje kilka obszerniejszych uwag na temat „zagadnienia kolonizowania doświadczeń społecznych danej grupy przez język i wyobrażenia elit intelektualnych”, szukania (dla przywrócenia grupom zdegradowanym społecznie i kulturowo prawa do autonomicznej, komplementarnej podmiotowości, pożegnania kultury zawstyżenia – por. Rakowski 2016) „bogactwa kulturowego i doświadczenia ludzkiego tam, gdzie się ich na ogół nie dostrzega” (np. w chłopskiej zapobiegliwości, skłonności do gromadzenia rozmaitych przedmiotów i „pazerności”) (Rakowski 2013). Interesujący tekst rysuje nowe perspektywy przed dostrzegalnym ożywieniem kulturalnym na wsi.

¹³⁸ Etymologii i konotacji leksemów *praca* i *robot* w języku polskim poświęciła oddzielne studium Małgorzata Brzozowska (2009: 72–116); wyniki tej szczegółowej analizy zawarła w następującym podsumowaniu: „Dzisiejsze *praca* i *robot* bardzo wyraźnie kontynuują cechy semantyczne wyodrębnione w rezultacie analizy etymologicznej i w dużym stopniu dzięki nim odróżniają się od siebie. I *praca*, i *robot* jest rodzajem obowiązków i konieczności, ale przymus zewnętrzny dotyczy tylko (związanej etymologicznie z niewolą) *roboty*. Natomiast tylko *praca* wytwarza wspólnotę. *Praca* jest wartościowana na ogół pozytywnie,

naniu mieszkańców wsi jest bowiem zarówno przeznaczeniem (powołaniem), jak i przekleństwem człowieka. Dwoistość jej natury ma bardzo głęboki rodowód, sięgający tradycji biblijnej¹³⁹. W wykładni teologicznej wygnania pierwszych rodziców z Raju jako kary za grzechy tkwi dobrze odpowiadające chłopskiej mentalności wyjaśnienie tej sprzeczności, które każe kochać ten przekłety ciężar niestającego, codziennego znoju, chłopskiej krwawicy, a jednocześnie nienawidzić go i przeciwstawiać się mu całą mocą zapiekłej pracowitości:

Stworzyłeś mnie, Panie Boże, boś kciąu — a ja żyję, bo musze (Udziela 1892: 37; przysłowie¹⁴⁰).

robotą – ambiwalentnie, często nawet negatywnie. Praca może stanowić wartość autonomiczną w przeciwieństwie do roboty, traktowanej wyłącznie jako wartość instrumentalna”. Studium to poprzedziły dwie inne prace autorki na ten temat (Mazurkiewicz 1990, Mazurkiewicz-Brzozowska 1993: 133–145). Do podobnych wniosków, biorąc pod uwagę także materiał gwarowy, doszła Hanna Popowska-Taborska (2019: 115). Zróżnicowanie to jest widoczne we współczesnej polszczyźnie, zwłaszcza w jej odmianie potocznej, jakkolwiek nie jest może do końca uświadamiane przez użytkowników języka (Brzozowska 2009: 82).

¹³⁹ Szerzej na ten temat w pracy: Szostek 2018. Autor rozważa ten problem z perspektywy teologii pracy, stanowiącej element podstawowy nauki społecznej Kościoła Katolickiego, wiodący ku tajemnicy odkupienia i życia wiecznego. Nieprzypadkowo wierni modlą się o „wieczne odpoczywanie” dla duszy zmarłej osoby: śmierć uwalnia od brzemienia pracy, a jednocześnie jest drogą do Chrystusa w niebie i wiecznej szczęśliwości. W Jego obietnicy zbawienia po trudach dobrego (pobożnego i pracowitego) życia można „[...] upatrywać rozwiązania [...] napięcia i swoistej opozycji między pracą jako szlachetną misją zleconą człowiekowi przez Stwórcę a pracą jako ciężarem, od którego uwolnienie jest istotnym elementem szczęścia wiecznego” (Szostek 2018: 30). Bardzo dużo uwagi poświęcił wartości pracy w aspekcie indywidualnym i społecznym św. Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* (*Powołany do pracy*) z 1983 r. Ks. prof. Andrzej Szostek próbuje syntezy najważniejszego przesłania nauczania św. Jana Pawła II o udziale człowieka przez pracę w Boskim planie odkupienia: „Tak jak z jednej strony praca jest współuczestnictwem człowieka w Boskim dziele stworzenia, tak też człowiek jest zaproszony i wezwany do współuczestnictwa w jego odkupieniu. Cierpienie związane z pracą, znoszenie przeciwności i niesprawiedliwości, walka o to, by ziemia nie rodziła tylko ostu i cierni, to udział w Chrystusowym dziele odkupienia” (tamże: 33), co można by zamknąć w słowach św. Jana Pawła II: „Znosząc trud pracy w zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym za nas, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w odkupieniu ludzkości” (Jan Paweł II, *Laborem exercens: Powołany do pracy*, Wrocław 1983, p. 27; cyt. za: Szostek 2018: 34). W takim myśleniu o pracy jako wartości społecznej autor ma poprzednika w osobie ks. Prymasa Stefana Wyszyńskiego (por. Wyszyński 1946, 1968, 1974). Chłop polski szczerze sądzi, że praca zbliża człowieka do raju i do Boga; dopatruje się rozmaitych znaków jego obecności i błogosławieństwa w rolniczym trudzie.

¹⁴⁰ Jego nieodległe echa pobrzmiwają w słowach bł. Anieli Salawy: „Panie! Żyję, bo każesz, umrę, kiedy chcesz, zbaw mnie, bo możesz?”. Ich autorka jest dzieckiem podkrakowskiej wsi (do 16 roku życia przebywała w rodzinnym, podkrakowskim Sieprawiu).

Na miano pracy w kulturze agrarnej zasługuje przede wszystkim praca na roli, która jest utożsamiana z powierzoną nam przez Boga matką – ziemią żywicielką; od tego poświęconego trudu i monotoni codziennych obowiązków przysługują nieliczne chwile wytchnienia, zazwyczaj związane z praktykami religijnymi, do rocznymi świętami, odpustami czy pielgrzymkami. Tak rozumiana praca na roli godna jest więc najwyższego szacunku. W taki sposób praca i ziemia spotykają się jako dwie najistotniejsze składowe systemu wartości agrocentrycznej kultury chłopskiej (por. Styk 1993).

Opisane tu relacje i sprzeczności o wiele ostrzej rysowały się u schyłku XIX w., w perspektywie nieuchronnej modernizacji wsi, w realiach powłaszczeniowych (dla zaboru rosyjskiego to 1861, a dla samego Królestwa Kongresowego pamiętny rok 1864; zabór austriacki – 1848; pruski – 1808–1872). Jako „sprawa chłopska” były żywo obecne w dyskursie pozytywistycznym. Dostrzega je i eksponuje mocno w *Placówce* Bolesław Prus. Bogusław Grodzki, zajmujący się etosem pracy w jego twórczości i zaprzatającą myśli pisarza kolizją tradycji z nowoczesnością, podnosi, że u Prusa praca ludzka (zwłaszcza fizyczna) naznaczona jest taką ambiwalencją: „[...] z jednej strony praca stwarza możliwość osobistego spełnienia się, a nawet realizacji wzniosłych celów, z drugiej jednak jest ona dla większości ludzi codziennym, ogłupiającym, a niekiedy wręcz dehumanizującym kieratem” (Grodzki 2018: 166), co w równej mierze dotyczy chłopstwa, jak i np. łódzkiego proletariatu. Portret zdobywającego świadomość społeczną i narodową polskiego chłopca, przedstawiony w *Placówce*, również wikła się w te sprzeczności, dotyczące samych podstaw wiejskiej egzystencji: „Niekwestionowany imperatyw dotyczący konieczności codziennego podejmowania wyniszczającej fizycznie, oślepiającej umysłowo pracy w polu i zagrodzie, można równie dobrze uznać za odziedziczony po przodkach pogański atawizm, jak i za jeden z podstawowych obowiązków człowieka wierzącego. Jednocześnie dla wiejskich bohaterów *Placówki* praca, w powiązaniu z moralnymi aspektami religijności chrześcijańskiej, jest najbardziej oczywistą formą samookreślenia się, budowania tożsamości zarówno w wymiarze indywidualnym, jak wspólnotowym” (Grodzki 2018: 167). Autor podkreśla zgoła wyjątkową w tym kontekście rolę chłopskiej tradycji i wiary (naznaczonej jednak szkodliwą zachowawczością i ksenofobią), będącej źródłem niewzruszonej aksjologicznej pewności. Jak się wydaje z dzisiejszej perspektywy, tradycyjnemu etosowi pracy fizycznej na wsi, pełnemu symbolicznych treści, zagroził przede wszystkim postęp cywilizacyjny i czasy ustrojowej transformacji, z jednej strony pozbawiające racji bytu wyobrażenia chłopca jako podmiotu realizującego Boski plan „oswajania” świata przyrody na rzecz chłodno kalkulującego zyski rolnika-biznesmena, z drugiej zaś podważające tradycyjny sens ciężkiej, fizycznej pracy, niedającej satysfakcjonujących

wyników¹⁴¹. Jak celnie puentuje Ilona Gumowska-Grochot: „Zmienia się także stosunek człowieka do pracy. Dawniej była miarą jego wartości. Obecnie stała się przykrą i uciążliwą koniecznością” (2018: 306), stanowiąc już jedynie źródło utrzymania. Praca na gospodarstwie i w polu, co podnosi w swoich tekstach Halina Pelcowa, traci na Lubelszczyźnie (także na południu Polski – dodam) swój charakter sakralny¹⁴², o czym dawniej nieustannie przypominały towarzyszące jej modlitwy, westchnienia do Boga, Pana Jezusa, Matki Boskiej i świętych, pobożne gesty itp., stając się w świadomości młodych mieszkańców wsi towarem (por. Pelcowa 2018: 321–32; 2015: 160–161). Przypominają o tym jeszcze np. współczesne pieśni dożynkowe, por.:

*Te naszo matke ziemie trzeba nam szanować
Zebychmy jej plonami mogli sie radować (z.).*

Wykonywana bardzo często już poza rodzinną wsią, nie służy też utrwalaniu rodzinnych i lokalnych więzi społecznych, traci także tak ważny charakter wspólnotowy i nie przyczynia się do pokoleniowej transmisji wartości.

Logika wywodu nakazuje poświęcić nieco osobnej uwagi także szczególnemu aksjologicznemu statusowi **roli uprawnej** w kulturze wsi. Przypomnijmy więc pokrótce, że w przekonaniach jej uczestników ziemia jest dziełem Boga, a jednocześnie podstawą ludzkiej egzystencji. Ziemi – roli dającej plony od wieków przypisuje się przymioty macierzyństwa (jak kobieta *rodzi* plony, karmi i jest źródłem życia). W tych, właściwych kulturze ludowej, wierzeniach zamyka się też świadomość, że chłop (rolnik) wykonuje uświęcony trud, wspomagając i współtworząc cykl odradzania się życia – największego cudu i tajemnicy natury. Symbolika ziemi jest niesłychanie bogata; jej analiza przybliży nas do świata wyobrażeń naszych przodków, przypisujących ziemi cechy boskie i ludzkie zarazem (np. w Białym

¹⁴¹ Liczne rozmowy ze starszymi mieszkańcami Podtatrza i Krakowskiego uprzytamniają dość oczywistą zależność pomiędzy poczuciem krzywdy społecznej, rozczarowania tradycyjnym stylem życia na wsi, a gwałtownie rosnącym poziomem aspiracji życiowych jej mieszkańców. „Teroz to majo ludzie casy miodowe, chleba żodyn ociec, matka nie udzielajo dzieciom, nikt głonny nie chodzi, robić się nie kce. Ón mo w dupie gospodarke, jedzie se do Krakowa na osiym godzin i mo wieś w dupie. Idzie se ze psym na spacer” (Krakowskie, z.). Nie powinien nas zmylić oskarżycielski ton tej wypowiedzi starszej gospodyni z Wołowic, idzie bowiem o ogromny kontrast oczekiwań, które dawniej zamykały się na bardzo skromnym poziomie, a dziś są oburzająco (dla niej) wysokie.

¹⁴² Badania terenowe nie są jednak w tej mierze jednoznaczne, bowiem nie jest to obraz czarno-biały. Wywiady z niektórymi młodymi ludźmi, które prowadziła H. Pelcowa (2018: 31), ujawniają także postawy bardziej refleksyjne, chęć powierzenia tradycyjnie Bogu swoich problemów z pracą; z podobną sytuacją zetknąłem się w Dąbrówce Morskiej koło Szczurowej.

Kościele koło Ojcowa pilnie zważano na to, by nie uderzać ziemi biczem lub witką, nie przeklinać w polu ani nie spluwać na zagon – by nie obrazić ziemi, która może wówczas poskąpić plonów). Powszechne jest też przekonanie, że ziemia, stojąc na straży ładu moralnego, nie przyjmuje do siebie ciał największych grzeszników i pochłania ich przeklęte dzieła (por. np.: *Żeby {kogoś} święta ziemia nie nosiła/przyjęła!* – wielkiej wagi przekleństwo; *Nie bij świąntej ziymie, bo cie nie przyjmie* – przysłowie, Hod.: 119). *Pracę (robotę)* i *ziemię*, tworzącą w kulturze chłopskiej nieodłączną diadę, omówił systematycznie wśród kulturomów podhalańskich Maciej Rak (2015: 195–224).

Pytanie, czy te struktury zbiorowej świadomości wsi uległy całkowitej dezintegracji, jest bardzo trudne do rozstrzygnięcia. Nie da się też tego uczynić, w moim przekonaniu, śledząc przemiany modernizacyjne, które z chłopa – Bożego kmiecia (biblijny Adam nadal w świadomości wsi jest rolnikiem, podobnie jak Noe ze swoimi synami) – uczyniły rolnego producenta i przedsiębiorcę, a ze świętej ziemi – „hektary”, ziemię uprawną i działki (Bukraba-Rylska 2008: 362–381). Odpowiedzi (negatywnej) można by poszukać, analizując wartości symboliczne rokrocznie powstających pod rękami wiejskich kobiet tysięcy wieńców żniwnych (dożynkowych) oraz tworzone na tę okazję przyśpiewki. Bez trudu znajdziemy w nich wyobrażenia odpowiadające sakralnemu charakterowi ziemi, pracy na niej, chleba i chłopskiej jeszcze godności tych, co „żywią i bronią”. Niewątpliwie przyczyniają się do takiego eksponowania treści tradycyjnej kultury rosnące aspiracje wiejskich elit, dysponujących pewną samowiedzą w tym zakresie. Opis tych niejednoznacznych i skomplikowanych zjawisk daleko wykracza jednak poza zobowiązania, które wziął na siebie autor.

Dodajmy na koniec tego wątku rozważań uwagę, że praca na roli dopiero współcześnie nabiera charakteru indywidualnego. Poza niektórymi męskimi obowiązkami (siew, bronowanie, orka konna coraz lepszymi pługami, a więc bez pomocników) zasadniczo wszystkie inne zajęcia (nawet pozyskiwanie opału czy gacenie izby liśćmi i słomą) miały jeszcze kilkadziesiąt lat temu charakter zbiorowy – do podolania im potrzebne były siły co najmniej jednej rodziny, ale najczęściej świadczone sobie bardzo skuteczną (!) pomoc sąsiedzką w szerszym zakresie (tzw. tłoka, odrobek; konieczność ratowania zbiorów) (por. np. Zadrożyńska 1983: 81). Zdarzyły się tak spektakularne dowody sprawności organizacyjnej i poświęcenia całej wsi, jak wybudowanie mimo represji SB i milicji kościoła w ciągu jednego dnia (np. w Ciścu koło Milówki na Żywiecczyźnie, 5 XI 1972 r.; w Nowosiólkach w pow. leskim, 2 VIII 1975 r.). Mimo iż skompromitowane gdzie indziej jako instrumenty opresji ideologicznej władz komunistycznych, to na wsi tzw. czyny społeczne przynosiły z reguły dobre i pożądane społecznie owoce (np. utwardzone i asfaltowe drogi gminne). Funkcjonowanie zamkniętych społeczności wioskowych, respektujące dominującą rolę wartości wspólnotowych (a nie

indywidualnych), zna także wymiar sakralny takich dotyczących wspólnoty działań, jeśli bowiem ktoś sprzeniewierza się swoim świętym obowiązkom wobec matki ziemi, popełnia grzech, którego skutki (nieurodzaj, klęski żywiołowe) mogą dotknąć wszystkich, jego rodzinę i całą wspólnotę. Nie dziwi więc, że lenistwo jest traktowane jako godny potępienia, budzący powszechną odrazę grzech i obraza boska, por.:

Strzezonego Pan Bóg strzeze, leniwego kijem rzeze (TetmSkPodh.: 361)

– a leniwa żona jest bardzo częstym tematem umoralniających gawęd i anegdot.

Jest jeszcze inny aspekt omawianego tu zagadnienia. Otóż przy wykonywanej wspólnie ciężkiej pracy utrwały się więzy społeczne i kwitła kultura, chwilom odpoczynku i powrotowi do domu, jak podają moi informatorzy, zawsze towarzyszyły wesołe rozmowy i śpiewy. Ten zwłaszcza obraz znajduje (wobec dzisiejszej dojmującej ciszy w polach pozbawionych ludzi) najlichnieszą reprezentację w ich wspomnieniach.

Być może w huku ciężkich maszyn rolniczych coraz trudniej o miejsce dla tradycyjnych pozdrowień przy pracy i o poczucie *sacrum* definiujące więź człowieka z ziemią. Ale też nic nie limituje ludzkiej życzliwości i empatii wobec rolniczego trudu w celu zapewnienia innym chleba. Dla osób wierzących relacja ta, przepojona szacunkiem i wdzięcznością, ma podłoże religijne, co obliuguje do wyróżniania jej modlitewnym zwrotem. Istotne wątki takiego myślenia, bliskie aksjologii wsi, znajdujemy w licznych homiliach i przemówieniach Jana Pawła II, wygłaszanych podczas kolejnych pielgrzymek do Polski. Ryzykując pewne intelektualne nadużycie, można by uznać, że świadomość wyjątkowej wartości pracy na roli, godności rolnika traktuje on jako zwornik wiejskiej tożsamości, ale także jeden z fundamentów polskości. Przywiązanie i miłość rolnika do ziemi jest dobrem ogólnonarodowym, gwarantem zachowania tradycji i polskiej tożsamości. Szczególnie mocno te słowa zabrzmiały w homilii wygłoszonej do mieszkańców Podkarpacia 10 VI 1997 r. w Krośnie. Nie można zignorować tego przesłania, które nieodmiennie przysparza intelektualnej głębi regionalnemu dyskursowi małych ojczyzn, wskazuje na wartości religijno-społeczne i ożywczą rolę tradycji. Jan Paweł II dostrzega jej wielką wartość w kulturze wsi; wzywa wprost jej mieszkańców do wierności Bogu i tradycji, do jej zachowania w codziennym obyczaju. Podzielając ten pogląd, powtórzmy za Świętym¹⁴³:

¹⁴³ Teksty homilii i przemówień Jana Pawła II opracowano na podstawie: <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/564n>, i https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_i/homilie/ (dostęp odpowiednio: 26 i 30 X 2019).

Bóg [...], stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, polecił mu czynić sobie ziemię poddaną. To biblijne wyrażenie jest szczególnie głębokim i bogatym w treść określeniem pracy. Kiedy przy pracy pozdrawiamy się wzajemnie zwrotem: „Szczęść Boże!”, wyrażamy w ten sposób naszą życzliwość wobec bliźniego, który pracuje – a równocześnie odnosimy jego pracę do Boga-Stwórcy, do Boga-Odkupiciela (z homilii wygłoszonej w Katowicach, 20 VI 1983 r.).

Pozostańcie wierni tradycjom waszych praojców. Oni, podnosząc wzrok znad ziemi, ogarniali nim horyzont, gdzie niebo łączy się z ziemią, i do nieba zanosili modlitwę o urodzaj, o ziarno dla siewcy i ziarno dla chleba. Oni w Imię Boże rozpoczynali każdy dzień i każdą swoją pracę i z Bogiem swoje rolnicze dzieło kończyli. Pozostańcie wierni tej prastarej tradycji! Ona wyraża najgłębszą prawdę o sensie i owocności waszej pracy. Tak bardzo jesteście podobni do ewangelicznego siewcy. Szanujcie każde ziarno zboża kryjące w sobie cudowną moc życia. Uszanujcie również ziarno słowa Bożego. Niech z ust polskiego rolnika nie znikną te piękne pozdrowienie „Szczęść Boże!” i „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!”. Pozdrawiajcie się tymi słowami, przekazując w ten sposób najlepsze życzenia. W nich zawarta jest nasza chrześcijańska godność. Nie dopuście, aby ją wam odebrano [...] Twórcie kulturę wsi, w której obok nowych wymiarów, jakie niosą czasy, pozostanie – jak u dobrego gospodarza – miejsce na rzeczy dawne, uświęcone tradycją, potwierdzone przez prawdę wieków (z homilii wygłoszonej w Krośnie, podczas beatyfikacji bł. Jana z Dukli 10 VI 1997).

Bóg daj dobre polednie

Przedstawiając hipotezę na temat pochodzenia występujących na wsi powitań/ pozdrowień przy pracy, pozostawiono bez odpowiedzi pytanie o funkcjonowanie innego typu powitań, wyrażających życzenie dobra i pomyślności w ciągu dnia lub jego określonej porze (na wzór ogólnopolskiego *dzień dobry*, znanego w różnych wariantach wszystkim językom słowiańskim (i europejskim). Wydaje się ono istotne, bowiem dawne *Pomaga(j) (ci) Bóg! // Pomóż (ci) Bóg!* ograniczyło swój zakres użycia do życzenia pracującym, a samo *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus* – jako zwrot stosunkowo nowy na wsi i nieco ostentacyjny w okazywaniu pobożności, zapewne nie mogłoby obsłużyć całej sfery kontaktów interpersonalnych. Czy wobec tego zachowały się świadectwa takiego zakładanego stanu rzeczy w gwarach? Odpowiedź na to pytanie jest twierdząca, niestety, udzielić jej już można jedynie, sięgając po materiał historyczny, interesujące nas zwroty zostały już bowiem na wsi, wskutek kulturowej interferencji, w znacznej mierze zapomniane i wyszły z użycia. Nie wymagają więc szerszego omówienia, byłoby jednak uchybieniem pominąć je zupełnie w opisie.

Na podstawie zachowanych świadectw pisanych i wywiadów terenowych można podjąć próbę rekonstrukcji tej wariantywnej formuły powitania, należą-

cego jeszcze 60–70 lat temu do repertuaru zwrotów codziennych, używanych powszechnie, nienoszących przy tym (por. wspólne wsi i miastu *dobry wieczór*) wyrazistych znamion wiejskości. Jej postać jest zasadniczo zgodna z ustaleniami M. Cybulskiego na temat tego typu powitań w dobie średniopolskiej. Autor uznaje za źródło dzisiejszych stereotypowych i neutralnych zwrotów *dzień dobry*, *dobry wieczór* życzenia o rodowodzie modlitewnym, realizujące schemat: „*Bóg (Boże) daj (zdarz) + acc nazwy miary czasu z przydawką dobry*” (Cybulski 2003: 26 i n.). W zwyczajach językowych wsi przyjęła się zróżnicowana następująco do pory dnia postać zwrotu:

- *Bóg daj (Wam/ci)//mieście (miej)** + dobry dzień
 + dobre rano (jutro?)
 + dobre śródpołudnie¹⁴⁴
 + dobre dopołudnie (przedpołudnie)
 + [dobre południe]
 + dobre odpołudnie (popołudnie)
 + dobry odwieczersz ‘wczesny wieczór’
 + dobry wieczór
 + [dobrą noc]

Dla uproszczenia opisu wyrazy gwarowe sprowadziłem wyżej do postaci ogólnopolskiej. Przedstawiony schemat zawiera kompletny, według mej orientacji, zestaw tradycyjnych powitań, zróżnicowanych ze względu na porę dnia. Jego zasobność może zaskakiwać, wykracza bowiem znacznie poza listę typowych powitań znanych współcześnie językom słowiańskim i europejskim. Tylko niektóre różnicują porę dnia z większą niż trzelementową ziarnistością (np. niderlandzki, angielski). Całość może być użytecznym komentarzem do listy relewantnych pragmatycznie sytuacji, warunkujących wiejskie zachowania grzecznościowe o podłożu religijnym, przedstawionej przez Annę Tyrpę (1997: 248–249; por. też Adamowski 1992: 99). Według cząstkowych danych wyjściowa formuła podlega (jak niegdyś ogólnopolskie *dzień dobry*) od dłuższego czasu zmianom redukcyjnym o podłożu frekwencyjnym, które (pomijając osobę Boga) zacierają jej modlitewny charakter. Jako oczywisty element może nie zostać wskazana także osoba rozmówcy – adresata życzenia. Tak umotywowana pragmatyczno-sytuacyjna wariancja pozostawia genetyczną i strukturalną (celownik beneficjenta, forma od-

¹⁴⁴ Zasadniczo w rdzennych gwarach południowej Polski wyraz południe ma postać *poednie* albo *poł(d)nie*; tak więc podane nazwy pór dnia brzmią np.: *śródpołednie/śródpół(d)nie* ‘ok. 10 rano’; *popołednie / popół(d)nie* itp.

witania) zależność wobec pierwowzoru, który pozostaje (jako wariant staranny) w świadomości użytkowników gwary, por.:

Daj Pan Bóg/ Boże (Wam/ci) dobry dzień! → Dobry dzień (Wam/ci)
 Daj Pan Bóg/ Boże (Wam/ci) dobre rano! → Dobre rano (Wam/ci)
 Daj Pan Bóg/ Boże (Wam/ci) dobre południe! → Dobre południe (Wam/ci) itp.

– por. np.: *Starzik byli radzi, jak im też jeszcze kiery wczas rano powiedział po downymu: Dej Boże dobry dziyń!* (Wronicz 1995: 55); *Dej Panie Boze wszyćkiym dobry dziyń!* (z., Podhale).

Wariant formuły oparty na optatywnej postaci czasownika *mieć* wydaje się w gwarach tworem późniejszym, o czym mogłoby świadczyć jego częstsze pojawianie się we współczesnych tekstach (także w blogach internetowych i na forach dyskusyjnych, gdzie wyraża pozytywne emocje wobec odbiorcy). Może być jednak i tak, że kontynuuje on nieznaną bliżej postać staropolską (por. *Myej sye dobrze, Błaszeyu*, z Żywota świętego Błażeja z przełomu XIV/XV w.) formuły, która zachowała się w gwarach, służąc równocześnie jako powitanie/pozdrowienie i pożegnanie, jak jest pod Krakowem por.: *Jakie rzeczy sie wyrobiały, jak sie późni smówiali, juz przecie było po Poście, kiyndzi wom"opowiyem, bom sie za długo "ozgodała. No, "ostańcie z Bogem. I miyjcie tu dobry dziyń; [...] "ostajcie zdrowi i miyjcie tu dobrom noc!* (Tarnowska 1998: 10, 24). Podobnie jest w Cięcinie k. Węgierskiej Górki (z.): *Miujcie ta chłopcontka dobrom noc!*

Religijny sens wyrażanego przez nią życzenia został trafnie zdiagnozowany przez A. Tyrpę jako krótka modlitwa wstawiennicza, zawierająca prośbę X o Boską opiekę i błogosławieństwo dla spotkanego Y. Boskie słowo, pojmowane jako dar, wymaga odwzajemnienia, dlatego najczęstszą formą odwitania jest symetryczny akt życzenia powtórnego w tej samej formule skierowanej do witającego, a więc zgodnie z panującym dziś w kontaktach formalnych i stereotypowych zwyczajem, gwarantującym spełnienie minimum językowej grzeczności. Akt powitania replikowany jest (por. Marcjanik 1997: 34–35) więc w identycznej formie; zwykle dołącza przy tym witającego do grona doświadczających Boskiego dobra, por. np.:

— *Dobry dzień, Marcyś!* — wrzała ji Kondrocka z drógi. Kasik leciała. — *Dobry dzień.* — Coz tak wyziros? — Za Kwiatulom [...] dopiro co haw tu beła i kaś się podziała — wrzescała Marcyna. — Wyście nie widzieli? (Marc.II: 35).

Hłop sie go ta już nie przelonk [...] pado mu: *Dobre polednie!* — bo to prawie polednie bëło. Nie bars skoro wej wysel. — *A dobre polednie* — odpowiadło mu diaboł. — Kaz idzies? — Objesić sie (TetmSkPodh.: 372).

— *Dobre połnie, stryku!* — *Dobre połnie i wom!* (z., Sułoszowa koło Ojcowa; Świącany koło Biecza).

— *To dobronoc mij, Marcyś.* — *Dobronoc* — łodpedziała mu (Marc.II: 62).

Można było także podziękować dobrym słowem: — *Bóg zapłać!* lub innym, znanym z witania się przy pracy lub żegnania się zwrotem, np.: — *Daj (Panie) Boże!* (— *Dobre rano!* — *Daj Boże!*, zob. Krawczyk-Tyrpa 1997), — *Dej Boze scynście* itp. Okazywanie w takiej formie wdzięczności świadczy o przejrzystej dla mówiących życzeniowej motywacji i semantyce zwrotu.

Zamyka podany wyżej repertuar zwrot, który zasadniczo nie może w znanych nam warunkach kontekstu pragmatycznego funkcjonować jako nocne powitanie (zamiast pożegnania), jednak w pewnych okolicznościach nie jest to wykluczone. Tak samo dzieje się ze zwrotem *dobre południe*, który często towarzysząc porze głównego posiłku („południe” to także ‘obiad’), nabrał (np. przy wyjściu z kościoła, po sumie) cech pożegnania i życzenia smacznego obiadu¹⁴⁵. Zasadniczo, oderwane od prototypowego kontekstu pragmatycznego (spotkania), wszystkie warianty wykazują taką potencjalną polifunkcyjność. Otwiera go z kolei powitanie o poranku, które znane jest w języku słowackim i czeskim; z tego też zapewne względu zachowało się najlepiej na pograniczu polsko-słowackim i polsko-czeskim (w gwarze Śląska Cieszyńskiego: — *Dobre rano!*). Istnieją też pewne przesłanki, że w dawnych wiekach używano zamiast (obok?) rzeczownika temporalnego *rano* określenia *jutro*, znanego językowi polskiemu do XVI w. w pierwotnym znaczeniu ‘rano, ranek’ (por. SEJP: 217). Być może tak właśnie, a nie, jak proponuje M. Cybulski, należałoby interpretować słowa chłopca zwracającego się do klechy w jednej z komedii rybałtowskich z 1612 r.: *Waści dobre jutro!* — *A tobie dobre wczoraj, miły panie mudro* (por. Cybulski 2003: 27). Śledząc starsze teksty folkloru, konserwujące dawne obyczaje, można się przekonać, że taka forma życzenia może się wiązać z innym określeniem (i odniesieniem) temporalnym. Przekonuje o tym Władysław Skierkowski (1929: 90), pokazując (obrzęd oczepin

¹⁴⁵ Szczególną wartość dla interpretacji pragmatycznej wartości tego ginącego zwrotu mają relacje autochtonów. Dzięki wyjaśnieniom Romana Dąbrowskiego (rodzinne Świącany k. Biecza) można było przekonywająco dowieść, że konwersacyjny (implikatura) sens pożegnania wynikał z tego, że *Dobre połnie!* mówiono do siebie o tej porze dnia, kiedy zwykle ludzie schodzili już z pola (w dni powszednie) lub rozchodzili się po sumie do domów (z założenia niejako na przypadający na ten czas obiad). I nie grało w tym istotnej roli to, że po obiedzie mieliby do tej samej pracy w polu wrócić. Praktyka takiego witania się życzeniem błogosławionego południa zanikła w Świącanach w latach 60. XX w., z odejściem ludzi starszych. Pragnę w tym miejscu podziękować Dąbrowskiemu na przekazane informacje i komentarz do nich.

na Kurpiach), że życzenie może się rozciągać np. na czas wesela, a może i pożycia małżeńskiego państwa młodych:

Czepiarka 1 (do muzykantów):

– *Bandzie pochwalony Jezus Chrystus!*

– *Na zięki zięków!*

– *Dobry zięcór, dobre scanście!*

A wy groce grojta jesce!

[...]

Czepiarka 2 (do muzykantów):

– *Bandzie pochwalony Jezus Chrystus!*

– *Na zięki zięków!*

– *Dobry zięcór, dobry cas!*

Co u waju, to i nas!

Dobry zięcór, dobre scanście.

A wy groce grojta jesce!

Poszczególne warianty powitania o danej porze dnia (doby) zostały udokumentowane przynajmniej w minimalnym stopniu (w starych tekstach, w pieśniach, utworach literackich i w relacjach informatorów, np. *dobre dopolednie* w Czorsztynie na Spiszu; *dobry odwieczyrz* w okolicach Krakowa, *dobry zięcór* na Kurpiach); część z nich także w cytowanych już opracowaniach naukowych i źródłach leksyko-graficznych, np. SGPPAN i KąsILGiKP 2015–2019. Moje ustalenia wiele zawdzięczają także rozmowom i konsultacjom z innymi dialektologami, za co wypada mi tu szczególnie uprzejmie podziękować, cytując przy okazji słowa starej ludowej piosenki, która stosuje interesujące nas zwroty wedle wzorców ludowego stylu artystycznego (zblizając je do ogólnopolskich, por. *dobranocke* zam. **dobronocke*):

Hej, glosie po rosie! Idźże ku dworaju,

Zanieś dobranocke memu Jasieńkoju.

— *Dobra nocka, dobra, dziewczyno nadobna.*

— *A tobie dzień dobry, Jasieńku nadobny.*

Idź glosie, po rosie, po drobnej lescynie,

Zanieś dobry wiecor nadobnej dziewczynie.

Zanieś dobry wiecor, kłaniaj sie ode mnie,

Jeżeli mnie kocho, ja jo tez wzajemnie (Dworakowski 1964: 163).

Życzenie wyrażone w drugim, nowszym, wariantcie formuły z czasownikiem *mieć* (*Miej/miejcie* np. *dobry dzień!*) ma bardziej świecki charakter, realnego sprawcy pożądanego stanu rzeczy możemy się wszakże domyślać, por. analogiczne: *bądź zdrow* ← *‘Boże, daj/spraw, abyś był zdrow’. Można więc właściwy sens zwrotu

np. *Dobre południe miej!* eksplikować jako: *‘Boże, daj/spraw, abyś miał dobre południe’. Istotą tych zwrotów pozostaje pragnienie sprawienia jakiegoś dobra dla drugiego człowieka. Dobra, które nie pozostaje w ludzkiej, lecz Boskiej mocy.

Pozostała do omówienia najtrudniejsza i zajmująca naukowo kwestia. Streszcza się ona w pytaniu, czy w omawianych wyżej powitaniach rzeczywiście mamy do czynienia ze zwrotami wiejskiej kultury czy też zwrotami o szerszym niż chłopski uzusie społecznym (co mogłoby wskazywać na dość typowy w rozwoju etykiety mechanizm dziedziczenia wzorów kultury, należących pierwotnie do wyróżnionych grup społecznych). Ustalenie tych faktów okazało się na tym etapie badań bardzo trudne. Zaczniemy od tego, że nie ma dowodów na istnienie najbardziej, wydawałoby się, podstawowego wariantu formuły (dawniejsze *dobry dzień* i kontynuujące go dzisiejsze *dzień dobry*) w źródłach staropolskich (nie rejestruje go SSStp). Dobrze potwierdzonego w materiałach XIX-wiecznych *dobre południe* nie znajdziemy w SJPWil, za to jest tam: *dobry dzień*, *dobry wieczór* i *dobra noc* (hasło: *dobry*). Słownik Lindego (SJPLin., pod hasłem: *dobry i południe*) rejestruje *południe* w znaczeniu pobocznym: ‘obiad’ (dobrze potwierdzonym w gwarach (por.: *Łońka wołoj chłopów na polednie, bo już kartofle perkoco!*, Krasne koło Sieniawy), daje przy tym potwierdzenie wariantywności szyku w dobrze znanym ówczesnej polszczyźnie zwrocie *dobry dzień* // *dzień dobry* oraz biernikowej postaci *dobrą noc* obok *dobra noc* (M. = B.). Słownik języka polskiego pod red. W. Doroszewskiego (SJPDorosz.), językowego normatywisty, zamieścił hasło *dobrydzień* – jako przestarzałe ‘pozdrowienie powitalne’, a nawet (w artykule hasłowym rzeczownika *południe*) zwrot *dobre południe*, traktując go jako ‘formę pozdrowienia’, tyle tylko, że ilustracja językowa pochodzi... z twórczości Mikołaja Biernackiego „Rodocia” (1836–1901), syna rodziny ziemiańskiej, urodzonego i tworzącego na kresach południowo-wschodnich (Podole i Lwów). Tak więc poza zestawem podstawowych powitań (jak we współczesnej polszczyźnie), obejmujących cały dzień od brzasku do wieczora i sam wieczór, żadne z wymienionych wyżej, a relatywnie bliskich naszym czasom źródeł leksykograficznych, nie daje miarodajnej odpowiedzi na podniesioną wcześniej wątpliwość. Na podstawie tak wątpliwych przesłanek nie można rozstrzygnąć o społecznej ekstensji interesującej nas grupy zwrotów w polszczyźnie XIX i pierwszej połowy XX w.. Takiej niepewności przyczyniają także źródła literackie, sugerując ich (*dobre południe*) plebejski charakter (np. wkładając je w usta rozmawiających z chłopami Żydów albo wiejskich urzędników czy mieszkańców dworu). W szlacheckich wsiach i okolicach, jak wskazują dawne badania etnograficzne, sytuacja wyglądała zgoła inaczej, bowiem raczej nie używali ich chłopci, tylko potomkowie mazowieckiej szlachty, por.:

Z tem wszystkim jest jeszcze dość pewny sposób odróżnienia szlacheica od chłopca, gdy wejdą do mieszkania. Pierwszy oprócz większej swobody i poufałości

w obejściu zawsze powie po koniecznym „Niech będzie pochwalony” stosownie do pory: Dzień dobry, dobre południe lub dobry wieczór panu, chłop zaś poprzestanie tylko na „Niech będzie pochwalony” (Czarkowski 1896: 7).

Relację Ludwika Czarkowskiego możemy uznać za nieco tendencyjną, niebiorącą pod uwagę zmian obyczajów wywołanych rosnącym poziomem aspiracji społecznych chłopstwa (chętnie na przykład już wówczas przyjmuje się szlachecko brzmiące nazwiska na -ski i -cki), co doprowadziło zresztą do szybkiego zacierania się różnic pomiędzy sąsiadującymi wsiami szlacheckimi i włościańskimi (dziś, w znacznej mierze zmitologizowane, żyją one w zbiorowej pamięci mieszkańców). Trudno też odnieść się do informacji Wawrzyńca Kosiby [1889] (2018: 44), że w okolicach Grybowa i Gorlic zwyczaj witania się zwrotem *dzień dobry, dobry wieczór* uważany jest za pogański (zapewne przez kontrast z *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!*) – jednak nie jako obcy – dodajmy. Z dużym prawdopodobieństwem można wnioskować, że na wsi zajmowało ono od bardzo dawna poczesne miejsce wśród szerszej grupy zwrotów powitalnych, obejmujących nie tylko: *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus! – Na wieki wieków. Amen!*, ale i współnoodmianowe, tworzące częściowo autonomiczne (nie wymagające konwencjonalnego odwitania) *witaj/witajcie, jak się masz/macie, co u ciebie/was słychać*¹⁴⁶ itp. Ten wcale zasobny repertuar bywa wykorzystywany w postaci samodzielných bądź łączonych (zwykle w celach ekspresywnych) zwrotów. Z braku miejsca ograniczę się do kilku przykładów dość urozmaiconych w rzeczywistości rytuałów powitalnych:

¹⁴⁶ Interesującym świadectwem powszechnej znajomości różnych zwrotów powitalnych są żartobliwe *Rozmowy z głuchym*, wykorzystywane w nauce dzieci (przykłady za „Kociewskim Magazynem Regionalnym” 1, 1986, s. 95):

- Jak się masz, Janie?
- Mam mleko w dzbanie.
- Tyś się pewnie dziś się wyspał.
- Uważam, bym go nie wylał.
- Co ty pleciesz? Zostań z Bogiem!
- Idź i przewróć się przed progiem! (z Drzycimia).

- Boże pomagaj, chłopie!
- Ja tu glinę kopię.
- Czy daleko do Pelplina?
- To jest dobra glina!
- Czyś ty głuch?
- Było nas dwóch!
- Czyś ty bez rozumu?
- Drugi poszedł do domu!
- A, gadaj głupi z panem...
- Na wieki wieków amen! (z Osia).

— *Dziej dobry, dej Boże szczęście! — Dej Panie Boże!* (Przebieczany k. Krakowa; Cercha 1896: 61).

— *Niech bandzie pochwalony! — Na zieki zieków! Zitajta do nas! — Bóg zapłać waju za zitacke! — A co u waju słyhać?*(z., Myszyńiec, Kurpie).

— *Niek będzie pokwołony! — Na wieki wieków ament! Witojcie! — Bóg zapłać za witacke. — Zosiu, dejże ta stolicke jabo stolek, niek se siednom. — E, dyć nie bede siedziol... — Ze dyć choć na kwilecke. E, coż ta kany u was slychno? Zdrowicie? — Zej ta na razie. Kwała Bogu* (Pitoń 2005: 11).

— *Jek się mos Rózyńo* [swat wita się z wchodzącą do izby gospodynią za rękę, energicznie potrząsając nią. Tymczasem przyszły narzeczony podejmuje gospodynię pod nogi i mówi:] — *Jek się mocie, ciotko? — Bóg waju zapłać! Toć dobrze oto* (Skierkowski 1929: 36).

— *O, gospodyni idzie! — Witojta na moim polu. Szczęść Boże wszystkim wom! — Dej Panie Boże!* (Żeliszewice, gm. Secemin; Jastrzębski 2011: 47).

Szczególną sytuacją pragmatyczną, sprzyjającą rytualizacji zachowań grzecznościowych, były przygodne spotkania „na drodze” znajomych i nieznajomych osób. Dla przybliżenia tego rytuału posłużę się przykładem z rodzinnych stron (okolice Krakowa). Niezależnie od tego, czy był swój, czy obcy – ten, kto się zbliżał pierwszy lub był młodszy wiekiem, albo był kobietą, dzieckiem, przejmował inicjatywę, odzywając się boskim słowem: — *Niek będzie pokwołony Jezus Krystus/Chrystus!* Witający, doczekawszy się odpowiedzi (np. — *Na wieki wieków/ Na wieki amyn!*), słyszał od witanego (lub sam dodawał): — *Witojcie, Pietrze/ Jantoni/Wojciechu/kumie* itp. // *Wojciechowo/Sikorzyńo/Krzyncioszka/Kondrocka/ kumo/ujno/krzesnomatko/kumoska* itp. Odpowiedzią na to, zawierającą wymagane minimum szacunku dla nadawcy, było: — *Bóg (Wom, ci) zapłać!* Potem zaczynały się konwencjonalne zwroty wyrażające zainteresowanie sprawami partnera rozmowy, będące niejakiim wstępem do właściwej rozmowy (jeśli była ona podejmowana); zwykle: — *Jagze sie ta Mocie/mos?, — Co ta u Was/ciebie słyhać (dobrygo)?, — Zdrowicie ta?* itp. Na pożegnanie obowiązywało: — *„Ostońcie/ ostojcie/ zostońcie z Bogiym!*, kwitowane słowami żegnanego: — *B^oze (Wos/ cie) prowadź!* // — *Idźcie/jedźcie z Panym Bogiym (Panym Jezusym)!* Rzecz ciekawa, dokąd nie upowszechniły się na podkrakowskiej wsi zwyczaje przyniesione z miasta, mężczyźni (inaczej niż na Kurpiach) nie podawali sobie rąk, jak dzisiaj. Reguły wiejskiej grzeczności wymagały jakiegoś werbalnego zachowania nawet w stosunku do pozostających w bliskich (np. sąsiedzkich, rodzinnych) stosunkach osób lub spotykanych po kilkakroć w ciągu dnia. Milczenie w takim wypadku było wykluczone. Sposobem na taką sytuację był (i jest nadal) na wsi tzw. kon-

wencjonalny dialog, który przybierał czasem kuriozalne formy, por.: — *Idziecie, ta ciotko?* — *A ide ta ide!* (z., Orawa); — *Kaj idziecie?* — *A ide se;* — *Dzie idziecie, Sikora?* — *Na dyskoteke* (z., Bronowice); *Kidziecie?* = ‘wyrzuca Pan gnój z obory?’ — *No dy kidzym* (Chyżne). Oczywiście, mile widziane były zwłaszcza inne, bardziej wyszukane (i dowcipne) repliki. Spotkanie na drodze było, jak widać, sprawdzianem niemałych umiejętności towarzyskich, których brak narażał na opinię człowieka niewychowanego, „gnyba”, „sprostoka” i osła. Stereotypowe wyobrażenia o braku kultury i ogłady na wsi są wynikiem nieznamomości rzeczy i uprzedzeń.

Racz Bóg (Pan Bóg, Pan Jezus) żegnać (pożegnać)

Trzecia z omawianych tu przykładowo formuł grzecznościowych należy do kultury chłopskiego stołu. Pojęcia *stół* używam tu przenośnie, pamiętając, że ten mebel nie należał do zwykłego wyposażenia wiejskiej (nawet i zasobniejszej) izby, a posiłki spożywano zazwyczaj przy ławie, wokół której gromadzili się domownicy i goście. Był w tym także wzgląd praktyczny, gdyż jedzono z jednej miski, do której trzeba było po kolei, w uświęconym tradycją porządku (zaczynając od gospodarza) sięgać łyżką. *Racz Bóg (Pan Jezus) żegnać (pożegnać)!*, jak też inne obowiązujące przy okazji spożywania posiłku zwroty: *Zdrowi jedzcie!*, *Niech idzie (będzie) na zdrowie!* itp. – o czym należy koniecznie pamiętać – reprezentuje przy tym **kulturę niedostatku**, która nieczęsto zaznawała sytości, za to oswojona była z niedojadaniem i głodem (zwłaszcza w ubogich domostwach, na przednówku, w licznych latach nieurodzaju czy klęsk żywiołowych). Choć wieś współczesna wyparła już ze zbiorowej świadomości te traumatyczne wspomnienia panoszącej się, „bijącej” biedy¹⁴⁷, to jednak bez takiego komentarza interpretacja wielu interesujących nas zachowań grzecznościowych byłaby, w moim przekonaniu, mało rzetelna i wiarygodna. Zaskoczyć może np., że spożywano posiłki w ciszy, unikając wszelkich żartów, statecznie i powoli. Zgoła inaczej niż przy stole szlacheckim, gdzie obyczaj wymagał uprawiania konwersacji i towarzyskiej aktywności. Już wiersz Słoty *O zachowaniu się przy stole* (XV w.) dostarcza dowodów na przyjmowanie się w wyższych stanach obcych (należących do obyczajowości dworskiej Zachodu)

¹⁴⁷ Jako autor mam świadomość, że wieś wsi nierówna i bieda nie wszędzie była stałym gościem przy chłopskim stole, jednak bronię tezy o jej nieustannej obecności w jej świadomości i językowo-kulturowym obrazie świata (por. Rak 2015: 239–260; Młynarczyk 2015, 2016). Opisy chłopskiej biedy i przymierania głodem bywają niesłychanie drastyczne (zwłaszcza na Podhalu i w Gorcach), przez szacunek dla zmarłych nie będę ich przytaczał, potwierdzając jedynie (w badaniach terenowych) prawdziwość relacji literackich, por. np. *Komorników* W. Orkana. Więcej informacji na ten temat w przywołanych tu przykładowo opracowaniach.

wzorców kultury biesiadowania, co jednak w środowisku szlacheckim przebiegało dość opornie, skoro jeszcze w swoim *Opisie obyczajów za panowania Augusta III* ks. Jędrzej Kitowicz (1728–1804) wspomina, jak radzono sobie bez noża i widelca (czasem i łyżki!), osobnego kieliszka – nawet przy magnackim biesiadnym stole (rozdział: *O stołach i bankietach pańskich*). Było jednak przy tym gwarno, wesoło, ciągle się nagabywano i kwitło życie towarzyskie, w czym istotną rolę odgrywał sam rytuał zbiorowego spożywania posiłków, np. tzw. „pieczystego”:

Między półmiski, rozmaitym ptastwem i ciastem napelnione, podług wielkości stołu stawiano dwie albo trzy misy ogromne, na kształt piramidów z rozmaitego pieczystego złożonych, które hajducy we dwóch nosili, boby jeden nie uniósł. Te piramidy na spodzie miały dwie pieczenie wielkie wołowe, na nich położona była ćwiartka jedna i druga cielęciny, dalej baranina, potem indyki, gęsi, kupiony, kurczęta, kuropatwy, bekasy; im wyżej, tym coraz mniejsze ptastwo. Z tych piramid, jako też mis i półmisków, goście sprawniejsi do krajania za prośbą gospodarza brali przed siebie owe pieczyste, rozbierali, częstowali w kolej siedzących u stołu i nie przepominając zostawić dla siebie najlepszej sztuczki, po obczęstowaniu wszystkich sami jedli.

Na wsi choćby o częstce wystawności pańskiego stołu nie mogło być mowy. Weźmy tu za przykład „południe”, a więc wiejski obiad, składający się zazwyczaj z jednego, mało wyszukanego (żur, kapusta, kasza, groch, prażuchy, zacierka, bryja/dziama/paciara/lemieszka ‘potrawa z gotowanej mąki’, pamuła/garus ‘potrawa z rozgotowanych śliwek’) gorącego dania¹⁴⁸, które gospodyni wykladała do dużej misy na przykrytą łoktuszą lub chustą niską ławę (lub taboret) pośrodku izby. Wokół misy gromadzili się wszyscy; starsi siedząc, dzieci zwykle stojąc, brali do ręki drewniane łyżki i w milczeniu jedli. Dojadano dorzucanym w kawałkach do rzadkich potraw chlebem (jeśli był) i maszczonymi ziemniakami, rzepą, brukwią itp. Mięso (tylko gotowane) pojawiało się przy wyjątkowych okazjach (np. świąteczny obiad, odpust, wesele, czasem we żniwa i na jesienną młóckę cepami), o czym dobrze zaświadcza popularny na wsi żart – zagadka: – „Kiedy się na wsi je kurę?” – z odpowiedzią: „Kiedy gospodarz jest chory¹⁴⁹ albo kura jest chora”. Tak spożywano w rodzinach wiejskich posiłki w różnych stronach Polski jeszcze w latach 60. ubiegłego wieku – z konieczności i z przyzwyczajenia (np. do jedzenia zbiorowo niektórych potraw, jak choćby żuru z ziemniakami i skwarkami). Kres takim głęboko utrwalonym w kulturze wsi zwyczajom przyniósł dostatek, czasy sytości i niezamykanego przed dziećmi chleba.

¹⁴⁸ Nierzadko, zwłaszcza w biednych domach, to samo jedzono nie dość, że świątek – piątek, to także na śniadanie i wieczór.

¹⁴⁹ Brało się to z wiary w cudowną, ozdrowieńczą moc rosołu, który był swoistym remedium na rozmaite dolegliwości.

By rozwiązać możliwe wątpliwości, przytoczmy tu (dopełniając treści własnym komentarzem) kilka obiektywnych relacji: niedawno zmarłego mieszkańca podkrakowskiej wsi, Warmiaka, oraz wytrawnych badaczy kultury społecznej wsi i etnografów z Ziemi Łomżyńskiej i okolic Bochni:

Pisze we swych wspomnieniach o czasach młodości Antoni Bobak z Morawicy (Bobak 2016):

Z uderzeniem w kościele dzwonka południowego wracano [z pola – dopisek mój, K.S.] na obiad. Gospodyni stawiała na środku izby ławkę, przy niej stołki. Na ławie stawiała misę glinianą i łyżki blaszane lub jeszcze drewniane, z drzewa lipowego. Do miski dawała potrawy. Z tej miski jadła cała rodzina. Do jedzenia siadano z nabożeństwem, żegnając się krzyżem świętym. Uważano na przyzwoite zachowanie się, każdy jadł z miski sprzed siebie, nie mieszając w całości. Uważano przy tym, aby nie młaskać. Po jedzeniu, kładąc „obróconą” łyżkę na ławie, wstawano, żegnając się znowu krzyżem świętym.

Jako ważną pamiątkę przeszłości taką scenkę rodzinnego obiadu zamieścili w swoim *Elementarzu gwary warmińskiej* Izabela Lewandowska i Edward Cyfus:

Cało famelijo sia łusiodała do stoła i wciórke ‘wszyscy’ jedli łyżkami z jedny miski ta breja z tukam ‘tłuszczem, słoniną’. Jek kożdan łuz swojo łyżka na koniec na stół łukłod, gbur ‘gospodarz’ móziul „od breji” i wstowali od stoła (Lewandowska, Cyfus 2014: 47).

Cennym dopełnieniem tych relacji może być świadectwo Adama Chętnika (1936), który nie stroni od obyczajowego szczegółu, dając przy tym informację, jak radzono sobie na Kurpiach z podawaniem na dawną modłę posiłków podczas wesela z udziałem licznych gości:

Cała rodzina, od gospodarza do dzieci i parobka, zajądają razem z jednej misy. Gospodarz często na kolanach trzyma paroletnie dziecko i pcha mu w buzię kartofle z misy. Gospodyni „przykucnie” jakkolwiek na rogu, bliżej kuchni, i uważa, czy czego nie zabraknie, wtedy bowiem dokłada, dolewa dużą misę „zajadki”, kaszy czy klusek, które wszyscy jedzą z tejże misy. Przed jedzeniem i po jedzeniu żegnają się wszyscy po cichu krzyżem (Chętnik 1936: 32).

Spożywanie jadła na weselach odbywa się na parę zmian, jeżeli miejsca mało: najpierw młodzi, drużbowie, rodzice i krewni nowożeńców, potem dalsi krewni, a na ostatku dzieci i tacy goście, co się nie obrażą (Chętnik 1936: 33).

W czasach, kiedy zmitologizowana, arkadyjska wiejskość stała się w dyskursie kulinarnym elementem marketingowym (por. brzmiącą niczym oksymoron nazwę sieci restauracji Chłopskie Jadło), dobrze jest przypomnieć prawdziwie wyszukane

menu przyrządzane na szczególne okazje świętowania na wsi. Por. uwagi Jana Świątka na temat stołu weselnego w Brzozowej:

Obiad weselny w Brzozowej to kapusta z mięsem, ziemniaki z rosółem, makaron z rosółem lub ryż z mlekiem albo maszczony, mięso gotowane samo lub ze śliwami, kasza jęczmienna z flakami – to są potrawy, które na dwóch lub jednej wielkiej misie stawiają kolejno na stół, a raczej na długą ławę (na wyższych nogach) (Świąt. Brzoz. III: 91).

Podjmując próbę opisanie fragmentu kultury wiejskiego stołu, warto, jak sądzę, poświęcić nieco więcej uwagi zwyczajom panującym przy nim w aspekcie grzeczności wiejskiego obszaru językowego. Kwestią pierwszorzędnej wagi jest tutaj pojmowanie posiłku jako daru Bożego, a pracy rolnika jako świętego trudu, co sprzyja sakralizacji fizjologicznej czynności zaspokajania głodu. Stąd wynikają gesty pobożności (co najmniej żegnanie się, zwykłym trybem modlitwa, którą prowadził ojciec) oraz obowiązujące (i egzekwowane dawniej stanowczo) nabożne skupienie i milczenie. Z relacji informatorów i żywej pamięci wynika, że takie zachowanie było przyjęte także w trakcie innych spożywanych wspólnie posiłków, np. wynoszonej do pola *jużyny*. Wykluczone było w związku z tym wszelkie marnotrawstwo, bo nawet okruszyna nie powinna się zmarnować, a za upuszczony na ziemię kawałek chleba należało (pocałunkiem) przeprosić Boga; budziło oburzenie grymaszenie przy jedzeniu, a dzieciom skutecznie je persadowano. Wierzone groźbom obrazy boskiej i kary głodu za taki postępek. Wydaje się, że takie przekonanie ma swoje racjonalne przesłanki, po pierwsze bowiem kultura niedostatku na taką rozrzutność nie może sobie pozwolić, po drugie zaś pozostawienie czegoś na talerzu byłoby w stosunku do gospodarzy (czy rodziców) gestem lekceważenia. Jak już wspomniano, jeszcze pięćdziesiąt lat temu dość powszechnie jedzono w chłopskiej rodzinie z jednej miski, czego nie da się wyjaśnić jedynie ubóstwem i koniecznością dzielenia się biedą.

Każdy jadł własną łyżką, która po starannym umyciu wędrowała na powrót do stanowiącego przedmiot dumy każdej gospodyni łyżnika. W podróż łyżkę zabierano ze sobą, a mężczyźni często nosili ją za cholewą buta. Mimo iż dość szybko na wsi pojawiły się łyżki metalowe, to jednak wielu sięgało po nie niechętnie, twierdząc, że sprzyjają poparzeniom ust i są przyczyną zajądów. Przy jedzeniu przestrzegano kolejności odpowiadającej hierarchii rodzinnej (gospodyni przeważnie jadła na końcu, ponieważ obsługiwała jedzących); zaproszonych do miski gości traktowano na równi z dziećmi gospodarza. Za ciężkie przewinienie uchodziło sięganie po lepsze kąski, znajdujące się przed kimś innym. Dzieci do porządku przywoływano w takiej sytuacji uderzeniem drewnianą kopyścią (warzechą) po rękę; dorosłym groziła utrata twarzy. W zgodzie z tradycją z jednej miski jedzono

także w zasobnych chłopskich domach i zwyczaj ten długo utrzymywał się np. w okolicach Krakowa, Kolbuszowej i Leżajska.

Z jedzeniem czekano, aż zmówiono modlitwę lub gospodarz wygłosił modlitewną formułę błogosławieństwa. Była ona konieczna, ponieważ jedzenie, jako dar Boży, wymaga wielkiego poszanowania, a uchybienie w tym względzie rodzi grzech i groźbę kary (nieurodzaju i głodu). W takiej roli pojawia się interesująca nas tytułowa formuła, rozmaicie wyspecjalizowana pragmatycznie w okolicznościach związanych z jedzeniem posiłku na wsi: *Roc Pom Bóg zegnać*¹⁵⁰, *Roc Pon Jezus pożegnać* itp.). Wyraża ona, ogólnie rzecz biorąc, życzenie, by Bóg pobłogosławił posiłek, a jedzącym dał zdrowie, szczęście i otoczył swoją łaską.

M. Cybulski w swojej książce poświęconej obyczajom językowym dawnych Polaków (Cybulski 2003) wymienia kilka formuł używanych przy stole, reprezentujących dość archaiczną strukturę życzenia z czasownikiem w imperatywie, z wezwaniem do Boga, typu: „Boże daj, Boże pomóż”, które pozostawiły w języku zleksykalizowane: *zdrowia, szczęścia, pomyślności, wszystkiego najlepszego, Boże daj zdrowie* itp. Mimo pewnych wątpliwości, które pozostawia niedostatek materiału, na podkreślenie zasługuje funkcjonowanie wcale zasobnej grupy takich quasi-modlitewnych zwrotów, zalecanych w połowie XVI w. w różnych sytuacjach codziennych, związanych także ze spożywaniem posiłku (por. Cybulski 2003: 210–211), por. np.: Podczas puszczenia komuś krwi: *Boże daj wam zdrowie!*; Kiedy ktoś opuszcza łaźnię: *Boże wam daj na zdrowie tę łaźnię*; w reakcji na czyjeś kichnięcie: *Bożeć daj zdrowie! // Boże was uzdrow!*; prawdopodobnie taki sens ma *Na zdrowie!* (**Niech idzie/obroci się na zdrowie!* – by z kichającego, jak wierzano przed wiekami, nie uleciała dusza). Znajdujemy wśród nich także interesujące nas szczególnie: *Boże wam pożegnaj jedzenie, Boże wam pożegnaj to piwo!*¹⁵¹ Zaskakiwać może brak w materiałach M. Cybulskiego ogólnie znanego zwrotu *smacznego!* Według ustaleń W. Borysia (SEJP) jest on kontynuacją zapożyczonego w XVI w. ze ńrwniem. *smac/smach* ‘smak zmysł smaku, smak czegoś, posmak’. Por. *smakować, posmakować*, z czego jest używany w XVI w. *posmak*, oznaczający nie tylko ‘spróbowanie, posmakowanie’, ale także ‘przyjemność jedzenia, i apetyt’. Znajomość mechanizmów rozwojowych formuł życzących każe domyślać się w niej frazy nominalnej „smacznego jadła”, która powstała w wyniku redukcji (o podłożu frekwencyjnym) pierwotnej życzeniowej formuły

¹⁵⁰ Obecny w tej formule sens błogosławieństwa można wyłożyć jako: ‘Niech Pan Bóg raczy przeżegnać (= pobłogosławić) ten pokarm’.

¹⁵¹ M. Cybulski omawia także interesującą (ze względu na współczesne kontynuacje) grupę tradycyjnych toastów, polecających Bogu osobę, do której się pije: *Boże wam daj zdrowie! – Pijcie z Bogiem; Dobrze zdrowie, panie gospodarzu! – Pij waszmość prze własne zdrowie swoje [...] dziękuję waszmości; Piję do was, za zdrowie – Pijcie zdrowi!* (Cybulski 2003: 218–223).

zdaniowej. W kontekście pochodzenia tego zachęającego do jedzenia zwrotu dziwi jego ograniczona ekstensja społeczna, być może stąd wynika współczesne przekonanie, że jest on mało elegancki i w pewnych sytuacjach krępujący dla rozmówcy¹⁵². Zwrot ten utracił pierwotny sens życzeniowy, który towarzyszy w przejrzysty sposób niemieckiemu *guten/bon Appetit!* Nie byłoby w istocie powodu do tej dygresji, gdyby nie spotykane w gwarach ślady obecności obu tych zwrotów w zwyczajach językowych wsi (potwierdzone dowodnie np. w gwarze podhalańskiej, piwniczańskiej, na Opolszczyźnie). Niemieckie *guten Appetit* znalazło sobie miejsce w gwarach; protetyczna spółgłoska (*japetyk, hapetyk*, por. Karaś 1973: 62), zmieniająca brzmienie pożyczki, jest tu kwestią mniejszej wagi. Zachowały się potwierdzenia, że używano jednego przy drugim (z częściową kontaminacją): *Smacznego japetyku!* (gość do jedzących gospodarzy; Kosiba 2018: 44). Z braku miejsca nie będzie się tego, skądinąd interesującego, wątku rozwijać.

Przywołany w tytule podrozdziału zwrot ma, jak wskazują badania M. Cybulskiego, odległe czasowo pochodzenie. Dotyczy to także semantyki czasownika *żegnać* – *pożegnać*, która odpowiada dzisiejszemu ‘pobłogosławić, obdarzyć czymś, np. szczęściem, łaską’. *Pożegnać* (jak też *przeżegnać* czy ndk *żegnać*) w przejrzysty sposób odwołuje się do czynienia ręką znaku krzyża w geście chrześcijańskiego błogosławieństwa. Jest jednak pokrewną semantycznie pożyczką z śrwniem. *segenen* (SEJP: 753), gdzie czasownik ten posiadał sens ‘błogosławić, udzielać błogosławieństwa, przeżegnać krzyżem’. W takim znaczeniu *żegnać* znane było polszczyźnie jeszcze w XV w., dziś zachowało się ono (przynajmniej częściowo) w gwarach, por.: *Poniezusek pożegnoł nom na s-ickim; Pożegnoł mi Pombóg s-ina; Pożegnoł nom Poniezus piykny owiesek* (zob. Zborowski 2009).

Zwrot *Racz Bóg/ Pan Bóg/ Pan Jezus żegnać/pożegnać* ma także postać opartą na optatywnie użytej formie 2 os. trybu rozkazującego podstawowego czasownika: *Boże pożegnaj/żegnaj!* (również służący jako błogosławieństwo przy posiłku). Niezależnie od wariantu interesujący nas zwrot odgrywa bardzo istotną rolę w rozległym i skomplikowanym rytuale komunikacyjnym związanym z przekraczaniem progu cudzego domu. Chodzi tu konkretnie o kłopotliwą sytuację, kiedy gość zjawia się w czasie, gdy domownicy spożywają posiłek. Zastanie kogoś przy jedzeniu, już po przywitaniu się¹⁵³ boskim słowem (*Niech będzie pochwalony Je-*

¹⁵² Wspomina o tym znawczyni spraw polskiej etykiety, Małgorzata Marcjanik; według niej grzecznościowe *Smacznego* nie jest wskazane w bardziej eleganckich sytuacjach (por.: <http://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/Smacznego;7333.html>; por. też Marcjanik 2014: 289).

¹⁵³ Warto wspomnieć, że na odchodnym mówi się zwykle: *Zostańcie/ostańcie z Bogiem/ z Panem Jezusem!*, co wymaga odpowiedzi gospodarza lub gospodyni, np.: *Z Panem Bogiem! Można rozbudowywać zwrot, dziękując, życząc szczęścia i zdrowia*, np. *Bądźcie nam tu zdrowi (na spokoju); Szczęść was Boże!*; można się było także doczekać od gospodarza na drogę życzenia opieki Boskiej, np. *Boże prowadź!* (por. podhalańskie: *Zostańcie z Boge!* –

zus *Chrystus!*), wymagało użycia pobożnej formuły życzącej, która w znanych mi bliżej regionach górzystej Małopolski i w Krakowskim przybierała postać: *Roc Bóg/ Pom Bóg/ Pon Jezus zegnać/pożegnać!* lub (rzadziej) *Boże pożegnoj!*, a także *Boże nasyć!* Adresat, zazwyczaj sam gospodarz, powinien za ten dar podziękować boskim słowem (np. *Bóg zapłóć!*).

Na tym jednak nie poprzestawano, bowiem reguły wiejskiej etykiety wymagały konwencjonalnego zaproszenia gościa (gości) przez gospodarza do ławy i miski (dziś – oczywiście do stołu): *Hyboj/hybojcie (podź/podźciez, pój/pójcie) ku nom obiadować/śniadać/wieczerać!* albo *Prosiemy/prosemy do siebie/ do nos*, przed czym wypadało się usilnie wzbraniać i wymawiać¹⁵⁴ np. tym, że się już jadło w domu, np.: *Bóg zapłóć, adyć dopiymom jod.; E, my niegłodni, telo co my pośniadali w chałupie*. Wymawiać się można było także w bardziej wyszukany i grzeczny sposób, kładący jednak nacisk na dobre intencje (według słów informatora: *zeby posło jym na zdrowie, zeby sie nie stoł jaki urók*) przybywającego, np.: *Jydzcie (obiadujcie/śniodojcie/wieczorzojcie) z Panym Jezusym (okol. Krakowa)!, Jydzcie ta z Panem Jezusym, jowom ta nie rusym! (Podhale), Z Panem Jezusem pozywajcie!* (Wyskitna, okol. Grybowa) albo mniej grzecznie: *Z panem Bogiym* (por. Kosiba 2018: 44). Grzeczna odmowa nie była jednak przeszkodą do ponowienia zaproszenia, co było już w większości badanych miejscowości pierwszym sygnałem, że należy je brać serio. O tym przekonywały jednak dopiero kolejne, usilne prośby o skorzystanie z zaproszenia. Przyjawszy je, gość jednak musiał się pilnować, by jeść powoli, małymi kęsami, jakby od niechcienia. Dzieciom uświadamiano, że zaproszenie ma charakter konwencjonalny, dodając na końcu: *Ale swój rozum miy!* albo: *A na zartach sie znos?* Zwykle nie trzeba było takich ostróg, ponieważ dzieciom od najmłodszych lat skutecznie wpajano przekonanie, że jedzenie „po chałupach” jest zabronione (*mos u siebie, nie siongoj po cyje*) i przynosi wstyd rodzinie.

Omówiona formuła grzecznej odmowy w istocie jest kontynuacją zwrotu: *Racz Bóg pożegnać!*, ponieważ powtarza sens błogosławieństwa, a to, że replika ta

Z Pane Boge, Krzesny, Boże wos ta prowadź!). Pożegnanie z pragmatycznego punktu widzenia (zakończenie kontaktu) wymaga w polskiej kulturze od uczestników staranności większej bodaj niż powitanie (por. Marcjanik 1997: 243 i n.). Gwara nie odbiega więc pod tym względem od języka ogólnego. Podane przykłady nie oddają w pełni bogactwa formuł pożegnalnych przyjętych w lokalnych wspólnotach, są jednak najbardziej, w moim przekonaniu, dla polskiej wsi typowe.

¹⁵⁴ Wymawiają się od jedzenia i poczęstunku, jako ludzie kulturalni, nawet oczekiwani przez gospodarzy swatowie, którzy odwiedzają dom panny na wydaniu w sztuce Jana Liszewskiego z 1882 r. pt.: *Swaty warmińskie*: – „Ale usiadźta i odpoczniyta/ po szklance piwa tymczasem wypijta! – My dziękujewa, nie dawnomci jedli/ ledwoć co my u was na stolki posiedli” (Liszewski 1886: 83).

nabiera sytuacyjnie znaczenia odmowy, wynika z rodzącej się w takim językowym działaniu implikatury konwersacyjnej. Najwcześniejsze potwierdzenie, że jest ona skonwencjonalizowaną reakcją na zaproszenie do uczestnictwa w posiłku, znalazłem w „obrazku włościańskim” zamieszczonym w „Opiekunie Domowym” z 1865 r. (R. I, nr 22, s. 172):

Gdy wróciła do chaty, matka już nagotowała wieczerzę, wyłożyła na miskę i postawiła na progu chaty. Siadły obie i jedząc gwarzyły. Zaniedługo, przyszedł ku nim chłop niski, krępy, pogodnej sławiańskiej twarzy, w lichej płóciennej siemiedze, z siekierą, na której trzymał wbity kłoczek drzewa. — Niech będzie pochwalony. — Na wieki, witajcie. — Siadaj Walku — rzekła dziewczyna uradowana jego przyjściem; prosiwa. — Jedzcie z panem Jezusem. — A zkąd Bóg prowadzi? — Z roboty z leśniczówki, pobijaliśwa dach.

Wiele więc wskazuje na to, że także owo *Jedzcie z Panem Jezusem* (z *Panem Bogiem*)! traktować by można w niektórych przykładach na równi ze zwrotem życzącym *Racz Pan Bóg* (*Pan Jezus*) *pożegnać*! (jako błogosławieństwo przy posiłku). Píše Stanisław Dworakowski, charakteryzując wieś okolic Wysokiego Mazowieckiego i Łomży, że odpowiedź na grzeczne: *Prosiem do obiadu (śniadania)!*: — *Jedzcie, Państwo, z Bogiem, niech Pan Jezus przeżegna!* — jest w tamtych okolicach powszechnie znana i stosowana (Dworakowski 1964: 230).

Adam Chętnik potwierdza obowiązywanie podobnej życzącej formuły na Kurpiach, przy czym *Żegnaj Boże!* zyskuje tam charakter reaktywny – przez odpowiedź *Żegnaj Panie Boże!*, a znane z innych przykładów *Jedzcie z Panem Bogiem* (*Jezusem*) podlega tu rozwinięciu o życzenie wzywające błogosławieństwa drugiej osoby Boskiej:

Jeżeli w czasie jedzenia przyjdzie ktoś z sąsiadów, to życzy zwykle „Zegnaj Boże!”, na co gospodarze odpowiadają: „Zegnaj Panie Boże” albo wprost „Prosiemy”. Gość wtedy mówi: „Bóg zapłać! Spożywajcie państwo z Bogiem, niech Pan Jezus przeżegna”. Niekiedy sąsiadowi dają łyżkę do ręki i każą siadać razem do misy, ten jednak powinien się „wzdragać”, aby nie pomyślano, że umyślnie na śniadanie przyszedł. Czasem gospodyni z góry uprzedza gościa grzecznie: „Prosiemy, łyżki nie damy” (1936: 33).

Jadwiga Wroniczowa zaświadcza swym autorytetem badacza-autochtona, że równie dobrze zwrot ten pozostaje zakorzeniony w obyczaju Śląska Cieszyńskiego, por.: *Racz Bóg* (*Boże/Pómbóg*) *żegnać!* — *Pójdzie (pój) ku nó* (*mnie*)! — *Z Panym Bogym śniodejcie, jo už śniodoł* (por. Wronicz 1995: 55). Tak szerokie występowanie interesującego nas zwrotu w gwarach, wskazujące na jego i dawność, i silną pozycję w kulturze ludowej, może mieć także inne niż czysto etykietalne podstawy.

Prócz popełnianej przez gościa niezręczności, polegającej na stawianiu gospodarzy swoim niewczesnym przyjściem w krępującej sytuacji – konieczności (!) okazania gościnności i podzielenia się posiłkiem – istnieje jeszcze inna, równie istotna okoliczność. Zarówno Seweryn Udziela (1900), jak i Henryk Biegeleisen (1929: 233), a z badaczy współczesnych Marzena Marczevska (2012b: 268) wiążą takie językowe zachowania z zapobieganiem możliwemu urokowi „przy jedzeniu od wchodzącego człowieka Obcego”, któremu (nawet bezwiednie) może być winny złakniony wzrok odwiedzającego. W podejmowanych świadomie przez obie strony językowych działaniach chodziłoby więc z jednej strony o uspokojenie (z pomocą imienia Boskiego) gospodarzy, że nie ma się żadnych złych intencji, a z drugiej (gospodarzom) o odwrócenie możliwych złych skutków powstałej (także bez niczyjej winy) sytuacji, por.:

Można być także urzeczonym przy jedzeniu od wchodzącego człowieka obcego. Należy wtedy albo przestać jeść, albo przybyłego zaprosić do jedzenia. Ten zaś obowiązany jest albo odpowiedzieć na zaproszenie: „Jedźcie z Panem Jezusem!” — albo usiąść i zjeść z domownikami chociażby łyżkę stawy (Udziela 1900: 255).

Trzeba więc w tym zespole zachowań symbolicznych dostrzec realizację (konkretyzację) specyficznie wiejskiego kulturowego skryptu obejmującego sytuację przekraczania progu cudzego domostwa. W ich przebiegu uwidacznia się poddany jego wewnętrznej logice porządek kolejnych replik, które inicjuje (przykładowo) życzeniowe i błogosławiące posiłek *Racz Bóg (Pan Jezus) pożegnać!* (gość) – następnie pojawia się obligatoryjne zaproszenie do wzięcia w nim udziału (gospodarz), potem grzeczna odmowa uśmierniająca obawy domowników i polecająca Bogu jedzących i dalszy ich posiłek: *Jedźcie z Panem Jezusem!* (gość), a dopiero potem (po usilnych prośbach gospodarza) następuje ewentualne, częściowo symboliczne wejście gościa w krąg domowników. Ujawnia się w tym cyklu ochronna funkcja imienia Boga, które najlepiej chroni od złego i niweczy jego skutki. Od dawna rola tych formuł (zdefiniowana w religijno-magicznym światopoglądzie tradycyjnej wsi) jako swoistych apotropeionów zanikała (na co zdają się wskazywać żartobliwe ich kontynuacje, np. *Jydzcie ta z Panym Jezusym, jo wom ta nie rusym!* – z. z Podhala oraz zapisane przez Wawrzyńca Kosibę [1889] (Kosiba 2018: 44): *Z Panem Jezusem pozywajcie, a co nie zjecie, to schowajcie!*, jak też całkowity brak towarzyszących zwykle czynnościom werbalnym gestów, np. wzywania oczami Boga na świadka oraz zapobiegającego urokom splunięcia na ziemię, co opisane zostało przez Biegeleisena w okolicach podkarpackiej Dukli (Biegeleisen 1929: 233). Dziś pozostawiła po sobie w zbiorowej świadomości wsi mgliste wyobrażenie¹⁵⁵ czegoś więcej ponad życzenie (od przypadkowego gościa)

¹⁵⁵ Jest ono związane bardziej z konsekwencjami tego, co się stanie, jeśli się z kimś nie podzielimy posiłkiem, chlebem (*Pon Jezus kozoł sie dzielić i doł przykład, ze miol jacy tyk pore*

błogosławieństwa Bożego dla spożywających posiłek. Pod tym względem mogłyby takie tradycyjne zwroty skutecznie konkurować z ogólnopolskim skonwencjonalizowanym, zbanalizowanym, budzącym dziś opory i pozbawionym odniesienia do sfery *sacrum* polskim życzeniem *smacznego*.

W ten sposób w kulturze współczesnej wsi, zamiast nieuchronnej luki, otwierałoby się pole do negocjacji z tradycją: skoro bowiem zdołały przetrwać współtworzące lokalną i regionalną tożsamość chrześcijańskie powitania/pozdrowienia przy pracy i wejściu do cudzego domu, to i owo dobre słowo przy posiłku, zachowujące pozytywne konotacje religijne, wyrażające szacunek i polską gościnność (np. *Racz Bóg żegnać/przeżegnać!* albo *Obiadujcie/pożywajcie/jedzcie z Panem Jezusem!*) mogłoby taką istotną funkcję grzecznościową pełnić. A warto dodać, że jest to nadal na wsi jedna z tych sytuacji pragmatycznych, które dobrze chronią normy obyczajowe, wymagając właściwego zachowania. Jego brak lub niedostatek może być poczytany za brak ogłady, przed czym nieco żartobliwie (sprawa uroków), ale celnie przestrzega Józef Karol Nowak z Grojca koło Żywca:

Nie trzeja jeś przy ludziak (tu w zn. 'obcych'). Jak jys, a wto sie na ciebie łakomie patrzy, to mu dej kasek, bo mu moze zołć pęknoć albo cie obzioko 'sprawi wzrokiem urok', Fałpie 'w chałupie' to sie jy kole stołu, przidzie wto niepili 'obcy', to się mu godo: — podź, cy podźcie, ku nom śniodać, abo łobiadować — jako juz ta jes. Łun powinyn pedzić — jak jes łokrzesany — „Rac Bog, zegnać” abo „Łobiadujcie, cy śniodojcie, z Panym Jezuskiym”.

Wdy drzewi ludzie godowali: Bydzies zył statecznie ji łuwazowajyncy (tu: 'zważając na innych, pilnując się np. złego spojrzenia'), nikomu nie zowiścił — to ci biyda na świycie nie bydzie! (Nowak 1989: 63).

Jak się wydaje, niewiele więcej już na ten temat można dodać, jeśli uznać, że omawiane wyżej zwroty życzące ostatecznie weszły w skład form etykiety wsi i stały się językowymi eksponentami wiejskiej gościnności przy stole. Trzeba jednak nadmienić, że takiej jej formy, dość szczególnej – bo związanej z zapraszaniem gościa do stołu, nie powinno się mylić z natarczywym namawianiem do jedzenia i picia, rozpowszechnionym nie tylko w kulturze polskiej wsi; znanej dobrze także i cudzoziemcom, uskarżającym się na tę wadę narodową słynących z gościnności Polaków.

Na wsi ten uciążliwy relikwyt przeszłości nosi np. nazwę *cynstowania* (Krakowskie), *nukania*, *nukacki* (gwary góralskie) albo *przynuki*, *przynuki* (w gwarach północno-wschodniej Polski). Okazywanie gościnności i częstowanie przybyłych należy do prestiżowych obowiązków gospodarza, natomiast gości taki sposób

rybek, a małym usiłkiym 'zachodem' i się najedli syčka, z., Orawa), a nie z niepokojem wywołanym odczuwaniem na sobie odbierającego apetyt spojrzenia czyichś głodnych oczu.

traktowania wyróżnia (podnosi ich prestiż) i przynosi im honor. Starsi informatory podkreślają stanowczo, że nie są to anegdota z życia wsi, bowiem przychodząc w gości, np. na wesele czy chrzciny, oczekiwano na serio takiego traktowania i nikt „by się nie chycił nicego na stole” bez tej specjalnej, powtarzanej po kilkakroć zachęty. Takie oczekiwanie jest typowe dla wielu kultur. Ute Witt w swojej książce o zwyczajach towarzyskich przypomniła dyplomatyczne *faux pas*, które było udziałem pierwszego brytyjskiego dyplomaty w Tybecie. Tenże, grzesząc ignorancją i nie dociekając przyczyn powściągliwości w jedzeniu u zaproszonych na przyjęcie najważniejszych osobistości z Lhasy, kazał wynieść z powrotem niektóre potrawy do kuchni (Witt 2009: 9). Szukając odniesienia w rodzimych, polskich zwyczajach, moglibyśmy z powodzeniem przywołać przykład „bardzo honorowej” wsi podhalańskiej, gdzie zwyczaje takie rozciągały się nie tylko na izbę biesiadną, ale także na przygotowania do wesela. Bywało więc i tak, że te same osoby były zapraszane po kilka razy z rzędu, nawet w dniu wesela rano, co mocno angażowało družbów, państwa młodych i rodziców pani młodej. Stosowano (zdarza się to niekiedy i współcześnie) przy tej okazji rozmaite techniki perswazyjne, na przykład dowcipne powiedzonka (Krakowskie): *Jydzcie, jydzcie – w d...pie wójta ni ma!* ‘nikt wam nie będzie liczył, ileście zjedli’; *Jydzcie, bo sie w domu nie przelywo!* ‘nie musisz się krępować jak jakiś honorowy dziad’; *Jydzcie, bo omaszcze i dom kurom!*; *Jydzcie, bo świń w domu ni ma!* ‘groźba, że się jedzenie zmarnuje, co jest grzechem’; *Jedzcie, jedzcie – już trzy dni pod ławom leżało i pies nawet tego tknąć nie chce!* ‘przewrotne, hiperbolizowane zachwalanie potrawy’ (Wysokie Mazowieckie). Ten ciekawy pragmatycznie i obyczajowo rytuał honorowania gości przy weselnym stole w dowcipny sposób odmalował Jan Gutt-Mostowy w swym zbiorze gawęd *Gwara o gwarze* (Gutt-Mostowy 1998: gawęda 8):

Stary, góralski obycój nakazował, coby nie pokazać po sobie, że ci sie fce jeś, abo ze cosi byś ta jesce zjod. To był nie hónor. Toz to jak kogo pytali ‘prosili’, coby razem ś nimi ku misce siod, to sie nopiyrwyj musioł niby przed tym bronić: – Jo niegłodny, dopiyo jek jod, Bóg zapłoć, ale nie fce mi sie. Dopiyo jak juz dłużyj nukali, to nareście mógeś przy ławie siednonć. Tak jakiebyś gazdom wielgom łaske robiył, ze ś nimi zjys. Nukanie, znacy namowianie do jedzynio, było tyz wozne i na weselu, bo jako sie juz rzekło, nie hónor było ani samemu brać, ani pokazać po sobie, zeby sie to cy owo zjadło. Pyto sie jedyn drugiego: – Byliście Kubie na weselu? – Byłek. – I jakiez było to wesele? – Ze dyć takie ta. Jedzynio było doś, ino nukacki nie było.

Do refleksji (a po trosze i do wesołości) pobudza to, że ten sam motyw gościa weselnego wstającego głodnym od zasobnego weselnego stołu znajdujemy w gawędach kurpiowskich spisanych przez Adama Chętnika (ta pochodzi z 1910 r., zapisano ją we wsi Dębniki i Dobrylas w pow. ostrołęckim):

Zaproszono Kurpia na wesele, na „ślachtę”¹⁵⁶. Pojechał razem z kobietą, wybrałszy się na parę dni.

Przy obiedzie weselnym na puszczy, jak i przy każdym podaniu jedzenia, jest zwyczaj, że gość długo nie je i wzdraga się jeść, dopóki gospodarz lub gospodyni nie zachęcą go dziesiątkami grzecznych słówek do wzięcia łyżki i do spożycia postawionego jadła.

Na „ślachcie” zaś dziękują grzecznie, jak kto już porządnie miski oczyści. Ale nasz Kurpiak nie przywykł do takiego traktowania go na weselach. Toteż postawione misy zabierano spowrotem nietknięte, albo przedtem inni sąsiedzi od stołu zawartość ich wygarnęli. Kurpiak nie ruszył ani łyżki, ani jadła i prędzej niż inni odjechał z wesela do domu, oczywiście głodny jak wilk. Po powrocie pytają go się we wsi, czy dobre było wesele, czy aby jedzenia nie żalowali itd.

— Zidzita — opowiada Kurpiak — jedzenia to było dość, ale wej przynuki to wcale nie było (Chętnik 1936: 125).

Kurpiowski przekaz dowodzi, że owo „grzeczne wmuszanie w kogoś” (por. Chętnik 1930: 211) – uporczywe namawianie do częstowania się, do udziału w posiłku należało do charakterystycznych zwyczajów wiejskich. Nie przesądza to o wspólnym, ogólnonarodowym rodowodzie kultury chłopskiego stołu, ale uwiarygadnia hipotezę o bardzo głębokich korzeniach polskiej gościnności – serdecznej i bezinteresownej, pełnej pieczy o komfort gościa (*Gość w dom, Bóg w dom*¹⁵⁷). Obowiązek i oczekiwanie zachęty ze strony gospodarza, gospodyni do jedzenia i spożywania alkoholu pozostały rozpoznawalną w świecie normą tzw. polskiej grzeczności¹⁵⁸. Jej początków, wspólnych dla wsi i miasta, szukać należy,

¹⁵⁶ Do wioski szlacheckiej. Ściślej chodzi tu o okolice Nowogrodu nad Narwią.

¹⁵⁷ Wykładnię znaczenia tego przysłowia w warunkach wiejskich przedstawia cytowany A. Chętnik, opisując gościnność kurpiowską: „Gościnność staropolska istniała tu do ostatnich czasów w całej pełni. Gościowi dadzą zawsze pierwsze miejsce, nocleg i pożywienie, a to wszystko za »Bóg zapłać«; za zapłatę obrażają się, mówiąc że wszak nie są Żydami” (Chętnik 1919: 27). Trzeba jednak pamiętać, że Kurpie stworzyli swoistą grupę etniczną i kulturę, zasadniczo przez wieki pozostali w dobrach królewskich (Puszcza Zielona) i biskupich (Puszcza Biała) ludźmi wolnymi i nie doświadczyli tragicznych dla wsi skutków pańszczyzny. Takiej otwartości i szczerości w obejściu nie znajdziemy łatwo w innych regionach, choć szacunek dla gościa i jego chętnie podejmowanie najskromniejszym choćby poczęstunkiem (np. szklanką kwaśnego mleka i kawałkiem chleba) były na wsi normą. Jak pokazuje praktyka badań terenowych, dopiero w ostatnich kilkunastu latach nastąpiły w tym zakresie zdecydowane negatywne zmiany. Wynikają one także z uzasadnionego lęku przed obcymi, którzy często okazują się złoczyńcami, oszustami i złodziejami. Ich ofiarą padają zwłaszcza ludzie starsi. Można więc bez zapowiedzi i rekomendacji nie zostać wpuszczonym do wiejskiego domu. Smutnym znakiem nowych czasów są dzielące wieś (i jej mieszkańców) wysokie płoty, skutecznie zniechęcające do normalnych do niedawna sąsiedzkich wizyt i odwiedzin znajomych.

¹⁵⁸ Więcej na ten temat w Marcjanik 2007a: 24–25.

jak sądzę, w odległych wiekach i czasach świetności naszej ojczyzny. Taką wieś, nieskąpiącą gościowi niczego najlepszego w chałupie, ciekawą rozmowy z nieznanym, doceniającą jego szacunek dla niej i poczucie humoru, zachowujemy w życzliwej pamięci polskich dialektologów, powierzając ją trosce naszych następców i uczniów.

Odwołanie do Boga w rozmaitych formułach grzecznościowych powitań, pozdrowień, pożegnań, toastów czy podziękowań nie wyróżnia Polaków ani mieszkańców polskiej wsi, charakteryzuje bowiem wiele kultur związanych z chrześcijaństwem. Ich stosowanie zgodnie z duchem polskiej kultury i Ewangelii ewokuje atmosferę życzliwości, serdeczności i ciepła. Chcemy tłumaczyć to zjawisko najprościej – zdolnością przeżywania i odczuwania empatii, przenikającej (zasada etyczności) normy grzeczności. Omówione przykładowo formuły grzecznościowe, obsługujące sferę codziennych kontaktów językowych, spełniają ten warunek. W niektórych okolicach zanikły, a w innych znane są szeroko i nadal się ich używa. Przed zapomnieniem chroni je zapewne nie tylko autorytet tradycji, ale także określony typ sytuacji pragmatycznej, istotny szczególnie (jak powitanie/pozdrowienie przy pracy) dla wiejskiego obszaru kulturowego. Naruszając nieco zasady pisarstwa naukowego, należałoby podnieść, że zwroty te niewątpliwie warto zachować jako cenny element lokalnego dziedzictwa kulturowego. Wcale nie małego, biorąc pod uwagę niczym nieumotywowane stereotypowe wyobrażenie prostoty i ubóstwa wiejskiej etykiety, utrwalone w polskiej kulturze.

Życzenia obrzędowe

Odchodzenie w przeszłość tradycyjnej kultury ludowej zaciera z wolna w zbiorowej pamięci mieszkańców wsi świadomość związku różnorodnych form folkloru słownego z chłopską, agrarną obrzędowością. Dotyczy to przede wszystkim winiszowania związanego z obrzędowością doroczną i obchodem jej najważniejszych świąt: Godów i Wielkiej Nocy. Analizując zachowane (i wciąż wykorzystywane) teksty oracji kolędniczych i kolęd życzących, nie można zignorować (zwł. w ich topice i symbolice) istotnych przesłanek, świadczących o ich bardzo odległym historycznie rodowodzie, sięgającym jeszcze czasów pogańskich, i religijno-magicznym światopoglądzie naszych słowiańskich przodków – ich wiary, że sprawując wegetacyjne obrzędy, przyczyniają się do wyglądanego z wytęsknieniem zmian w przyrodzie (przesilenie zimowe to zwycięstwo światła nad ciemnością, a wiosenna równonoc i Wielkanoc, ustalona na niedzielę po pierwszej wiosennej pełni księżyca – definitywne pożegnanie zimy) i ugruntowują nadzieję na nowe zbiory i dostatek. W tym zakresie językoznawca i dialektolog, mimo naukowej lektury i doświadczenia w badaniach terenowych, pierwszeństwo oddać musi

etnologom i antropologom kultury, ponieważ wspomniane archaiczne struktury światopoglądowe uległy już na wsi (głównie pod wpływem zewnętrznym) zatarciu i niwelacji.

W ich pracach traktuje się tę sferę obrzędowości dorocznej (i życzącego słowa należącego do jej rytuałów) jako swoiste relikty kultury magicznej i oralnej oraz ludowej wizji świata. Należący do tego świata człowiek w wielkim teatrze cyklicznych zmian w przyrodzie i następowania kolejnych pór roku nie jest jedynie statystą; może wpływać na bieg rzeczywistości („sprovokować” nadejście wiosny), podejmując działania kultowe i stając po stronie sił światła i życia (por. np. Gawel 2013: 152 i n.). Zaskarbiając sobie tym samym wdzięczność i wsparcie bóstwa (mowa tu o mitologii Słowian i kosmicznym Drzewie Życia, zapewniającym m.in. zerwaną przez ludzki grzech łączność ze sferą *sacrum*), uczestniczy w powoływanym mocą obrzędu i słowa niezwykłym czasie świętym, kiedy spełniają się nie tylko zapowiedzi regeneracji świata, ale także oczekiwania nowego czasu szczęśliwości i dostatku (por. Kowalski 2007: 96–100). Tego fascynującego tropu, ilustrującego początki naszej duchowości, nie można rozwijać bez uszczerbku dla podjętego tematu opracowania. W największym skrócie warto jednak podkreślić, że wiejskie życzenia mają głęboko etyczny charakter (pragnienie, by z udziałem siły wyższej w życiu drugiego ziściło się jakieś dobro; streszczające się w maksymie: *Nie życz drugiemu, co tobie niemiłe* – a więc życz tego, czego sam pragnąłbyś dla siebie), wykluczający z ich treści jakiegokolwiek zło i pozostają w ścisłym związku z ludową obrzędowością oraz obchodami świątecznymi na wsi. Na tę okoliczność warto zwrócić szczególną uwagę, ponieważ z faktu, że życzenia są integralną częścią działań kultowych (por. Kowalski 2010a: 91), w istocie rzeczy wynikają ich warunki użycia (i skuteczności – w sensie performatywnym, który wyznacza czas i kontekst pragmatyczny rytuału stwarzającego¹⁵⁹).

¹⁵⁹ Możemy więc spojrzeć na składanie życzeń jako działanie kulturowo-komunikacyjne, w czym utwierdzają ustalenia etnologów: „Aby składanie życzeń mogło być efektywne, należało spełnić pewne warunki. Chodziło przede wszystkim o to, by albo cały świat, albo uczestnicy uroczystości znajdowali się w niezwykłym świątecznym czasie i przestrzeni. Mogło tak być np. w Boże Narodzenie przy choince, zawieszanym pod powalą symbolicznym drzewku, tzw. podłaźnicze, albo jemiele wiszącej pod sufitem czy w Nowy Rok. Kolęda zwana życzącą przywoływała często obraz drzewa życia. Dzięki temu drzewo to stawało się magicznie elementem czasoprzestrzeni obrzędu; to zaś zapowiada rozpoczęcie nowego, szczęśliwego, a więc wypełnionego obfitością dóbr, etapu żywota [...]” (por. Kowalski 2007: 99). Dodajmy, że nie tylko choinka (zwana w Krakowie *drzewkiem*) czy podłaźnica, ale wiosenny maik (symboliczny ich odpowiednik) oraz weselna różga starosty (na Sądecczyźnie przybierająca regularną postać drzewka uwitego z bibułkowych kwiatów na drucikach) mają taką, zapowiadającą nowy początek i płodność natury, transgresywną postać. Symbolika drzewa życia towarzyszy, jak widać, bardzo często obrzędowości agrarnej (w tym także składanym przy tej sposobności życzeniom).

Niewiele jest więc w życiu tradycyjnej wsi polskiej okazji do składania drugim życzeń. Według moich ustaleń ten skromny inwentarz otwierają życzenia świąteczne (kołędnicze – zimowe i wiosenne), dożynkowe, a kończą życzenia weselne i chrzestne. Jeśli pod uwagę weźmiemy transparentność i intensywność życzeniowej intencji analizowanych tekstów, najmniej reprezentatywne pod tym względem pozostają oracje weselne przy błogosławieństwie rodzicielskim, głównie ze względu na swój charakter dydaktyczno-moralizatorski, skupienie na przekazaniu wspólnotowych wartości i wzorców dobrego życia¹⁶⁰. Życzenie dla państwa młodych od drużby czy starosty weselnego jest jedynie elementem towarzyszącym, nieobligatoryjnym, zależnym od inwencji mówcy. Życzenia dożynkowe są z kolei najsilniej zakorzenione w symbolice agrarnej (wieniec, złote zboże itp.) i w znacznym stopniu zrytualizowane, co wynika z podporządkowania pieśni/oracji dominującym czynnościom obrzędowym (takim jak składanie gospodarzowi/panu daru z wieńca żniwnego przez przodownicę, przewiązywanie jego i członków najbliższej rodziny powrośłem itp.). Życzenia chrzestne, dodajmy, mają z natury swej charakter rodzinny i partykularny.

Wypada przy tej sposobności podkreślić, że wiejskie winszowanie z wymienionych wyżej okazji nie jest (!) wpisane w powinności towarzyskie typu etykietałnego (towarzyski obowiązek), do czego zwykle redukuje życzenia współczesna obyczajowość (por. Jędrzejko, Kita 2002)¹⁶¹. Dominuje w nich pierwiastek obrzędowy, są częścią (niekiedy najważniejszą) rytuału. Patrząc historycznie na dokonujące się w tym zakresie zmiany statusu kulturowych gestów życzenia w kulturze polskiej, jako całości, można by postawić tezę, że tych, determinujących ich znaczenie, ram jeszcze w jej wiejskim nurcie nie opuściły. Współczesność przynosi już na wsi dominację pierwotnie obcych, miejskich wzorców kulturowych, trudno więc rozstrzygać o skutkach tego (powszechnego w krajach Europy) procesu

¹⁶⁰ Nie ulega jednak wątpliwości, że w samym wskazywaniu młodym dobrej drogi życia, dzielenia się z nimi takimi doświadczeniami wspólnoty tkwi element pozytywny, należący do zbiorowej troski o przyszłość tej rodziny i wiejskiej społeczności.

¹⁶¹ Warto w związku z tym przypomnieć, że w polskiej kulturze upowszechnił się zwyczaj składania życzeń komuś bliskiemu z jakiejś okazji i na pamiątkę jakichś ważnych wydarzeń (z punktu widzenia indywidualnego i społecznego), obchodzonych w określonym dniu roku. Prym wiodą tu dwa najważniejsze święta katolickie, powiązane z Sylwestrem i Nowym Rokiem. Na dalszych miejscach są święta zbiorowe określonych grup społecznych i zawodowych (np. Dzień Kobiet, Barbórka, Dzień Nauczyciela) oraz święta indywidualne: urodziny lub imieniny, Dzień Ojca, Dzień Dziecka itp., a listę tę zamykają ważne wydarzenia w życiu człowieka: pierwsza komunია, bierzmowanie, ślub, urodziny i chrzciny dziecka, zasiedliny; rozmaite jubileusze i rocznice, a nawet walentynki, wyjazdy do wojska czy wieczory panieńskie lub kawalerskie. Jest więc to tradycja coraz bardziej zdominowana przez pierwiastki świeckie, czemu sprzyja postępująca sekularyzacja polskiej kultury.

(por. Kowalski 2007: 91), w sytuacji gdy ten łańcuch rozwojowy zostaje *de facto* przerywany (por. zanikanie kolędowania i oracji weselnych).



3. Kolędnicy z Tomaszowic

W związku z powyższym czuję się w obowiązku podjąć polemikę z poglądem, głoszącym, że wiejska kultura dobrego słowa ma charakter transakcyjny i konformistyczny (ja tobie – ty mnie), nie zakłada żadnej sprawczości, a jedynie funkcję społeczno-regulacyjną, opartą na przyrodzonej ludzkiej naturze dwulicowości, przemysłowości i wyrachowaniu, zaś życzenia, o których tu mówimy, należą do odwiecznej praktyki interesownego prawienia drugim pochlebstw (por. Kowalski 2010a: 103–105). Nawet w wypadku najbardziej skonwencjonalizowanych życzeń codziennych osąd ten wydaje się tendencyjny i dyskusyjny, bowiem opiera się na utożsamieniu rytualizacji formuł z lenistwem intelektualnym (schematyzm), a nieoryginalności z niedostatkiem uczuć oraz lekceważeniem indywidualności i podmiotowości drugiego człowieka. Jakkolwiek można dopatrywać się w kolędowaniu sprzed lat trywialnej intencji zarobienia nieco grosza i wytykać wiejskim kolędnikom brak świadomości sensu obrzędowych działań, to nie należy tracić z pola widzenia faktu, że same przygotowania (zaczynające się w adwencie, por. Tetmajer 1898: 173), szykowanie całymi tygodniami kolędniczych rekwizytów (szopki, gwiazdy), strojów, uczenie się na pamięć tekstów kolęd, oracji, próby przedstawień (pełne radosnego oczekiwania) w żaden sposób nie dają się w takim bilansie nakładów i zysków zamknąć. Istniało też pomiędzy nami, kolędnikami, trudne do wyrażenia przekonanie, że chodząc po kolędzie, nie należy nikogo pomijać, nawet najbiedniejszych rodzin. W wielu wioskach, dodajmy, kolędnikom dziękowano bardzo skromnymi datkami (słodkie ciastko, jajko, kawałek kielbasy,

cukierek z choinki, kieliszek wódki, kilka groszy). Dawniej często z tego, co udało się uzbierać, parobcy urządzali taneczną zabawę w karczmie. Podobne stroje, które prezentują na zdjęciu kołędnicy z Tomaszowic, były używane w moich rodzinnych Bronowicach.

Omawianie wyróżnionych ogólnie form życzenia obrzędowego na wsi rozpoczniemy od oracji i powinszowań kołędniczych.

Oracje i życzenia kołędnicze

Formy życzeń kołędniczych, obecnych w tradycyjnej kulturze wsi polskiej, odznaczają się bogactwem i różnorodnością¹⁶². Tworzą je, jak wspomniano, przede wszystkim rozmaite wierszowane powinszowania i oracje, melorecytacje (także śpiewane), towarzyszące dziś przede wszystkim wszelkim odmianom kołędowania zimowego, w niewielkim stopniu także zapustnemu (np. na Kujawach) i wiosennemu¹⁶³ (por. np. znane po dziś dzień na Lubelszczyźnie i Podlasiu *chodzenie po lejusie/lejokach, po śmigusie, po racyjkach, po wołoczebnym*; na Suwalszczyźnie – *chodzenie po Allelui*, na Śląsku – noworoczne *chodzenie po winszu* ‘od winszować’; znane dawniej w wielu regionach *chodzenie dziewcząt z gajkiem/maikiem/ po nowym latku*). Nieodmiennie z oracjami i kołędami życzącymi współwystępuje śpiew obrzędowych pieśni (bożonarodzeniowych, dyngusowych, wołoczebnych, konopielkowych itp.). Tradycyjnie winszują, występują (np. w herodach) i śpiewają grupy chłopców i młodzieńcy – kawalerowie; współcześnie wymóg ten już przestaje obowiązywać. Tak samo jak to, że zwyczaj ten należał do obyczajowości świeckiej (dziś jest często inspirowane przez Kościół, por. inicjatywa kołędników misyjnych). Wrażenie szczególnego bogactwa, jak też wielkiej różnorodności tej formy folkloru słownego i słowno-muzycznego, pogłębiają pozytywne efekty starań (gmin, szkół wiejskich, ośrodków kultury, władz oświatowych) o przywracanie tradycji kołędniczych wśród dzieci i młodzieży. Przynoszą one rokrocznie dziesiątki rozmaitych przeglądów kołędniczych i konkursów.

¹⁶² Świadczyć o tym pośrednio mogą choćby wyniki dokładniejszych badań terenowych Bartosza Gałązki na Podkarpaciu (Gałązka I–III) albo bogate zasoby archiwalne Archiwum Etnolingwistycznego na UMCS; przekłada się to na zasobność materiałowej bazy powinszowań, życzeń i kołęd życzących, zgromadzonej przeze mnie, także z wykorzystaniem źródeł internetowych (blisko 400 przykładów).

¹⁶³ Czas kołędowania (por. Bartmiński 2002) w polskiej kulturze i ludowej tradycji wyznaczają zasadniczo trzy święta: Boże Narodzenie, Nowy Rok i Wielkanoc. Biorąc pod uwagę faktyczny zanik kołędowania noworocznego, można rozsądnie mówić o *kołędowaniu zimowym i wiosennym*. Kołędowanie wiosenne jest już dziś etnograficzną ciekawostką, pielęgnowaną zazwyczaj w steatralizowanych formach (por. sławne pieśni gajkowe, dyngusowe), tak samo jak pełne symbolicznych odniesień kołędy gospodarskie, życzące.

Śledząc te inicjatywy, można zauważyć, że występy kolędników, generalnie rzecz biorąc, odrywają się od swych obrzędowych korzeni, ulegają teatralizacji, zyskują wymiar ludyczny, o czym najlepiej zaświadcza sam kontekst wykonawczy, zazwyczaj inscenizujący dawne, a nie współczesne, wiejskie realia.

Winszowania i oracje kolędnicze stanowią szczególnie zajmujący naukowo, rozległy przedmiot badań¹⁶⁴. Do takiego wniosku skłania przede wszystkim ich podwójna natura – religijna (religijno-magiczna) i świecka, będąca wynikiem „zsyntetyzowania dwóch wielkich tradycji polskiej kultury – ludowej i chrześcijańskiej” (Adamowski 2002); dalej – zakorzenienie w rzeczywistości obrzędowej (rytuały płodnościowe kultury agrarnej), skomplikowana ludowa symbolika, przynależność do świata ludowej wyobraźni i właściwego kulturze chłopskiej językowego obrazu świata, ścisły związek z kolędowaniem zimowym i wiosennym (bardzo rzadkim). Dotyczy to także ich częstokroć archaicznej formy tekstowej (jako zachowanych wytworów kultury oralnej), formułiczności i wyrazistych cech strukturalnych. Do takiego zdania skłaniają także interesujące wyniki badań etnolingwistycznych i tekstologicznych nad kolędami, prowadzone w ośrodku lubelskim (UMCS; por. wymienione w bibliografii prace Jerzego Bartmińskiego, Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, Jana Adamowskiego).

Kolędowanie i kolędnicy

Bliższe informacje na temat tradycyjnego obrzędu kolędowania można znaleźć np. w publikacjach Jerzego Bartmińskiego (2002), Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej (np. 2007: 196–199). Jak podkreślają lubelscy uczeni, teksty niekiedy bardzo wyszukanych życzeń składanych gospodarzowi i jego rodzinie pełnią zwykle funkcję centralnego elementu obrzędu, często też stanowią czynność symboliczną, samodzielnie zdolną do jego wypełnienia. Nie można jednak tracić z pola widzenia faktu, że wierszowane, wykrzykiwane i śpiewane życzenia, oracje życzące itp. pozostają częścią szerszego scenariusza utrwalonego w kulturze ludowej „tekstu kultury”, który, zgodnie z tradycją, można objąć ogólnym i trafnie oddającym istotę kolędniczej aktywności mianem różnego rodzaju „chodzeń” (a więc nawiedzania domostw).

Dokonana przez oboje autorów całościowa rekonstrukcja tradycyjnego obrzędu kolędowania przynosi wyodrębnione w chronologicznym porządku następujące segmenty:

¹⁶⁴ Owocem moich własnych badań w tym zakresie są trzy artykuły (Sikora 2011b, 2013a, 2015b). Podrozdział ten korzysta wybiórczo z poczynionych i przedstawionych w nich ustaleń. Ponadto w 2016 r. przedstawiłem na forum Oddziału Krakowskiego Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego referat poświęcony strukturze życzeń kolędniczych; w obszerniejszych fragmentach został on wprowadzony do niniejszego tekstu.

1. **autoprezentacja kołédników,**
2. **zapowiedź kołédowania i zgoda gospodarzy na kołédowanie,**
3. **pieśń-kołéda o treści religijnej i/lub pieśń-życzenie,**
4. **przymówka o dar dla kołédników i obdarowanie ich,**
5. **podziękowanie za kołédę** (lub złożeczenie – gdy nie otrzymano stosownej zapłaty za obrzędowy dar słowa) (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 199).

Jak pokazuje praktyka kołédowania, ten scenariusz może być jedynie wzbogacany o pewne elementy. Należą do nich rozmaite czynności symboliczne gwarantujące gospodarzom pomyślność (np. sypanie owsem, cukierkami, rozrzucanie słomy, swawole diabła itp.) albo rozbudowujące życzenia, praktykowane przez kołédujących kawalerów tzw. okolédowanie („koronowanie”) córki, syna gospodarza (czasem i samych gospodarzy). Wypada w związku z tym nadmienić, że zamiast tworzącego komunikat życzeniowy słowa z rzadka może wystąpić wspomniany wyżej symboliczny gest należący do kulturowego skryptu kołédowania, z czego sypanie domowników owsem lub grochem zachowało pewną żywotność (na św. Szczepana, 26 grudnia, bardzo często święci się na sumie owies w kościele i obsypuje nim księdza; tego poświęconego owsa używają bożonarodzeniowi kołédnicy). Z reguły ten wyszukany sposób honorowania kołédą życzącą wybranych osób (także w celach matrymonialnych) towarzyszy bardziej widowiskowym formom kołédowania starszej młodzieży (np. odgrywanym dla odwiedzanej rodziny herodom i jasełkom).

Z praktyki akademickiej¹⁶⁵ wiem, że schemat ten wymaga pewnego przybliżenia, mocniejszego osadzenia zarówno w kontekście pragmatycznym, jak i kulturowym – wyposażenia w pewne dyspozycje poznawcze i wypełnienia treścią. Dla lepszej wiedzy o przebiegu kołédniczego obrzędu sięgnięto po najbardziej, w moim przekonaniu, wyraziste przykłady tekstów. Odpowiadałyby one np. bardzo rozpowszechnionemu chodzeniu z gwiazdą lub szopką. Trzeba jednak pamiętać, że nawet w wypadku obrzędu o najbardziej steatralizowanej postaci (herody) najważniejsze jego elementy pozostają niezmiennie. Ze względu na moje rodzinne związki z wsią podkrakowską i cel naukowy opracowania staram się przede wszystkim odnieść do najlepiej mi znanych, zapamiętanych realiów (Bronowice, Tonie, Zielonki, Modlnica, Tomaszowice) i obrzędowych praktyk, w których miałem okazję jako młodzieniec uczestniczyć.

Schemat obrzędu kołédniczego podyktowany jest logicznym następstwem zdarzeń towarzyszących uroczystemu odwiedzenia czyjegoś domostwa. Zakłada

¹⁶⁵ Idzie tutaj, ogólnie rzecz biorąc, o słabą znajomość wiejskich realiów. Niekiedy przypadkowa wizyta w skansenie jest jedynym z nimi kontaktem. Nawet wśród zainteresowanych studentów nie ma wiedzy o sprzętach domowych, urządzeniu izby i innych elementach (np. stępie, dzieży, cebrze) pojawiających się w obrzędowości wiejskiej (teksty pieśni).

więc jakąś logiczną ramę powitania i pożegnania. Trzeba się więc nasamprzód „opowiedzieć”, zapowiedzieć i przedstawić cel wizyty, a nawet grzecznie zapytać/ poprosić gospodarzy o zgodę na przekroczenie ich progów, wreszcie – przywitać się. Czyniono to na wiele sposobów¹⁶⁶.

– **Na wejście (melorecytacja skandowana lub gromki śpiew):**

A. *Przybyli my do Pana gospodarza po kolędzie!*

Jaki też tu zwyczaj będzie,

Gdzie jest Jezus i Maryja

Tam wszelakie szczęście bywa.

Pon Jezus się rodził

Po kolędzie chodził

I my ludzie grzyśni,

(Do Pana gospodarza,)

Po kolędzie przyszli! (Tomaszowice k. Krakowa).

B. *Przyszliśmy tu po kolędzie,*

może wam przykro nie będzie;

a czy będzie, czy nie będzie

kolędować wolno wszędzie (Wola Komborska; GałązkaI: 354).

C. *Wiwat, wiwat na jasności¹⁶⁷,*

Po kolędzie macie gości.

Byście nami nie wzgardzili,

Po kolędzie nas przyjeli,

Nos kolędników! (Bronowice Wielkie).

– **Kolęda śpiewana w progu/ przed drzwiami/oknem (przedstawianie się):**

A. *Dobry wieczór gospodarzu nasz miły*

Minął roczek jak my u was nie byli,

¹⁶⁶ Niekiedy kolędnicy przedstawiają się jako pasterze (np. w Węgrzcach Wielkich, co wyjaśnia obecność frazy: *Pochwołony Krystus/ a w imieniu jego/ przyjmijcie pasterzy/ do domu waszego* [...]) Drobną modyfikacją formy pozwalała na przystosowanie tekstu przez towarzyszących księdzu ministrantów na okazję... kolędy duszpasterskiej: *Pochwalony Chrystus, dla imienia jego/ przyjmijcie Pasterza do domu waszego* (<https://brainly.pl/zadanie/8515628>, dostęp: 21 I 2019). Ramę tworzy tu chrześcijańskie powitanie używane przy wejściu do domu; jej domknięciem jest oczywiście w tej sytuacji pożegnanie: *Zostojcie nam z Bogiem* [...]: *Bywajcie nam z Bogiem/ Bogu was oddają* [...]. Jak widać, tradycyjne wzorce podlegają twórczej modyfikacji.

¹⁶⁷ Przekręcone wskutek nieznamomości rzeczy „dla waszmości”, co potwierdzają relacje z sąsiednich wiosek (należących dziś do Krakowa): Tomaszowice, Toń, Zielonek.

*Bo my wiemy, że nas radzi widzicie
I nie darmo rękę w kabzie trzymacie!* (Tomaszowice k. Krakowa).

B. Kolęda „Pójdziemy, bracia...”¹⁶⁸

*Pódziewa, bracio, w drógę z wiecora,
Wstąpiwa najprzód do tego dwora.
I będziewa głosić wszędzie o tej wesołej kolędzie,
Hej kolęda!*
*A nie żałujwa, swoji ochoty,
Zaśpiewać Panu, stojąc przed wroty.
Wykrzykujcie wielcy mali, żeby nom co prędy dali –
Hej, kolęda!*
*Jeden się wybroł prędko za nami,
Zostawił w domu buty z gaciami.
Nie obstanies, miły bracie! Idź po buty, idź po gacie.
Hej, kolęda!*
*Drugi się wybroł, co był kulawy,
Oto ci w dródze dużo zabawy,
Bo skokoł na jeden nodze, drugo go bolała srodze –
Hej, kolęda!*
*A trzeci nom się upił na winie,
Z tyj wesołości lóg(l) na kóminie;
Spolił kierpce, rękawice, i rękowy u gónice¹⁶⁹ –
Hej, kolęda!*
*Jakoś ci bracio o nos nie dbajo,
Bo nos na polu długo trzymajo!
Nie trzymojcie nas na rzeczy,
bo niektórzy ledwo krzyczy –
Hej, kolęda!*
*Może kolędy dziś dostaniewa,
Jak nom nie dadzo, to odeńdziewa,
I będziewa rozgłaszali,
Że nom skąpcy nic nie dali –
Hej, kolęda! (Niedzieliska, Strzelce Wielkie).*

¹⁶⁸ Znane wszędzie w Polsce, w dziesiątkach wersji, wesołe przywitanie się – przedstawianie się kolędnicze. Zasadniczo liczba zwrotek, według mojej wiedzy, limitowana była liczbą kolędników (dalsze znane mi zwrotki przedstawiają: ofiary braku przezorności – „wpadł do przerebli”, „wpadł do studni”, „zabili go w karczmie”); wzgląd praktyczny decydował o tym, że wystarczyło się w takiej sytuacji nauczyć początku, zakończenia i „swojej” zwrotki na pamięć, a końcowy efekt mimo to był imponujący. Podany przykład z północno-zachodnich okolic Krakowa jest więc wersją dla trzech kolędników.

¹⁶⁹ Przekręcona wskutek zaniku desygnatu nazwa tzw. *plótnianki* – lnianej *górnicy*, stanowiącej niegdyś męskie wierzchnie okrycie w cieplejsze dni.

Uchylają się drzwi do izby, gospodarz i gospodyni zapraszają do środka. Następuje przekroczenie progu i granicy przestrzeni *sacrum*. Nadchodzi czas na pieśń – kolędę religijną. Zazwyczaj jest to któraś z popularnych kolęd lokalnych, apokryficznych (dziś – kościelnych). Wybór tak naprawdę należy do lokalnej tradycji. Bogactwo tych kolęd na wsi jest zdumiewające.

*A na łące, na zielonej, przy pięknej dolinie,
Cudna, piękna o Maryja, na cały świat słynie.||
Siedzi ona w Nazarecie, w pokoiku swoim,
Rozmawiała, przemawiała Zbawiciela słowem.||
Przyleciało do niej z nieba skrzydlate ptaszatko,
Weselmy się, radujmy się, bo będzie dzieciątko.||
O Aniele Gabryjelu, jakżeż to być może,
Żeby ja się mogła znaleźć w panińskiej oborze?||
Boża Matko, nie turbuj się, przez Ducha Świętego,
Jak zapoczniesz, tak porodysz Syna Przedwiecznego.||
Wzięła Panna swój rąbeczek, zdjęła ze swej głowy,
Pościeliła go w żłóbeczku Panu Jezusowi.||
Święty Józef, siwy, stary, przez swe okulary,
Przygląda się na Jezusa i na jego dary (Bronowice Wielkie).*



4. Kolędnik Franciszek Fajto z gwiazdą



5. Turoń

– Życzenia kolędnicze i „okolędowanie” domowników

Niezależnie od formy obrzędu zawsze przychodzi czas na składanie życzeń domownikom. Po herodach (po krakowsku nazywanych „przebieranką”) zwykle następowała oracja, wygłaszana przez najbystrzejszego kolędnika, zwłaszcza odgrywającego rolę Żyda, która w przedstawieniu wymagała znacznych zdolności aktorskich. Kolędując z gwiazdą w domu z chłopskimi tradycjami, gdzie było gospodarstwo rolnicze („gospodarka”), honorowo postępując, należało wykonać kolędę życzącą. Obowiązkowo koło drzewka (czyli choinki), a wedle dawniejszego zwyczaju – pod symbolizującym drzewo życia „sádem” (zob. Tetmajer 1898: 172–173) wiszącym u środkowego stragarza. Dla kolędników (zaręczam!) było to także, nie do końca uświadamiane, poruszające przeżycie¹⁷⁰, ponieważ mieliśmy mgliste wyobrażenie, że jest to tekst przypominający modlitwę. Nigdy też przy tej okazji nie było zwykłej przy kolędowaniu wesołości. Tam, gdzie była w domu dziewczyna, przystępowano do jej „okolędowania”; czasem (jak w pobliskich Zielonkach) śpiewa się też synowi gospodarza lub np. obojgu (zwłaszcza młodym) małżonkom. Do łask wracała wesołość (czasem mało obyczajna) i frywolność. Oczywiście, ta forma obrzędowości przysługiwała jedynie dorastającej młodzieży męskiej (nieżonatym) i tylko w takich okolicznościach była dopuszczalna. Młodszych pomocników herodów-przebieranki i ciekawskich chłopców wyrzucano z izby do sieni lub na pole (na dwór). Ponieważ oracje będą jeszcze przedmiotem zainteresowania, podaję poniżej teksty tego częstokroć bardzo dziś archaicznego winszowania śpiewem, z moich rodzinnych stron.

- A. Kolęda „Złoty płużek” („Słuchaj gospodarzu”)
Słuchaj gospodarzu (bis), co my ci powiemy (bis).
A my ci powiemy (bis), że cię przebudzimy (bis).
Bo na twojej roli (bis) złoty płużek stoi (bis).
A za onym płużkiem (bis) sam Pan Jezus chodzi (bis).
Święty Piotr i Paweł (bis) koniki Mu wodzą (bis).
Najświętsza Panienka (bis) śniadanko im nosi (bis).
Śniadanko nosiła (bis), szczęścia im życzyła (bis).
Siądzcież, Piotrze, Pawle (bis), siądzcież, pośniadajcie (bis).
Śniadać nie będziemy (bis), skibę przeorzemy (bis).
Skibę przeorali (bis), siedli, pośniadali (bis).
Cóż będziemy siali (bis) na tej Bożej roli? (bis).
Żyto i pszenicę (bis), owies, kukurydzę (bis).
Posiejemy proso (bis), żeby lepiej rosło (bis).
A dajże tu Boże (bis), to wszelakie zboże (bis).

¹⁷⁰ Zdarzało się też widzieć łzy w oczach statecznych gospodarzy.

*Tą miedzianą słomę (bis) i te złote kłosy (bis).
 Będą tu żniwiarze (bis), sami gospodarze (bis).
 Będą żniwiareczki (bis), same panienczki (bis).
 A będzie tu kopek (bis), jak na niebie kropek (bis).
 Pojadą tu fury (bis), jak po niebie chmury (bis).
 Do stodoły kładą (bis), a po drugie jadą (bis) (Bronowice Wielkie).*

B. Kolęda „Gospodarzu wyjdź na pole”

*Gospodarzu wyjdź na pole, co zobaczysz wszystko twoje.
 Święty Józef w polu orze, Najświętsza Panienka śniadanko nosiła,
 Nosiła, nosiła, szczęścia im życzyła,
 Dajże ci Boże wszelakie zboże,
 Słomę jak trzcinę i złote kłosy,
 Dajże ci żniwiarzy samych młodzieńciarzy.
 Pojadą tam fury jak po niebie chmury,
 Pojadą tam snopy jak po niebie kopy,
 Będziesz sobie chodził między kopcami,
 Jako ten miesięczek między gwiazdeczkami (Tomaszowice).*

C. Kolęda na „okolędowanie” panny i gospodarzy (w dwóch wersjach):

*W jednym okieneczku kanareczek śpiewa, hej nam, hej!
 W drugim okieneczku Kasieńka wyszywa, hej nam, hej!
 Co wyszyje kwiecie, do mamusi niesie, hej nam, hej!
 A matuś jej za to buciki na lato, hej nam, hej*

*W jednym okieneczku kanareczek śpiewa, hej nam, hej!
 W drugim okieneczku Kasieńka wyszywa, hej nam, hej!
 Co wyszyje kwiecie, do tatusia niesie, hej nam, hej!
 A tatuś jej za to gorsecik na lato, hej nam, hej*

*W jednym okieneczku kanareczek śpiewa, hej nam, hej!
 W drugim okieneczku Kasieńka wyszywa, hej nam, hej!
 Co wyszyje kwiecie, do babusi niesie, hej nam, hej!
 A babcia jej za to fartuszek na lato, hej nam, hej!*

*W jednym okieneczku kanareczek śpiewa, hej nam, hej!
 W drugim okieneczku Kasieńka wyszywa, hej nam, hej!
 Co wyszyje kwiecie, do dziadysia niesie, hej nam, hej!
 A dziadyś jej za to wianuszek na lato, hej nam, hej! (Tomaszowice).*

*

*Przed wroty złoty kamień/ kamień złoty
 Nadobna Marysia siedzi na nim
 I złoty pierścionelek (zielony wianek, fartuszek itp.) przywdziewuje,*

*Bo jej się nadobny Jasiu przypatruje.
Hej nam, hej, tobie Maryś, tobie
Tobie kolędeczka, hej nam, hej!
Hej nam hej, a nam kolędnikom
Ciasteczka z drzeweczka¹⁷¹, hej nam, hej!
Hej nam, hej, jak co dostaniemy,
To cię wyhuśniemy¹⁷² (wytańczymy, podziękujemy), hej nam, hej! (Tomaszowice).*

– Przymówka kolędników o dar

Dopraszanie się przez kolędników o dar, nawet obcesowe, rzadko według mojej wiedzy funkcjonuje jako jasno wyodrębniona w strukturze obrzędu całość. Zazwyczaj towarzyszy „okolędowaniu” (jak pokazuje wyżej przykład z Tomaszowic) lub zamyka kolędę gospodarską, por.:

A. *Hej nam hej, tobie gospodarzu tobie kolędeczka, hej nam, hej!
Hej nam hej, a nam kolędnikom dobrego słoweczka¹⁷³, hej nam, hej!*
(Tomaszowice).

Rzeczywiście osobnego tekstu należałoby oczekiwać w takich formach kolędowania, jak np. chodzenie z turoniem, z gwiazdą i z szopką, por.:

B. *Dejcie-że, nom, dejcie, co nom macie dać,
Bo my nie bedziemy dłuży tutej stać,
Jedyn goły, drugi bosy, tyn bez portek, co wór nosi,
Hej kolęda, kolęda! (Bronowice Wielkie).*

Na Podkarpaciu zachowały się bardziej wyszukane przymówki kolędników o dar, por.:

¹⁷¹ W regionie krakowskim choinka bożonarodzeniowa nazywana jest *drzewkiem*. Słowo to ma obecnie status krakowskiego regionalizmu w polszczyźnie ogólnej (por. Ochmann, Przybylska 2017). Sposób dekoracji drzewka wskazuje na nieodległe czasowo realia. Ozdoby te (ciasteczka, orzechy czasem cukierki) zawsze były przedmiotem pożądania kolędników. Trafiająca się rytualna kradzież tych „dóbr” również przyjmowana była z wesołością.

¹⁷² Dziewczęta bywały podnoszone pod powalę, podrzucane, huśtane; dawniej co więksi figlarze starali się tym bardziej, że przed wojną nawet w okolicach Krakowa majtki były u kobiet rzadkością. Oczywiście, także i takie psoty puszczano przy tak szczególnej okazji płazem.

¹⁷³ „Dobrego słoweczka” – tu: podziękowania „dobrym słowem” (np. boskim słowem: *Bóg zapłać!*). Oczywiście, sformułowanie to ma charakter eufemistyczny, ponieważ zwykle śpiewało się o innych, rymujących się dobrze formach wdzięczności, np.: *śpyrytusu becška, gorzółki flaszeczka, którosik stóweczka, zielonych kupeczka* itp.

C. *Dejcieże, nom, dejcie, co nom mocie dać,
Bo my nie bydziemy tak długo czekać!
Z waszj sieni nie pójdziemy,
Bo u bonta coś wiziemy
Idźcie a ukróćcie kawoł,
Będzie wom Pan Jezus dawoł,
Co se życzycie.*

*

*Dejcieże, nom, dejcie, co nom mocie dać,
Bo my nie bydziemy tak długo czekać!
Momy krótkie kożuszki,
Umrożymy paluszki;
Dejcieże, nom, dejcie, co nom mocie dać! (Micza, GałązkaII: 336).*

Przymówki kołędników o dar to bardzo wdzięczny obiekt badań nad funkcją perswazyjną języka. Przeniesienie rozmaitych służących temu zabiegów w wiejskie realia zachęca do pogłębionych analiz, co warte jest osobnej publikacji. Dodam jedynie, że szczególnie chętnie sięga się w tekstach do perswazji emocjonalnej. Pojawiają się też próby zawstydzenia skąpych gospodarzy, a nawet mniej lub bardziej jawne groźby¹⁷⁴.

– Pożegnanie kołędnicze

Kończąca się obrzędowa wizyta wymaga zamknięcia. Zazwyczaj przybiera ono formę podziękowania za hojną kolędę i naturalnego w tych okolicznościach wylewnego pożegnania. Podziękowanie bardzo często przyjmuje postać krótkiego, zawierającego poważne odniesienia religijne, życzenia, pojawiającego się niejako w dowód wdzięczności. Niezadowoleni z podarku kołędnicy mogą też zmienić końcową formułę w złorzeczenie lub inaczej (czasem wulgarnym wierszykiem¹⁷⁵) wyrazić swą złość i frustrację. Jako ciekawostkę dołączam zachowane w Kożuchowie (GałązkaII: 336) pożegnanie towarzyszące bardzo archaicznemu chodzeniu z turoniem.

¹⁷⁴ Jako ciekawostkę przytoczę tekst przymówki ze Śląska: *Dejcie nom dejcie, co nom mocie dać/ Bo jak niy docie, to bydymy kraś/ Jedyn pódzie do stodoły, drugi do chływa po woły/ Hej kołynda, kołynda* (por. Szmatloch 2017: 62).

¹⁷⁵ Śpiewało się np.: *I będziemy rozgłaszali, że nom skąpcy mało/ nic nie dali, Hej, kołęda!* lub zamiast oczekiwanego „w niebie” — *A po śmierci w piekle byli!*, albo też już bardzo nieestosownie: *Za to żeście nic nie dali/ Byście wszyscy... wyzdychali/ Na ten Nowy Rok!*. W literaturze można znaleźć świadectwa dużo większej złośliwości kołędników. Zdarzało się, że trzeba było po takich słowach uciekać z podwórka pałającego słusznym gniewem gospodarza.

- A. *Wiwat, wiwat, już idziemy, za kolędę dziękujemy,
A żebyście długo żyli, zdrowi i weseli byli na ten Nowy Rok
A na wieki wieków amen, z Bogiem Ojcem Panem (bis) (Tomaszowice).*
- B. *Za kolędę dziękujemy,
Zdrowia, szczęścia wam życzymy,
Byście wszyscy długo żyli,
A po śmierci w niebie byli,
Na ten Nowy Rok! (Bronowice Wielkie).*
- C. *Chodź turoni do domu,
Nie zastępuj nikomu,
Przecie żeś się tu nie chował,
Żebyś komu zastępowoł!*

Ostatnie przywołane pożegnanie wymaga komentarza. Odbiega ono od panującego schematu podziękowania-życzenia. Skierowane jest wszak do półdemonicznego zwierzęcia, przybywającego z zaświatów (na intencję zapewnienia urodzaju i płodności). Po dokonaniu się obrzędu ma wrócić, skąd przyszło, nie szkodząc nikomu. Przypomina mu się o tym, perswadując (partykuła *przecie*), że nie jest u siebie i nie ma do ludzkiej siedziby prawa.

Według źródeł etnograficznych i historycznych kolędowanie było praktykowane od wieków, niezależnie od przynależności społecznej (stanowej), i od zawsze nosiło znamiona obrzędu dorocznego, który wiązał się z odwiedzaniem domostw innych mieszkańców (Karczmarszewski 2011: 82 i n.). Badacze łączą je z magicznymi wierzeniami czasów pogańskich, agrarnej kultury przedchrześcijańskiej, czego najlepszym świadectwem (zarazem reliktem) jest kolędowanie wiosenne (wielkanocne), które zachowało się w dziewczęcych pieśniach *gaikowych* na powitanie wiosny (niegdyś znanych powszechnie w Polsce) i w *konopielkach*, śpiewanych w północno-wschodniej Polsce i pogranicznych regionach Białorusi i Litwy, na intencję odnowienia cyklu wegetacyjnego i zwycięstwa sił życia nad śmiercią, w pokrewnych im suwalskich *alelujkach*, siedleckich *racyjkach* i mazurskich *wyroczkach* (por. Szymańska 2012: 283). Sceną tych odwiecznych zmagają jest przyroda, a człowiek – jako uczestnik tradycyjnej kultury ludowej – wierzy, że kultywowane przezeń rytuały i czynności symboliczne służą inicjacji (czas przesilenia zimowego) i podtrzymania dokonujących się zmian (por. Gawęł 2014: 44–45). Dla porządku dodajmy (za: Adamowski, Tymochowicz 2001; Gawęł 2013), że na tradycyjny wiejski rok obrzędowy (nie chodzi o obrzędowość kościelnego roku liturgicznego) składa się: okres zimowy, wiosenny, letni i jesienno-zimowy.

Formy kolędowania na wsi polskiej zaskakują różnorodnością i niezwykle wręcz bogactwem, występującym jeszcze w latach 60. ubiegłego wieku. Kolęduje

się (kolędowało do niedawna) z żywymi zwierzętami, ich wyobrażeniami (np. z ko-
byłą, kozą, niedźwiedziem), pół zwierzęcymi, pół demonicznymi postaciami (tu-
roniem), z szopką, z gwiazdą, z Herodem (tzw. herody) i jasełkami, z *drabami*,
ślakciami (Żywiecczyzna), z *rajem* (Podkarpacie) itd. Najgłębszy sens kolędy
kryje się w sposobie rozumienia daru (dar słowa – odwzajemniany podarkiem go-
spodarzy), który tworzy nieprzerwany łańcuch obejmujący wszystkich uczestni-
ków wspólnoty, w magiczno-religijnym obrzędzie zjednującym urodzaj i dostatek.
Nie tylko dar życzenia (czasem wyrażanego symbolicznie) ma moc sprawczą, już
samo przybycie kolędników się nią odznacza i tworzy kolejne ogniwo. Jak pisze
Andrzej Karczmarszewski:

Wymiana życzeń i podarków miała taki sam charakter sprawczy jak obdarowanie
biednych pieczywem w wigilię czy wędlinami w Wielkanoc. U podstaw tego zwy-
czaju leżało przekonanie, że w tych ważnych momentach roku nie powinno zabrak-
nąć pożywienia na żadnym stole, bo mogłoby to spowodować nieurodzaj czy klęskę
głodu dla całej społeczności (Karczmarszewski 2011: 83–84).

Nie można więc było kolędników po dokonaniu się obrzędu wypuścić z ni-
czym ani w żadnym wypadku nie otworzyć przed nimi drzwi. Kolędnicy, wysłań-
cy mocy zaświatów, mieli prawo domagać się od gospodarzy podarku; rytualnie
przymawiali się o niego, i dziękowali zań, a kiedy go brakło – złorzeczyli skąp-
com i brali czasem sami, cokolwiek w rękę wpadło (czyniąc przy okazji rozmaite
psoty w obejściu). Strona obdarowana życzeniem zobowiązana była do okazania
szczodrej wdzięczności, nic też dziwnego, że w wymiarze materialnym kolędowa-
nie przynosiło jakiś zysk, który męska młodzież (kolędująca „kawalerka”) prze-
znaczała na urządzenie w karczmie zabawy dla młodych. Okoliczność ta bywała
od dawna źródłem rozmaitych nieporozumień (bogatsi zaczęli od udziału w kolę-
dowaniu stronić) i – jak sądzę – przez skojarzenie z żebractwem przyczyniła się
do postępującego zanikania w Polsce tej pięknej tradycji (zob. też uwagi na ten
temat niżej). Warto przypomnieć, że jeszcze w początkach XX w. brali w kolę-
dowaniu udział na Podkarpaciu przede wszystkim dorośli i zamożni gospodarze
(Karczmarszewski 2011: 85), dominowały w nim więc treści obrzędowe. Wyrazi-
stym potwierdzeniem tego stanu rzeczy może być kolędowanie z Trzema Króla-
mi, sprawowane w ten świąteczny dzień w Krasnem w gm. Adamówka, w woj.
podkarpackim, gdzie do korowodu kolędników (dziś wiezie ich od domu do domu
traktor, na wyposażonej w ławki przyczepie) dołączają domownicy chętni do od-
wiedzin kolejnych sąsiadów. Kolędowanie bywa kultywowane także w innych
miejscowościach podkarpackich, m.in. w Korczynie¹⁷⁶ koło Krosna.

¹⁷⁶ Por. następującą relację: „Święta Bożego Narodzenia spędziłem w Korczynie koło Krosna
na Podkarpaciu. Z przyjemnością stwierdziłem, że zwyczaj chodzenia po kolędzie nie za-

Warto w tym miejscu podkreślić, że z wymienionych wyżej powodów obrzędy i zwyczaje kolędnicze sprawowano z szacunkiem dla tradycji i powagą (wciąż utrzymuje się na wsi głęboko zakorzenione w świadomości zbiorowej przekonanie, że niewpuszczenie kolędników do domu może wręcz przynieść nieszczęście!). Z tych samych przyczyn życzenia bywają czasem dość ubogie w słowa, za to kulturowane w zgodzie z domową i lokalną tradycją¹⁷⁷, por. np. życzenia składane podczas wieczerzy wigilijnej przy dzieleniu się opłatkiem: (*Dej nom/ci/wom Panie Boże*) *Zdrowio, szczęście i żebyśmy dożyli/doczekali do następny wiliji* – i tak za porządkiem u wszystkich dorosłych, a dziadek i babka (też inni zaproszeni starsi), dodawali do tego: *letkiyo skonanio i niebieski koróny*¹⁷⁸.

Kolędowanie, tak oczekiwane przybycie kolędników, pełni także na wsi ważną funkcję integrującą, umacnia więź wspólnoty wokół wyznawanych wspólnie wartości. Chętnie się też przy okazji świątecznych dni odwiedzano, dawano rozmaite dowody pamięci i życzliwości, a dzieci czuły się szczególnie zobligowane do okazania jej (także w życzeniowej formie) rodzicom chrzestnym, dalszym krewnym, nauczycielowi, księdzu. Przygotowania do kolędowania, czasem bardzo pracochłonne, wymagające (jak sam pamiętam) wyuczenia się ról i pieśni, odnowienia bajecznie kolorowych strojów (herody i jasełka) i rekwizytów (turonia, gwiazdy, szopki itp.), ustalenia trasy przejścia, jego harmonogramu itp., były elementem bardzo mobilizującym licznie kolędującą i winszującą młodzież męską i dzieci.

Wypada poświęcić nieco uwagi kolędowaniu we współczesnych realiach. Bywa ono z rzadka kulturowane w tradycyjnej formie, coraz trudniej jednak o kolędników w naszych domach; częściej już można spotkać tzw. kolędników misyjnych, kwestujących pod egidą Kościoła w ten sposób na cele religijne i społeczne. Kolędowanie opuściło też wiejskie opłotki, uległo teatralizacji. Przypominane zazwyczaj w archaicznej formie, odgrywane na scenie wśród rekwizytów

nikł, a wręcz przeciwnie. Grupy kolędników prześcigały się w staraniach o jak najbardziej oryginalne stroje i rekwizyty. Trochę gorzej rzecz się miała ze śpiewaniem kolęd, ale trzeba przyznać, że młodzi kolędnicy starają się. Po otrzymaniu paru złotych zaśpiewali gromkie: »Wiwat, wiwat odchodzimy, za kolędę dziękujemy«. Jednego wieczoru mój dom rodzinny odwiedziło chyba z siedem różnych grup kolędniczych. Przy tej okazji przypomniało mi się moje chodzenie po kolędzie w latach 60. Wtedy ja i moi koledzy z drużyny harcerskiej chodziliśmy z turoniem, szopką i orkiestrą. Przedstawialiśmy krótką scenkę jasełkową. Ech, odległe to czasy, ale na szczęście tradycja kolędowania w Korczynie pozostała...”, Kaczor 2000: 50.

¹⁷⁷ Wspomniane Krasne wyróżnia i to, że mimo oczywistej znajomości rozmaitych pieśni kościelnych kolędowaniu towarzyszy wciąż jedna i ta sama kolęda apokryficzna na temat darów Trzech Króli dla Dzieciątka.

¹⁷⁸ Materiały własne z okolic Wadowic i z rodzinnych Bronowic Wielkich w Krakowie. Por. też zamykający fragment kolędy życzącej z Odrzykonia k. Krosna: *Żebyście mieli za życia fortunę, a po śmierci niebieską koronę* (Gałązkał: 313).

przywołujących dawne wiejskie realia, można podziwiać podczas dziesiątków przeglądów i konkursów grup kolędniczych¹⁷⁹, o różnym zasięgu, lub imprez okolicznościowych przygotowywanych np. przez Koła Gospodyń Wiejskich. Ginie powoli na wsi ten piękny zwyczaj, ginie też pamięć o składanych przy tej okazji obrzędowych życzeniach, ustępujących miejsca promowanej przez media świątecznej sztampie. Tak niegdyś ważne w kulturze agrarnej rytuały i obrzędy witania rodzącego się życia uległy alienacji, medialnej karnawalizacji, stają się zabawą, tematem chętnie podejmowanym przez zespoły regionalne, zaś ich dawny sens rozumie jedynie wąskie grono znawców tradycyjnej kultury ludowej.



6. Kolędnicy z Podhala z szopką bożonarodzeniową

Z pewną dozą przesady można by rzec, że w ogóle polskie kolędowanie, okrojone do wykonania dwuzwrotkowej kolędy za pieniądze, staje się własną karykaturą, zyskując nieoczekiwanie wymiar „transakcyjny” i merkantylny. Tym samym zaciera się tradycyjny, obrzędowy cel kolędowania, z należącą do niego wymianą symbolicznych darów. Sytuacja ta sprzyja utożsamieniu w potocznej świadomości kolędowania ze zbieraniem datków, z kwestowaniem (kolędnicy na przykład zbierają dziś często na jakiś szczytny cel), a samych kolędników – z żebrakami. Taki negatywny stereotyp, niestety, już funkcjonuje w wielu polskich domach, zarówno w mieście, jak i na wsi. Skutecznie odstrasza on młodych od kulturowania

¹⁷⁹ Także same oracje życzące wieskich kolędników doczekały się osobnych imprez popularyzatorsko-edukacyjnych, takich jak np. Międzywojewódzki Konkurs Życzeń Ludowych Noworocznych w Tyczynie koło Rzeszowa.

tej pięknej polskiej tradycji (por. Sikora 2011b). Znakiem (pozytywnym) nowych czasów jest to, że kolędują także dziewczęta – niepokoi jedynie, że rodzice są niechętni takiej aktywności dzieci. Zdarza się też, że kolęduje się w innej dzielnicy, by... nie być rozpoznanym przez sąsiadów.

Podkreślmy więc, niejako na zamknięcie tego wątku rozważań, że kolędników można by nazwać, szukając jakiegoś dobrego współczesnego porównania, nośnej metafory – „akwizytorami szczęścia”. Taki tytuł (*Akwizytorzy szczęścia. O dawnych i współczesnych kolędnikach*) nosiła wystawa przygotowana przez Muzeum Etnograficzne w Toruniu (1 XII 2004 – 30 IV 2005)¹⁸⁰. W tym celnym, syntetycznym określeniu zamykają się najważniejsze kulturowe prerogatywy tych tajemniczych przybyszów, wyglądaných dawniej na wsi z niecierpliwością i radością.

Przyczynki. Pendant do kolędniczych życzeń

Jak sądzi J. Adamowski (2002, 1992: 99–101), zwyczaj wygłaszania w odwiedzanych domach życzących, wierszowanych przemów kolędniczych jest w kulturze wsi polskiej relatywnie nowy. W jego przekonaniu dawniej ich rolę odgrywała kolęda przedstawiająca i/lub życząca, będąca obligatoryjnym i najistotniejszym elementem kolędniczego obrzędu. Ujmując rzecz precyzyjniej, jest zdania, że w spotykanym dziś kolędowaniu oracje kolędnicze (życzenia) wypełniają lukę, którą pozostawiły po sobie najszybciej ginące archaiczne w treści i formie kolędy życzące¹⁸¹. Współcześnie owych specyficznych, starodawnych kolęd (poza źródłami etnograficznymi czy widowiskami przygotowanymi na przeglądy kolędnicze) już prawie się nie spotyka¹⁸². Dotyczy to coraz częściej, według moich badań,

¹⁸⁰ Por. opublikowany w Toruniu w 2004 r. pod tym samym tytułem komentarz do tej wystawy, pióra jej twórców: Huberta Czachowskiego, Agnieszki Kostrzewy-Majoch i Hanny M. Łopatyńskiej.

¹⁸¹ Dwa najstarsze zachowane teksty świeckich kolęd życzących (tzw. gospodarskich: „Gospodarska kolęda” i „Gospodyniej kolęda” – przeznaczonych dla gospodarza i dla gospodyni) pochodzą z 1543 r. Zostały zamieszczone w żartobliwej parodii przepowiedni kalendarzowych: *Rurale iudicium to jest Ludycyje wiesne na ten nowy Rok 1544. Przez chwalebne go pana Macieja Zaicowica w Bysinie podgornego proroka złożone*, która ukazała się w oficynie Heleny Unglerowej w Krakowie (zob. <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/27348/edition/24721/content?&action=ChangeMetaLangAction&lang=pl>, dostęp: 19 I 2020). Z kolei najstarsza zachowana polska kolęda religijna bożonarodzeniowa to „Zdrow bądź, krolu anielski” z 1424 r., odnaleziona przez Aleksandra Brücknera w Petesburgu, w rękopiśmiennych zbiorach zrabowanej przez Rosjan Biblioteki Załuskich.

¹⁸² Zastrzeżenie to jest konieczne, ponieważ w niektórych wioskach (np. okolice podkarpackiej Sieniawy, ale też Kazimierzy Wielkiej w Świętokrzyskiem, a być może także w innych miejscach) nadal śpiewa się kolędy życzące pannom. Kolędowanie kawalerowi i gospodyni spotkałem w podkrakowskich wioskach (Zielonki, Bibice). Przywrócone pamięci zalotne

również samych przemów kolędników – swoistego rytuału słownego umocowanego w sferze *sacrum*. Trudno jednoznacznie stwierdzić, z jakiego to dzieje się powodu, bowiem teksty tradycyjnych życzeń z łatwością dają się modernizować do współczesnych wymagań¹⁸³, przyczyna leży więc gdzie indziej. Jak się wydaje, wizyta kolędników, zwykle małych dzieci, traci swój obrzędowy charakter, zacierają się także świadomość symboliki daru życzącego słowa. Nic więc dziwnego, że wymagające pod względem retorycznym teksty coraz częściej bywają zaniedbywane na rzecz prostych (zazwyczaj śpiewanych) życzeń-podziękowań po otrzymaniu datku (na pożegnanie).

Jest to właściwe miejsce, by zwrócić uwagę na wpływy, wynikające z promieniowania zewnętrznych, prestiżowych wzorców kultury. Uczniwszy zastrzeżenie, że kolędowanie i odwiedzanie się w domach z okolicznościowymi powinszowaniami było w dawnej Polsce powszechne, a formy towarzyskie w szczególny sposób stymulują potrzeby awansu grup społecznie upośledzonych (por. prawo dziedziczenia etykiety społecznych elit i innych atrakcyjnych wzorców kultury, por. transfer dystansowych, szlacheckich z pochodzenia, zwrotów adresatywnych na pouławaszczeniową wieś w XIX i XX w.; Huszcza 2006: 22; Sikora 1993 i 2011a), możemy z dużym prawdopodobieństwem założyć, że procesy te – rozciągnięte w czasie i odznaczające się ogromnym społecznym zasięgiem – nie ominęły także obrzędowości dorocznej i tracącego wymiar sakralny kolędowania (por. Kowalski 2010a: 100–105). Pouczających wskazówek w tej mierze dostarczają (niedoceniane w opracowaniach) obserwacje etnograficzne Łukasza Gołębiowskiego (pochodzącego z podlaskiej szlachty zagrodowej), oparte na znajomości ówczesnych realiów Polesia, Podlasia i dalszego Mazowsza. Możemy zignorować częste w dziełach ówczesnych twórców (a dziś zyskujące humorystyczny wydźwięk) utyskiwania na upadek dawnych obyczajów, ale nie powinna naszej uwadze umknąć istotna zmiana podejścia do zwyczaju, który w kręgach szlacheckich i mieszczańskich coraz bardziej stawał się (już na początku XIX w.) anachronicznym towarzyskim obowiązkiem, por.:

Przedtém na N. rok spotykano się życzeniem: „Bóg cię stykaj!”, polecano się tym sposobem błogosławięństwu Wszechmocnego. — Znakomitszym członkom rodzi-

teksty zaczynają funkcjonować poza pierwotnym kontekstem kulturowym, jako element spotkań towarzyskich i kultury biesiadnej (w Adamówce k. Sieniawy śpiewano ją statecznej już solenizantce, przy grillu, w samym środku upalnego lata 2019 r.). Jako kolędnik, wykonywałem taką kolędę życzącą „dla gospodarza” z kolegą z Bronowic tylko w domach ostatnich „bronoskich” gospodarzy, utrzymujących się z gospodarki, zachowujących chłopskie tradycje.

¹⁸³ Podkrakowskie pucheroki (chodzący po domach w Niedzielę Palmową) przymawiają się o datek, np. żaląc się na wysokie rachunki za używanie przez nich komputera i smartfonu, a życzą gospodarzom pełnej zamrażarki.

ny, osobom dla których były obowiązki, albo komu przez to uszanowanie okazać chciano, dzieci prawili *oracye*, żaki *perory*, sadzili się na *koncepta* dworscy, i xiądz z ambony kończył swe kazanie dziedzicowi i wszystkim parafianom winszując. Podobnież za powrotem z kościoła, na obiad zaproszeni goście oświadczaży życzenia, by rok zaczęty przepędzony był w zdrowiu i szczęściu, nawzajem odbierali powinszowania. Ci, których się spodziewano, a przybyć nie mogli, wyrażali to na piśmie przez umyślnych posłańców, i listowną otrzymali odpowiedź. Wiedziano każdemu co życzyć: tym dostatków, tym wyższych dostojeństw, rodzicom pociechy z dziećmi, pannom i kawalerom dobrego zamęścia lub ożenienia a wszystkim błogosławieństwa niebios i długiego wieku. — Dziś to wszystko wyszło z mody. W mieście biletami (krajowemi przecie) z wyrażeniem swego imienia, nazwiska, urzędu, i z dodaniem początkowych tylko liter po francuzku: *p. f. l. n. a.* albo po polsku *z. p. n. r.* z powinszowaniem nowego roku, które służący roznosi lub powozem pańskim rozwozi, cały ten obrząd się odbywa. Nie sili się dowcip, unika się trudu wszelkiego, ale też grzeczność i uprzejmość starożytna niknie, dopełnienie jęj lokajom i próżnej karecie przekazane; pan się tém nie zmęczy, ani pani. Co do prowincyi; tam się tylko jedzie na N. rok pospolicie, gdzie się wielkiego zebrania, wspaniałej uczyty i tańców spodziewać można, jak na Wołyniu bywało to w domu Steckiego, chorążego W. koronnego. Mruknieniem słów kilku za przybyciem odbywa się powinszowanie, i jak gdyby to ciążyło niezmiernie, jeszcze z tego pokątnie szydzą (Gołębiowski 1831: 291–292).

Uwagi twórcy pierwszego etnograficznego dzieła w polskiej nauce skłaniają do głębszej refleksji nad zmianami w obyczajowości Polaków. Pomagają lepiej sobie uzmysłowić fakt, że podstawowa różnica dzieląca życzenia kolędnicze od innych form dobrego słowa, podkreślimy raz jeszcze, wynika wprost z ich obrzędowego charakteru, ścisłego związku z najważniejszymi świętami w kulturze ludowej (jej obrzędowości dorocznej: Godów i Nowego Roku oraz Wielkanocy). Są więc *de facto* **tekstem obrzędowym**, częścią (bardzo ważną) sprawowanych podówczas rozmaitych „chodzeń” – obrzędu kolędowania, będącego niejako gwarantem ich mocy sprawczej i obecności *sacrum* (nie ma więc życzenia komuś przy łada jakiej okazji). Ta szczególna okoliczność dobrze wyjaśnia, dlaczego formuły życzące podlegają w świadomości mieszkańców wsi sakralizacji i rytualizacji; bezpośrednio wynikająca z nich konwencjonalizacja objawia się nie w językowej sztam-pie, ale np. przywiązaniu do własnych, lokalnych, uświęconych tradycją form sprawowania tego obrzędu. Bywa więc, że zgoła na swój sposób kolędowanie praktykowane jest odmiennie nawet w sąsiednich wioskach, śpiewa się tę samą kolędę apokryficzną, ale na zupełnie inną melodię, oracje kolędników wykazują zaskakująco liczne różnice. Uwzględnienie tych przesłanek każe poddać rewizji pogląd o schematyzmie i sztam-powości życzeń w tym środowisku. Uświęcony tradycją szablon towarzyszy tu rzeczywistej sakralizacji, zyskuje wymiar religijno-magiczny, uzewnętrzniający się w wartości obrzędowej formuł. Odtwarzanie

w obowiązującej postaci jest gwarancją spełnienia aktu, zapewnienia płodności matki ziemi i dostatku, zdrowia, szczęścia jej mieszkańców.

Mówiąc inaczej: nie można więc identyfikować utrwalonej postaci tekstowej winszowania, kolędy z językowym szablonem, kojarzącym się z lekceważeniem i intelektualnym lenistwem, bo inwencję skutecznie ogranicza w tym względzie przywiązanie do tradycji i poczucie obecności *sacrum*, wartości obrzędowej formuł. Z wielką powagą sprawowano więc nie tylko zwyczaje kolędnicze, ale i życzo no sobie w sposób niewyszukany, byle uświęcony tradycją.

Dni świąteczne z właściwym sobie obchodem były też najlepszą sposobnością, by okazać życzliwość i pamięć osobom bliskim, rodzicom chrzestnym, swojej dziewczynie i przyszłym teściom itp. Istnieje w tych zwyczajach także aspekt pragmatyczny, jako że strona obdarowana w ten sposób zobowiązana była do szczodrego wywdzięczenia się, co mobilizowało licznie kolędującą i winszującą młodzież męską i dzieci.

Prymat treści obrzędowych nad innymi okolicznościami życia społecznego widać też w rytuałach słownych towarzyszących weselu. W interesującym nas zakresie idzie tu zwłaszcza o omawiane w innym miejscu oracje weselne, ale też błogosławiny rodzicielskie, przybierające niekiedy zaskakujące oratorsko formy. Tego typu teksty w moim przekonaniu winny dopełnić przeglądu tradycyjnie wiejskich sposobów składania życzeń, dokonanego przez J. Adamowskiego.

W dalszej części rozdziału zajmę się bliżej analizą formuł życzącego kolędowania i winszowania. Wyłączono z niej jednak formuły i zwroty obsługujące prymarnie odrębne autonomiczne akty grzeczności, realizując podstawowo inne funkcje grzecznościowe (powitania, pożegnania, pozdrowienia, toasty itp., por. Marcjanik 1992: 30–31). Omówiłem je (wybiórczo) w innym miejscu. Na koniec, w bardzo ograniczonym zakresie, włączono do analizy także przesyczone archaiczną symboliką agrarną i płodnościową teksty starodawnych kolęd życzących – czyni się tak z braku wystarczających lingwistycznych narzędzi badawczych i w uznaniu wysokiej wartości opracowań etnograficznych i etnolingwistycznych, poświęconych temu zagadnieniu.



7. Gwiazda kolędnicza

Tekstotwórcze wzorce i formuły życzeń

Skoro, nazywając kolędników, uciekliśmy się do metafory „akwizytorów szczęścia”, to i za domenę wiejskiego winszowania możemy uznać obrzędową formę ustanawiania idealnego, „realno-cudowościowego” porządku świata, właściwego chłopskiej wyobraźni i ludowemu obrazowi świata. W takim duchu kolędy życzące i oracje kolędnicze są analizowane w pracach S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, J. Bartmińskiego, Jana Adamowskiego, Piotra Kowalskiego i in.¹⁸⁴ Ta etnolingwistyczna perspektywa, eksponująca, prócz językoznawczego, etnograficzny – czy szerzej: kulturoznawczy – punkt widzenia, jest bardzo pociągająca naukowo, wymaga jednak zastosowania w analizie tekstów (w naszym wypadku obrzędowych tekstów folkloru) niekonwencjonalnych narzędzi badawczych. Dla językoznawcy problemem zasadniczym staje się interpretacja ich znaczenia, wymagająca przywołania obrzędowego kontekstu, treści symbolicznych słowa i kulturowego tła wypowiedzi. A więc *de facto* – rekonstrukcji relewantnych składników tego semiotycznego otoczenia, w którym taki komunikat mógłby być zrozumiały dla ówczesnego odbiorcy. Z podobnymi trudnościami musi się mierzyć np. badacz ludowej pieśni miłosnej albo wiejskich przysłów, które zupełnie utraciły znaczenie pragmatyczne¹⁸⁵. Wyzwania takie nieobce są także współczesnym leksykografom

¹⁸⁴ Por. wybrane prace naukowe zestawione w Bibliografii.

¹⁸⁵ Przekonać się o tym można, usiłując dociec sensu przysłowia: *W gębie karczma, w d...ie zajazd*, które „odzyskuje” go dla nas, jeśli uwzględnimy, że w ten sposób przestrzegano panny przed spożywaniem alkoholu w męskim towarzystwie. Ukryty, perswazyjny element wnioskowania nie zasadza się na banalnych asocjacjach słownych, lecz na reinterpretacji znaczenia (metonimia) drugiego członu pary: *karczma* – *zajazd*. Ten krąg inspiracji wymaga oczywiście znajomości dawnych realiów, zwyczajów i norm obyczajowych, szczególnie surowych wobec niezamężnych kobiet. Ponieważ w takich strukturach kognitywnych utrwalił się dość trywialny obraz rzeczywistości, odwołujący się do codziennych doświadczeń człowieka, teksty te najczęściej zachowują dla nas pewną przejrzystość znaczeniową. Tak więc zrozumienie przysłów: *Jaka mać, taka nać* i *Jakie drzewo, taki klin* nie wymaga szczególnej znajomości tematów ogrodniczych czy budowlanych, ale potocznej wiedzy stereotypowej o dziedziczeniu cech wyglądu i charakteru po rodzicach. Jeśli dodamy tu ważną pragmatycznie informację, że zwykle ludzie skupiają w relacjach interpersonalnych uwagę na złych skłonnościach innych, zrozumiemy, że nie była to bynajmniej pochwała czyjejś córki czy syna, a powiedzieć coś takiego można było jedynie wobec osób trzecich. Obserwacje te wydają się trafne także w wypadku innych quasi-tekstowych jednostek. Dla poprawnego (pragmatycznie) posłużenia się przysłowiem *Słowo się rzekło, kobyłka u płotu* szczęśliwie nie musimy wiedzieć o anegdotycznych kulisach elekcji króla Jana III Sobieskiego; wiedza ogólna przydaje się za to przy paremii: *Wыйść na czymś jak Zabłocki na mydle*. Ostatecznie można przyjąć, że konsekwentny opis leksykograficzny takich reprodukowanych tekstów wymagałby uwzględnienia zarówno semantyki, pragmatyki, jak i kontekstu kulturowego. Czynione tu uwagi, choć towarzyszące, stanowią komentarz do podejścia autora do

gwarowym, którzy muszą dla badanych jednostek znaleźć właściwe słowne otoczenie¹⁸⁶. Tym trudniej o taki interpretacyjny kontekst, kiedy mamy do czynienia z powielanym, zrytualizowanym, kliszowanym od bardzo dawna i modyfikowanym tekstem, z trudnością dającym się przypisać do jakiegoś regionu.

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska jest zdania, że analizując częstokroć rozbudowane teksty życzeń jako formy wypowiedzi, należy raczej mówić nie o formułach w ściślejszym znaczeniu, lecz o strukturalnych wzorcach tekstowych reprezentujących gatunki wypowiedzi (gatunki mowy). Zwłaszcza gdy – argumentuje – mają one wartość obrzędową (tak jest w wypadku wiejskiego kolędowania, niezależnie od okresu świątecznego), a przy tym, dodajmy, towarzyszą regularnie obchodom i obrzędowi zapewniającym dobre plony i dostatek, zdrowie, przychówek itp. Badane życzenia i oracje kolędnicze są, jak ustalono, swoistym rytuałem (stwarzającym) słownym, funkcjonują jako tekst obrzędowy o funkcji religijno-magiczej, utrwalony w lokalnej tradycji. To podstawowa przyczyna daleko posuniętej rytualizacji i konwencjonalizacji formuł życzących w kulturze oralnej wsi polskiej (i względnej trwałości ich relacji wobec wzorca). Dopiero desakralizacja formuły życzeń, ograniczająca zasadę wiernego odtworzenia, otwiera pole różnego typu innowacji i przekształceń. Teksty obrzędowego winszowania i ich wykonanie korzystają w pełni z repertuaru środków ludowego stylu artystycznego (Bartmiński 1973, 1993b: 213–222). Wierszowana forma, śpiew, skandowanie, melorecytacja itp. podkreślają ich szczególnie „odsświętny” charakter. W moim przekonaniu można je postrzegać nie tylko jako gatunek mowy, ale i gatunek literatury oralnej – w tym znaczeniu, jakie przypisał temu pojęciu Walter Ong (Ong 2011).

Użyteczne metodologicznie pojęcie wzorca tekstu¹⁸⁷ należy odnieść do struktury kognitywnej – pojęciowego schematu (*obrazu tekstu*; por. Gajda 1993: 251–252) tekstu, stanowiącego swego rodzaju punkt odniesienia dla nadawcy/mówcy wypowiadającego tekst, jak również dla samego odbiorcy, identyfikującego w toku percepcji językowy wytwór z takim schematycznym wyobrażeniem, oceniającego jakość i zakres takiego odwzorowania. Jest to mechanizm uniwersal-

skomplikowanego zagadnienia odwołania się do rekonstrukcji jako metody opisu znaczenia archaicznych i wychodzących z użycia formuł i zwrotów gwarowych.

¹⁸⁶ Tak jak skutecznie czyni to Józef Kąs w swojej koncepcji słownika gwarowego, zrealizowanej w SGO.

¹⁸⁷ Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska definiuje *wzorzec tekstu* jako „pojęciowy schemat tekstu, na który »orientuje się« zarówno nadawca w procesie wypowiadania tekstu, jak też słuchacz w procesie jego ustno-pamięciowego odbioru, schemat, który staje się normą dla komunikujących się użytkowników języka – nadawców i odbiorców, i służy jako wskazówka orientująca obie strony komunikacji społecznej. Wzorzec tworzą teksty o podobnym układzie logicznym, i/lub podobnej kompozycji, i/lub podobnych powiązaniach tematycznych, i/lub podobnej intencji i idei” (2007: 104–105; 2004).

ny, któremu podporządkowana jest całość komunikacji przebiegającej w sposób konwencjonalny, wynikająca pośrednio ze społecznej natury języka (tamże: 249–252). W klasyfikacji gatunków mowy, należących do sfery obiegowych kontaktów językowych, życzenia wraz przeprosinami, prośbami, powitaniem itp. należą do gatunków potocznych, w zależności od stopnia komplikacji nazywanych prostymi lub złożonymi, odznaczającymi się obecnością skonwencjonalizowanych struktur aktów mowy (por. Gajda 1991; 1993: zwł. s. 251 i n.).

Wzorce tekstów, jak zakłada Niebrzegowska-Bartmińska, „pozostają w ścisłym związku z funkcjonowaniem tekstów w ramach gatunków mowy, a ich wyrazistość jest wprost proporcjonalna do stopnia stabilizacji tekstu w procesie społecznego przekazu” (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 105). Konwencjonalizacja, stereotypizacja czy rytualizacja to efekt działania tego mechanizmu, gwarantujący niejako stabilność przekazu. Wzorzec w warunkach komunikacji ustnej podlega reprodukcji (jest powielany) z zastosowaniem utrwalonych w tradycji schematów słowno-strukturalnych (formuł).

Idąc tym torem myślenia, należałoby przyjąć że *formuła* byłaby więc pojęciem planu wyrażania, użytecznym w opisie repertuaru skonwencjonalizowanych środków językowych służących spełnieniu jakiegoś aktu mowy (np. przeprosin, prośby, nawiązaniu, zerwaniu kontaktu itp.). W tym rozumieniu można by ją identyfikować z *formułą performatywną*, w znaczeniu zaproponowanym przez Renatę Przybylską (2010: 298), która wiąże ją w planie wyrażania z poziomem frazematycznym i leksykalno-składniowym (zob. wyżej, we Wstępie).

Nie wyklucza to możliwości występowania formuł bardziej rozbudowanych, wykraczających poza poziom zdania (np. zdialogizowanych), wtórnie ukształtowanych estetycznie (rym, rytm, concept), charakterystycznych dla wzorców organizacji tekstów typowych dla gatunków złożonych, zamykających w sobie skonwencjonalizowane zespoły aktów mowy (por. Gajda 1993: 257). Badania własne nad wiejskimi tekstami życzeń dowiodły metodologicznej użyteczności obu omówionych pokrótce pojęć (wzorca tekstu i formuły). Przyjęcie szerokiego rozumienia formuły wynika także z prymarnie zdaniowego charakteru życzeń (zob. wyżej).

W trakcie analiz licznej grupy tekstów udało się ustalić istnienie zasadniczo dwóch wariantów takiego formułicznego wzorca kołędniczych życzeń (omawiam je niżej). Niezbýwalnym elementem ich struktury tekstowej jest identyfikująca życzeniową intencję nadawcy formuła performatywna, fundowana – w postaci rozwiniętego schematu zdaniowego – przez jawny czasownik illokucyjny (**winszuję/winszujemy, życzę/życzymy**), albo (częściej) przez samodzielny w funkcji życzącej – leksykalny operator trybu (partykuły życzące, np.: *aby, coby, zeby, niech*). Czasem jest to zdanie rozkazujące.

Formuła taka jest z reguły obudowana informacjami uzasadniającymi („legitymizującymi”) dyspozycję wykonawczą tekstu i wprowadzającymi (obok

składowych kontekstu kulturowego) sam przedmiot winszowania oraz osobę beneficjenta; mogą się tu także pojawić elementy ramy metatekstowej (incipit i zamknięcie) i obudowy grzecznościowej. Status tych komponentów jest różny; co znajduje wyraz w kształcie językowym i samej strukturze formuły. Najbardziej przejrzysta pod tym względem jest formuła z konstytutywnym członem werbalnym. Realizuje ona wyjściowy schemat zdaniowy z upodrzednionym (także pozornie) zdaniem dopełnieniowym, wyrażającym przedmiot życzeń. Najważniejszą, w moim przekonaniu, przyczyną jego modyfikacji jest żywo obecna tendencja do ujawnienia źródeł (autorytetu) mocy sprawczej i wartości obrzędowej winszowania. Ta okoliczność może być potraktowana jako nieobligatoryjny człon składowy (por. ogpol. z okazji imienin, świąt, narodzin dziecka itp.), ale nie musi być upodrzedniona (i ulec kondensacji), jeśli z jakichś względów zostaje wyeksponowana. Dalsze przekształcenia można opisać jako konsekwencje pomijania jawnego performatywu czasownikowego w strukturze zdania oraz tendencji do upraszczania i stereotypizacji formuły. Zasadniczo ograniczanie reprezentacji werbalnej w formułach illokucyjnych wiąże się z pomijaniem informacji redundantnych, w równej mierze należących do kontekstu sytuacyjnego i kulturowego, do okoliczności diagnozujących i interpretujących wartość słownego rytuału. Istnienia tego prawdopodobnie uniwersalnego mechanizmu (wspartego formą pisaną) dowodzą badania nad ewolucją polskich wzorców tekstów prawnych (ustawy), skąd znikło np. pierwotne „ustawiamy” na rzecz tytułu i ogólnie rozpoznawanej formy i konwencji całego przekazu (por. Lizińska 1998; 2018: 313–317).

Trzeba pamiętać, że działanie słowne należy do pewnego utrwalonego scenariusza zachowań obrzędowych, dlatego i sama struktura życzeń może odzwierciedlać to głębokie powinowactwo (omawiane tu życzenia wpisują się w obrzęd kolędniczy), a owa korelacja kontekstu, gestu i słowa sprzyja ekwiwalencji w tym zakresie (jak np. sypanie owsem, pieniędzmi obok/zamiast życzeń, podskakiwanie; położenie ręki na sercu, ukłon, uchylenie kapelusza, pomachanie ręką obok/zamiast werbalnej formuły powitania/pozdrowienia). Osobna uwaga należy się także skutkom desakralizacji formuły, jako że ograniczając zasadę wiernej reprodukcji, sprzyja ona także różnym innowacjom skracającym i wymieniającym (por. np. *Najlepszego!*, *Zdrowie!*, *Sto lat!* – w popularnym przepijaniu do drugiego uczestnika biesiady i toaście).

Odrębnego omówienia wymagają inne formy życzeń (z reguły towarzyszące nowym zwyczajom na wsi, np. imieninom), zdecydowanie słabiej zakotwiczone w rzeczywistości obrzędowo-świętecznej.

**A) Formuła optatywna. *Aby się wam darzyło w polu, w oborze, w kómorze –
dej Boże!***

Oparta na schemacie z operatorem optatywnym (najbardziej pospolita) formuła życzeniowa zasadniczo zawierać powinna co najmniej trzy elementy: zwrot (często wokatywny) do odbiorcy-beneficjenta (może być pominięty jako składnik redundantny, jeśli informacja ta jest oczywistym elementem kontekstu pragmatycznego lub werbalnego wypowiedzi), konieczny wykładnik optatywności (intencji) oraz zdanie zawierające przedmiot winszowania i indeks (nieobligatoryjny) beneficjenta¹⁸⁸. Dodać trzeba, że pożądaný stan rzeczy, wyrażany konstrukcją z czasownikiem o strukturze semantycznej zawierającej kategorię zmiany, dopuszcza jego postać dokonaną. Nie dotyczy to imperfectiwów tantum typu *mieć, być* i ich posiłkowych homonimów. Elementem uzupełniającym, ale bardzo częstym, zwłaszcza w starszych poświadczeniach, jest wprowadzenie – uzasadniające cel i okoliczności składania życzeń – oraz wskazanie i przywołanie gwaranta siły sprawczej aktu. Pojemna formuła dopuszcza zabiegi służące intensyfikacji i wzmocnieniu funkcji pragmatycznej (życzącej), a także (relatywnie rzadkie) zamknięcie (jako część ramy tekstowej) – sygnał terminalny, zwieńczenie (np. *Amen!*, podskoki kołédnika). Kolejność składników, choć determinowana schematem obrzędu, względami składniowymi i pragmatycznymi, jest dość przewidywalna. Możliwe fluktuacje szyku (czasem znaczne) zależą od miejscowego zwyczaju. Tekstowe warianty formuły mogą być krótsze bądź dłuższe, pełne lub ograniczone; mogą także eksponować wybrane składniki obrzędu, elementy kontekstu pragmatycznego (powitanie, przymówkę o dar dla kołédników¹⁸⁹,

¹⁸⁸ Dotyczy to czasowników opisujących urodzaj (*darzyć się, mnożyć się, rodzić się*) i innych, gdzie wskazanie tego, kto doświadcza pozytywnego stanu rzeczy, wydawałoby się logiczną koniecznością. Tymczasem także i ta informacja bywa pomijana, jako oczywisty składnik kontekstu pragmatycznego, por.: *żeby się rodziła pszenicka i groch, by się w tym roku Kasia wydała obok: żeby się wam rodziła...*, *coby sie wam Kasia...* itp. Oczywiście wprowadzenie zaimkowego wskaźnika beneficjenta jest zablokowane, gdy pokrywa się on z podmiotem zdania, zwłaszcza opisującego relację posiadania, bycia jakimś itp., por. *żebyście mieli pełne brogi, żebyście stali między kopami jak miesiąc między gwiazdami, żebyście byli szczęśliwi, weseli..., żebyście orali czterema pługami*.

¹⁸⁹ Szczególnie ten typ kołédowania życzącego, skoncentrowany na perswazji, pełen ciepłego humoru, obyczajowego detalu łatwo zapada w pamięć, por. np. występującą w dziesiątkach wersji zabawną orację podkrakowskich pucheroków z Bronowic, Toń, Zielonek i Bibic k. Krakowa (zasłyszane i zapamiętane z dzieciństwa): *Jo mały zocek/ Wyloz-em na pnioczek, a z pniacka na becke/ stług-em se du...cke, – a z ty to becki/ baron i owiecki. – a z tygo barana/ mlyko i śmityana, – a z tej śmityana/ kościół murowany. Powiadała mi świnia,/ zeście ji zabiyli syna. Gospodyni, weźciez noza "ostrygo/ i utnijcie kawoł nieboscyka tygo, Ale ta mijcie daleko "od rynki/ ze byście se nie zadali mynki, Dejcie syra, jabłek i troche grosiwa,/*

podziękowanie zań itp.) lub odniesienia religijne. Bywały i kolędowania (zwł. dzieci) bez osobnego składania daru-życzeń¹⁹⁰.

Śledząc rozmaite przekształcenia tekstowego wzorca tradycyjnych życzeń, nie można tracić z pola widzenia i tego, że przy chodzeniu po kolędzie (mającym przecież także wymiar materialny) obowiązywał szczególnego rodzaju pragmatyzm: zwykle bez większych oporów skracano „program” do bezwzględного minimum, gdy nie spodziewano się obfitszego datku, a gdzie indziej dawano popis swoich umiejętności. Takim sposobem słowne życzenia często łączyły się z pożegnaniem-podziękowaniem kolędników i... do niego się ograniczały. Nie wyklucza to rzecz jasna ich powtórzenia przy tej okazji (w bardziej już skondensowanej formie), szczególnie gdy gospodarze nie okazali się skąpi.

Życzenia kolędnicze – zawsze wierszowane – swą charakterystyczną formę zawdzięczają nie tylko sakralnemu *decorum* (wyróżniającej roli słowa związane-go), lecz także wymogom wykonawczym (potrzebie śpiewu lub melorecytacji). Są więc winszowania z natury rzeczy gatunkiem literatury oralnej, w tym znaczeniu, jakie nadał temu terminowi W. Ong (Ong 2011). Schemat ramowy formuły (elementy fakultatywne w nawiasach) przedstawia się następująco:

(incipit) + adres + [oper. opt. + P + (magn) + (benef)] + (aliant) + (term)

gdzie:

adres – dowolny bezpośrednio użyty zwrot adresatywny, afektonim, apostrofa itp.;

incipit – element wprowadzający, aktualizujący kontekst pragmatyczny, kulturowy oraz cel i funkcję podejmowanego działania językowego (zwykle w formie tradycyjnego wykrzyknienia, bywa jednak uzupełniany różnymi formami autoprezentacji kolędników – w bardziej udratyzowanych formach kolędowania, jak np. herody, droby, rozmaite inne „chodzenia”, segmentu wyraziście wyodrębnionego);

by we Święta Wielkanocne była dobro godzina. Jak mi docie jojek piynć./ to bede was ziynć. Jak mi nic nie docie./ to mnie pogniywocie/ i wom gorki porozbijam./ co na płocie macie. Zazwyczaj jednak nawet najmłodsi starali się dać wyraz swojemu powołaniu (por. inną orację z Bibic): Dziś kwietna niedziela./ od rana do wieczora/ Chodzi po Bibicach pucheroków wiela./ Stukają, pukają, mowy wygłaszają./ Gdzie dobra gospodyni, łaski wypraszają. I ja też przyszedłem do Waszego domu./ Pyknie was proszę, nie mówcie nikomu./ Dajcie sera, masła i trochę grosiwa, By na Święta Wielkanocne dusza ma była szczęśliwa. Żeby wam się w polu rodziło/ I w komorze dużo było, A jak mi nic nie docie, To w komorze myszy mieć będziecie...

¹⁹⁰ Por. kolędę „szczodraków”: Panu Bogu, wom! Powiadali nom, żeście piekli szczodroczi-kołoczki – dejcieże i nom! A jakeście nie piekli szczodroczków-kołoczów, dejcie chleba króm! Zapłaci wom Pon Bóg z nieba i ten święty Jon!; albo: Pan Jezus się nam narodził, do piekła dróżkę zagroził. Dziateczki go witały, po szczodraczkach biegały: Witaj, witaj, Jezu nasz, po szczodrakach biegaj w czas! (Podkarpacie; Gał. 355–357).

oper. opt. – leksykalny wykładnik optatiwu (np. *niech, coby*, tryb rozkazujący);
P – zwykle wielozdaniowa konstrukcja, obejmująca treść życzeń, wykazująca artystyczne formy strukturyzacji tekstu (wyliczenie, concept, rym, rytm, paralelizmy itp.);
magn – językowe i artystyczne środki intensyfikacji (hiperbola, porównania, nagromadzenie, szyk, struktura tematyczno-rematyczna, emotywizacja itp.)¹⁹¹;
benef – zaimkowy, rzadko inny wskaźnik beneficjensa;
aliant – fraza obejmująca modlitewny zwrot do Pana Boga;
term – metatekstowy sygnał końca tekstu życzeń (np. cytowane *Hop, hop, hop!*);
 [...] – poziom pierwszorzędnych relacji składniowych;
 (...) – składnik fakultatywny.

Życzenia oparte na takiej formule zdaniowej pozostają najbardziej zakorzenione w tradycji i najlepiej oddają pierwotną intencję nadawcy. Pozostają też wyrazistym źródłem inspiracji dla innych (także współczesnych) form kolędniczych (szerzej: obrzędowych) życzeń. Opisywane fakty zilustrujemy najbardziej, w moim przekonaniu, charakterystycznymi przykładami winszowania (głównie bożonarodzeniowego i noworocznego). Na pewno wybór ten mógłby być zasobniejszy, na w pełni satysfakcjonujący nie pozwalają jednak możliwości publikacji. Teksty, z konieczności wykorzystane we fragmentach, dostępne są w całości w materiałach zgromadzonych w Aneksie 2. Dla lepszej orientacji w kilku przykładach zachowano (podane prostą czcionką) inne części obrzędu kolędniczego, jak powitanie, przymówka o dar, pożegnanie. Poza przykładami spisanyymi zgodnie z wymową gwarową (bez cech niesfonologizowanych) z nagrań lub zapisanyymi samodzielnie nie czyni się żadnych istotnych zmian i poprawek (poza oczywistymi pomyłkami) w cytowanych tekstach. Uznano, że ich forma językowa (niedoskonały zapis gwary) ma dla omawianych zagadnień drugorzędne znaczenie. Pierwszeństwo w przykładach przyznano materiałom samodzielnie odsłuchanym przez autora oraz publikowanym, uznając tym samym ich większy walor naukowy.

¹⁹¹ Pełniłby w proponowanym schemacie rolę analogiczną do takiegoż parametru leksykalnego w łączliwości syntaktycznej ('bardzo, wysoki, stopień'), por. Apresjan 1980: 64–66. Por. także interesujące spostrzeżenia Anny Wierzbickiej, analizującej jednostkę semantyczną VERY (Wierzbicka 2006; 1999: 270–299), a w kontekście ogólnym – artykuł Jadwigi Puzyniny (2001–2002) *O pojęciu intensyfikacji*, systematyzujący wiedzę na temat pojęcia intensywności w języku.

A1) Winszowania kolędnicze z Orawy (Lipnica Wielka)¹⁹²

Przišli my tu po kolyndzie,
 Niek wom na przikrość nie bedzie,
 A cy bedzie, cy nie bedzie,
 Po kolyndzie chodzo syndzie.
 Pon Jezus sie narodziół,
 Po kolyndzie rod chodziół,
 I my ludzie grzyśni,
 Po kolyndzie przišli.

*

Na scynście, na zdrowie, na to Boże Narodzynie!
Coby sie wom darzyło, mnożyło syćko stworzynie,
Cobyście mieli telo cielicek,
Kielo w lesie jedlicek,
Cobyście mieli telo wołków,
Kielo w dachu kołków!
Cobyście orali trzema pługami,
Jak nie trzema, to dwóma;
Jak nie dwóma, to jednym,
Ale, dojże Boże, godnym!
Cobyście mieli telo dzieci,
Kielo pod mietłom śmieci,
A na piecu troje:
Które bedzie nopykniejsce,
To bedzie moje!
Na scynście, na zdrowie, na tyn Nowy Rok!
Zebyście sie dockali drugiego Nowygo Roku;
W scynściu, w zdrowiu, przy dobrym pokoju,
Jakoście przeżyli – dej Wom Panie Boże!

*

Dejcie ze nom dejcie, co nom mocie dać!
 Bo nom tyz tu zimno pod okiynkiym stoć.
 Momy krótkie kozusiynta,

¹⁹² Oracja ta została spisana przeze mnie wiernie z płyty *Orawskie pastoralki* zespołu Wolorze z Lipnicy Wielkiej na Orawie (2008 r.; www.lipnicaw.ugm.pl). Wielką zaletą tego wykonania jest obecność najwybitniejszych orawskich muzyków i znawców folkloru, a co za tym idzie – wierność tradycji i wciąż żywej w tym regionie gwarze. Trzeba tu dodać, że podobnych dokonań w Małopolsce jest wiele, swoje tematycznie związane z kolędowaniem płyty mają liczne zespoły, np.: Ślebodni i Zawaternik z Leśnicy-Gronia, Ziemia Żywiecka z Żywca, Szczyrzycanie ze Szczyrzyca w pow. limanowskim, Przyszowianie z Przyszowej w pow. limanowskim itp.

Zimno nom tu w palusiynta,
 Hej gaździnko, hej! :]
 Kolynde nom dej! :]
 My tu z wozym nie jadymy,
 Co nom docie, to weznymy,
 Hej gaździnko, hej! :]
 Kolynde nom dej! :]

*

Jakoście nom nadali, nadali –
 Tak wom Pon Bóg nawali! :]
 Do kómory (// do safarni), do skrzynie –
 Zodno torba nie zginie!(// to wom ta juz nie zginie!) :]

A2) Winszowania kolędnicze z Gilowic na Żywiecczyźnie¹⁹³

*Na scynście, na zdrowie!
 Na to Boże Narodzenie!
 Na tego świętego Szczepana!
 Byście byli zdrowi, weseli,
 jako w niebie janieli, cały rok!
 – Tak to Boże dej! Tak to Boże dej!
 By się wom rodziło, kopiło,
 do stodoły dylsem obróciło!
 Byście mieli cielicek,
 jak w lesie jedlicek;
 byście mieli bycosków,
 jak w lesie smrecosków!
 – Tak to Boże dej! Tak to Boże dej!
 Byście mieli kwacki jak becki,
 A owies jak wrónigomba.
 Byście mieli w kozdym kóntku po dziecióntku,
 A na piecu troje,*

¹⁹³ Tekst tego bardzo interesującego naukowo (kontekst etnolingwistyczny i obyczajowy) żywieckiego winszowania został odsłuchany przeze mnie z płyty CD (trzy płytowej tzw. „składanki”) regionalnego zespołu pieśni i tańca Gilowianka z Gilowic w pow. żywieckim. Zespołem kieruje p. Olimpia Ormaniec (por. www.ormaniec.hg.pl). Płyta jest dziełem bardzo przemyślanym i dbającym o przekaz tradycyjnych wartości, prawdziwą perłą żywieckiego folkloru. Życzenia nie brzmią fałszywie, członkowie zespołu zdołali uchwycić zarówno podniosłą atmosferę sakralnego obrzędu, jak również przewidziane rytuałem zachowania samych kolędników (np. podskoki) i odwiedzanych przez kolędników gospodarzy (odpowiedzi gospodyni i domowników). Zaproponowany przeze mnie zapis, co nieuchronnie, w pewnym tylko stopniu zdaje sprawę z tak istotnych dla kolędowania warunków kontekstowych (kontekstu obrzędowego i kulturowego).

*Byście nie pedzieli, że to które moje.
 Byście mieli pełne skrzynie, pełne pudła;
 By wóm gospodyni u pieca nie schudła!
 Zeby sie wóm wiedło, co rok dziecko jedno!
 – Tak Boże dej! Tak Boże dej!
 A dziwcynta coby sie wóm dobrze powydały,
 a wiela z chałupy nie zabrały.
 Coby kawalera miały śwarnego,
 Jak autobus grubego,
 A parowóz silnego!
 Coby kwaśnicy nie jodoł, z innymi nie godoł,
 Gorzolki nie pijoł, coby Ich nie bijoł,
 Coby tabaku nie kurzył, z innymi nie burzył,
 Tabaku nie gryzoł, na inne nie zyzoł!
 – Dej Boże! Dej Boże!
 I w tym Nowym Roku,
 Coby wos nie bolało,
 W oku, boku ani w kroku!
 Hop, hop, hop!!!*

*

*Za kolynde dziynkujemy,
 Szczynścio, zdrowio wóm życzymy!
 Abyście nóm długo żyli,
 A po śmierci w niebie byli,
 Gdzie jest Józef i Maryja;
 Tam sie wszystko złe przemija¹⁹⁴,
 Przemija sie złe na dobre,
 A nastajom czasy szczodre!
 – Tak to Boże dej! Tak to Boże dej!
 Byście byli weseli, weseli,
 Jako w niebie janieli, janieli,
 Cały Boży rok!
 Niek w tym domu szczęście i wesele będzie,
 Przyjdemy tu znowu za rok po kolędzie!*

¹⁹⁴ Zamiast oczywistego w tym kontekście przemienia się (gw. *przeminyo sie*).

A3) Winszowanie z Podlasia¹⁹⁵ (Nierośno, pow. sokólski; Szymańska 2012: 154)

Bóg wam zapłać, panie gospodarzu, za tę koliędę,
i wam także, moja gospodyńko!
*Niech się tak stanie w domu i na polu,
w ogrodzie, na roli,
jabka, owies, pszenica, jarzyca 'jare żyto'
każda krówka niech s'ie wam oc'ieli,
zber 'ceber' mleka dawa.
Kaźda kura trzy razy kurczęta w roku oddawa,
s'winie, jagnięta, pros'ięta, c'ielięta,
by s'ie mnożyły, a tłuste były.
Góra 'strych' wasza, stodoła, sypialnie niech pełne będą,
konie wasze i także z'rebięta niechaj wierzchają 'wierzgają' (hiperyzm),
wszel'kie zatem szczens'c'ie, daj to, Panie Boże,
gospodarzowi dobrodź'iejowi, gospodyńce, dz'iatkom,
przyjac'iołom, zdrowia daj, Panie,
niechże każdy od Pana Jezusa łaski doznaje,
parobek i dz'iewka, poganiacz, pasterka,
by s'ień c'ieszyły, a was słuchali.*

A4) Śpiewane życzenia z Podlasia (Ostrówki, pow. białostocki; Szymańska 2012: 152)

Przyśliśmy do was dziś kołędować,/ dziś ze Szczepanem wam powinszować.
Panie, o panie, panie szanowny,/ nie bądź ty na nas taki wymowny 'niechętny'.

Kaź nam postąpić pod twoje progi,/ boś pan szanowny i syn twój drogi,
razem z córeczką, jakby aniołem,/ powinszujemy słowem wesołem.

*Słowem wesołem z całą rodziną,/ niech wam sie wszystkie biedy ominą,
niech wam sie każda krówka ocieli,/ poczęstujecie swych przyjacieli.*

¹⁹⁵ Jest to jeden z najszerzej znanych na wsi polskiej i popularnych dawniej tekstów powinszowań na Boże Narodzenie, co ciekawe, w takiej samej niemal postaci utrwalaony w *Kantyczkach* Karola Miarki, Ślązaka (Miarka 1904: 29–30). Tam też znajdujemy wyjaśnienie nieco tajemniczego słowa „sypialnie” (*sypialnie niech pełne będą*), które – jako (to) *sypa* – nazywa spichrz lub starodawną beczkę na zboże. Kolęda ta, zapisana także na Śląsku przez Juliusza Rogera (Roger: 219), doczekała się zainteresowania J. Bartmińskiego, który zamieścił ją w swojej antologii polskiej kolędy ludowej (Bartmiński 2002: nr 94D). Archaiczne: *niech się tak stanie* jest z pochodzenia magicznym zaklęciem (tu urodzaju i dostatku), jednak to Pan Bóg i Pan Jezus są gwarantami tego dobra, które ma spotkać gospodarzy, domowników i dalszą „familie” – krewnych i powinowatych (*przyjaciół*), a więc zasadniczo całą wiejską mikrowspólnotę.

*Serem i masłem od krowy zdrowej,/ które przynosi z paszy, z dąbrowy,
niech wam koniki dobrze brykają,/ żadnej słabości nigdy nie znają.*

*Niech wyorują po trzysta pręty¹⁹⁶,/ niechaj ich strzeże Mikołaj święty¹⁹⁷.
Barany tłuste, rogi złociste,/ niech się chowają, daj, Jezu Chryste.*

*Kury i gęsi, i trzoda chlewna,/ od złego czleka niech będzie pewna;
żeby wam sąsiad kury nie zabił,/ żeby was żaden człowiek nie grabił.*

*Na stole stoi wódka czerwona¹⁹⁸,/ co sporządziła kochana żona;
jak wypijemy, podziękujemy/ i z kołędnikami stąd odejdziemy.*

A5) Śpiewane życzenia lasowiackie (Wydrze, pow. łańcucki; Fedycz.: 213)

*Całemu światu wdzięczna nowina,
że Panna czysta zrodziła syna. :]
Cieszą się ludzie, niepokój wszyndzie,
My się cieszymy przy tej kolendzie. :]
Starzy za piecem, młodzi za stołem,
Byndziemy śpiewać kolędy społem. :]
Gdy kolędować już przestaniemy,
To wam nowego coś opowiemy. :]
Opowiemy wam dużo nowego,
Że bendą zmiany roku nowego. :]*

*

*Stary rok mija, nowy nadchodzi,
niech się wam wszystkim dobrze powodzi. (bis)
Niech się wam wiedzie w stajni, w oborze,
by wam nie brakło ziarna w komorze. (bis)
By się w tym roku Kasia wydała,*

¹⁹⁶ 1 pręt kwadratowy na terenach dawnego zaboru rosyjskiego (miara powierzchni używana obok miar rosyjskich) wynosił ok. 18,5 metra kwadratowego. Z przeliczenia dawałoby to w przybliżeniu ok. 0,55 hektara (za jedną orką, w pojedynczym zaprzęgu, jednym pługiem). Jest to wynik imponujący, trudno osiągalny nawet dla pary dobrych koni w jednym pługu (8–10 godzin takiej pracy to ok. 0,5 zaoranego hektara). Nie znaczy to, oczywiście, że wykonawczyni w 1953 r. miała jakąś bliższą wiedzę na ten temat (ówczesna morga = 300 prętom).

¹⁹⁷ Św. Mikołaj zajmował w świadomości zbiorowej wsi wyjątkowe miejsce, był bowiem patronem dobytku i inwentarza (np. miał strzec świń, bydła i koni przed zarazą, wilkami).

¹⁹⁸ Chodzi tu o monopolową wódkę czystą zwykłą, która miała czerwoną nalepkę; sprzedawaną w kapslowanych butelkach różnej pojemności (do 1 litra) w czasach wczesnej PRL. Tu jest to żartobliwa aluzja do rzeczywistego pochodzenia alkoholu na słynącym z produkcji samogonu Podlasiu.

żeby dobrego mynża dostała. (bis)
By się w tym roku Jasiu ożenił,
to swoje życie na lepsze zmienił. (bis)

*

Wiwat, wiwat już idziemy,
 (//Bądźcie zdrowi, już idziemy)
 Za kolędę dziękujemy.
 Przez narodzenie Chrystusa,
 Będzie w niebie wasza dusza
 Królować!

A6) Oracja kolędnicza „na pożegnanie” (Handzlówka, gm. Łańcut; Smyk, Dragan 2019: 445)

Wiwat, wiwat, już idziemy
za kolędę dziękujemy.
Daj wam, Boże, dobre lato
i dobrego zdrowia za to, kolęda.

Żeby krówki były dojne,
konie bystre, niespokojne,
masło w misce, a syr w beczce,
co rok dziecię w kolebeczce, kolęda.

By prosiaki dobrze rosły
kury duże jaja niosły,
żeby lęgły się kurczęta,
dorodne były cieleta, kolęda.

Już żegnamy gospodarzy
niechaj się wam wszystko darzy!
w polu, w domu i w oborze,
w całym życiu szczęść wam Boże, kolęda.

A7) Winszowania kolędnicze bożonarodzeniowe i noworoczne z Żywiecczyny (Mot. 398; por. też Aneks, Żabnica, „Śląsk” 2008, nr 1)

Na scyńści, na zdrowi, na to Boże Narodzyni,
cobyście byli zdrowi, weseli jak w niebie janieli!
Cobyście mieli wsyskiygo dości, jak na tej połażnicce "ości!
Coby sie Wóm rodziło, kopilo i do stodoły dysłym "obróciło!
cobyście mieli pełne kumory, "obory, pełne pudła;
coby Wóm gospodynini u pieca nie schudła!

*Coby sie Wóm darzyło zyto – jak koryto, psynica – jak rynkawica;
zimnioki – jak buroki, buroki – jak przetoki,
"owiesek wónsaty, zeby był gospodarz bogaty!
Cobyście mieli telo wołków, kielo w płocie kołków,
telo "owiececek, kielo w lesie mrowiecek!
Cobyście mieli świnię – jak skrzynie, cielicki – jak jedlicki,
kónie – jak grónie!
Tak wom Boze dej!*

*Na scyńsci, na zdrowi, na tyn Nowy Rok,
Cobysie Wóm darzyło, mnożyło cały Bozy rok!
Cobyście w tym roku jesce lepij mieli,
to co zarobili, tego nie przepili.
Coby na świecie było cicho i spokojnie,
A zóny z mynzami nie bywały w wojnie,
Dziywki, coby sie Wóm powydowały,
a wiela z chałupy nie zabrały.
Cobyście jak póncki w maśle sie pławili,
Nic sie nie martwili, dobrze jedli, pili.
Coby na ziořenku cały chłyb się wspiął
i żeby sie w biydzie nik nie poniywiał.*

*

*"Ozwiń Maryjo róncki Jezusowi,
niek pobłogosławi tymu dómowi.
Winsuje, winsuje, winsować nie przestane,
pokiela cego nie dostane.
Tak to Boze dej!*

A8) Oracja noworoczna kolędników żywieckich (Węgierska Górka; Rosiek: 447)

*Na szczynści, na zdrowi, na to Boze Narodzynie,
Zeby się Wóm chowało wsytko stworzynie
Zeby się Wóm darzyło, mnożyło we dworze, w kumorze.
Dej Panie Boze.
Obsypie Wos owieskiem świynconym
Zebyście w tym roku lepsze mieli plony.
Na kolecku, we woreczku, w kozdym kątku po dzieciątku
A pod gynsiom sto!
Zebyście mieli tela wołków, kiela w płocie kołków,
Tela cielicek, kiela w lesie jedlicek,
Tela owiec, co w lesie mrowiec
A świnki żeby miały złote škucinki!
Zeby się wom udała psynica jak rynkawica
Ziomnioki jak chodoki, kapusta jak pnioki*

*Bób jak złób, zytko, proso i wsytko
Cobyście nie chodzili boso!
A w polu coby stoł sноп przy sнопie, a kopa przy kopie
A gazda coby chodził miyndzy kopami
Jako miesioncek pomiyndzy gwiozdami!
Zebyście mieli co potrzeba,
A po śmierci śli do nieba.
Tak to Boże dej!*

A9) Kolędnicze życzenia z okolic Mszany Dolnej

*Na sçoście, na zdrowie! Na to Boże Narodzenie!
Zeby sie wom darzuło w kómorze, w oborze, na polu,
dej Boże!
Zeby w oborze buło tyle cielicek, co w lessie jedlicek;
w jizbie w kózdym kótku po dzieciótku, a na śródku troje.
Cobyście byli weseli, jak w niebie janieli! (z.).*

A10) Winszowanie szczodraków (Podkarpacie, Odrzykoń, pow. krośnieński; GałązkaI: 313)

*Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Rok!
Żeby wos nie bolala głowa ani bok.
Żeby się wom darzyło, mnożyło, kociło.
Żebyście mieli dzieci jak przy dźwierzach śmieci,
w każdym kótku po dziesiątku, na pościeli troje.
Żebyście byli cały rok weseli jak w niebie Anieli.
Żebyście mieli za zycia fortunę,
a po śmierci niebieską koronę.*

A11) Winszowanie połaźników (Podkarpacie, Głojsce, gm. Dukla; GałązkaI: 307)

*Na szczęście, na zdrowie, na tą świętą Wigilię!
Żebyście się mieli, jak w niebie Anieli;
od roku do roku lepi niż tego roku!
Między sнопami, między kopami, jak miesiąc między gwiazdami.
Żeby wom niczego nie brakowało, wszystkiego nabywało:
jak w kómorze, tak w óborze – tego szczęścia dej wom, Boże!*

A12) Winszowanie kieleckie¹⁹⁹ (Gozd, gm. Łączna, pow. skarżyski)

*Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Rok!
 Aby Was nie bolała głowa ani bok,
 aby Wam się rodziła i kopła pszenica i jarzyca,
 żytko i wszystko!
 Abyście mieli w każdym kątku po dziesiątku,
 w stodole, w oborze, w komorze i na górze.
 Byście Państwo długo żyli,
 zdrowi i weseli byli na ten Nowy Rok,
 co nam dał go Bóg.*

A13) Winszowanie od Pińczowa²⁰⁰

*Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Rok!
 Coby się Wom darzyło w kumorze, w oborze.
 Obyście mieli tela konicków, kielo w płocie kulicków;
 obyście mieli telo krowicek, kielo w lesie jedliczek;
 telo wołków, kielo na dachu kołków;
 telo dzieci, kielo przy drzwierzach śmieci!
 Niech się wom darzy w kozdym kątku po dziesiątku, a na stole sto!
 Obyście byli zawsze zdrowi, weseli
 i obyście mieli tu na ziemi, jako w niebie janieli. Amen.*

A14) Winszowanie połaźników (Podkarpacie, Besko, pow. sanocki; GałązkaI: 301)

*Na szczęście, na zdrowie, na to Boże Narodzenie!
 Żeby Wam się darzyło w komorze, w oborze:
 żeby wam się darzyły kury czubate, gęsi siodlate;
 żebyście mieli tyle wołków, ile w dachu kołków,
 tyle cieliczek, ile w lesie jedliczek,
 tyle owieczek, ile mak ma ziareczek,
 tyle krów, ile w sąsiedku płów.
 Żeby się wam darzyły konie z białymi grzywami,
 żebyście orali czterema pługami.
 Żeby wam się darzyły dzieci, jak w kącie śmieci.*

¹⁹⁹ Jak można się domyślać, tekst, zanotowany przygodnie, jest kontynuacją dawnego, popularnego winszowania. Znajdujemy go w pełniejszej wersji jako „powinszowanie Nowego Roku” u Zygmunta Glogera (1882).

²⁰⁰ Niestety, źródło internetowe tych życzeń (forum dyskusyjne na portalu www.pinczow.pl) już nie istnieje. Zapisany tekst, mimo licznych niedoskonałości (np. gwara „kielecka”), zawiera także logiczne *dziesiątku* zam. powstałego przez adideację i powtarzanego w licznych życzeniach „dzieciątka” oraz bardzo rzadki limitatywny sygnał zakończenia.

Żebyście byli weseli, jako w niebie Anieli.

A15) Życzenia z okolic Sandomierza²⁰¹ (chodzenie „po szczęściu”; Sokolniki, gm. Gorzyce, pow. tarnobrzeski)

*Na szczęście, na zdrowie, na ten Święty Szczepon!
 Żeby wam się rodziła kapusta ze rzepom,
 Zimioki – jak pnioki,
 Groch – jak chodoki!
 I proso, żebyście nie chodzili boso,
 Ogórki jak ciele,
 Byście mieli w zapust wesele,
 Wieprzek tłusty do kapusty,
 A chudy do budy!*

*

*Na zdrowie, na szczęście!
 Za świętego Szczepana kolędę!*

A16) Winszowanie herodów (Podkarpacie, Odrzykoń, pow. krośnieński; GałązkaI: 314)

*Dej wam, Boże, pełno wszędzie:
 i w kómorze, i na grzędzie.
 Żebyście tu mieli dostatku wszelkiego w chałupie i w stodole.
 Żeby się wam zewsząd lały obfitości zdroje:
 w każdym kątku po dzieciątku, a na piecu troje.
 By się wów dzieci chowały,
 byście mieli pełno bydła,
 by cielęta i źrebięta w oborze skakały,
 a krowy po skopcu mleka dawały.
 By się wam pszczoły roiły w pasiekach,
 byście mieli zboża pełno w siasiekach.
 Byście nom tak dobrzy byli, za kolędę zapłacili.
 Co nom z serca darujecie, z łaski Boga mieć będziecie
 i na stole, i w stodole – niech wam Pon Bóg darzy!*

²⁰¹ Dokładnie ten sam tekst znajduje się na stronie: <http://www.gmina-bialobrzegi.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/zwyczaje-i-obrzedy/> (dostęp: 26 IX 2019), należącej do UG Białobrzegi (okol. Radomia i Grójca). Ten zwyczaj „pożyczania” różnych tekstów i umieszczania ich na swojej stronie internetowej przyczynia się zapewne do szerzenia wiedzy o folklorze, ale nie ułatwia zadania temu, kto chce wykorzystać takie dane do celów naukowych. Poprzednia lokalizacja, na jednym z forów dyskusyjnych, zniknęła. Nie pomniejsza to, oczywiście, wartości samej oracyjki, wygłaszanej przez dzieci.

A17) Winszowanie ukraińskie (Podkarpacie, Końskie, pow. brzozowski; GałązkaI: 320)

*Nech wam nywka da sto kip, a sto korciw każdy snip.
I pszenyczka, i jacz'miń, żyto i owes dlia kiń.
Nech sia doit mołoka wid krowy, wid byka.
Nech wom dity sia wyjdut, nech wom znese jajcy kohut!*

A18) Kolędowanie po nowym lecie (Żmiąca, gm. Laskowa, Siedliska, gm. Bobowa)

*Rodź żyto, pszenica, żeby na drugi rok była więkso kukielica
– Jak nie kukielica, to chleba glona,
– Jak nie chleba glona, to spyrki spod ogona;
Zeby się darzyło, szczęściło, w kómorze i w oborze:
– by zimnioki były jak pnioki
– w każdym kątku po dziesiątku, a na piecu troje!
(por. też złorzeczące: Rodź żytko spilecki – bo tu nigdy nie dadzą kukielecki!) (Oleksi 1994: 12).*

A19) Kolędowanie z turoniem (Podkarpacie, Krosno-Suchodół; GałązkaII: 340–341)²⁰²

(śpiew:) *Gdzie turoń chodzi – tam się wszystko rodzi,
Gdzie jego stopy – powstają kopy.
Hej kolęda!*

(działanie: kolędnik „sieję” owsem w cztery kąty izby:)

*Szust! Żyto jak koryto!
Szust! Pszenica jak rękawica!
Szust! Zimnioki jak pnioki!
Szust! Groch jak chodoki!// Owies jak skopiec!// Bób jak żłób!

(działanie domowników: włożenie datku w otwarty pysk turonia)

Zestawione wyżej przykłady oracji i powinszowań kolędniczych dowodzą, że do wyrażenia życzeniowej intencji nie jest potrzebny czasownik preformatywny w 1 os. lp. lub mn., typu: *życzę, winszuję // życzymy, winszujemy*. Wystarczy do tego celu konstytutywny w ich strukturze operator optatywny (także w formie try-

²⁰² Odtwarzany przez informatorkę z pamięci archaiczny tekst zawierał lukę, którą wypełniłem, kierując się znajomością oracji kolędniczych z Podkarpacia i okolic Krosna (Suchodół to dziś peryferyjne krośnieńskie osiedle). Wyjątkowo przywrócono gwarowy rym w dwóch ostatnich wersach.

bu rozkazującego: A18), albo – w pewnych ściśle określonych okolicznościach – symboliczny gest (A19). Dodam, że takie przykłady stanowią zdecydowaną większość zgromadzonego materiału (zwł. w grupie starszych poświadczeń). Regularny brak jawnego performatywu (a więc samo, nieupodrządnione składniowo: *Zeby sie wam darzyło wszystko Boskie stworzynie!; By się wam pszczoły roiły w pasiekach!* itp.) jest z językoznawczego punktu zjawiskiem interesującym, z drugiej jednakże strony – dość oczywistym, jeśli wziąć je jako manifestację pewnej postawy światopoglądowej, nakazującej utożsamienie działającego wykonawczo podmiotu z zewnętrzną siłą sprawczą, do której człowiek może jedynie zwracać się z wezwaniem i apelem. W istocie trudno tu mówić o elizji czasownika, raczej już samej prośby do Boga, należącej do jądra obrzędu (czyli: **Daj/spraw/zdarz* itp. *Boże, aby/żeby/oby* itp. *P*) i istoty życzeń. Obecności zresztą takiego wokatywno-modlitewnego wezwania nie sposób przeoczyć w większości cytowanych wyżej przykładów. Takie umocowanie funkcji tekstu może potwierdzać także samo zamknięcie, jak w przykł. A13 (*Amen*).

B) Formuła z czasownikiem performatywnym. *Winszuję wam szczęścia, zdrowia...*

Bliższa współczesnym doświadczeniom formuła życzeniowa drugiego typu jest zbudowana na rozwiniętym schemacie składniowym z czasownikiem performatywnym *życzyć*²⁰³, *winszować* w roli wykładnika funkcji życzącej. Czasownik ten, występujący w znaczeniu: ‘składać komuś życzenia, gratulacje’, nie może być tu użyty opisowo; w pragmatycznie uzasadnionych okolicznościach (indywidualny lub zbiorowy nadawca życzeń) podlega wariacji co do postaci 1 os. l. poj. lub mn. Oba leksemy czasownikowe: rodzimy i dawno zapożyczony (niem. *wünschen*) otwierają w otoczeniu syntaktycznym (konotują) pozycje podmiotu i dwu dopełnień (O_{GEN} i O_{DAT})²⁰⁴, z których celownikowe to – jak sygnalizowano – dopełnienie benefaktywne; dopełniaczowe zaś – wyodrębnia obiekt czynności mentalnej wyrażania woli²⁰⁵ (w związku z pierwotnym sensem partytywnym, właściwym etymologicznemu *życzyć*, *życzać*²⁰⁶) – zachowanemu np. w gwarze orawskiej i krakowskiej, gdzie tworzy parę aspektową *zycać* : *zyczyć*, por. SGO.

²⁰³ Kilka razy w materiale wystąpiła struktura analityczna: *składać życzenia*.

²⁰⁴ Szerzej na temat wartości funkcjonalnej celownika w polskim zdaniu, zwłaszcza w strukturach generowanych przez trójmiejskowe predykaty donatywne, a nadto w strukturach podstawowych jako *dativus possessivus* i *dativus commodi* (*Babcia upiekła wnukom szarlotkę: Wojtek naprawił bratu rower; Tata robi karmik ptaszkom* itp.), zob. Karolak 2006.

²⁰⁵ Jak np.: *oczekiwać, pożądać, pragnąć, żądać, domagać się, wymagać* itp.

²⁰⁶ Jest to widoczne jeszcze w staropolszczyźnie, co dokumentuje SRecz., gdzie *życzyć* ‘sprzyjać, użyczać, udzielać’ – z prefigowanym odpowiednikiem dokonany w postaci *nażyczyć*,

Ogólny schemat budowy formuły pozostaje nienaruszony, jeśli za punkt odniesienia przyjmiemy realizację idei kolędy pośredniczącej (w proponowanym rozumieniu: zabiegającej o łaski dla kogoś u Boga). Wyraziste zmiany dotyczą za to struktury powierzchniowo-syntaktycznej formuły, a związane są z pojawieniem się w niej, jako członu obligatoryjnego, jawnego performatywu. Przynosi to wyeksponowanie semantycznej roli podmiotu (kolędnika-winszownika, kolędników), który **może** być identyfikowany już nie ze środkiem czynności (pośrednikiem, orędownikiem, posłańcem – czym w istocie jest nadal), lecz z agensem – rzeczywistym sprawcą obrzędowego działania. Powoduje to niejako „zakamuflowanie”, „ukrycie” gwaranta siły sprawczej aktu życzenia (*aliant*). Dopełnienie wyrażone dopełniaczem (O_{GEN}) pełni rolę właściwą P (w wypadku zdania prostego: Życzymy wam → *dobrego zdrowia, scynścio, urody w polu*).

Także odbiorca korzystnego wpływu czynności (*benef*) otrzymuje wyrazistą charakterystykę składniową benefaktywnego, celownikowego dopełnienia dalszego. Jego identyfikowanie za pomocą struktury adresatywnej staje się nadmiarowe i wynika raczej z etykietalnej potrzeby uhonorowania „okolędowywanej”/„koro-nowanej” osoby, traktowanej przy tej okazji ze szczególną rewerencją. Upodrzednione w strukturze wyjściowej zdanie, nazywające P (przedmiot życzeń) wypełnia pozycję właściwą O_{GEN} . W pewnych wypadkach może też ono być rozumiane jako egzemplifikacja, przybliżenie ogólnikowo tylko nazwanego (zapowiedzianego rzeczownikiem abstrakcyjnym) przedmiotu życzeń. W badanym materiale znalazła się grupa kilkunastu śląskich życzeń kolędniczych, gdzie przedmiot życzeń wyrażony jest frazą biernikową, co świadczy o gwarowej innowacji językowej, polegającej na odchodzeniu od dopełnienia dopełniaczowego na rzecz biernikowego (tak samo, jak we współczesnej polszczyźnie, por. *pożycz długopis//długopisu*), operator optatywny ustępuje miejsca swemu homonimowi spójnikowemu (najczęściej *coby, zeby, by*, ustanawiającemu relację składniową hipotaksy). Inne elementy pozostają bez zmian. Przedstawione uwagi można by odnieść do następującej modyfikacji formuły podstawowej:

(incipit) + adres + [**sub + perform. + benef + P + (magn)**] + (*aliant*) + (term)

gdzie z rzeczy nowych:

sub – osoba winszująca, kolędnik, gość itp.;

perform. – czasownik *winszować, życzyć* użyty performatywnie;

P – prócz znanych już własności, może być wyrażone rzeczownikiem abstrakcyjnym.

dalej *nażyczać*. Tak więc schemat składniowy powielałoby dzisiejsze *pożyczać* — *pożyczyć* w najbardziej pospolitym znaczeniu: ‘dawać coś komuś na jakiś czas’ [$SVO_{Gen\ Dat}$ — *ktoś pożycza czegoś (czegoś), komuś*].

Oto kilkanaście charakterystycznych przykładów takich życzeń. Tym razem pierwszeństwo oddamy szczególnie urokliwym i pomysłowym tekstom ze Śląska i Żywiecczyny:

B1) Życzenia noworoczne młodszych (np. dzieci) – starszym z Górnego Śląska (okolice Rybnika i Wodzisławia Śląskiego²⁰⁷)

*Winszuja Wom szczynsio, zdrowio, błogosławiństwa świyntego
Od Pana Boga milego, na tyn Nowy Rok
Ina wszystkie lata, póki żyć bydziecie, a po śmierci Królestwo Niebieski.
[Odp.: Dej Panie Boże, życzymy wom też tego samego.]*

lub:

*Winszuja Wóm szczynsio, zdrowio, błogosławiństwa świyntego,
Od Pana Boga milego, na tyn Nowy Rok.
Ale nie yno na tyn Nowy Rok, ale po wszystkie czasy.
Póki żyć bydziecie!*

²⁰⁷ Kiedy zbierałem materiały w 2010 i 2011 r., natrafiłem na tekst tej oracyjki kołędniczej dzieci w zasobach internetowych na Śląsku, na jednym z lokalnych forów dyskusyjnych, w okolicach Wodzisławia Śląskiego: <https://www.nowiny.pl/egazeta/nowiny-wodzislawskie/2002-01-02/21361-skuli-karbidu-bez-palcow.html>, („Nowiny Wodzisławskie” nr 1(121) z 2 I 2002). Te bardzo popularne w regionie życzenia można znaleźć na innych stronach www, np.: <https://www.rybnik.com.pl/wiadomosci,tak-winszowano-kiedys-na-slasku,wia5-3266-12453.html>; albo http://www.nowiny.rybnik.pl/artukul,25602,winszuja-wom-na-tyn-nowy-rok_.html (Tygodnik Regionalny „Nowiny” z Rybnika, wyd. 2011/52 (2840)). Znajdujemy tam także informacje, że dziękuje się za nie boskim słowem i gestem wzajemności: „Dej Panie Boże, życzymy wom tego samego”. Śląskie „szczodraki” (dzieci chodzące kołędować po nowym lecie – w Nowy Rok) miały jeszcze bardziej zwartą formułę życzeń: *Winszuja wom winsz, mocie w piecu gynś, a na piecu kura, dejcie tego fora*. *Winsz* (skąd i „chodzić po winszu”) nazywa także same życzenia (wytwór czynności). Według wiarygodnych relacji składano je sobie także w sytuacjach przygodnych, np. przed kościołem, po mszy noworocznej lub przed nią (por. Pośpiech 1987: 88 i n.). Radosną atmosferę tego kołędowania dobrze oddaje wspomnienie „Karlika” z Łukowa Śląskiego k. Rybnika: „We Nowy Rok, jak my łebki postowali, to piyrsze noleżało iść ojcu i matce powinszować, potem do starzików i do ujców. Godało sie: *Winszuja wom [...] Póki żyć bydziecie*. To by dziepiyro było kiejby sie komuś zapomniało powinszować. A szło yno do Trzech Króli. Za winszowanie dostało sie nieroz jaki bombon, a roz za czas 5 groszy. Normalnie słyszało sie: *Póm Bóczek ci zapłać moi dziecko! Chodziło też kupa cudzych powinszować*”.

B2) Winszowanie śląskie po nowym lecie (Opolszczyzna)²⁰⁸

*Szczyńściô, zdrowiô winszujymy
Na te nowé lato,
Ale sobie kolyndeczka
Wyprosiymy za to.*

*I my wóm tyż winszujymy
Ôwocu w ôgrodzie,
Ażeby wóm wszystko tak szło
Jako łódź na wodzie.*

*I my wóm tyż winszujymy
Barana, jagnióntko,
Jak ôd ubogich pastuszków
Dostało Dziecióntko.*

*Rôcz że Boże nadgrodzić Wóm
Za to w stokroć tysiyncy.
Rży, kónopi, grochu, lnu,
Prosa, żyta nejwiyncy.*

*Janczmiyń, ôwies i wyka
Dlô krów, kóni i byka.
Kartôfli, kapusty,
By ból wieprzek tłusti.*

*

*To wóm życzymy
I ôdchodziymy.*

B3) Śpiewane życzenia z Beskidu Śląskiego (Mot.: 396–397)²⁰⁹

*Winsziujymy Wóm w tym Nowym Roku,
szczyńściô, zdrowio na każdym kroku,
cobyście tu w zgodzie żili,*

²⁰⁸ Źródło internetowe (oracja ta mogła być prawdopodobnie także śpiewana przez małych kołędników): https://forum.gazeta.pl/forum/w,34281,88472684,88472684,SWIATECZNE_I_NOWOROCZNE_ZYCZENIA.html?p=88867865 (dostęp: 4 II 2019). Zgodnie z zachowaną tu oryginalną pisownią *ô* oznacza labializowane *o*, *ó* – częste przed spółgłoską nosową *o* pochylone; *ô* dyflogicznie wymawiane *a* pochylone, natomiast *ã* – nosowe, szerokie *a* (w zasadzie dziś już powszechnie na Śląsku zdenazalizowane w wygłosie).

²⁰⁹ Wśród tekstowych wariantów badanej formuły przywołana tu śpiewana oracja życząca z górzystego Śląska należy do najpiękniejszych przykładów. Usunąłem z niej dwa, jak się wydaje obce i wątpliwe obyczajowo, fragmenty. W tekście nie skorygowałem niekonsekwencji w zapisie siakania i samogłosek nosowych.

*a wsieckiego kupa mieli,
hej, kolynda, kolynda.*

*A coby ujec soltysym byli,
coby gorzółki tela nie pili,
byście nie musieli za ćmy,
chodzić za nimi do karczmy,
hej, kolynda, kolynda.*

*A coby ciotka zdrowi bywali,
z ujcym sie nigdy nie wadzywali,
coby jyny ryzykowali,
a dobre im warzowali,
hej, kolynda, kolynda.*

*Cobyście mieli plóny obfite,
gumna, stodoły, brogi nabite,
a ziemnioki jak kwaki,
a sad też nie lada jaki,
hej, kolynda, kolynda.*

*By gazdoskowi kurki gdokały,
a gaździnkym dziecka posłuchały,
by była dojno krowiczka,
pełne wiaderko młyciczka,
hej, kolynda, kolynda.*

*A z uli coby sie aże loło,
coby jak rosy tak miodu było,
byście jyny wirowali,
a do beczek cholowali,
hej, kolynda, kolynda.*

B4) „Winsuwanie” bożonarodzeniowe na Spiszu I²¹⁰

*Winsujym, winsujym
Na scynście, na zdrowie, na to Boze Narodzynie,*

²¹⁰ Tekst pochodzi z bardzo ważnego dla ludowej kultury polskiego Podatrza portalu http://potrawyregionalne.pl/243,1635,_WINSUWANIE__NA_SPISZU_.htm (dostęp: 6 X 2019). Publikują na nim m.in. tak znane twórczynie, jak Wanda Czubernatowa i Wanda Łomnicka-Dulak. Według znawczyni spiskiej kultury Anny Stronczek oracje te są nadal wygłaszane np. w Trybszu, Kacwinie podczas odwiedzin rodziny lub znajomych w czasie Godów. Z tego samego źródła (forum dyskusyjne) pochodzi drugie ze spiskich powinszowań. Niestarannie zapisany tekst poprawiłem w koniecznym zakresie. Tekst ten nosi wszelkie znamiona autentyczności; niewątpliwie pochodzi od znającego się na rzeczy kołodnika.

na tyn Nowy Rok!
– zebyście się docekali
drugiego takiego Bożego Narodzynio
we scynściu, we zdrowiu,
przi Bozym Pokoju,
w mniyjsyf grzychaf,
w wjynksyf radościaf,
Boskif miłościaf
– zeby się Wóm darzyło w kómorze i oborze;
Obyście mieli telo cielicek, kielo w lesie jedlicek;
Obyście mieli gynsi siodlate, kury cubate,
A kónie z białymi kopytami;
W każdym kóntku po dziecióntku,
a w kómorze troje;
Obyście byli weseli jako w niebie anieli!
Coby my się docekali drugiego Bożego Narodzynio
w mniyjsyf grzychaf, wjynksyf radościaf,
Boskif miłościaf.

*

Pokwolony Jezus Krystus!

B5) „Winsuwanie” bożonarodzeniowe na Spiszu II

Wiynsujym Wom tu na scynście, na zdrowie, na to Boże Narodzynie i Nowy Rok,
Zebyście byli zdrowi, weseli, jako w niebie janieli, cały rok.
Zeby sie wom darzyło, rodziło, kopilo, dyśłym do stodoły 'obróciło.
Zeby sie wom darzyło na polu, zeby w zbożu nie było kónkolu,
na zimniokak lebiody, zeby Pon Jezusek doł w lecie pogody,
Żeby sie wom rodziło w 'oborze,
Dej to Panie Boże!
Zeby krowy co roku sie latowały, po dwa cielyntka przynosiły,
po wiadrze młyka dawały, i miynko się dojiły, na przy pasiyniu nie gzdziły.
Konie siłe miały, świnię się h'owały, kury co dziyj jojka nosiły
i nigdy sie niy piyrzyły, na kole Józefa kwocyły.
Zeby sie wom kopilo w chalpie, na polu, w kumorze,
Dopomóz, Panie Boże,
Zeby były pełne stodoły, piwnice, skrzynie i pudła,
Zeby gospodyn timer przy piecu nie schudła!
Gospodorz zaś zeby gospodarki pilnowoł, gorzółki nie pijoł,
baby nie bijoł, fajki nie kurzył i za innymi nie burzył.
Zeby sie wom dziywcynta tego roku powydały,
bogatyk kawalerów dostały.
Chłopczy zaś nie baciarzyli i dobrze sie pozynili.
Zebyście mieli tela cielicek, kiela w lesie jedlicek,

*na tele bycosków, kiela w lesie bucosków.
Zeby było w kozdym kóntku po dzieciontku, na za piecym troje.
Nale niy godojcie, ze to ktore moje.*

*

Wynsujym, wynsujym, i wynsować niy przestane,
Pokiela kolyndy niy dostane!

B6) Wiszowanie szczodraków (Podkarpacie, Długie, pow. sanocki; GałązkaII: 368)

*Gospodarze mili,
Goście nas w tej chwili,
Szczęścia zdrowia wam życzymy,
Urodzajów, dobrej woli
Na ten Nowy Rok!*

B7) Życzenia noworoczne u Lasowiaków (Groble, pow. nizański; Smyk, Dragan 2019: 459)

*Na to Boże Narodzenie/ życzenia wam składamy:
ażeby wam się powodziło/ w domu i w gospodzie
i dla wszystkich w urodzie.*

Ref.: Zawitaj, Boże utajony
Na wieki w naszej urodzony,
Na twarze upadamy.

*By wam się darzyło bez żadnej choroby
I bez żadnej przeszkody,
A dla waszych dzieciak życzymy dostatek
I wszelkiej pomyślności.*

Ref.: Zawitaj...

B8) Winszowanie szczęściarzy (Podkarpacie, Przysietnica i Izdebki k. Brzozowa)

*Winszuje Wom szczyńscio, zdrowio,
Samego dobrego, roku fortunnego,
a po śmierci królestwa niebieskiego*

albo:

*[...] zdrowio, szczyńscio i fortuny,
a po śmierci niebieskiej koróny (z.).*

B9) Winszowanie szczodraków (Podkarpacie, Nagórzany, pow. sanocki; GałązkaI: 321)

*Więszuję szczęścia, zdrowia, dużo chleba,
A po śmierci hop do nieba!*

B10) Życzenia połaźników (Podkarpacie, Zarszyn, pow. sanocki; GałązkaI: 310)

*Na szczęście, na zdrowie, na Narodzenie Boga,
Staję jako połaźnik u waszego proga.
Życzę wam wszystkiego najlepszego na tej ziemi,
aby Bóg błogosławił domostwu waszemu łaskami swoimi.*

*

W stajence na sianie Jezusek mały, a nad Nim Anioł wznosi się biały.
Malutki Jezus rączki podnosi i na pieluszki prosi.

B11) Winszowanie szczodraków (Podkarpacie, Kobylnica Ruska, pow. lubaczowski; GałązkaIII: 377)

*Młoda pszczółka mniodek czuje,
a ja państwō powiēnszuję,
żeby państwō sto lat żyło,
a po śmierci w niebie było!*

B12) Winszowanie noworoczne dla młodej pary (Laliki, Koniaków, Istebna)

*Winszujemy wóm w tym Nowym Roku,
Cobyście mieli krzciny do roku,
jak tóż wielki, jak tóż małe,
– jaki sie Wóm bedóm zdały.
Hej, kolynda, kolynda!*

*Jak bedzie chłopiec, bedzie jako groch,
Co se za tydziyń wyńdzie na piec sóm!
Bedzie na tatym podany, jyny nie taki narwany!
Hej, kolynda, kolynda!*

*Jak bedzie cera, bedzie jako mać,
Nie bedzie chciała chłopców ani znać,
Nie bedzie Wóm siedzieć w dóma,
Zaroz pódzie do zokóna
Hej, kolynda, kolynda!*

*A my by wsiecki za kumotry szły,
jyny coby był kumoter niezły,
coby miał samogónym,
a coby sie żynił hónym,
Hej, kolynda, kolynda! (z.).*

B13) Życzenia noworoczne dla panny na wydaniu (Podkarpacie, Kąty, pow. jasielski; GałązkaI: 311–312)

*Życzę Ci chłopoka z gór,
żebyś miała piniędzy wór,
żebyście se kupili dwór.
A w tym dworze dwa pokoje,
żebyście mieszkali "oboje.
Żebyście mieli wszystkiego, czego Wom potrzeba,
potem fur do nieba!*

Można by przytoczyć wiele innych, równie interesujących (i pomysłowych) form winszowania spełniających badaną formułę. Zachętą do tego jest bogactwo zgromadzonego materiału, na przeszkodzie stoi jednak szczupłość miejsca. Mimo tych ograniczeń warto na koniec tej prezentacji poświęcić nieco uwagi przypadkowi przenikania się obu wyjściowych typów, co znajduje wyraz w budowie składniowej formuły.

Zdarza się wprawdzie, że obecny w życzeniach czasownik *winszować* zyskuje znaczenie (kompletywne) zbliżone do jego ogólnopolskiego odpowiednika (w podstawowym dziś znaczeniu, por. ISJP) 'składać gratulacje, najlepsze życzenia' (np.: *Winszuję! Ma pan syna. Winszujemy pani awansu* itp.) i nie wymaga zasadniczo składniowego uzupełnienia, por.:

AB1) Winszowanie połaźników (Podkarpacie, Sieniawa, pow. krośnieński; GałązkaI: 309)

*Na szczęście, na zdrowie, na tą świętą Wigilję!
Żeby się wom rodziła pszynica jak rynkawica,
żyto jak świńskie koryto,
tatarka jak ksieżo kucharka, a bób jak złób.
Żebyście mieli gospoś kota, a nie chłopa góncwota,
żebyście gospodarzu mieli kaczkę, a nie babę krzykaczkę!
A jo wom wiénszuje, wiénszować nie przestanę,
póki kolyndy od wos nie dostanę!*

– zdecydowanie częściej jednak pojawia się w zbadanych tekstach jako blisko-
znaczny (a nawet wierny) odpowiednik *życzyć*, zgodnie zresztą z jego dawniej-
szym znaczeniem w polszczyźnie ogólnej²¹¹, por.:

AB2) Oracja życząca Lasowiaków (Giedlarowa; Fedycz.: 212)

*Nowy Roczek nadchodzi
powinszować się godzi,
szczęścia, zdrowia i chleba
i co więcej potrzeba,
pieniędzy, dobytku
i wszystkiego użytku.*

*Wiwat, wiwat śpiewajmy
i do Boga wołajmy,
niech gospodarz żyje,
setne lata, niech żyje.*

*Wiwat, wiwat śpiewajmy
i do Boga wołajmy,
niech gosposia żyje,
setne lata, niech żyje.*

Podobnych wątpliwości nie nastrocza użyty w formule czasownik *życzyć*, czę-
sty zwłaszcza tam, gdzie nowe idzie o lepsze ze starym, por.:

AB3) Życzenia bożonarodzeniowe górali pienińskich (Mot.: 400)

*Na scenście, na zdrowie, na to Boże Narodzenie,
coby sie Wóm darzyło syćko stworzenie.
Na scenście, na zdrowie, na tyn Nowy Rok,
coby sie Wóm darzyła kapusta i groch.
Dej Wóm Boże, coby było w sónsiekak zboze,
a w piwnicy becka kapusty,
w stajni zaś owce, krowy, bycki i wieprzek tłusty.
Coby sie Wóm krowy dobrze doły,
i do roboty zyco 'życzę' Wóm siły.
Na blase choć w niedzielo niek sie warzy kura,
i piniyndzy tyz zeby była fura.*

²¹¹ SJP Dorosz. rejestruje *winszować* w takim znaczeniu ('życzyć czego komu') jako przesta-
rzałe. Językowe wyczucie zawiodło jednak twórców artykułu hasłowego, gdyż przedwcześ-
nie uznali ten leksem w zn. 'gratulować, składać życzenia' za wychodzący z użycia.

*Coby Wos nie bolało w piersiak ani w uchu,
to se ta zawse chodźcie w baranicy i w kozuchu.
Gazdowi zyco kónia dobrego,
a gospodyni gazdy trzyźwego.
Syćkim zaś pannóm i kawaleróm
niek sie do pory dobrze dobieróm.*

Ten sam mechanizm dostrzec można w życzeniach kolędników z Prusieka. Użyty w zakończeniu czasownik *życzyć* daje niejako uwspółcześnioną wykładnię funkcji życzącej tradycyjnej formuły optatywnej. Można zasadnie przypuszczać, że w podobny sposób objawiają się tendencje modernizacyjne w zakresie rozmaitych współczesnych powinszowań kolędniczych: zrytualizowane teksty obrzędowego kolędowania wydają się zbyt staroświeckie, wymagające „restylingu”. Natura tego nieporozumienia ma praprzyczynę w zanikaniu obrzędowego charakteru kolędowania na wsi, por.:

AB4) Życzenia szczodraków (Podkarpacie, Prusiek, pow. sanocki: GałązkaI: 318)

*Na szczęście, na zdrowie, na tyn Nowy Rok,
Żeby wom obrodziła kapusta i groch.
Żeby jechał wóz za wozem do gumna waszego,
żeby wam nie brakowało chleba powszedniego.
Żebyście wszystkiego pod dostatek mieli
I byli radośni weseli jak w niebie Anieli.
Żeby was żadna zła przygoda nie spotkała,
A Dziecina mało ‘mała’ do was rączki wyciągała.
Byście mieli w każdym kątku po dzieciątku, a na piecu troje –
Tego wom serdecznie życzy szczere serce moje.*

Z psychologicznego i grzecznościowego punktu widzenia (okazanie wdzięczności za datkę, poczęstunek jest normą polskiej etykiety) dziękczynne życzenia bardzo często pojawiają się niejako na zamknięcie w **pożegnaniach kolędniczych**. Częstokroć powtarzane na odchodnym, przy okazji podziękowania za kolędę, tyle że w syntetycznej już formie, z reguły krótkie i ogólnikowe w treści – nie odbiegają od przedstawionych wyżej wzorców formułicznych. Przykładów w obfitości dostarcza kilkutomowa publikacja Bartosza Gałązki (zob. GałązkaI, II i III), a także własne materiały autora. Ponieważ są to teksty bardzo rozpowszechnione, zrezygnowałem (poza przykładem kurpiowskim) z ich dokładniejszej lokalizacji.

P1) Pożegnanie kurpiowskich²¹² kolędników

*Bóg woma zapłać za przyjancie. Zyjta z Bogam!
 Z tego domku odchodzimy, temu państwu dziankujemy.
 Niech mu Pan Jezus daruje, ze łon nas tutaj przyjmuje.
 Ziwat! Ziwat!
 Som Bóg zjaził sia na progu, błogosłaził pracy cnocie
 i tam co lezo w barłogu, i tam co lezo we złocie.
 Ziwat! Ziwat!*

P2) Kolędnicze pożegnania podkarpackie

<i>Wiwat, wiwat już idziemy</i>	<i>Stańcie z Bogiem, już idziemy</i>
<i>Za kolędę dziękujemy</i>	<i>Za kolędę dziękujemy</i>
<i>Szczęścia zdrowia wam życzymy</i>	<i>Przez narodzenie Jezusa,</i>
<i>Ażebyście długo żyli</i>	<i>Będzie w niebie wasza dusza</i>
<i>A po śmierci w niebie byli</i>	<i>Królowała!</i>
<i>Na ten Nowy Rok!</i>	<i>Hej, kolęda, kolęda!</i>
<i>Za kolędę dziękujemy</i>	<i>Za kolędę dziękujemy!</i>
<i>Zdrowio, szczęście Wom życzymy!</i>	<i>Szczęścia, zdrowia winszujemy, Wam Panie!</i>
<i>Hej, niech Wom Bóg zapłaci,</i>	<i>Żeby zboże plonowało, po sto korcy z kopy</i>
	<i>dało!//</i>
<i>Stokrotnie nagrodzi,</i>	<i>Niech wom za to całe lato Pon Bóg daje</i>
	<i>urodzaje!</i>
<i>W niebie i na ziemi!</i>	<i>Żeby zboże plonowało, po sto korcy z kopy dało!</i>
	<i>Hej, kolęda!</i>

*Dziękujemy za kolędę, gospodarzu panie!
 Niech tu Jezus i Maryja w tym domu zostanie!
 Niech tu Jezus i Maryja w tym domu przebywa,
 Niech tu temu gospodarstwu chleba nie ubywa!
 Bogu wos tu oddajemy, bo już stąd idziemy,
 Som Pan Jezus raczy wiedzieć, czy my tu będziemy.*

²¹² Tekst pochodzi ze strony internetowej prywatnego Muzeum Kurpiowskiego w Wachu, które jest dziełem państwa Zdzisława i Laury Bziukiewiczów. Szczególne uznanie należy się obojgu za troskę o zachowanie kultury duchowej mieszkańców dawnej Puszczy Kurpiowskiej (także gwary i zwyczajów). Cytowane pożegnanie należy do widowiska obrzędowego *Król Herod*, które opracował w 1995 r. Witold Kuczyński z Czarni dla miejscowego Kurpiowskiego Zespołu Folklorystycznego Carniacy (http://www.folklor.kurpie.com.pl/krol_herod/, dostęp: 4 II 2019).

P3) Pożegnanie kolędnicze u Krakowiaków Zachodnich

*Wiwat, wiwat już idziemy, za kolędę dziękujemy
Ażebyście długo żyli, zdrowi i scynśliwi byli na ten Nowy Rok
Na wieki wieków amen, z Bogiem Ojcem, Panem!*

P4) Pożegnanie kolędnicze z Zakliczyna n. Dunajcem²¹³

*Za k^oolynde dziynkujemy
Zdrowio, scynścio wom zycemy
W imie Marii i Jezusa
Zeby w niebie waso dusa królowała, królowała!*

P5) Kolędnicze pożegnanie podhalańskie

*Za k^oolynde dziynkujemy,
Zdrowio, scynścio wom z-icymy!
Hej, niek Wom Bóg zapłaci,
Stokrotnie nagrodzi,
W niebie i na ziymy!*

– bywa, że dziękujący gospodarzom kolędnicy zdają się całkowicie na życzący, nieoczywisty sens konwencjonalnego pożegnania (np. *Zostańcie/ bądźcie z Bogiem!*):

*Bydźcie z Bogym, już idymy,
już tu więcej nie przydymy,
aże na bezróczek, jeśli dożyjemy
Z Panem Bogym, z Panem Bogym! (Śląsk, okolice Gliwic).*

Ten sam sposób żegnania się kolędników znajdujemy w *Pieśniach ludu polskiego na Górnym Szląsku...* Juliusza Rogera z 1880 r., co potwierdza zarazem uniwersalność, jak i popularność tego wzorca (także kolędowanie wiosenne):

*Zostanę tu z Bogiem,
Już tu nie przyjdziemy,
Aże na bezrok,
Jeżeli dożyjemy.
Nasz gaik zielony, pięknie przystrojony (Roger: 206).*

*A teraz się, gospodarzu miły, z wami rozstajem,
Za te ucztę, według waszój siły, za to dziękujem.*

²¹³ Z relacji Anny Piechnik, pochodzącej z tych okolic (północne rubieże Sądeckizny).

*Nie miejcie za złe tego
Odwiedzenia naszego;
Z Panem Bogiem naszym
Bądźcie tym czasem!* (Roger: 217).

Dziękując za datek, dodajmy, kolędnicy mogli się zwracać z wdzięcznym słowem do każdego z darczyńców z osobna (warto zwrócić uwagę niżej na starodawne *żegnać* ‘błogosławić’ użyte w śląskim, XIX-wiecznym tekście):

*Za kolędę niech cię żegna Bóg, parobku miły!
Któryś nam dał za śpiewanie, według twojej siły:
Ażebyś ty dostał piękną,
Szwarną, grzeczną i bogatą
Na ten nowy rok!* (Roger: 214).

Kolędowanie odbywało się w radosnej atmosferze, dostarczało dobrej sposobności (męskiej młodzieży i starszym) do biesiadowania i urządzenia wesołej zabawy. Zwłaszcza po Nowym Roku, w czasie swoistego ludowego karnawału, kiedy nie stroniono od alkoholu, którego w niektórych regionach nie broniono kolędnikom (zwł. podłaźnikom, przybywającym często także w celach matrymonialnych „na obziory”). Ślady tej radosnej aury dostrzec można w niektórych pożegnaniach kolędniczych (bywały i śmielsze obyczajowo...), por. fragmenty: *Byście państwo zdrowi byli, zamiast wody wino pili, na ten Nowy Rok!* (Żegocina, k. Bochni; <https://etnografiapolska.wordpress.com/tag/malopolskie/>, dostęp: 25 X 2019); [...] *ażebyscie długo/ sto lat żyli, kielbasami płot grodzili, z kapelusza wódkę pili, hej kolęda/ wraz ze świętymi!* (Nowa Sarzyna k. Leżajska, Gdów koło Wieliczki; z.; Wola Niżna, pow. krośnieński; GałązkaI: 377); *Zebyście ta nigdy nie spaly sami, A ino we dwoje.* (okolice Dębicy; z.). Starsi kolędnicy (np. droby i śmieciarze, kawalerowie śpiewający pannom tzw. *konopielki*) dość obcesowo przymawiali się o alkohol; domagano się go także od obkolędowywanej dziewczyny lub chłopaka (*A ty kawalirze młody, dej rozgrzewający wody,/ by się trochę rozegrzali, pójdziem kolędować dalij;* Odrzykoń, pow. krośnieński; GałązkaI: 335; *Teraz, panneneczko, prosze nie żałować/ I coś podobnego dl'ia nas podarować/ [...]* Trzy butelki wina, starego berlina,/ Co z żyta zrobione, w gorzelni spędzone,/ Przez trąby przegnane i dl'ia nas sprzedane,/ Byśmy wypijali, wesoło śpiewali; Szymańska 2012: 289–290); *Witej kubku szklany/ wódką nalywany* (Udziela 1892: 48). Trzeba jednak stanowczo stwierdzić, że nie przekraczano przy tej okazji dopuszczalnych granic frywolności, a jeśli ktoś sobie na to pozwolił, czekała go miotła rozsierdzonej gospodyni (por. Karczmarszewski 2011: 119).

Mości Gospodarzu, domowy szafarzu!

Cytat z ogólnie znanej pastoralki (por. Gloger 1882), składającej się w zasadzie z samych przymówek o kołędę, kieruje naszą uwagę na nazwanie adresata i beneficjenta kolędniczych życzeń. Teksty odnoszą się do niego z szacunkiem, szczególną powagą i rewerencją, daleko czasem wykraczającą poza przyjęte sposoby odnoszenia się do innych. Znajduje to głębsze uzasadnienie w wyjątkowej roli, jaką sprawuje gospodarz i jego najbliższa rodzina w obrzędowym obchodzie (por. np. Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 234–240; Smolińska 1996), ale także w sytuacji aktu mowy. Składanie życzeń dowartościowuje bowiem osobę w ten sposób obdarowywaną i honorowaną, stawia ją w pozycji pragmatycznie nadrzędnej, uprzywilejowanej. Jednocześnie ta rola w układzie interakcyjnym nakłada się na rolę adresata rozmaitych zabiegów (prośb, apeli, nagabywań) kolędników o konkretne dowody wdzięczności, dary, poczęstunek itp., a więc i przewaga odbiorcy w układzie interpersonalnym ulega wzmocnieniu. Oczywiście, ten charakterystyczny brak symetrii kreuje obrzędowa rzeczywistość – przyjęcie na siebie należącej do struktury kolędowania (i sprawowania wizyty-poselstwa) roli. Nie zmienia to jednak istoty rzeczy, gdy idzie o trywialny wymiar relacji interpersonalnych. W opisaney sytuacji nie dziwi, że do gospodarza i gospodyni wszyscy zwracają się w bardzo grzeczny, czasem wyszukany pod tym względem sposób.

Zgodnie z wiejskim zwyczajem, okazując szacunek obojgu małżonkom, powszechnie się dwoi lub rzadko (w tekstach śląskich kolęd życzących) troi. Bardzo częste w kolędach formy zaimkowe *pluralis maiestaticus* *Wy, Was, Wam, Wama, Waju* itp. (por. *niech wos baba nie bije, ani wos tyż chłop*) mogą być dla odbiorcy, w oderwaniu od kontekstu pragmatycznego, mylące, ponieważ zachowują wartość liczby mnogiej. Tak zapewne jest w życzeniach adresowanych zbiorowo do rodziny gospodarzy, np. na pożegnanie, por.: *Bądźcie zdrowi już idziemy, za kołędę dziękujemy, niech wam da Bóg szczęście, zdrowie i dostatek w waszym domu!* (z). Wizyta kolędników, często występujących (dzięki maskom i udawaniu demonicznych zwierząt) incognito, wkracza jednocześnie w domenę kontaktów stereotypowych, np. przy winszowaniu dalszym sąsiadom. Można się wówczas uciec do neutralnych, a równie mocno nacechowanych szacunkiem quasi-zaimków grzecznościowych typu: *krzesnoojciec, krzesnyocieć, krzesnomatka, swok, ujeć, ujeć, ciotka* itp., jak to widzimy w tekście kolędy życzącej z górzystego Śląska B3 (pomysłowo przeciwstawiającej formy dwojenia i trojenia, na przemian jednemu lub drugiemu z małżonków): *coby ujeć sołtysym byli [...] gorzołki tela nie pili, byście nie musieli za emy, chodzić za nimi do karczmy [...] A coby ciotka zdrowi bywali, z ujcym sie nigdy nie wadzywali, coby jyny rzykowali ‘modlili się’, a dobre im ‘wam, panu’warzowali*. Por. także fragment śpiewów kolędniczych z Niebocka na Podkarpaciu: *Jak się macie, krzesnoójcie nasz miły? Dzisiaj roczek, jak my u was nie byli* (Gałązkał: 333).

Kontekst kulturowy obrzędu, służącego zapewnieniu płodności ziemi i dostatku, ewokuje użycie przy zwracaniu się do udzielających gościny bardzo prestiżowych na wsi, pełnych dostojęstwa adresatów: *gospodarzu/gospodyni*; regionalnie też: *gazdo/gaździno* (szerzej na ten temat Sikora 2010a: 160–166). Rolę tę podkreślają wzorowane na tekstach religijnych zestawienia, por. np.: *gospodarzu Bożej łaski, gospodarzu tego domu*.

Bardziej rozbudowane formy adresatywne przyjmujące określenia atrybutywne reprezentują tę samą tendencję; mają też z reguły bardziej oficjalny charakter, por. *Witaj, gospodarzu (nasz) miły/mili; miła gospodyni, szumna gospodyni, nasza gospodyni* itp. Taki sposób tytułowania (znany w relacjach wieś–miasto, dwór), w którym *gospodarz* (zgodnie z etymologią) występuje w znaczeniu ogpól. *pan*, sprawia, że adresowi mogą towarzyszyć (obok częstego dwojenia) formy 2 osoby lp. czasownika (zwł. trybu rozkazującego) i zaimka *ty* por. *Gospodarzu nasz, ładną córeczkę masz, ino sie na nią oglądasz, zdrowia, szczęścia żądasz* (Krakowskie, z.). Jak się wydaje, także i w tym przypadku obserwujemy wpływ tekstów religijnych, gdzie w relacjach modlitewnych wobec Pana Boga od najdawniejszych znanych poświadczeń obowiązuje bezpośrednie *ty*.

Kolejnym, wyższym stopniem okazywania szczególnego szacunku gospodarzom udzielającym gościny kołédnikom jest sięgnięcie po obce, lecz bardzo prestiżowe, nobilitujące zwroty adresatywne, charakterystyczne przede wszystkim dla szlacheckiego dworu i miasta. Użycie grzecznościowych zaimków *pan, pani* (w starszych tekstach także: *mości gospodarzu, mościa gospodyni, mościwy panie, mościa panno, panie miłościwy, mospanie, mospani, panie ojczy, pani matko, waszeć, jegomości gospodarzu, damo* itp.) w wiejskiej izbie jest niejakiem wyłomem w wielowiekowej tradycji, ale „eksperyment” ten, przynajmniej, usprawiedliwiony charakterem obrzędu²¹⁴, i... chęcią zjednania sobie potencjalnego darczyńcy²¹⁵, tworzy najwyższy stopień honoryfikatywności i wyróżnia taką osobę jako kogoś wyjątkowo ważnego, por.: *Panie Gospodarzu, Pani Gospodynio, czy można zaśpiewać, wasz dom rozweselić?* (Szymańska 2012: 286). Funkcjonalna i semantyczna bliskość *pan/pani* i *gospodarz/gospodyni* prowadzi przy tym do najczęś-

²¹⁴ W tym kręgu zabiegów przywołujących obrzędowy kontekst winszowania mieści się także np. nazywanie chałupy *dworem*, komory – *alkierzem* itp., por. *Zbiyrejcie się, chłopcy, w drogę z wieczora, chodźmy kołédować do tego dwora. Biercie sie tyz duzi, mali, zeby nom co prędy dali – hej kołéda!* (gw. lasowska).

²¹⁵ Czyniono więc w ten sposób także po to, by się domownikom przypodobać, por.: *pani matko wstawajcie [...] dobrego okupu posukajcie* (Suwalskie); tytułowanie w tekstach oracji gospodarza *panem gospodarzem, miłym panem gospodarzem, panem gospodrzem kochanem* itp. podnosi wartość perswazyjną użytych aktów dyrektywnych (por. Rosińska-Mamej 2007, 2008, 2013; Burska-Ratajczak 2013: 124–125; Kita 2016: 203–206), przez podkreślenie rangi i prestiżu odbiorcy – dobroczyńcy i potencjalnego donatora (dostęp: 4 II 2019).

ciej spotykanego (także w pieśniach dożynkowych) kontaminowania obu typów adresatywów (por. *witaj gospodarzu, panie nasz miły, miła pani gospodyni* itp.). Nie zaskakują więc w oracjach życzących i kolędniczych częste formy typu: *miły panie, dobry panie, gospodarzu panie, pan gospodarz, pani gospodyni, gospodyni pani/ gospodarska pani, moja pani gospodyni, panie gospodarzu*; także tworzone analogicznie, na użytek młodych domowników: *gospodarski synie, gospodarska panna*, a nawet spetryfikowane w kolędzie: *mości gospodarzu, mości gospodyni* oraz *Przyszliśmy tu do waszecz (sic!) dzisiaj po kolędzie, jak nam dacie kolędeczkę, wesóło nam będzie* (Podkarpacie, Haczów, pow. brzozowski; GałązkaI: 353). Orzeczenie może mieć postać dwojącą, por. *moja pani gospodyni, dejcie kawół syra*.

Często użycie takiego zapożyczonego zwrotu w niepoprawnej formie zdradza jego obcość w tekście i trudności w adaptacji do gwary, por. np. [...] *aby Państwo długo żyło, [...] aby w niebie była Pańska* ‘państwa: pana i pani) *dusza* itp. Wzorcem niewystarczającym okazują się w tym przypadku głęboko zakorzenione w wiejskiej obrzędowości weselnej formy *ponociec, panimatka*²¹⁶. Warto o nich jednak przy tej okazji wspomnieć, ponieważ stały się odniesieniem innowacji wymieniających dla zestawień typu: *chrzestny ojciec, chrestna matka* (gw. np. *krzesnyociec, krzesnomatka*) używanych grzecznościowo, por. *Chresno pani* (zam. *chresno+matko*), *miła pani, dejcieże i nam!* (GałązkaI: 338). Bywają też w niektórych regionach używane samodzielnie, zapewne przez wzgląd na kolędujące dzieci, por. fragment kolędowania wielkanocnego: *Panie Ojczy, pani Matko pozwólcie wesółego Alleluja zaśpiewać! [...] A ja państwu te nowine głose i o wykup proś. Proś dać nie załować, żeby było za co podziękować. A wy pani matko wstawajcie, klucykami pobrzonkajcie, Dobrego okupu posukajcie* (Suwalskie, wieś Nowinka,²¹⁷ pow. augustowski).

Omawiane adresatywy w tekstach powinszowań często występują także w różnych wariantach zdrobniałych i pieszczotliwych, jak: *gospoś, gosposia, gazdoszek, gaździnka* itp. Te afektonimy, niejako zgodnie ze swym przeznaczeniem (por. Burska-Ratajczyk 2013: 122 i n.), pojawiają się przede wszystkim w przymówkach o dary, bardzo czasem pomysłowych i wzbudzających weselość. Por.:

*Moja gosposienku uczciwo, niestaro, niesiwo;
Wyłizcie na półkę, zdymcie mi gómolke,
Wyłizcie na wyrek, zdymcie suchy syrek,*

²¹⁶ Nawet takie jak *pan brat i pani siostra*, por. w pieśni na przenosiny (Kurpie): *Dziankuja ci, panie lojczy, ... Dziankuja ci, pani matko, ... Dziankuja ci, panie bracie, ... Dziankuja ci, pani siostro...* (Jabl.: 196).

²¹⁷ Źródło internetowe, ukazujące wielką troskę wiejskich nauczycieli o zachowanie regionalnej tożsamości (wiosenne kolędowanie z Allelują): https://awans.net/strony/nauczanie_po_czatkowe/wigierska/wigierska2.html.

Dejcie joj do kosza, co zniosła czarna kokosza –

Dejcie piéńć – będę wosz zięńć (Jazowa, pow. strzyżowski; Gałązka! 317)

– albo z kolędowania wielkanocnego:

*Przyszli my tu po dyngusie*²¹⁸,

zaśpiywamy o Jezusie,

o Paniynce i Piotrze,

o Judosu i o Łotrze.

A gosposia dobra, scyra,

do nom za to placka, syra (z.).

O ludzie! ludzie! bójcie się Boga!

Dajcie glonek pieroga.

Dajcie par piéńć, bende was zięńć,

Dajcie par seść, bende was teść,

Dajcie par osiem, to na wesele zaprosim,

Dajcie kasy mise, bedom wase cielaki tyse

(Suwalskie, oracja allelujnika, zob. przypis nr 217).

Żartobliwy charakter przymówek i ogólnie perswazyjna funkcja tych specyficznych tekstów wbrew pozorom nie pozostają w sprzeczności. Kolędnicza biegłość i dowcip zawsze były w cenie. W końcu kolęda to dar słowa (im obfitszy i znakomitszy, tym lepiej), wymagający przy tym równie hojnego odwzajemnienia.

Wykluczone i kompromitujące kolędników jest tykanie któregoś z dorosłych domowników, nawet jeśli powinszowania składają dorośli; jedynie kolędowanie dziewczynie i synowi gospodarza dopuszcza bezpośrednie odnoszenie się do tych młodych osób (por. przykł. B13); bezpośrednie zwroty są za to normą przy okółdowaniu (koronowaniu) panny, parobka (syna gospodarzy) lub służby, jeśli trzeba się było do nich wprost zwrócić: *Hej nam, hej, tobie Maryś/Zosiu/Dosiu, tobie/Tobie kolędeczka, hej nam, hej!* (Tomaszowice); *Już my cie Franusiu okółdowali, hej nam hej!/ teraz by my za to pół litra dostali, hej nam, hej!* (Zielonki, Tonie, Bronowice Wielkie).

Z inną sytuacją mamy do czynienia, gdy obrzęd winszowania sprawuje głowa rodziny (lub najstarszy w rodzie, także kobieta) wobec pozostałych domowników. Tak bywa np. podczas wieczerzy wigilijnej po dziś dzień w wielu szanujących tradycję góralskich domach. W formule pojawia się identyfikujące więc rodziną, inkluzywne MY. Cytowany niżej fragment opowiadania o zwyczajach wigilijnych w podhalańskim Zębie tłumaczy przy okazji przyczyny pewnej ogólnie znanej

²¹⁸ Pełny tekst tej oracji w jednej ze starszych wersji podaje Z. Gloger (1882: 10–13).

nieporadności w przyjmowaniu na wsi (za zachętą księży) nowego zwyczaju składania sobie życzeń indywidualnie, por.:

[...] *Nopiyrse jak jest ociec rodziny, biere snopek ku sobie i z jedlicki ucino se takik krzizycków z końca gałązek i idzie cołkem po stajniak, po chływak i wsyndy tamok kwoli Pana Boga i [...] z-ic-i tak: Na scynście, na zdrowie, na to Boże Narodzynie, jak zwykłe. Pote wchodzi do izby, tyz pokwoli Pana Boga, matka go przywito: Na wieki wieków, witoj i on znowu powiada: Na scynście, na zdrowie, na to Boże Narodzynie, coby sie nom darzyło mnożyło fs-ićko boskie stworzynie, coby my mieli telo konicków, kielo w płocie kulicków, coby my mieli telo owiecek, kielo w lesie jedliczek, coby my mieli telo krów, kielo w kozuchu pchów. [...] Kłynkomy s-ićka razym i mówimy pociyrz: Panie Jezusie pobłogosłow nom tyn dor, któryż nom spoz-ić doł przez Jezusa Chrystusa Pana nasego amyn. I za dusami sie zmówi pociórek i wreście zabiyromy sie do jedzynio (Bubak: 52).*

Jak wspomniano, wyróżnienie beneficjenta znajduje odzwierciedlenie na poziomie gramatycznym. Charakterystyczne dopełnienie celownikowe nie ogranicza się jednak do typowych także dla polszczyzny literackiej leksemów czasownikowych życzyć, gratulować, śpiewać, pomagać itp. komuś. W gwarze oczywiste jest także, że np. *idzie się* komuś na pogrzeb, na wesele czy chrzciny, a nawet *modli*. Benefaktywne: *Trza iś X.-owi na pogrzyb* (Krakowskie); *Kie gazda umre, dajo mu zwónić* (Orawa); *Doł vos pozdrowić młody pon, zebyście mu jutro przišli na to wesele* (Orawa); *Przišli pytace z Kośnego Homru Bulcykowi na wesele nos pytać* (Krzept.: 89) jest wyrazistym sygnałem odrębności kulturowej²¹⁹. Zwłaszcza przy czynnościach obrzędowych podkreśla się w ten sposób, że sprawuje się je przez wzgląd na dobro konkretnego członka wspólnoty, w imperatywnym geście solidarności.

Tak to Boże dej!

Obrzędowy charakter wiejskich życzeń znajduje m.in. wyraz w podkreślaniu przez winszującego roli skromnego posłańca, chętnego przekaziciela daru słowa, które zdolne jest wpływać na fortunny obrót spraw tego, kto ten dar przyjmuje, por.: *Przyść mi tu kazoł Pan Jezus i święty Jon* (GałązkaI: 315); *Winszuja Wóm szczynścio, zdrowio, błogosławieństwa świętego, Od Pana Boga milego...* (B1); *Pochwalony Chrystus, a w imieniu jego przyjmijcie pasterzy do domu waszego* (GałązkaI: 340); *Pan Jezus Maluśki pogubił pieluszki, a ja mu zanoszę, o kolędę/pieniżki proszę* (GałązkaI: 308). Warto w związku z tym skupić uwagę na po-

²¹⁹ Zgoła tak, jak w pięknej pieśni z Szarysza na Słowacji: *Hore ‘w górę’ dolinu, hawiare ‘gwarkowie’ idu, Treba by im Boha prośic, żeby mohli torby nośic – hore dolinu!*

winszowaniach rozwijających formułę z jawnym performatywem. Bezpośrednie wskazanie na podmiot aktu (*życzę, winszujemy* itp.) identyfikuje go jako bezpośredniego agensa. Z roli tej wypada się wytłumaczyć, stąd relatywnie częstsze w tekstach odwoływanie się do Boskiego autorytetu. Przybiera ono rozmaite, całkowicie już jednak schrystianizowane (por. Bartmiński 2002: 28–30) formy. Na pierwszym miejscu postawić należałoby otwarte wezwania i apele do Boga, Pana Jezusa i Najświętszej Panienki, wzorowane na tekstach modlitewnych i liturgicznych (często powtarzane, jak responsoria, przez uczestników i świadków obrzędu), zwłaszcza jako zamykające potwierdzenie, życzenie, by tak się stało: *Tak wam Boże dej!, Tak to Boże dej!, Jako Boże daj!, To Bóg dej!, Dojże Ponie Boże!, Daj wam Boże, Daj to Panie Boże/Jezusie gospodarzowi!, Dopomóż wam Panie Boże!* itp. Zdarza się w powinszowaniach nawet oczywiste w tej funkcji *amen!*²²⁰ (por. przykł. A13).

Taki modlitewny apel może stanowić wtrącenie (przypominające westchnienie) albo element głębiej włączony w strukturę tekstu: *Cobyście mieli w kumorce, w oborze, co dej Panie Boże, w każdym kątku po dzieciątku...; Daj, o Boże, zdrowie za to* (GałązkaI: 374); *Daj Boże, żeby...; Niech Jezus da – co sam ma.* (GałązkaI: 357); *Niech cia błogosławi Pan Jezus maluśki, żebyś wysła za muz w te same zapusty. [...] Niech cia błogosławi Najświatnsa Panianka, ażebyś dostała ładnego małzonka* (Bartm.: 321), *Niech tu Jezus i Maryja w tym domu zostanie* (GałązkaI: 369).

Przypomnienie o *sacrum* stojącym za słowem życzącym i darem kolędy może przybierać formę mniej oczywistą, bardziej pośrednią, nawet wyszukaną pod tym względem, w czym prym wiodą różnego typu zapewnienia, por. *Będzie wam Pan Jezus dawo!, co se życzycie* (GałązkaI: 326); *Da Pan Jezus zdrowie za to* (GałązkaI: 373); *Zapłaci wam z nieba Pan Bóg i ten święty Jon* (GałązkaI: 316); *Zapłaci wam sam Pan Jezus i ten Święty Jan* (GałązkaIII: 384); *A ty gōspodyni pani,/ co stoisz w tej swej sukmaniē:/ tobie jest kolienda druga,/ od Pana Boga zasługa –/ ofiarujemy* (GałązkaIII: 356) itp. Często spotkać je można zwłaszcza w podziękowaniach winszowników i przymówkach o dary (por. *Co nom z serca darujecie, z łaski Boga mieć będziecie;* A16); *Nasz gospodarz wesół będzie,/ że nas przyjął po kol'endzie! Daj mu Bōże, syra, masła w becze i dzieciątko w koliembecze – w tym roku!* (GałązkaIII: 432).

Odwoływanie się do sprawczej mocy bóstwa może podlegać swoiście rozumianej intensyfikacji, polegającej na zwielokrotnieniu siły apelu o jego boskie działanie. Tym sposobem wezwania (pierwotne zakłęcie): *To/tak nom Boże dej!*

²²⁰ Tak kończy się podziękowanie (z życzeniami) za kolędę (podarze) w najstarszych zachowanych kolędach życzących (noworocznej) dla gospodarza i gospodyni (1543; por. Bartm.: 220).

pojawiać się może, jak modlitewne wezwanie, już po każdym segmencie wyliczenia pożądaných dóbr:

Cobyjście byli zdrowi i wiesieli, jako w niebie annieli!
 – *To nóń Boże dej!*
Coby sie Wóm darziło, mnożiło, kapusta, groch, żito, reż, pszniczka też!
 – *To nóń Boże dej!*
Cobyjście mieli pełne pudła, coby wóm gaździno przy piecu nie schudła!
 – *To nóń Boże dej!*
Cobyjście mieli tela liści na kapuście, wiela ludzi na odpuscie!
 – *To nóń Boże dej!* (Śląsk Cieszyński²²¹).

Może także prócz mocy Boga wskazywać na wstawiennictwo Matki Boskiej i innych świętych Kościoła, dołączających do św. Jana²²² Nepomucena, św. Jana Chrzciciela innych świętych Kościoła katolickiego, por. ukształtowany zgodnie z takim przeświadczeniem tekst oracji kolędniczej szczodraków, zanotowany blisko półtora wieku temu w okolicach Ropczyc przez Seweryna Udziela:

Na szczęście, na zdrowie, na tyn Nowy Rok,
zeby się rodził a pszenica i groch,
i żytko i wszystko i proso,
zebyście Państwo nie chodzili boso.
Piecono tu scodraki, bochnaki powiadali nám,
śliczną Pani, grzeczną Pani dejże tyż i nám,
a jak nie dás scodrąka, bochnąka,
to dej chleba krom,
zapaci to Pán Bóg w niebie, i ten święty Ján;
święty Ján, święty Ján, i ta święta Anna,
Pán Jezus, Pán Jezus i Náswiętsá Panna (Udziela 1886: 117).

²²¹ Przytoczony we fragmencie tekst podaje solidne źródło internetowe, dające (jak przystało na dzieło absolwenta etnologii UŚ) rozliczne świadectwa rozumnej miłości do małej ojczyzny i gwary: <https://www.gwaracieszynska.pl/boze-narodzenie> (dostęp: 5 II 2019). Pozostawiono niekonsekwencje i niedostatki w zapisie gwary. Całość tego ciekawego „winszu” zamieszczono w aneksie.

²²² Figury św. Jana Nepomucena można bardzo często spotkać w przydrożnych kapliczkach, bowiem według ludowych wierzeń „odpowiadał” on za urodzaje, chroniąc ziemię zarówno przed suszą, jak i przed długotrwałą słąą. Święty Jan Chrzciciel z kolei skojarzony jest z obchodami nocy świętojańskiej i pogańskimi jeszcze obrzędami powitania lata (24 VI). Trudno rozstrzygnąć, do którego z tych świętych mężów odwołuje się wiejska wyobraźnia kolędników (być może, że do obu równocześnie, jak na Podhalu, gdzie pojawił się jako pojedyncza postać święty „Pieterpawel”). Ciekawe, że w całym zebranym materiale ani razu nie wystąpił św. Izydor Oracz, patron rolników, przedstawiany jako wzór chłopskiej pracowitości i religijności (imieniny 15 maja: *Na świętego Izydora na bociana pora* (przysł.)).

Bywają także teksty inspirujące się zapewne przedstawieniami ikonograficznymi (motyw Madonny z Dzieciątkiem, spopularyzowany w malarstwie kościelnym i utrwalony w masowo wytwarzanych reprodukcjach „zdobiących” po dziś dzień wiejskie domy): *A Jezus mały rączki podnosi, życzy wam stuletniego życia, zdrowia* (GałązkaI: 311); *Podnieś Jezu rączkę, pobłogosław wszystkich naszych gospodarzy* (GałązkaI: 342).

Zgoła tajemniczo przedstawia się w omawianym kontekście obecność paralelnego *Panu Bogu, Wam*, zarejestrowanego w kilku winszowaniach podkarpackich. Prawdopodobnie służy ono podkreśleniu podwójnej motywacji obrzędu, związku Boga z człowiekiem, spełniającego się w symbolice daru.

Religijność obrzędowego kolędowania harmonijnie kultywuje także pradawne wątki magiczne, należące do zaklinania urodzaju, pobudzania hojności i łaskawości przyrody, budzenia sił życia matki ziemi. Wieś nie dostrzega w tej kontynuacji żadnej sprzeczności: „W harmonijnym połączeniu religii katolickiej i archaicznej magii gwarantem i dawcą szczęścia jest Bóg, do którego prośby te są kierowane” (Szymańska 2012: 154). Wiara w Boski udział w szczęśliwym obrocie spraw rolniczego trudu nadal pozostaje w tym przywiązany do tradycyjnych wartości katolickich środowisku żywa, czego dowodzą nie tylko intencje mszy świętych w wiejskich kościołach, ale także statystyczne badania socjologiczne (Fedyszak-Radziejowska 2018: 82–84). Kwintesencją tego szczególnego, zajmującego uwagę krytyków wiejskiej religijności, synkretycznego światopoglądu może być zakończenie oracji kolędników wielkanocnych, chodzących po dyngusie, które za wdzierzamy Z. Glogerowi:

*Amen, amen, niech się stanie,
Zachowaj nas Wieczny Panie!* (Gloger 1882: 11).

Szczęścia, zdrowia i chleba, i co więcej potrzeba

Problematyką treści obrzędowych, kolędniczych życzeń zająłem się w osobnym, obszernym artykule (por. Sikora 2015b). Mowa w nim o „spełnionych snach chłopskiego szczęścia”, ponieważ takiej współczesnej wykładni, w moim przekonaniu, potrzebuje wynikające z analizowanych tekstów, zdeterminowane kulturowo, wyobrażenie szczęśliwego, błogosławionego i dobrego życia, utrwalone w zbiorowej świadomości mieszkańców tradycyjnej polskiej wsi²²³. Ta metafora ma także

²²³ Z pomocą przyjąć nam tu może nieoceniony Jan Świątek, który, jako jedyny znany mi badacz przełomu XIX i XX w., miał intuicję (odwagę?), by zapytać o chłopskie marzenia i aspiracje. W niewielkim objętościowo podrozdziale jego etnograficznej monografii Brzozowej i okolic Zakliczyna nad Dunajcem z lat 1897–1906, zatytułowanym *Marzenia i ambicje wieśniaka*, pozostawił nam kilka interesujących uwag na ten temat. Słusznie też

uzasadnienie w funkcji życzeń rozumianych jako obrzędowa forma ustanawiania upragnionego porządku świata, tęsknoty za chłopską arkadią i (zawsze wspólnotowym) szczęściem (do czego przekonują także analizy kolęd życzących i kolędniczych oracji podejmowane w pracach S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, J. Bartmińskiego, Piotra Kowalskiego, Jana Adamowskiego i in.²²⁴). Sny także nie liczą się z ograniczeniami rzeczywistości, oddają pierwszeństwo marzeniu o cudownych odmianach w życiu człowieka, które w ludowej wyobraźni zapowiada czas Godów i obecności otwierającego się (z pierwszą gwiazdą na nocnym niebie) na ludzkie pragnienia Boga. Poetyka spełnionego (a raczej spełniającego się snu) dobrze przystaje do rzeczywistości badanych tekstów, zwłaszcza tych starszych, otwarcie odwołujących się do *sacrum* jako czynnika sprawczego pożądanego dobra, por. fragment życzącej kolędy zapustnej, śpiewanej u progu Wielkiego Postu na Podlasiu:

*Wyjdź, wyjdź, gospodarzu,
Bóg sie serzy w twem podworzu:
krówki ci się pocielili,
wszystko bycki porodzili,
ze srebrznemy nozeckamy,
ze złotemy kopytkamy* (Dworakowski 1964: 64).

Do wspomnianego wyżej tekstu, od początku zamierzonego jako część kolejnej (po systemie adresatywnym: Sikora 2010a), a tu przedstawionej całości²²⁵, dotyczącej grzeczności wiejskiego obszaru językowego, odsyłam czytelnika zainteresowanego bliżej tą problematyką. Niniejszy podrozdział sięga obficie do poczynionych tam ustaleń i dyskusji nad prezentowanym wcześniej wystąpieniem²²⁶.

autor podnosi, że prócz wspólnego naturze ludzkiej oczekiwania zdrowia i pomyślności, są także bliższe sytuacji ówczesnego chłopa pragnienia osiągnięcia godziwego poziomu życia, przynależności do gruntu, by należycie (dostаточно) wyposażyć swoje dzieci i dobrze je ożenić (wydać za mąż), a ze słabości – pragnienie podkreślenia swojego statusu bogatym strojem (korale) u kobiet. Gwoli naukowej rzetelności dodajmy, że Świętek dostrzega wyraźne korelacje owych „włościańskich marzeń” z symptomami ożywienia społecznego i politycznego na wsi, co skłania gospodarzy np. ku posyłaniu dzieci do szkół (szczytem tych marzeń jest syn-ksiądz), ciekawości słowa drukowanego i pisanego, wprowadzania agrotechnicznych nowinek, a nawet aktywności samorządowej i politycznej (por. Święt.Brzoz. IV: 21–23). Ten „ruch” na ówczesnej wsi równie celnie został dostrzeżony np. przez Stanisława Pigionia (Pigoń 1983), a niejako „od środka”, z perspektywy wstępującego już pokolenia, przedstawiony przez Stanisława Wikosia w jego wielowątkowej monografii dwóch podkrośnięskich wsi (Witkoś 1977).

²²⁴ Por. prace zestawione w Bibliografii.

²²⁵ Dlatego też bez istotnych zmian wprowadzam tu obszerne fragmenty tego testu.

²²⁶ Referat pt.: *Spełnione sny chłopskiego szczęścia – w tekstach życzeń i oracji kolędniczych* wygłosiłem podczas międzynarodowej konferencji naukowej „Dialog z tradycją II (język–

Może być także swoistym komentarzem (i przyczynkiem) do studiów nad systemem wartości wsi i pojmowania roli Boga w życiu jej mieszkańców, jako elementu porządkującego i spajającego ludową wizję świata (por. Simonides 1998; Krawczyk-Tyrpa 1997).

Przedmiot wiejskich, kolędniczych życzeń stanowi bardzo interesujące naukowo zagadnienie. Analiza ponad czterystu zgromadzonych przykładów pozwala uznać, że mieści się tu całe, ledwie przystające do dzisiejszej rzeczywistości, wyobrażenie szczęśliwego życia i wszystkich jego okoliczności (jak się wydaje, tytuł podrödziału dobrze oddaje jego najistotniejszą treść). Ten zbiór stereotypowych sądów o świecie należy wiązać z tradycyjnym chłopskim systemem wartości zbudowanym na agrocentrycznym i religijno-magicznym typie waloryzacji rzeczywistości (por. Styk 1999: 114–115). Ziemia i gospodarstwo, rodzina i praca należą tu do wartości podstawowych, które organizują zarówno życie wspólnoty, jak też życie jednostki. Przed nimi ustępuje nawet miłość i pragnienie osobistego szczęścia.

Chłopskie, nieskomplikowane i przyziemne życzenia, składane sobie w szczególny czas najważniejszych świąt agrarnych, skłaniają także do innych refleksji – nad panoszącą się na wsi jeszcze kilkadziesiąt lat temu biedą i ogólną mizérią życia. Wyziera z nich bowiem (spoza radosnego oczekiwania i uniesienia) również organiczny strach przed głodem, niedostatkiem, klęską nieurodzaju, budzące grozę wspomnienie przednówka i opuchniętych od głodu dzieci. Lęki te przeorały do głębi pokłady świadomości wsi²²⁷ i wciąż jeszcze odzywają się w niej milknącym echem; przypominać o nich trzeba właściwie dopiero współczesnemu młodemu pokoleniu, nawykłemu do względnego (por. Fedyszak-Radziejowska 2018) dobrobytu. Wyobrażenia te (zbieranie „kłósek” ‘kłosów’ pozostałych w polu po żniwach, zamykanie przed dziećmi chleba i „udzielanie” go domownikom, wyrzucanie starych rodziców na przednówku z domu i wędrówki rozlicznych „dziadów” po proszonym chlebie itp., itd.) opuściły już ramy archetypu, na co jednoznacznie wskazuje występowanie, zamiast poważnych kolędniczych życzeń (skoncentrowanych na podstawach egzystencji), ich żartobliwych tawestacji (por. np.:

–kultura–media) – Kraków, 21–22 X 2013. Gospodarzem konferencji był Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie. Wystąpienie spotkało się z zainteresowaniem środowiska dialektologicznego, zwłaszcza tych słuchaczy, którzy brali udział w międzynarodowej konferencji naukowej „Kolędy w Polsce i krajach słowiańskich – geneza, rozwój, stan obecny” – Kraków 9–12 I 1995.

²²⁷ Bieda na wsi była zjawiskiem powszechnym, dotyczącym zwłaszcza wsi pańszczyźnianej i regionów ubogich rolniczo. Oczywiście miała też różne oblicza: szczególnie tragicznie objawiała się w górzystych rejonach naszego kraju; zachowały się także jej liczne, czasem bardzo drastyczne, i wiarygodne świadectwa (także w literaturze, np. w twórczości W. Orkana). Temat językowo-kulturowego obrazu polskiej i wiejskiej *biedy* podejmują współczesne opracowania lingwistyczne (np. Młynarczyk 2015; Rak 2015: 239–250).

Cobyście rowery zamienili na helikoptery, coby was do ksiengi Guinnessa wpisali w millenijnych „Winszowaniach” Golec uOrkiestry; zob. Aneks 2), które brzmiałyby do niedawna co najmniej obrazoburczo.

Najbardziej charakterystyczną cechą badanych tekstów rytualnych życzeń kołędniczych jest usilne dążenie do zamknięcia w nich wszystkich bez mała obszarów rolniczego trudu i wiejskiej egzystencji (uderza jednocześnie ich wyszukana, „obowiązkowo” wierszowana forma). W rezultacie urasta ono do rangi dominanty treściowej i kompozycyjnej. Spełniające ten wymóg winszowania muszą być długie i „obfite”, co można interpretować jako relikwyt myślenia magicznego. Realizacja takiego warunku jest możliwa dzięki stosowaniu w powinszowaniach dobrze opisanych przez S. Niebrzegowską-Bartmińską wzorców tekstowych, analogicznych do używanych w tradycyjnych kolędach życzących: kolekcji (zwł. przedmiotowej i otwartej), kompleksu skojarzeniowego, łańcuchowego oraz antynomii przeciwstawieństw w zakresie wybranych relacji semantycznych, a nawet liczbowego konceptu (2007: 311 i in.).

Istotą kolekcji, według przyjętej także na potrzeby niniejszej pracy teoretycznej propozycji J. Bartmińskiego, pozostaje właściwe potocznym strukturom poznawczym grupowanie elementów na zasadzie przyległości²²⁸. Przynosi to w strukturze tekstu obecność zespołu przedmiotów lub czynności współwystępujących w jednym miejscu i czasie, spełniając analogiczną funkcję w ramach całości kompleksu (izofunkcyjność) (Bartmiński 1990). W tekstach badanych życzeń dominują kolekcje przedmiotowe, których podstawą jest zwłaszcza nadrzędne pojęcie gospodarowania, ale też użytkowania pól, przestrzeni zabudowań, wiejskiej rodziny, świata przenikniętego troską Boga o ludzi i ich rolniczy trud.

Starając się uporządkować ten silnie zróżnicowany obraz, trzeba się uciec do wyodrębnienia leksykalnych eksponentów kluczowego pojęcia dobrobytu (pośrednio też ubóstwa). Mając na uwadze historyczną i społeczną relatywność tej kategorii, rozumieć ją będziemy intuicyjnie, przez odniesienie do prawdopodobnego poziomu oczekiwań społecznych. Względność takich ustaleń jest oczywista, zwłaszcza jeśli szukamy dla dobrobytu współczesnej miary, bowiem, jak przekonuje ostatni raport o stanie polskiej wsi, poziom życia jej mieszkańców dorównuje dziś poziomowi mniejszych miast, co dobrze świadczy o odrabianiu przez tę część społeczeństwa cywilizacyjnego dystansu (Wilkin, Nurzyńska 2018: 13). Nie

²²⁸ *Mały słownik terminów teorii tekstu* (Wyrwas, Sujkowska-Sobisz 2005) rozwija definicję J. Bartmińskiego następująco: „istniejący w strukturze semantycznej tekstów zespół (kompleks) rzeczy i zdarzeń należący do sfery wyobrażeń utrwalonych społecznie, wyodrębniony w procesie poznawania i kategoryzacji rzeczywistości i przywoływany w mówieniu. Kolekcja to zespół przedmiotów współwystępujących w jednym miejscu i czasie oraz partycypujących w jednym zdarzeniu”.

znaczy to, byśmy musieli, wyposażeni w liczne doświadczenia badań terenowych, przed taką trudnością kapitulować.

Regularnie obraz dobrobytu tworzą nieprzypadkowe wyliczenia obejmujące zwłaszcza (według poszczególnych tekstów):

- a) **plody ziemi uprawnej i gospodarstwa:** *pszenica, ziemniaki, kapusta, bób, żyto, proso* (A8); *pszenica, żyto, tatarka, bób* (AB1); *żyto/reż, konopie, groch, len, proso, jęczmień, owies, wyka, kartofle, kapusta* (B2); *żyto, pszenica, ziemniaki, buraki, owies* (A7); *kapusta, rzepa, ziemniaki, groch, proso, ogórki* (A15); *jablka, pszenica, owies, jarzyca* (A3); *masło, ser, jaja, chleb* (A6) itp.;
- b) **zwierzęta gospodarskie i hodowlane, cały przychówek, nie wyłączając... dzieci:** *krowy, konie, świnie, kury, jagnięta, prosięta, cielęta, żrebięta, kurczęta* (A3); *kury, gęsi, woły, owce, świnie, cieliczki, krowy, konie, dzieci* (A14); *konie, krowy, barany, kury, gęsi, trzoda chlewna* (A4); *dzieci, cielęta, żrebięta, bydło, krowy, pszczoły* (A16); *cielęta, krowy, konie, dzieci, prosięta, kury, kurczęta, cielęta* (A6); *wołki, owieczki, świnie, cieliczki, konie* (A7); *konie, krowy, wołki, dzieci* (A13); *cielęta, gęsi, kury, konie, dzieci* (B4); *owce, krowy, byczki, wieprzki, świnie, konie* (AB3); *cielęta, wołki, gęsi, kury, dzieci* (Aneks 2 – Jurgów); *krowa, cielęta, kura, kurczęta, świnie, prosięta, owce, jagnięta, konie, żrebięta* (Aneks 2 – okol. Pszczyny);
- c) **wydzielone części gospodarstwa i sprzęty związane z przechowywaniem plonów, inwentarza oraz innych dóbr materialnych:** *stodoła, komora, skrzyżnie, pudła* (A3); *komora, grzęda, stodoła, sásiek, obora, chałupa* (A16); *sąsiek, piwnica, stajnia* (AB3); *stodoła, obora, komora, góra*²²⁹ (A12); *stodoła, powała*²³⁰, *dół*²³¹, *izba, komora* (Aneks 2 – „Na podłazy”); *szafarnia, skrzynia, komora* (A1); *na koleczku, w woreczku* (A8; Aneks 2 – Jabłonka; GałązkaI: 312); *gumno, stodoła, bróg* (B3) itp.;
- d) **gospodarstwo** (jako całość; zwykle w uogólnieniu, np.: *w komorze i w oborze* lub *w komorze i na dworze*): *pole, dom, ogród, rola* (A3); *obora, komora, stajnia* (A5); *pole, dom, obora* (A6); *chałupa, pole, komora* (B5) itp.;
- e) **rodzina** (gospodarze i potomstwo), por. np. B3 i B5 (tu zgodnie z tradycją pieśniową: *Kasia* – córka, *Jaś* – syn);
- f) **plonowanie** (kolekcja zdarzeniowa): *darzy się, koci się, mnoży się* (A10); *darzy się, kopi się, rodzi się, obraca się dyszlem do stodoły*²³² (Żabnica, Żywieckie);

²²⁹ Tu w znaczeniu ‘strych’.

²³⁰ Tu w znaczeniu ‘strych’, „na izbie”.

²³¹ Tu w znaczeniu ‘kopiec’ (na ziemniaki, kapustę).

²³² Idzie tu o zwózke plonów. Zanotowałem także w innym regionie Polski (Podlasie, Lubelszczyzna): „dyszlem do miasta obróciło”, co z kolei wskazuje na zyskowną sprzedaż obfitych plonów w mieście.

- darzy się, kopi się, snopi się, obraca się dyszlem do stodoły* (Aneks 2 – życzenia Golec uOrkiestry);
- g) izba i sprzęty domowe: *piec, pościel, pierzyna, półka* (w najbardziej typowym zestawie).

Przedstawienie i wyszczególnienie tych elementów na poziomie składniowym wymaga uporządkowanego sposobu organizacji wypowiedzi. W kolędniczych życzeniach w tej funkcji najczęściej występuje wyliczenie, obejmujące składniki leksykalne lub zdaniowe (w wypadku bardziej rozbudowanego winszowania). Choć wydawać by się to mogło oczywiste, wprowadzanie elementów takiej listy bardzo rzadko następuje z użyciem metatekstowego operatora zapowiadającego wyliczenie²³³ (por. Winiarska 2001: 41–42), o czym przesądza specyfika tekstu mówionego i rola czynników intonacyjnych, suprasegmentalnych. Z taką gwarową techniką uporządkowania oratorskiej wypowiedzi mamy np. do czynienia w bardzo popularnym na Podtatrzu utworze Andrzeja Skupnia-Florka „Życzenia podłaznika” (znany też w obszerniejszej wersji pod tytułem „Na podłazy”), wyrastającym bezpośrednio z podhalańskich tradycji kolędniczych, por. fragment:

*Dej wom Boze – co sie tycy
nolepse na świecie dzieci;
śwarnyk chłopców, dziywczęta,
oztomile wnucęta.²³⁴
[...]*

W innych, typowych wyliczeniach rolę taką pełni intonacja, rytmiczne przeplo-ty całości akcentowych, specyficzna skandująca recytacja, powtarzanie spójników itp., por.:

*Cobyście mieli plóny obfite,
gumna, stodoły, brogi nabite,
a ziymnioki jak kwaki,
a sad też nie lada jaki (B3).*

*Żeby wom obrodziła kapusta i groch,
Żeby jechał wóz za wozem do gumna waszego,*

²³³ Wśród operatorów składni wyliczenia Justyna Winiarska wymienia np.: *na przykład, między innymi, powiedzmy, po pierwsze, po drugie, i tak dalej* (Winiarska 2001: 42). W języku mówionym jak i w gwarze, repertuar ten poszerzają leksemy nieciągle typu: *a to..., a to, to..., to* (por. Ożóg 1990b: 97–100) oraz niektóre spójniki parataktyczne i incipity.

²³⁴ Tekst wprowadzony do Aneksu 2 za antologią *Góralskie serce w zielonym liście pieśni*, w opracowaniu Anny Mlekołaj (Mlekołaj 2006).

[...]

Żebyście wszystkiego pod dostatek mieli,

[...]

Żeby was żadna zła przygoda nie spotkała,

[...]

*Byście mieli w każdym kątku po dzieciątku, a na piecu troje –
tego wam serdecznie życzy szczere serce moje (AB4).*

Tropiąc reguły kolędniczej sztuki retorycznej, dochodzimy do przeświadczenia, że idea kompletności daru i obfitości wszechogarniającego dobra znajduje szczególny wyraz właśnie w wyliczeniu. Zasadniczo trudno się oprzeć wrażeniu, że mogłoby się ono ciągnąć *ad infinitum*. Niejednokrotnie schemat mieści wyliczenie składnikowe, włączone w nadrzędną całość wyliczenia zdaniowego, w czym jedynie pomysłowość i zdolność zapamiętywania u kolędników stanowi istotne ograniczenie. Segment wyliczenia może także być rozbudowany, zgodnie z ogólnym kierunkiem asocjacji, i stać się w rezultacie na poły samodzielnią całością tekstową. Z taką sytuacją mamy do czynienia, gdy kolędnicze rzemiosło uprawia utalentowany domorosły orator, obdarzony inwencją (w tekstach trafiają się rozmaite figury retoryczne, barwne porównania, paradoksy, dygresyjne paren-tezy, anegdoty) i tak pożądanym w tym radosnym czasie poczuciem humoru (chęć rozbawienia i zaskoczenia słuchaczy – gospodarzy, domowników i gości). Takie nastawienie może także przynieść dominację funkcji towarzysko-ludycznej win-szowania nad obrzędową, por.:

*I my wóm tyż winszujemy
Barana, jagnióntko,
Jak ód ubogich pastuszków
Dostało Dziecióntko.*

*Rócz że Boże nadgrodzić Wóm
Za to w stokroć tysiyncy.
[...]
Janczmiyń, ówies i wyka
Dló krów, kóni i byka.
Kartófli, kapusty,
By ból wieprzek tłusti (B2).*

*

*Aby dyszcza mało było, aby zboże nie pogniło;
by cebula się zrodziła, byś, gosposiu, dumna była*

(Podkarpacie, Trześniów, pow. brzozowski; GałązkaI: 319).

*

*Coby Wos nie bolało w piersiak ani w uchu,
to se ta zawse chodźcie w baranicy i w kozuchu (AB3).*

*

*Żebyście mieli w każdym kątku po dzieciątku,
a na piecu troje – w kolebeczce dwoje,
i żebyście nie mówili, że to które moje! (Aneks 2, GałązkaI: 318).*

*

*Coby sie wom darzyło, mnożyło syćko Boskie stworzynie.
W kozdym kątku po dzieciątku,
Na pościeli troje, a w kołysce dwoje (Aneks 2, Jarząbek 2011: 15).*

*

*Żeby sie wom tu rodziła pszeniczka i groch
zimnioczki jak pnioczki, bób jak chodoczki
i proso, żebyście nie chodzili, gospośiu, koło pieca boso,
bo by wom kókoszki poobdziubały nożki
(Podkarpacie, Straszyle, pow. rzeszowski; GałązkaI: 319).*

*

*A dziywcynta coby sie wom dobrze powydały,
a wiela z chałupy nie zabrały.
Coby kawalera miały śwarnego,
Jak autobus grubego, A parowóz silnego!
Coby kwaśnicy nie jodoł, z innymi nie godoł,
Gorzolki nie pijoł, coby Ich nie bijoł,
Coby tabaku nie kurzył, z innymi nie burzył,
Tabaku nie gryzoł, na inne nie zyzoł! (A2).*

*

*Niech was Pan Bóg zachowa od czerwonych mroczek²³⁵;
te czerwone mrocзки to takie złe rzeczy;
pokęsały dupe i plecy.
Pani gospodyni, a tffu!
(Podkarpacie, Bączal Górny, pow. jasielski; GałązkaII: 370).*

*Żeby wos nie boliało,
Ani w głowie,*

²³⁵ Wyliczanie może prowadzić do zaskakujących (najpewniej zamierzonych) efektów komicznych. Kolędniczki z upodobaniem na Podkarpaciu wracają do motywu owych tajemniczych „czerwonych mroczek”, których nikt na oczy nie widział, a więc też nie wiadomo, przed czym ma Pan Bóg/ Pan Jezus bronić przyjmujących kolędników gospodarzy (zwłaszcza gospodynię i jej córki...). Możliwe, że przekręcono ludową nazwę „czerwone mrówki”.

Ani w krzyżach,

Ani w kroku

(Podkarpacie, Świerzowa Polska, pow. krośnieński; GałązkaII: 371).

Grupowanie i systematyzowanie listy życzeń w tworzonej oracji jest zadaniem trudnym, zwłaszcza że powinno to ułatwiać skuteczne zapamiętanie i płynne odtworzenie tekstu z pamięci. Prócz zabiegów kształtujących formę językową tekstu (np. rymu, składniowego paralelizmu) sięga się więc także po semantyczny mechanizm eksplikacji: od ogółu do szczegółu; rzadziej na odwrót (zwykle na zamknięcie życzeń). Sporadycznie zdarza się również przemyślane zastosowanie gradacji wielkości, wartości itp. Por. np.:

Dej wom, Boże, pełno wszędzie:

i w kómorze, i na grzędzie.

Żebyście tu mieli dostatku wszelkiego w chałupie i w stodole.

Żeby się wom zewsząd lały obfitości zdroje:

w każdym kątku po dzieciątku, a na piecu troje (A16).

*

Żeby zboże plonowało, po sto korcy z kopy dało! (P2).

*

Aby Was nie boląła głowa ani bok,

aby Wam się rodziła i kopila pszenica i jarzycza,

żytko i wszystko!

Abyście mieli w każdym kątku po dziesiątku,

w stodole, w oborze, w komorze i na górze (A12).

*

Żeby wam siē urodziła pszēnica i tēn pol'ny groch,

I tē wszystkiē urodzajē,

co nam Pan Bóg z nieba daje

(Podkarpacie, Ostrów, gm. Radymno; GałązkaIII: 381).

*

Zeby sie Wom darzyło w komorze, w oborze:

*zeby wam się darzyły **kury** cubate, **gęsi** siodlate;*

*zebyście mieli tyle **owiecek**, ile mak mo ziorecek,*

*tyle **cielicek**, ile w lesie jedliczek,*

*tyle **krów**, ile w kozuchu pchłów.*

*Zebyście mieli tyle **wółków**, ile w płocie kolków,*

*Zeby się wom darzyły **konie** [...] (Pogórze).*

W uporządkowaniu tekstu życzeń istotną rolę odgrywa także kompleks asocjacyjny. W postaci skojarzeń łańcuskowych zawiera go np. noworoczne winiszowanie dziewczynie, córce gospodarza – pannie na wydaniu (B13), w którym „chłopak z gór” (z dalekich stron) staje się gwarancją bogactwa („pieniędzy wór”), ono zaś umożliwia spełnienie marzeń o szczęściu i dostatku („dwór”, w którym każde z małżonków ma swój pokój), kończących się w niebie. W najprostszej postaci mieści element wnioskowania, obejmujący pożądany skutek urodzaju i ludzkich starań (pełne spichrze, stodoły itp.), por. np.: „urodziło się żyto i pszenica” (ekspl.: pszenica jak rękawica; żyto jak batogi) → „pełne brogi” (por. Aneks 2, życzenia z Jabłonki; GałązkaI: 312). Dla pełnego zrozumienia życzeniowego sensu tego wyobrażenia trzeba koniecznie dodać, że pod takim dość prowizorycznym zadaniem przechowywano zazwyczaj siano lub tę część zżętego zboża w snopach, która w stodole (gdzie przez całą zimę trwała młocka cepami) już się nie mieściła. Inny typ angażuje wyobraźnię przestrzenną, zamkniętą w całym obrazie spełnionego szczęścia, w którym gospodarza i jego cudowny plon odzwierciedla porównanie do księżyca i gwiazd na niebie; por. bardzo popularne i ogólnie znane:

*[...] żeby stał snop przy snopie, kopa przy kopie,
a gospodarz między kopami jako miesiąc między gwiazdami.*

Mechanizm asocjacji obejmuje w zasadzie całe pole leksyki należącej do stereotypowych wyobrażeń dostatku, bogactwa i szczęścia: skoro więc *kopi się* i *snopi* w polu, w oborze pojawia się liczny przychówek, ule płyną miodem, także i w domu w cudowny sposób Bóg błogosławi rodzinie dziećmi; skoro dobre i cenne jest to, co **grube, tłuste, wyrośnięte, okazale, obfite** (także w sensie liczbowym), takie też znamiona charakteryzują obiekty tej chłopskiej arkadii (w tekście często konkatencja): *kapusta głowata, gospodyni brzuchata* (Żywiecczyzna, Zwardoń); *żyto jak koryto, pszenica jak rękawica* (A19); *ziemniaki jak buraki, buraki jak przetaki* (GałązkaIII: 382); *świnie jak skrzynie, cieliczki jak jedliczki, konie jak gronie* (A7); *ziomnioki jak chodoki, kapusta jak pnioki* (A8); *ogórki jak ciele* (A15); *żyto jak świńskie koryto, tatarka jak księża kucharka, bób jak złób* (AB1); *owiesek jak pański piesek, marchewka jak ciotka Stęfka, pietruszka jak ciotka Anuszka* (Aneks 2, Besko, pow. sanocki; GałązkaI: 318); *w każdym kątku po dziesiątku* (A10, A12, A13, A18; Aneks 2: Skupień-Florek i Pach) itp. Mieści się tu także jadło, pożywienie: **syte, obfite, mało wyszukane, a co najważniejsze – w dostatecznej ilości**. Życzy się więc głównie chleba²³⁶ (*dużo chleba* – B9), ale i przysmaków chłopskiej kuchni:

²³⁶ *Chleb* ma w kulturze wsi o wiele pojemniejsze znaczenie: odnosi się także do pożywienia, środków do życia i utrzymania, por. przysł. *U wdowy chleb gotowy*.

*By wam gospodyni zdrowe strawy gotowała:
 kapustę grochem okraszała,
 pyzy skwarkami polewała,
 ziemniaki tartą kapustą nadziewała,
 suszki z kaszą gotowała.*

(Podkarpacie, Zarszyn, pow. sanocki; GałązkaI: 318)

– czasem przemknę przez wyobraźnię kołędników rzecz tak niesłychana²³⁷, jak rosół i kura: *Na blasę choć w niedzielę niek sie warzy kura* (AB3).

Tej poetyce skojarzeń pozostaje wierne przywoływanie całych obrazów obfitości, spełnionego szczęścia (także fragmentów starodawnych kołęd życzących, por. Bartmiński 2002): ciągnących sznurem do gumna wozów ze zbiorami (*do stodoły kładą, a po drugie jadą* – Bronowice), miodobrania, rozbrykanych ciał i źrebiąt w oborze itp.

Trzeba też zauważyć, że asocjacje (zwykle wraz z nabywaniem przez winszowania charakteru humorystycznego) mogą mieć też przede wszystkim podłoże brzmieniowe, formalne²³⁸, np. wynikać z potrzeb zachowania toku melorecytacji, rymów wewnętrznych (nawet kosztem niedorzeczności, absurdu), paralelizmu składniowego, por.: *Wróbel na dachu, szabla przy boku – wienszuję wam, ciotko Nowego Roku!; Żebyście mieli pełne beczki wina i sto złotych co godzina; Żeby wam się niosły indyki, żebyście jaj mieli pełne kurniki; Niech zakwita tatar-ka, niech nie zmyko kucharka, niech nie prysko bobek, niech nie gwizdo parobek; byście mieli tyle żon, ile na płocie wron; owiesek jak pański piesek, marchewka jak ciotka Stefka, pietruszka jak ciotka Anuszka*²³⁹; *Życzymy wam [...] w każdej szparze po dolarze.*

Z kolei różnorako umotywowana przeciwstawność członów, antonimia znajduje w tekstach powinszowań zastosowanie dla podkreślenia powszechności, kompletności, wymiaru religijnego opisywanych zjawisk; bywa też użyta w celach żartobliwych:

²³⁷ Zob. przypis nr 149.

²³⁸ Jak się wydaje ten aspekt zdominował współczesne kontynuacje tradycyjnych sposobów składania życzeń kołędniczych, noworocznych (i nie tylko). Zdecydowanie obok społecznej, dominuje w nich funkcja towarzyska i ludyczna, a treści stają się coraz śmielsze obyczajowo, zwłaszcza jeśli mają indywidualnego adresata. Por. fragmenty „Winszowania” zespołu Golec uOrkiestra (z płyty *Święta z Golec "Orkiestrą"*): *Coby Wom kohuty jojka z dwoma żóltkami znosiły [...] Coby Wom komarek chodził jako zegarek [...] Cobyście chodzili w samiuśkim jedwabiu, Coby w karnawale kozdy się zobawił* (zob. Aneks 2).

²³⁹ Jest prawdopodobne, że dowcipny kołędnik „uwiecznił” w tej oracji najprawdziwsze osoby – mieszkanki Beska, zapewne wyróżniające się obfitymi kształtami (zob. Aneks 2, Besko).

*Niech Wom Bóg zapłaci,
Stokrotnie nagrodzi,
W niebie i na ziemi! (P2).*

*

*Som Bóg zjaził sia na progu, błogosłaził pracy cnocie
i tam co lezo w barłogu, i tam co lezo we złocie (P1).*

*

*Całemu światu wdzięczna nowina,
że Panna czysta zrodziła syna.
Cieszą się ludzie, niepokój wszyndzie,
My się cieszymy przy tej kolendzie.
Starzy za piecem, młodzi za stołem,
Byndziemy śpiewać kolędy społem (A5).*

*

*Zebyście sie docekali
drugiego takiego Bozego Narodzynia
we scynściu, we zdrowiu,
przi Bozym pokoju,
w mniyjsyk grzychak,
we wiynksyk radościak (Aneks 2, Jurgów na Spiszu).*

*

*Abyście nóm długo żyli,
A po śmierci w niebie byli,
Gdzie jest Józef i Maryja;
Tam sie wszystko złe przemija,
Przemija sie złe na dobre,
A nastajom czasy szczodre! (A2).*

*

*Żebyście mieli gospoś kota, a nie chłopa góncwota²⁴⁰,
żebyście gospodarzu mieli kaczkę, a nie babę krzykaczkę! (AB1).*

*

*Byście mieli w zapust wesele,
Wieprzek tłusty do kapusty,
A chudy do budy! (A15).*

²⁴⁰ Przeciwnostawność pomysłowo ogarnia kilka elementów tekstu: gospodarza i gospodynię, a po dekompozycji utartych wyrażeń: *kot huncwot* i *kaczka krzykaczka* także elementy charakteryzujące, przewrotnie zestawione i kontrastujące w logice składniowych wykluczeń ludzkich ułomności.

Szerzej na temat roli opozycji w strukturze tekstów oralnych pisze S. Niebrzegowska-Bartmińska (2007).

W badanych tekstach okazjonalnie (pomijając archaiczne kolędy życzące) wystąpił koncept liczbowy jako element służący strukturyzacji tekstu życzeń. Mowa tu o oraniu trzema (A1) lub czterema (A14 i Aneks 2 – „Życzenia na podłazy”) pługami. Jego rozwinięcie z odliczaniem malejącym ma jeszcze podłoże magiczne (jak przy zamawianiu choroby), podkreśla symbolicznie dokonanie się czynności życzącej. Liczba *trzy* przy tym jest niezbywalnym atrybutem bardzo wielu czynności rytualnych, obrzędowych i magicznych. (por. Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 340 i n.). Por.:

*Cobyście orali trzema pługami,
Jak nie trzema, to dwóma;
Jak nie dwóma, to jednym,
Ale, dożyje Boże, godnym! (A1).*

Jak podkreśla J. Bartmiński (Bartmiński 2002: 37), w treści wiejskich życzeń można dopatrzeć się określonego sposobu ich przyporządkowania adresatowi i beneficjentowi winszowania (zasada stosowności), co sprowadza się do odzwierciedlenia spraw wiążących się z rolą społeczną gospodarza-męża-ojca; gospodyni-żony-matki, kawalera czy dorastającej dziewczyny. W układzie tym pozycję dominującą i niezagrożoną posiada pan domu, zgodnie z patriarchalnym modelem rodziny, stale obecnym w tekstowym obrazie świata wiejskich kolęd. Miejsce drugie w tej hierarchii zajmuje podporządkowana mu kobieta, dalej – ich dzieci, a na końcu służba (parobek, pasterka). Nie będzie się tutaj rozwijać tego zagadnienia: w licznie zestawionych przykładach, choć dotyczących wyobrażeń lepszego świata, dobrze uwidaczniają się domeny trosk obojga gospodarzy, jak też zajęć stereotypowo męskich (uprawa roli, koń, woły) i kobiecych (gotowanie posiłków, karmienie inwentarza, dojenie krów, piecza nad dziećmi, domowym ptactwem²⁴¹, ogrodem). Młodym życzy się z reguły dobrego ożenku, szczęścia i pomyślności w samodzielnym życiu.

Pamięciowe opanowanie długiej listy życzeń wszelkiej obfitości może być zadaniem trudnym, mimo stosowania różnorodnych technik integrujących i segmentujących ułatwień właściwych tekstom oralnym (por. Ong 2011). Bardzo często, jeśli w kolędowaniu bierze udział kilku kolędników²⁴², każdy z nich po kolei

²⁴¹ Warto nadmienić, że obok sprzedaży nabiału, było to zwykle jedyne źródło jakichkolwiek finansowych przychodów wiejskiej gospodyni.

²⁴² Zainteresowanemu czytelnikowi chciałbym w związku z tym polecić dokumentalny film Andrzeja Różyckiego, pt. *Z szopką w Szczawej* z 1980 r., ukazujący wierny portret zwyczajów kolędniczych z okolic Limanowej (zrealizowany w Wytwórni Filmów Oświatowych

wyglasza swoj4 cześć dlukszej, i dzieki temu bardziej efektownej, oracji. Współcześnie kolędnicy nie dorównują oratorskimi umiejętnościami swoim poprzednikom; z prawdziwego zdarzenia „bogate” *winsze* i *winszówki* można jeszcze usłyszeć, ale tylko na przeglądach zespołów kolędniczych. Okolicznościowo przypominają je chętnie także rozmaite regionalne czasopisma w numerach świątecznych²⁴³. Można w tym mimo wszystko upatrywać pewnej nadziei na ich przetrwanie i kontynuację (por. Kula, Dragan 2019), tym bardziej że sprzyja temu także kulturalne ożywienie na wsi i rozliczne możliwości włączania wątków współczesnych i satyrycznych, również podczas przedstawień kolędniczych²⁴⁴.

Przedmiot życzeń może być także wyrażony w bardziej abstrakcyjnej, niedomagającej się eksplikacji formie. Pojawiają się tu najczęściej utarte wyrażenia, frazemy typu: *zdrowia, szczęścia, pomyślności* itp., co wynika ze znacznego stopnia konwencjonalizacji życzeń. Z rzadka dołączają się do nich np. zanotowane na Żywiecczyźnie²⁴⁵ „hojności, pilności, pięknej obfitości”; archaiczne *życie* ‘codzienna strawa, środki utrzymania’ (por. Gałazka: 332), a nadto wyraźnie obce, wywodzące się spoza gwary „dobrego powodzenia”, „obfitości zdroje” itp. Badania własne dowodzą, że status frazeologicznych archaizmów osiągają tak popularne niegdyś życzenia *fortuny* i *niebieskiej korony* ‘życia wiecznego, rajskiego żywota’. Współczesne winszowania świąteczne, wskutek przejmowania nowych, ogólnych wzorców tekstowych, wykazują (skutki kulturowej unifikacji) stałą, wysoką frekwencję abstrakcyjnego słownictwa (*zdrowia, pomyślności, rodzinnego ciepła, spokoju,*

w Łodzi); utrwalone przedstawienie szopkarskie ze Szczawy w Górcach (<https://www.youtube.com/watch?v=Q-EzSAYwEt4>), albo też płytę *Orawskie pastorałki* kapeli Wolarze z Lipnicy Wielkiej na Orawie, wydanej w 2008 r. w Bielsku-Białej. Oczywiście takich materiałów jest w zasobach internetowych wiele, te ośmielam się polecić ze względu na wybitne walory gwaroznawcze.

²⁴³ Niekiedy czyni się to z dbałością i zaangażowaniem, co przysparza dialektologowi interesujących, nigdzie niepublikowanych materiałów (pod tym względem od dawna wyróżnia się Żywiecczyzna i Śląsk Cieszyński).

²⁴⁴ Por. fragment herodów ze wsi Kochany w pow. stalowowolskim (monolog Żyda): *A, to byłem ja se w Palestynie, tam leżałem se przy ładnej dziewczynie. A potem to na Ukrainie, a potem na pecynie. Ale uoj, i byłem tez w Brukseli, tam śmy w gołe haratngli. A i zahaczyłem o Warszawę, bo miał prezes do mnie sprawę. A i z Torunia tez dzwonili, alem nie miał wolnej chwili. No ji żem musiał przerwać to moje chadzanie, bom tu do Heroda dostał zawezwanie* (za: Radwański 2019: 177). Na możliwość przerzucania pomostów w przeszłość kulturowego dziedzictwa wsi wpływa nie tylko wpisana w ramy gatunkowe tej twórczości improwizacja, ale także czas uniwersalny, ustanawiany przez takie obrzędowe widowiska: „Izba, w której kolędnicy ustawiają tron dla Heroda, staje się Ziemią Świętą sprzed dwóch tysięcy lat, a jednocześnie użyte w tekście toponimy sytuują akcję blisko, tu i teraz. Czas mitu i czas rzeczywisty stają się jednym” (tamże, s. 178).

²⁴⁵ Żywieckie kolędowanie noworoczne ze wsi Sól; życzenia zamieścił na swej stronie zespół Grojcowianie z Grojca (zob. Aneks 2).

wewnętrznego wyciszenia itp.). Dotyczy to także życzeń pielęgnujących gwarę²⁴⁶, coraz rzadszych nawet w znanych z jej obecności regionach. O współczesnych kontynuacjach będzie skrótowo mowa w jednym z dalszych podrozdziałów.

W każdej szparze po dolarze, a konie jak gronie

Dotychczas formułowane uwagi na temat długości powinszowań, obrazowości wyliczeń i rzucającego się w oczy nadużywania hiperboli nieuchronnie w centrum uwagi stawiają problem interpretacji tej szczególnego rodzaju językowej obfitości. Należy ona w moim przekonaniu do istoty obrzędu, do symboliczno-magicznych zabiegów o zapewnienie (sprowadzenie na kogoś) pomyślności, zdrowia, płodności i dostatku, co bywa też odnoszone do praktyk zaklinania urodzaju (por. Smolińska 1996 i przypis nr 247; Karczmarszewski 2011: 86), mających jeszcze przedchrześcijańską genezę. Pozostając w kręgu kultury agrarnej, otrzymujemy wykładnię tych starań o zjednanie sobie przychylności natury u progu nowego okresu wegetacyjnego, na początku „nowego czasu”. Odwiedzanie się, składanie sobie życzeń i śpiewanie życzących pieśni należy do ludowej obrzędowości układających się w logiczny ciąg obchodów świąt Bożego Narodzenia, Nowego Roku i Wielkanocy (Bartmiński 2002: 25–27). Chodzenie po kołędzie na wsi (zwłaszcza tradycyjnej) nie jest li tylko zabawą. Przybycie kołędników – jak pisze badacz folkloru z okolic Mielca:

[...] winno się, zatem czytać jako obrzęd, a właściwie zabieg magiczny, mający spowodować w nowym roku urodzaj, zdrowie, płodność, dobry i szczęśliwy ożenek w odwiedzanym domu. Towarzyszące kołędnikom – koza, miś, turoń, to symboliczni sprawcy urodzaju. I tym tłumaczy się w sposób oczywisty spontaniczne otwieranie drzwi kołędnikom. Nie wpuścić kołędników oznaczało niechybne szkody w polu, gospodarstwie i utratę zdrowia²⁴⁷.

²⁴⁶ Por. śląskie winszowanie bożonarodzeniowe:

Radojści mocka na te Świynte Gody.

Co by Wom Dzieciontko pod stromek prziniysło

Mjy(l)ojści, Zdrowio, Nadzieje a Wiary.

Co by na Nowy Rok bes'koždy dziyh stykło!

(<https://chorzow.naszemiasto.pl/zyczenia-swiateczne-po-slasku-co-zyczyc-na-boze-narodzenie/ar/c11-3961912>, dostęp: 15 X 2019).

²⁴⁷ <http://szkola.interklasa.pl/f031/zwyczaj/boze.html> (dostęp: 17 XI 2013). Folklorysta i antropolog prof. Teresa Smolińska dodaje: „Kolędowanie było obwarowane dawniej magiczno-kulturową symboliką wróżebną odwołującą się do magii białej oddziałującej pozytywnie na życie domowników, wegetację roślin, rozwój hodowli i całego gospodarstwa. Zabiegi magiczne, w których pojawiają się formuły życzeniowe, mają w wierzeniach ludowych moc zaklęć. Stąd np. składanie życzeń w trybie dokonanym, obdarowywania w zamian

Badania terenowe (Podtatrze, Żywiecczyzna, Krakowskie, Sądeckczyzna, Małopolska południowo-wschodnia) dowodzą, że wizytę kołédników nadal wiąże się z dobrą wróżbą na cały nadchodzący rok, jakkolwiek związek tej wyczekiwanej wizyty z płodnością przyrody, budzeniem jej sił do życia (istota funkcji magicznej kołédowania) uległ już zatarciu, wraz z rozluźnieniem się więzi człowieka z naturą, osłabieniem się u niego poczucia zależności od jej wyroków.

Kołéda i winszowania, życzące pieśni są pojmowane w logice obrzędu jako swoisty dar przynoszony domownikom, wymagający odzajemnienia, w myśl obowiązującej zasady wzajemności (por. Bartmiński 2002: 40). Jak podkreśla Jan Adamowski, jest to dar wyjątkowy, „słowa życzącego”, przywoływanego w sytuacji obrzędowej, zyskującego sakralny charakter, a wraz z nim i moc kreacyjną, zdolność tworzenia zapowiadanej rzeczywistości (Adamowski 2002). Za słowem tym stoi autorytet Boga, *sacrum* i udzielana przezeń rękojmia (por. Engelking 1991b: 77–78). Na nie, nieraz otwarcie, powołują się przynoszący błogosławieństwa goście – kołédnicy i winszownicy; deklarują także własne, pozytywne wobec odbiorcy uczucia, bowiem ich działania, tak ważne, są kwintesencją wszelkich działań podejmowanych przez wspólnotę uczestniczącą w wielkim teatrze natury, z nastawieniem na „odnowienie, przeżycie, intensyfikację sensu życia zarówno w jego wymiarze osobistym, jak społecznym i »kosmicznym«” (Bartmiński 1986a: 5). Owo przywracanie, a raczej odradzanie świata (natury) do stanu płodności ze stanu chaosu jest nieodłącznie związane z *Godnimi Świątami* i czasem zwanym chłopskim karnawalem.

W takich warunkach, jak łatwo pojąć, formuła życzeń winna mieć szczególną postać. Wygłaszane obowiązkowo mową wiązaną (*wiyrsyki*), często śpiewane, mają być piękne i nasycone dobrymi treściami (szczodre, *bogate*), długie – inne w odbiorze społecznym byłyby karykaturą winszowania²⁴⁸. W cechach tych zawiera się miara szczerości i skuteczności tradycyjnego życzenia, które nie wyzbyło się się atrybutów starodawnego magicznego zaklęcia, sprawiającego obfitość plonów i liczny przychówek w inwentarzu („w polu/ we dworze i oborze”). Do ich charakterystyki należy także, jak wspomniano, bardzo wyrazista w badanych tekstach dążność do intensyfikacji i hiperbolizacji. Owa szczególna „obfitość” na poziomie środków językowo-stylistycznych wydaje się głęboko zakorzeniona w myśleniu magicznym (por. Kowalski 2010b, np. s. 86 i n.): a dotyczy to w równej mierze angażującej wyobraźnię wiejskiego słuchacza pomysłowości życzeń, ich

zyczących, biesiady i uczty – tak charakterystyczne dla obrzędowości pogańskiej” (z wywiadu prasowego, udzielonego przez uczoną w dn. 23 XII 2002: <http://miasta.gazeta.pl/opole>).

²⁴⁸ Rozmowy z informatorami nie pozostawiają co do tego żadnych wątpliwości. Po dziś dzień od przychodzących po kołédzie oczekuje się, by umieli ładnie zaśpiewać (więcej niż jedną zwrotkę pieśni), życzyć, i by kołédowanie nie kończyło się „niezasłużoną” przymówką o pieniądze.

obszerności, kompletności wyliczeń, jak również upodobania do pełnych ostentacyjnej przesady środków obrazowania (np. stosowanych bez umiaru barwnych porównań).

Wprowadzenie do ramowej struktury tekstu tradycyjnych życzeń komponentu intensywności (Magn) wydaje się więc dobrze uzasadnione na poziomie środków językowo-stylistycznych. Jeśli idzie o „szczodrość” objawiającą się w kompletowaniu wszystkich istotnych sfer wiejskiej egzystencji, w rezultacie i długość winszowania, współcześnie nie mają sobie chyba równych oracje kolędnicze z Żywiecczyny i południowego Śląska. Zostały też docenione w antologii polskich kolęd ludowych J. Bartmińskiego (3 teksty). Niewątpliwie z tej tradycji i z tego ducha wyrosły wyjątkowo bogate „Winszowania” przygotowane przez braci Łukasza i Pawła Golców (liderów Golec uOrkiestry, górali z Milówki koło Żywca) z zespołem, na powitanie 2000 roku, które też złożono Polakom w typowy dla żywieckiego folkloru, charakterystyczny, jednostajnie skandujący sposób. Oracja ta, jako swoisty przykład kontynuacji ludowej tradycji w nowych warunkach kulturowych, została (po zweryfikowaniu z oryginalnym nagraniem) przeze mnie umieszczona w Aneksie 2. Życzenia te niewątpliwie warto przypomnieć zarówno ze względu na wartość etnograficzną i materiałową, jak również na udaną próbę popularyzacji zanikających zwyczajów kolędniczych w masowym obiegu kultury (zob. Aneks 2, „Winszowania” Golec uOrkiestry).

Szczodre winszowanie nie cofa się przed nadużywaniem przyznanych prerogatyw. Czas świąteczny i rzeczywistość obrzędu sprzyjają wkraczaniu w domenę cudowności i cudu. Pełno jej w tekstach kolęd życzących, gdzie uczłowieczony Bóg i święci (dawniej dziwne, półmityczne zwierzęta – goście z zaświatów) pomagają człowiekowi, wywołują płodność, urodzaje, hojność natury. My, współcześni, nawykliśmy do konwencjonalnych życzeń i przyjmujemy bez refleksji fakt, że przysłowiowe, zbanalizowane: „zdrowia, szczęścia, pomyślności, spełnienia marzeń itp.” – tak przecież cenne w życiu – w istocie rzeczy nie leży w granicach ludzkich możliwości. Świadomość ta (jak i poczucie *sacrum*), jest po dziś dzień o wiele żywsza na wsi, zamiast krępować inwencję, otwiera dla niej szerokie pole; dla Boga nie ma bowiem rzeczy niemożliwych (*Bóg pobłogosławi, Ojczyznę nam zbawi* – śpiewaliśmy głosem niezłomnej nadziei naszych przodków; a dziś – w marcu 2020 r. – w kościołach polskich trwają błagalne suplikacje o ustanie zarazy), trzeba jednak na błogosławieństwo pomyślności zasłużyć. Z drugiej strony, w relacjach międzyludzkich funkcjonujących w zamkniętej wioskowej społeczności, obdziałanie się darem słowa błogosławiącego jest jedną z postaci fundamentalnej zasady odnoszenia się do innych – wyrażania nieobojętnego do nich stosunku, a także manifestacją życzliwości dla drugich i wspólnotowej więzi. W sumie więc istnieją powody, dla których obrzędowe, świąteczne winszowanie przebiegało w jak najbardziej wyszukany i zaangażowany sposób, co staje się także pożądaną i naj-

właściwszą jego formą. Trzecim aspektem, jak już wspomniano wcześniej, może być przyziemny wzgląd na uzyskiwaną w zamian od gospodarzy kolędę (przymawianie się o datek), choć, jak pouczają przekazy historyczne, z reguły ledwie tego starczało na przygotowanie tanecznej zabawy w karczmie dla młodzieży.

W najpełniejszy sposób objawia się jakościowo komponent intensyfikujący Magn w strukturach atrybutywnych i porównawczych, których jest mnóstwo w tradycyjnych tekstach życzeń. Tak liczna ich obecność nie jest dziełem przypadku. Zgodnie z tradycyjnym ujęciem, wywodzącym się ze stylistyki, porównanie (jako trop i figurę retoryczną) można traktować jako dwuczłonową strukturę semantyczną, obejmującą zestawienie przedmiotów i zjawisk w jakiejś mierze podobnych, co służy uwydatnieniu pewnej właściwości poddanego temu zabiegowi przedmiotu lub zjawiska. Ta semantyczna figura słowa na płaszczyźnie wyrażania znajduje odzwierciedlenie w językowej konstrukcji z *comparandum* i *comparatum* – związanymi podstawą porównania (*tertium comparationis*) i łącznikiem (tzw. *comparatorum*)²⁴⁹.

Zawarte w cytowanych wyżej (jak też zamieszczonych w aneksie) tekstach przykłady porównań pokazują ich kilka charakterystycznych właściwości. Bodaj najbardziej uderzającą cechą pozostaje hiperbolizacja (objawiająca się także w wyliczeniach i kwantyfikatorach), wskazywanie na wysoki i najwyższy stopień przysługującej danemu obiektowi charakterystyki jakościowej lub ilościowej. Dostatek i szczęście w kulturze chłopskiej to przede wszystkim posiadanie licznych dóbr, dużego inwentarza i obfity urodzaj płodów ziemi (*żebyście mieli wszystkiego dości jak na polaźnicy ości* ‘igiel’ – A7; *żebyście mieli wszystkiego bez liku – i w stódołi i na k^oolié, i [...] na s^oolié* – Gałązkał: 316). Z kolei pełne, „nabite” brogi, sąsieki, szafarnie, pudła itd. to typowe atrybuty pożądanej majętności i wymarzonego dobrobytu. Intensyfikacja tych wyobrażeń musi prowadzić do próby zamknięcia w słowach i ogarnięcia tego, co wymyka się życiowemu doświadczeniu i jest niewyobrażalnym szczęściem: *żebyście mieli tyle wołków, ile w płocie kołków* (Pogórze); *tyle krów, ile w sąsieku plów* (A14); *tyle cieliczek, ile w lesie jedliczek* (A14); *tyle owiec, ile w kopcu mrowiec* (Aneks 2, Jabłonka); *tyle owieczek, ile mak ma ziareczek* (A14); *owies jak las* (z.); *żeby szedł wóz za wozem do gumna, jak pszczoły do ula* (Aneks 2, Jabłonka); *żeby szedł wóz za wozem do stodoły, jakby się wyroiły pszczoły* (Gałązkał: 317); *żeby gospodarz stał*

²⁴⁹ Porównanie obejmuje w pełnym schemacie: *comparandum* – przedmiot, zjawisko porównywane, *comparatum* – człon porównujący, *tertium comparationis* – wspólną cechę semantyczną, tworzącą podstawę porównania, relator – operator werbalny typu: *być, mieć, wyglądać, czuć się* itp., *comparator* – łącznik porównania (np.: *jak, jakby, niczym, na kształt, niż* itp.). Wiele interesujących uwag na temat natury porównania w języku potocznym przedstawiła Mirosława Mycawka, sięgając do materiałów z badań języka mówionego mieszkańców Krakowa (por. Mycawka 1991).

między kopami jako miesiąc między gwiazdami (GałązkaII: 368); *żebyście byli takie*²⁵⁰ *szczęśliwi, weseli, jak w niebie anieli* (Aneks 2, Jabłonka) itp.

Konkretyzacja przedmiotu życzeń przenosi do podstawy porównania dorodność, zdrowy wygląd, plenność itp. – obecne w wartościach ekstremalnych, wręcz nadnaturalnych w danej skali, por.: *pszynica jak rynkawica* (AB1); *żyto jak świńskie koryto* (AB1); *żyto jak batogi* (Aneks 2, Jabłonka); *groch jak chodaki* (GałązkaII: 370); *tatarka jak księża kucharka* (AB1); *bób jak złób* (AB1); *bób jak słup* (GałązkaII: 370); *ziemniaki jak pniaki* (GałązkaII: 370); *kapusta, buraki jak przetaki* (A7); *kwacki ‘karpiele, brukiew’ jak becki* (A2); *rzepa jak nalepa* (GałązkaII: 373); *ogórki jak ciełe* (A15); *świnie jak skrzynie* (A7); *owce jak bukowce* (Aneks 2, Sól); *cielicki/bysicki jak w lesie jedlicki* (Aneks 2, Sól); *konie jak gronie* (A7); *krowy jak słonie* (Aneks 2, Golec uOrkiestra) itp.

Struktury porównawcze mogą też być niewyrażane wprost, a komponent intensywności zamykać się w kontraście z codziennym doświadczeniem, wiedzą należącą do informacyjnego tła wypowiedzi: *Żeby zboże plonowało, po sto korcy z kopy dało!* (P2); *Nech wam nywka da sto kip ‘kop’, a sto korciw każdy snip ‘snop’* (A17); *żeby kury jajka niosły, gdzie która siądzie* (z.); *coby się wom krowicki [...] trzy razy w roku locieliły* (Aneks 2, Golec uOrkiestra); *Niech każda kura trzy razy kurczęta w roku oddawa* (A3); *żeby wam kur trzy razy w rok kurczęta wywoził* (GałązkaI: 332); *Żeby krowy co roku sie latowały, po dwa cielyntka przynosiły, po wiadrze młyka dawały, i miynko sie dojiły* (B5); *niech wam koniki [...] żadnej słabości nigdy nie znają, niech wyorują po trzysta pręty* (A4); w pewnej kolędzie życzącej wręcz wzywa się gospodarza, by na pole nie wychodził, bo gotów się zgubić pomiędzy kopami, stojącymi gęsto niczym gwiazdy (*Panie gospodarzu, nie wychodź do pola/ Da bo pobłońdzis między kopeckami./ Da jako miesiąc między gwiazdeckami*; Tetmajer 1898: 179–180) itp. Oczywiście, nie wyczerpuje to repertuaru form, w których Magn dochodzi do głosu (por. niewyobrażalnej wartości „worki” pieniędzy, sumy przyprowadzające o zawrót głowy, dolary poupychane w każdym zakamarku itp.), jednak skłania do próby poszukania odpowiedzi na pytanie o sens takich zabiegów w tekście. Podniesienie tego problemu wydaje się uzasadnione zwłaszcza w świetle wiedzy pragmatycznojęzykowej, bo jakkolwiek samo składanie niezszykalnych życzeń dalekie jest od składania nie-

²⁵⁰ Zapisana forma jest tylko częściowo błędna. Odpowiada zasadniczo regułom tworzenia liczby mnogiej grzecznościowej (*pluralis maiestaticus*) w tych rejonach południowo-wschodniej Małopolski, gdzie wskutek neutralizacji rodzaju męskoosobowego funkcjonują takie częściowo uzgodnione *ad sensum* zwroty, por.: *nasze babka/dziadek godali*. Tak więc inkryminowane „żebyście byli takie szczęśliwi” odnosi się w tekście do jednej osoby, zapewne gospodarza (ew. gospodyni) i ilustruje ponadto tzw. „grzeczność na skróty”, polegającą na skracaniu dystansu między rozmówcami (brak „tacy” zam. „takie” w: [*Wj, gospodarzu*] *byliście *tacy szczęśliwi*).

realnych obietnic, to jednak jedno i drugie może nieść przykre konsekwencje dla mówiącego, zwłaszcza podważać szczerość jego intencji. W przypadku ludowego winszowania taki efekt bynajmniej jednak nie powstaje.

Przywołuje ono obrazy niezwyklej płodności i obfitości natury: tego, czego się najbardziej pragnie, więc i co odpowiednio eksponuje. Choćby wymagało to sięgnięcia po przesadnię. Jak pokazują przykłady, w istocie niewiele wnosi ona do wartości poznawczej tekstu, a nawet może ją kompromitować (*konie jak góry, krowy jak buki, świnie jak stodoły*) jako wytwór czystej wyobraźni. Szczególnie w porównaniach – jeśli (z punktu widzenia odbiorcy) interpretacja wartości semantycznej *tertium comparationis*, jak też związku między obu członami podstawowymi, przenosi się na dominujący aspekt ludyczny i powstający efekt niestosowności. W istocie rzeczy (oprócz magicznego tła zabiegów podnoszących moc formuły) **idzie nie o komunikat opisowy, lecz emocjonalny**, wynikający z pragmatycznej funkcji okazywania innym członkom wspólnoty życzliwości. Ta z kolei jest wolna od przedstawionych ograniczeń i może przybierać nawet manifestacyjne formy. Można tego dowiedzieć przez analogię do funkcjonowania w języku potocznym różnego typu przyrzeczownikowych i przyczasownikowych wyrażań intensyfikujących, zwłaszcza porównawczych, typu: *jak cholera, jak diabli, jak dąb, jak z bajki, jak nieboskie stworzenie*, (zmachany) *jak koń po westernie* itp. Pełnią one najczęściej funkcję wykładnika wysokiego stopnia intensywności cechy, przebiegu czegoś itp., a służą podkreśleniu szczególnego, zwykle ekstremalnego, natężenia, zakresu jakiejś cechy, zjawiska lub procesu. Stąd dewiacyjność struktur typu *pracować jak dziki osioł, jechać jak Hołowczyc po chipsach*, skoro o łączliwości składniowej z członem określającym rozstrzyga preferencja dla jednostek zawierających w strukturze semantycznej (leksykalizujących) komponent znacznej intensywności (por. *harować jak dziki osioł; zapieprzać/zaiwaniać* itp. *jak Hołowczyc po chipsach*)²⁵¹.

Tradycyjne życzenia kolędnicze posiłkują się hiperbolą na tej samej zasadzie. Przenoszą do podstawy porównania „programową” okazałość, obfitość, wielkość plonów i przychówku, a wzmacnianie nadaje im nadnaturalne cechy. Intensyfikacja treści ma w tym wypadku charakter pośredni, koncentruje się na podkreśleniu, że coś jest jakieś w stopniu o wiele większym niż przysługująca mu norma.

Zwłaszcza dla regularnie powtarzającego się w życzeniach atrybutu wielkości fizycznej, wymiarów czegoś ma to istotne znaczenie (*bardzo duży burak* to burak

²⁵¹ W innym miejscu, jak się wydaje zasadnie, uznałem takie porównania potoczne za przykłady hiperboli pleonastycznej, „dublującej” podstawowy składnik semantyczny członu określonego (por. Sikora 2004, 2009). Krzysztof Hołowczyc to sławny polski kierowca rajdowy; często pojawia się w reklamach, także produktów spożywczych, które wskutek tego „zyskują” nadprzyrodzone właściwości (konotacje).

o wiele większy niż norma); punktem odniesienia dla *intensivum* staje się więc sens komparatywny, a nie stopień równy określenia atrybutywnego (dla przykładu: X jest bardzo duże ‘X jest o wiele większe, niż można by (niż mógłbyś) sobie wyobrazić’; por. Wierzbicka 2006). W zakresie innych, nierelacyjnych odniesień wystąpienie leksykalnego wykładnika intensywności komunikuje, że siła natężenia czegoś jest zdecydowanie większa, niż wyraża to leksem intensyfikowany (Puzynina 2001–2002).

Opisywane zabiegi językowej intensyfikacji w sposób konieczny wiążą się z wartościowaniem i ekspresywnością wypowiedzi. Cenne uwagi na ten temat zawdzięczamy pracom Anny Wierzbickiej (1999; 2006)²⁵², Jadwigi Puzyniny oraz Elżbiety Laskowskiej (1992, 2016), jak również (spojrzenie pragmatyczne) Aleksego Awdiejewa (2007: 76–78; 115–129)²⁵³. Nie pozostawiają także co do tego wątpliwości przykłady językowe (*niesamowicie przystojny, okropny film, wesoły jak skowronek*). Nieco upraszczając, w naszym przekonaniu można skutecznie bronić tezy, że wyrażanie wysokiego stopnia intensywności pociąga za sobą obecność nacechowanej emocjonalnie i subiektywnie oceny, która traci tym samym obiektywny, intelektualny charakter, stając się sygnałem subiektywnego stosunku mówiącego do czegoś, kogoś.

Skrajnie spolaryzowane postawy uznania (afirmacji) i odrzucenia (*nadzwyczajnie dobry, niesamowicie zły*) wykluczają, zdaniem Awdiejewa, wszelkie wartościowanie, i funkcjonują jako znaki „czystej” emocjonalnej perswazji²⁵⁴. Badania własne nad ekspresywnymi porównaniami²⁵⁵ (*ktoś jest taki, że do rany przyłóż, głupi jak but z lewej nogi, nawalony ‘pijany’ jak stodoła po żniwach, mieć w domu jak w pudełeczku* itp.) dowodzą, że te zwłaszcza środki językowe służą podkreślaniu intensywności wyrażanej emocji, przy niekiedy całkowitej marginalizacji elementu oceny (zob. Sikora 2009). Tym można tłumaczyć fakt, że wyrażenia komunikujące wysoki i ekstremalny poziom intensywności są zawsze nacechowane ekspresją.

²⁵² W swojej *Semantyce*, analizując jednostkę uniwersalną VERY, Anna Wierzbicka zwróciła uwagę na to, że to *intensivum* w różnych językach świata podstawowo łączy się z wartościującym GOOD i BAD, ewentualnie z deskryptorem BIG, a dopiero w dalszej kolejności z innymi określeniami (ilości, czasu itp.).

²⁵³ Zdaniem Aleksego Awdiejewa – w perspektywie pragmatycznej – strategie aksjologiczno-emotywnie nadawcy podstawowo pełnią funkcję perswazyjną, co dałoby się opisać jako nakłanianie partnera dialogu do akceptacji orientacji aksjologicznej nadawcy, przyjęcia wspólnej postawy emotywno-oceniającej wobec obiektów i stanów rzeczy podlegających ocenie.

²⁵⁴ Bliżej na ten temat: Awdiejew 2007: 77.

²⁵⁵ *Comparatum* intensyfikujące ocenę pełni w nich równocześnie rolę predykatu wartościującego, a wyszukana niekiedy obrazowość (por. *wystroić się jak szczur na otwarcie kanału; przeżywać coś jak stonka wykopki*) staje środkiem intensyfikacji i emocjonalizacji treści. Obszerniej na ten temat: Sikora 2009.

Przesadnię (posiłkującą się strukturą z ekspresywnym powtórzeniem składnika) odnajdujemy w najstarszych zachowanych tekstach kolęd życzących (por. Bartm.: 220), por.:

[...] *aby mu miły Bog dał na to lato,
aby się mu waliło, kopa na kopę,
brog na brog, stodoła na stodołę.*

Hiperbola – wyzbywając się racjonalności – służy więc wyrażaniu emocji. W kolędniczych oracjach życzących (i innych ludowych winszowaniach) wykluczyć należy emocje negatywne, ze względu na okoliczności i pozytywny kierunek skojarzeń. Życzliwość, poczucie solidarności, bliskości, wspólnoty losu, głębokiej więzi środowiskowej można uważać za jej wykładnię. Te ciepłe uczucia pieczętują się tak częstą w badanych tekstach skłonnością do przesady i potęgowania ekspresji słownej. Ich obecność w strukturze semantycznej pierwotnych form ludowego zaklinalnia urodzaju nie wyklucza się z funkcją sprawczą (magiczną), o czym przesądza najgłębszy sens działania dla dobra drugiego człowieka, w imieniu całej społeczności. Ta różnorodność aspektów i perspektyw (osadzenie w obyczajowości i kulturze magicznej) czyni z życzeń kolędniczych jeden z najbardziej zajmujących tematów badań naukowych, w czym utwierdzają ustalenia Piotra Kowalskiego (2010: 44–48). Przedwczesna śmierć wybitnego opolskiego uczonego pozbawiła mnie szansy na uzgodnienie naszych częściowo rozbieżnych poglądów w tej kluczowej dla ludowego, obrzędowego winszowania kwestii.

Kolędka się skończyła...

Terminalnym sygnałem zamknięcia w formułach obrzędowych powinszowań może być, w zależności od charakteru tekstu i formy wykonawczej, refren (np. *hej kolęda, kolęda; hej leluja, leluja*), ostatni segment wyliczenia, dotyczący zbawienia, dobrej śmierci i życia wiecznego (*Żebyście byli szczęśliwi, weseli, jako w niebie Anieli* (Aneks 2, Besko); *żebyście mieli za życia fortunę, a po śmierci w niebie niebieską koronę* (GałązkaI: 313); [...] *potem fur do nieba* (GałązkaI: 312); *A po śmierci śli do nieba* (A8); *Będzie w niebie wasza dusza królować* (A5), specjalne wykrzyknienie, jak np. góralskie *hop, hop, hop*, podskoki itp. Jak przekonują wywiady z informatorami i ustalenia lubelskich badaczy, status oracji życzącej kolędników może być dwojaki. A wynika to z samej istoty obrzędu. O ile moje spostrzeżenia są trafne, tam gdzie oracja kolędników zajmuje miejsce kolędy życzącej (starszej), a więc jest (na równi z kolędą religijną) elementem centralnym obrzędu (częściowo autonomicznym) – sygnałem kończącym stając się przejście do przymawiania się u gospodarza/gospodyni o podarek. Takiej jednoznacznej relacji

brak, gdy życzenia są składnikiem związanym. Wbrew pozorom taka sytuacja ma miejsce bardzo często: kolędnicy kończą śpiewać religijną kolędę (kościelną lub apokryficzną), w nieco niezręcznej atmosferze gospodarz/gospodyni bez nagabywania zdobywa się w geście wdzięczności na mniej lub bardziej szczodry datek, co kolędnicy kwitują zazwyczaj radosnym *Wiwat, wiwat, już idziemy...* lub *Za kolędę dziękujemy...* Te krótkie śpiewane formuły bywają wzbogacane o kilka syntetycznych, najbardziej skonwencjonalizowanych życzeń i w rezultacie stają się częstokroć jedynym świadectwem przyniesienia gospodarzom daru słowa przez kolędników. Ich inwencja w tym wypadku nie znajduje szerszego pola do popisu, bowiem językowy kształt podziękowań jest bardzo mocno osadzony w lokalnej tradycji, z czego dobrze zdają sprawę cytowane już wcześniej przykłady. Dotyczy to także rzadziej spotykanych pożegnań, opartych na tradycyjnej formule używanej ogólnie przy opuszczaniu cudzego domu, np.:

*Nasz gospodarz niech zdrów będzie,
 Że nas przyjął po kolędzie.
 Jemu za to dobre lato
 Daj, o Boże, zdrowie za to –
 Hej kolęda, hej kolęda!* (Nowosielce, pow. sanocki; GałązkaI: 374).

Gwoli naukowej rzetelności trzeba zauważyć, że w niektórych tekstach oracji kolędniczych składniki obrzędowe tracą charakter dyskretny, przenikają się, co wydaje się też zabiegiem celowym, ustanawiającym syntetyczno-synkretyczną formę przekazu. Tak jest np. w śpiewanych życzeniach kolędników z Jabłonki w pow. brzozowskim (GałązkaI: 332), w których powitanie spotyka się z przymówką o dar, przymówka przechodzi w winszowanie, a brak kończącej formuły wynika prawdopodobnie²⁵⁶ tylko z naturalnej przerwy na odwzajemnienie się datkiem przez gospodarzy (łatwo sobie uzupełnić taką dwuwersową zwrotkę, poza pożegnaniem (*Zostańcie z Bogiem, Bądźcie nam zdrowi* itp.) np. wróżącą im pomyślność na ziemi, obfitość łask Bożych i wieczne zbawienie):

*Witaj gospodarzu, panie nasz miły!
 |: Już minął rok, jakeśmy tutaj byli. :|*

*Pewnie się nas dzisiaj spodziewacie,
 |: bo nie darmo kieliszka szukacie :|*

²⁵⁶ Na inną, całkiem banalną przyczynę (zapomnienie) wskazuje powtórzenie trzeciej zwrotki w zakończeniu, bez żadnej modyfikacji, która powinna przynieść, według mnie: **za kolędę, coście dali obficie*. Już to samo uczyniłoby z niej pożeganie – życzenie – podziękowanie w jednym.

*Daj wam, Boże, zdrowio, szczęścia i życie,
|: za kolędę, którą dacie obficie. :|*

*Daj wam, Boże, zdrowia w tym waszym domu,
|: byćście mieli i dla siebie, i kómu. :|*

*Dzieci żeby się wam zdrowe chowały,
|: a cielęta i źrebięta skakały. :|*

*A na drzewie żeby się wam owoc rodził,
|: kur trzy razy w rok kurczęta wywodził. :|*

*Słomy byćście mieli pełno w sásiekach,
|: pszczoły żeby się roiły w pasiekach. :|*

*Daj wam, Boże, zdrowio, szczęścia i życie,
|: za kolędę, którą dacie obficie. :|*

Kiedy kolędowanie ma bardziej tradycyjny przebieg, informację o jego zakończeniu (i zakończeniu składania życzeń) przynosi wynikające ze scenariusza obrzędu kolędnicze pożegnanie i podziękowanie za datek (dziś często zastępujące kolędę czy orację życzącą – samodzielne w tej funkcji i śpiewane jeszcze przed obdarowaniem), np.: *Za kolędę dziękujemy...*; *Wiwat, wiwat już idziemy...*; *Bóg wam zapłać, już idziemy...* i inne. Dodajmy, że obrzęd sprawowany jako odwiedzin w cudzym domu wymaga godnego zakończenia wizyty, co sprawia, że pożegnanie (*odbieracka*) może pokryć się ze zwyczajowymi formułami obowiązującymi przy wychodzeniu z gościny, kończenia rozmowy, np.: *Pochwalony Jezus Krystus* (Jurgów), *Bóg woma zapłać za przyjancie. Zyjta z Bogam!* (Kurpie), *Bydźcie/byjcie z Bogym, już idymy [...]* *Z Panem Bogym, z Panem Bogym!* (Śląsk); *Zostańcie z Bogiem, juz sie bierzemy...* (Krakowskie); *Stańcie z Bogiem/ Z Bogiem, z Bogiem, już idziemy...* (Nowa Sarzyna); *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus! Bywejcie zdrowi/ bądźcie nam zdrowi* (Podkarpacie); *Bogu wos tu oddajemy, bo już stąd idziemy, Som Pan Jezus raczy wiedzieć, czy my tu będziemy* (P2). Warto też przypomnieć, że należące do miejscowego zwyczaju formy kolędowania, utrwalone w nim i skonwencjonalizowane, przenikają do kulturowej kompetencji mieszkańców²⁵⁷, co zamyka percepcję w wąskich ramach kilku co najwyżej, bardzo przewidywalnych w związku z tym wzorców tekstu.

²⁵⁷ Więcej wyjaśni w tej kwestii praktyka takiej kulturowej transmisji, uczenia się od starszych, o czym (już w czasach umiejętności czytania i pisanie!) zaświadczyć mogą relacje informatorów: *Trochę się uczyli tekstów od poprzedników, trochę było spisane, ale pani Pękowska знаła wszystko na pamięć. Jej starsi synowie – Janek i Staszek – znali też. Najpierw*

Tajemnicze znaki

Jak podkreśla Anna Engelking, ludowe rytuały słowne mają charakter całościowy: werbalno-fizyczno-mentalny, nie odbywają się więc jedynie przez mówienie (Engelking 1991b: 76), najlepszym przykładem takiej multiplikacji może być zamawianie chorób i odczynianie uroków (por. też Wójtowicz 2012: 115–117). Zaważmy, że pewne gesty i czynności symboliczne (towarzyszące obrzędowemu słowu) znajdują jednak także reprezentację językową, idzie tu zwłaszcza o jednostki i wyrażenia onomatopeiczne, mające status interiekcji. Spotykamy je także w tekstach badanych obrzędowych życzeń. Trudności interpretacyjnych nie nasstręczają interiekcje reprezentatywne, używane zgodnie z językowym znaczeniem, np.: *A po śmierci hop do nieba!* (B9), *potem fur do nieba!* (B13), w cytowanych przykładach ilustrujące wartość i pewność wiecznego zbawienia jako nagrody za pobożne życie. Zasadniczo jest tak także, gdy występują jako ilustratory czynności symbolicznej, kulturowego gestu życzenia i sprowadzania na kogoś dobra. Z taką sytuacją (nb. dobrze ukazującą spostrzeżenia A. Engelking) mamy do czynienia w obrzędowym chodzeniu z turoniem²⁵⁸ („sianie” poświęconym owsem: *Szust! Żyto jak koryto!, Szust! Zimnioki jak pnioki!* – A19). Oczywiście, pozostaje wątpli-

dostawali teksty, uczyli się, a jak coś nie wychodziło, to oni poprawiali. Jak ktoś coś wymyślił nowego, to się dokładało, nie musiało być słowo w słowo (Futoma, pow. rzeszowski – wywiad; za: Radwański 2019: 164).

Wszystkiego, co należało w słowie do kołędowania, trzeba się było wyuczyć na pamięć. Oczywiście, nie przejmowaliśmy się poprawnością językową, ale też unikaliśmy gwary. Ja uczyłem się bardziej wyszukanego kołędowania (herody) od członków rodziny Tylków, a kołęd życzących – od swojego dziadka, jego szwagra i ciotecznej babki, rodziny Walasów, Kulów i Kręcioszów; aż tyłu, gdyż wówczas uległy już niemal zapomnieniu. Winszowania pucheroków zaś – z „tajemniczego” starego zeszytu, zapisanego chemicznym ołówkiem, gdzie czyjaś przezorna ręka je dla nas, małych chłopców pozostawiła. Takich rywalizujących ze sobą grup kołędników było w Bronowicach Wielkich kilka. Czasem co odważniejsi wybierali się nawet „z gościnnymi występami” do sąsiednich wsi lub do nowo wybudowanych bloków pobliskich Azorów (peryferyjne wtedy osiedle mieszkaniowe Krakowa), gdzie liczyli na większe datki. Kołędując, używaliśmy dwóch wymienionych w pierwszej kolejności poezgań.

²⁵⁸ Obrzęd kołędowania w tym wypadku w wielu miejscowościach sprowadzał się do samej wizyty tego utożsamiającego dobrobyt, płodność, vitalność i siły natury półdemonicznego zwierzęcia (maszkarą turonia jest odzorowaniem wymarłego тура), a więc poza zapewnieniem: *Gdzie turoń stawia nogi, tam staną brogi // ... stopy, tam stają kopy!* itp. życzenie nie potrzebuje słów, zastępuje je zachowanie kołędników, taniec turonia, zaczepianie dziewcząt. Komiczne dialogi i scenki z udziałem Dziada, Żyda czy Cygana są tylko dla tego kołędowania ubarwiająca ilustracją (turoń po różnych zabiegach, jak np. lewatywa... lub wlewanie wódki do gardła, w końcu pozwala się „wskrzesić” – ożywa, tak jak budząca się do życia przyroda). Sianie owsem nie jest tu elementem koniecznym, a raczej naddanym. Podobnie jest w wypadku chodzenia z koniem czy niedźwiedziem.

wość co do stopnia fonologizacji i konwencjonalizacji w języku takich elementów onomatopeicznych, nie wyłączając samej wierności zapisu ich brzmienia. To jednak w kontekście podejmowanych rozważań wydaje się mało istotne.

Wątpliwości pojawiają się, gdy użycie interiekcji (także wolitywnych – apełatywnych) nie znajduje racjonalnego uzasadnienia, głównie przez denotowanie przez nie czynności i stanów rzeczy, zaskakujących w obrzędowym i pragmatycznym kontekście wystąpienia oratorskiego kolędników; obcych też w jego strukturze. Chodzi tu o takie głośne wykrzyknienia, jak trzykrotnie powtarzane (przy podsłakiwaniu) *hop, hop, hop!!!* (zob. A2), inne głośne okrzyki, rozdzielające i zamykające tok oracji; przede wszystkim zaś o naśladowującą spluwanie, wolitywną interiekcję: *tfu!* lub *fu!*, co musi najbardziej zaskakiwać w tekście życzeniowym, jako prymarny wyraz pogardy i wstrętu, zarówno w języku ogólnym, jak i gwarze. Rzecz całą najlepiej zilustrują przykłady (obiektywnie bardzo rzadkie), wyjęte z oracji kolędniczych zapisanych na Podkarpaciu przez Bartosza Gałązkę:

W1) Śpiewane życzenia szczodraków z Woli Węgierskiej, pow. jarosławski (GałązkaIII: 392)²⁵⁹

(znakami *ō*, *ē* zapisano redukcję nieakcentowanych samogłosek)

*Pieczōne tu szczodraczeńki, bochnaczeńki – pōwiadali nam.
Powiadała śliczna pani, grzeczna pani – dejcjeze i nam.
Jak nie macie szczodraków, bochanków – dejcjē chl'eba króm.
Zapłaci wam sam Pan Jezus, sam Pan Jezus i ten Świąty Jan.*

*Pan Jezus się narodził,
Za szczodraczkami sam chodził,
Panienki Go witały,
szczondraczki mu dawały – na ten Nowy Rok
żeby wam się urodziła kapusta i groch:
kapusta jak baniaki, a groch jak chodaki!*

[Okrzyk:]

*Pszynica jak rę'kawica,
żyto jak kopyto,
bób jak żłób –
na ten Nowy Rok!*

W2) Życzenia kolędników z Posady Zarszyńskiej, pow. sanocki (GałązkaII: 369)
(znakami *ō*, *ē* zapisano redukcję nieakcentowanych samogłosek i dosłyszane pochylenia)

²⁵⁹ Podobnie ukształtowane, „wykrzyczane” pod koniec życzenia autor zapisał w Kisielowie w pow. przeworskim (GałązkaIII: 393).

*Na szczęście, na zdrowie, na tēn Nowy Rok,
 żeby wom siē urodziła pszēniczka i groch,
 żytko jak korytko,
 Moja pani gospodyni – fu!*

*Wyłyćcie na loske²⁶⁰ – dejcie mi kielboske,
 wyłyćcie na murek – zdymcie mi syrek.
 Moja pani gospodyni – fu!
 [...]*

*Jak mi co docie – szczyńście u wos bedzie:
 krowa siē ucieli, dziēwka za mąż pójdzie.
 Moja pani gospodyni – fu!*

*Syza, syza (!), bo mi się spiesy do świętego ksyza.
 Muse jesce siedym wsi "obejść
 i w kościele na msy być.
 Moja pani gospodyni – fu!*

W3) Życzenia kolędników ze wsi Bączal Górny, pow. jasielski (GałązkaII: 370)

*Na szczęście, na zdrowie, na tyn Nowy Roczek,
 niech wos Pan Bóg zachowa od czerwonych mroczek;
 te czerwone mroczyki to takie złe rzeczy:
 pokąsały dupę i plecy.
 Pani gospodyni – a tffu!*

W4) Życzenia drobów z Libuszy i Dominikowic, pow. gorlicki (GałązkaII: 372–373)

(pomysłowy i piękny tekst, stanowiący przy tym doskonałą ilustrację ludowego dowcipu i przymawiania się; jest zbyt obszerny, by go przytoczyć w całości, dlatego wybrano jego fragment)

*[...]
 W sieni miotła, w izbie miotła,
 panna izby nie zamiotła.
 Wyprowadźcie ją do siēni,
 ażeby ją drobny wziēni.
 A że też się nie wstydzacie,
 że tej dziewczki nie wydacie.*

²⁶⁰ Prawdopodobnie użyty w tekście wyraz to *laska* 'rodzaj plecionego z wikliny rusztu do suszenia produktów żywnościowych, jak np. owoce i śliwki, na ogniu' (SKarł.).

*Dajcie mi tu lnu na nici,
bo mi baba dupą świeci.
Dajcie też konopii zwoje,
bo się drą chodoki moje.
Albo też i litrę kaszy,
bo nas głód okropny straszy.
Dajcie też i miarkę bobu,
bo moja żona leży w pòłogu.
Dacie pól bochenka chleba,
to was święty Piotr wpuści do nieba.*

*Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Róczek,
żeby was Pan Bóg zachował od czerwonych mroczek;
te czerwone mrocзки to niedobre rzeczy:
kiedy ugryzą w dupę albo pogryzą plecy.*

Moja pani gospodyni – a tfu!

*Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Róczek,
żeby wom się urodziła kapusta i groszek,
pszenica jak rękawica,
żyto jak koryto,
ziemniaki jak pniaki,
korpiele jak gordziele,
owiesek jak piesek,
bób jak żłób,
rzepa jak nalepa.*

Moja pani gospodyni – a tfu!

Obecność takich elementów w tekście kolędowania nie naruszałaby spójności obrzędowego tekstu, jeśli np. służyłyby one ekspresywnemu wzmocnieniu jego życzeniowej intencji. Jest jednak inaczej, a w przykładzie W4 pojawia się wręcz niezamierzony efekt niestosowności, bowiem splunięcie (zapewne tylko udawane) obraca się przeciwko gospodyni – jako potencjalny wyraz najwyższej dezaprobaty. Wyjaśnienia tej kwestii trzeba więc szukać głębiej, przywołując kontekst rytualny podejmowanych przez kolędników działań, w tym także wywoływania hałasu, zamieszania, żywiołowego okazywania wigoru, sił witalnych, czynienia niestosownych gestów itp.

Kierując się badaniami A. Engelking nad ludowymi rytuałami werbalnymi (Engelking 1991b), uznaliśmy, że formy kolędowania reprezentują rytuały stwarzające – zaklinania (urodaju, dostatku, zdrowia itp.; zob. s. 76 i Szymańska 2012: 154). Ludowe spluwanie, dmuchanie, podskakiwanie reprezentuje jednak z gruntu

odmienne, ochronne rytuały żaźegnywania, służące zasadniczo zapobieganiu nieuprawnionym i groźnym dla człowieka kontaktom z mocą. Na ten temat istnieje zasobna literatura naukowa, głównie etnologiczna (por. np. Marczevska 2012b; Favret-Saada 2012; Engelking 2010; Rękas 2012; Rybarczyk-Dyjewska 2013; Wójcicka 2015), nas jednak interesować powinny przede wszystkim werbalne świadectwa obecności obrzędowości apotropeicznej towarzyszącej kolędowaniu. Funkcję ochronną żaźegnywania przypisać można wielu elementom tego obrzędu przejścia. Traktując obchody kolędnicze jako część ogólnosłowiańskiego dorobku kulturowego, możemy tu odwołać się do badań nad obrzędowością rosyjską, uwydatniających bardzo ważną dla wspólnoty (kolędnicy odwiedzają wszystkie domostwa, zamykając magiczny krąg) funkcję zabezpieczająco-ochronną, por.:

Obchody kolędnicze oparte na idei magicznego okrążania pełniły funkcję zabezpieczająco-ochronną. Oczyszczająca siła rytuału, uzewnętrzniająca się w sposobie zachowania uczestników, ich strojach czy surowcach, z jakich były one wykonane, miała zabezpieczyć rodzinom pomyślność i dobrobyt, ale jednocześnie ochronić je od ingerencji w ich życie sił nieczystych. Żywiołowość w odgrywaniu ról, krzyk i hałas oraz błazenada uniemożliwiała demonom przekroczenie granicy dwóch światów, zakreślonej i „domykanej” przez kolędowanie. Wierzono powszechnie, że pominięcie domu w czasie kolędy skutkowało „niedomknięciem” właśnie w tym miejscu granicy między światami, co czyniło przestrzeń niebezpieczną dla człowieka (Wójcicka 2015: 540).

Bez popełnienia większego błędu można więc uznać, że w przypadku tradycyjnego kolędowania rytuałowi stwarzającemu regularnie towarzyszyły rytuały ochroniające, a zanotowane przez B. Gałązkę przykłady – za reliktalne, werbalne świadectwa ich obecności. Zdaniem A. Engelking żaźegnywania w istocie swej służą nie tyle uniknięciu zagrożenia, co jego unieszkodliwieniu, sparaliżowaniu, wymagają też aktywnego działania ze strony wykonawcy (także słownego), który, by to niebezpieczeństwo żaźegnać, „musi coś powiedzieć i coś zrobić” (Engelking 1991b: 81). Zachowania kolędników bez wątpienia spełniają ten warunek, nie wyłączając robienia hałasu, krzyczenia, budzenia ludzi w środku nocy, łomotania do drzwi i okien, strzelania na wiwat, podskakiwania i wykonywania wszelkich niedopuszczalnych w normalnym życiu i wprowadzających zamęt czynności (np. różnych psot i psikusów, które uchodzą im w tym szczególnym czasie płazem – nawet takich, jak: zamalowanie komuś okien wapnem, zamknięcie na głucho domu od zewnątrz, schowanie drzwi od „wychodka” lub podpiłowanie go, zatkanie komina szybą, wyniesienie bramy wjazdowej pod kościół albo wyciągnięcie psa z budą lub całego wozu na dach²⁶¹). P. Kowalski dostrzega głęboki i bezpośredni związek takich absurdalnych działań z obrzędowością przełomu roku (Kowalski 2007: 25).

²⁶¹ Zdarzało mi się także brać chętny udział w tych psotach, które traktowaliśmy jako ekscytującą zabawę. Część z nich (rozłożenie i złożenie wozu na kalenicy) należała jednak do

Użyte w oracjach kolędników środki językowe (wykrzyknik *tfu!//fu!*) dość jednoznacznie wskazują na odstręczające złe moce działanie ludzkiej śliny i spluwania. Apotropeiczny cel tej czynności jest powszechnie znany, wiązane z ochroną przed złym spojrzeniem i spełnieniem się czegoś złego (np. dla zażegnania kłania wrony jako zapowiedzi nieszczęścia spluwano trzykrotnie w kierunku lotu ptaka i mówiono: *A tfy! Darła się twoja matka, drzesz się i ty!*, zob. Engelking 1991b: 81). Językowym śladem po tych magicznych praktykach życia codziennego (np. trzykrotnego spluwania za siebie, za słońcem lub spluwania na psa; por. Kowalski 2007: 547–550) są frazy: *Tfu! Na psa urok!* lub *Wypluj to słowo!* (zob. też: Chudzik 2002). Zwyczaju spluwania (gest i formuła słowna mogą być używane zamiennie) w celach ochronnych już się chyba nie spotyka w mieście, co raz rzadziej jest także praktykowany na wsi (np. przy sprzedawaniu bydła, por. Sztych 2008: 43, albo przy wkładaniu chleba do pieca). Nieodmiennie jednak śliny (i spluwania) używa się w odczynianiu uroków i zamawianiu chorób, co dobrze dokumentuje książka Marzeny Marczewskiej.

Apotropeiczne spluwanie, związane z odpędzaniem złych duchów w czasie granicznym i ustanawianiem bariery chroniącej człowieka w zajmowanej przezeń przestrzeni (por. Marczevska 2012b: 252), nie jest w pełni satysfakcjonującym tłumaczeniem ich funkcji w badanych tekstach. Do takiego wniosku skłania bliższe przyjrzenie się im pod kątem potencjalnego przeciwdziałania jakiejś możliwej, wynikającej z kontekstu szkodie. Zasadniczo z taką sytuacją mamy do czynienia jedynie w przykładzie W3, gdzie zażegnujące *tffu!* mogłoby uchronić gospodynię przed wydumanym pokąsaniem przez czerwone mrówki (co samo w sobie jest elementem humorystycznym, przypominającym przygodę, której doświadczyła jedna z bohaterek *Pana Tadeusza* – na analogicznej zasadzie ten sam żartobliwy motyw pojawia się w W4). W innych przykładach²⁶² takiej prostej korelacji nie dostrzeżemy. Uznanie, że jej brak, byłoby sądem pochopnym. Należy ona bowiem w moim przekonaniu do apotropeicznej logiki świata na opak, w którym trzeba chronić wypowiedane życzenia przed ich niespełnieniem (lub przejściem w zlorzeczenie) wskutek oddziaływania jakiejś wrogiej, nieczystej siły. Na słuszność takiego rozumowania wskazuje nie tylko pochodzenie niektórych ochronnych imion (np. *Tomisław*, *Kazimierz*, *Lederg*), ale też rozwój znaczeniowy takich

starszych kolegów. Staraliśmy się mimo wszystko zachować w tym jakiś rozsądek i nie narobić poważniejszych szkód w obejściu. Zbiorowa pamięć mieszkańców każdej polskiej wsi jest pełna takich relacji.

²⁶² Wypada podkreślić, że zaledwie w jednej znanej mi oracji pojawiło się życzenie odnoszące się do zakazanych czynności magicznych: *Żeby wam czarownice masła nie czarowały, a krowy dużo mleka dawały* (Gałązka: 317). Wobec funkcjonowania na wsi rozmaitych wyobrażeń demonologicznych, tłumaczących ludzkie błędy i niepowodzenia, wystarczającym wyjaśnieniem takiego stanu rzeczy może być działanie tabu.

apotropeicznych znaków i słów w gwarze. Na przykład jako reakcji na chwalenie małego dziecka lub przychówku: *jak ktoś chwali, to ojciec powinien się obrócić i trzy razy splunąć* (za: Pieńczak 2011: 239); małe dziecko chroniono więc także przed przypadkowym urokiem, a czynili to także odwiedzający szczęśliwy dom krewni, sąsiedzi i powinowaci (wspomina o tym Henryk Biegeleisen 1929: 245; trzykrotnie splunąć i powiedzieć: *tfu! tfu! na psa urok!* zobowiązany był każdy, czyj wzrok spoczął po raz pierwszy na niemowlęciu). Można więc przypuszczać, że rytualne spluwanie nie tylko chroni spluwającego od uroku, ale także od złego w ogóle (por. Marczevska 2012b: 252). Patrząc na tę sprawę z pragmatycznego punktu widzenia – może taki gest, ukierunkowany na odbiorcę, stać się więc również wykładnikiem szczerości intencji nadawcy, podejmującego zachowanie rytualne w określonych kulturowo sytuacjach. Dobrze to zilustruje przykład z okolic Krakowa, gdzie wchodząc do stajni w towarzystwie któregoś z gospodarzy, należało (niektórzy się pobożnie żegnali) obowiązkowo do zaczynającej się rozmowy wpleść: *Przez uroku!*, np.: *Przez uroku, a dobrze się wam, Kulino, ta Krasula doi? – No, kwala Bogu, dość ta nawet*. Bliższych wskazówek w interesującej nas kwestii mogą dostarczyć niektóre gwarowe źródła leksykograficzne.

Takie potrzebne dane zawiera np. nowatorski *Słownik gwary orawskiej* Józefa Kąsia (SGO). Na Orawie potwierdzono i udokumentowano cztery takie (częściowo wariantywne) synonimiczne jednostki: *bez uroku/roku // przez uroku, nieurocno i przezrocno*. Definicja dla tych leksemów jest wspólna i obejmuje dwa blisko powiązane komponenty znaczeniowe: ‘wyraz-zaklęcie, używany przy wyrażaniu pochwały i podziwu, aby przypadkiem urok nie padł na to, co się chwali; wypowiedzenie tego zaklęcia ma też świadczyć o szczerości pochwały i podziwu’ (SGO: 487), co dokumentować mogą wybrane przykłady: *Bez uroku, ale piykno macie tyn cielicke!*; *Nieurocno! Jako piykno macie krowe; Przezrocno, ale macie piykno jałowke!*; *Przez uroku, jaki piykny tyn bycek!*; *Jescek, przez uroku, nie widziała takiyk piyknyk kwiotków*. Wszystko więc wskazuje na to, że także kołędnicy, używając tych ochronnych praktyk, chcieli przede wszystkim odstraszyć demoniczne moce w tym szczególnym czasie przejściowym – chaosu poprzedzającego wielką zmianę (siły, dodajmy, zawsze gotowe przeciwdziałać dobremu, działającemu słowu) i w ten sposób chronić performatywność aktu winszowania. Być może starali się w ten sposób także podkreślić swe prerogatywy „akwizytorów szczęścia”. Inna próba wyjaśnienia działania, które nie jest multiplikacją i kumulacją środków realizacji życzeń, a co najwyżej działaniem komplementarnym w planie wyrażania (por. Wójtowicz 2012: 115, 118), wydaje się mało prawdopodobna. Wymagałaby karkołomnej reinterpretacji znaczenia spluwania (!) w dół (na coś), co ma w kulturze polskiej i europejskiej jednoznacznie negatywne znaczenie (por. Kowalski 2007: 549). Na więcej nie pozwala zgola „śladowa” liczba zawierających apotropeiczne *tfu!* przykładów kołędowania; językoznawca nie ma też wystarczających kompetencji do rozwijania tego intrygującego naukowo wątku.

Kontynuacje i przetworzenia tradycyjnych życzeń

Tradycyjne obrzędowe winszowanie, wygłaszanie obrzędowych oracji życzących jest w odwrocie. Nie mieści się w charakterze współczesnej polskiej wsi, w czasach traktorów z klimatyzacją i komputerów trąci zresztą niejaki anachronizmem, zacołaniem. Idzie zwłaszcza o znajomość świeckiego kolędowania i towarzyszących mu formuł życzących. Niewątpliwie widowiskowe i atrakcyjne formy, zainteresowanie mediów, opieka Kościoła, szkoły itp. mogą sprzyjać zachowaniu niektórych obyczajów (por. wielkanocne konne procesje na Śląsku, z najsłynniejszą kawalkadą 100 koni w Pietrowicach Wielkich), ale paradoksalnie są też one przyczyną ich upadku, ponieważ nowe konteksty kultury odrywają je od obrzędowego podglebia i równają z „kolorowym i rozśpiewanym” folklorem (czyli *de facto* redukuje je do funkcji estetycznej²⁶³). Z niejaki wahaniem wśród takich inicjatyw wymieniałbym rywalizację steatralizowanych i celowo archaizowanych (w duchu folkloryzmu) występów zespołów kolędniczych, ograniczających swą aktywność do uczestniczenia w bardzo licznych konkursach i przeglądach. Dołączyłbym tu też nowy, inspirowany przez Kościół i stowarzyszenia religijne, zwyczaj kolędowania misyjnego (głównie dzieci), redukującego do minimum (ze względów obyczajowych?) wątki obrzędowości świeckiej. Kolędników misyjnych według mojej wiedzy można było ostatnio spotkać w wielu miejscach np. na Opolszczyźnie, Sądeczyźnie, w diecezji tarnowskiej i na Podkarpaciu²⁶⁴. Przedstawione tu stanowisko może rodzić kontrwersje i wątpliwości, które warto uprzedzić.

Na pozór wyklucza się ono z proponowanym tu aspektem kontynuacji; skoro powstałe „nowe” teksty nie należą już zasadniczo do swego naturalnego otoczenia (zostały skojarzone ze zmitologizowaną, dawną wsią krytą strzechą) ani kulturowego kontekstu – widzieć w nich można raczej wytwory folkloryzmu (Brzezińska 2009: 171), a nie szukające współczesnego odbiorcy modernizacje. Sprawa nie jest jednak tak oczywista. Różne formy folkloru, pozostające zasadniczo poza obszarem zainteresowań rynkowych (niemające wartości handlowej ani marketingowej), które nie stały się towarem rynku „etno” (jak np. etnoszorty w stylu azteckim lub łowickim, lniana kaszubska shopperka, folk umywalka, ludowa pościel

²⁶³ Ten stan rzeczy Czesław Robotycki tłumaczy „obumieraniem dawnej kultury ludowej, zanikaniem rytuału i wygasaniem społecznej pamięci magicznych funkcji tych tekstów, które uniezależnione od tradycyjnej sytuacji obrzędowej pełnić poczęły przede wszystkim funkcję estetyczną” (Robotycki 2014: [wypowiedź] *O kulturze ludowej: nigdy nie było? Jest czy jej nie ma? Sonda internetowa. Głosy badaczy* [w:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa 2014, s. 81–84. To zaś za Jolantą Ługowską: *Sytuacja wykonawcza tekstów folkloru*, „Literatura Ludowa” XXIV, 1979, nr 4/6, s. 34–41 (cytat: 35–36). Zdanie to podziela Teresa Smolińska (Smolińska 2003: 16).

²⁶⁴ Por strona: <https://dzieciom-misji.missio.org.pl/kolednicy-misyjni> (dostęp: 25 X 2019).

górska, Matka Boska na szkłe, Maryjka malowana na drewnie, folkowe skarpety śląskie, łowickie i kaszubskie; damska moda folk i polski etnodesign²⁶⁵), znalazły sobie miejsce w Internecie – wolne od stygmatyzującego odium wsi i wiejskości. Warto przy tej okazji oczywiście wspomnieć o niektórych stronach internetowych mających wybitne wartości poznawcze, wyznaczających nowe formy obecności etnografii i etnologii w życiu społecznym (jak np.: prywatne Muzeum Kurpiowskie w Wachu, Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, Muzeum – Orawski Park Etnograficzny w Zubrzycy Górnej), jednak chodzi mi tu o kulturę niesprofesjonalizowaną, będącą bardziej naturalną i spontaniczną formą ekspresji środowisk, które akceptują i rozwijają poczucie lokalnej tożsamości. Ten rodzaj twórczości i obecności ludowych wątków w nowych mediach cyfrowych doczekał się książkowego opracowania autorstwa Violetty Krawczyk-Wasilewskiej (Krawczyk-Wasilewska 2016) i terminu: *e-folklor* lub *folklor digitalny*. Jak można wnioskować na podstawie lektury tego zbioru studiów, za tym pojęciem kryje się „specyficzna twórczość (pisana, wizualna, paraoralna), przeważnie o charakterze ponadlokalnym i w dużej mierze ludycznym, która może być określona jako folklor przekazywany drogą elektroniczną” (Krawczyk-Wasilewska 2016: 33). Definicja ta, jakkolwiek niedostatecznie precyzyjna i – przynajmniej – znajdująca zastosowanie raczej w odniesieniu do *folkloru* we współczesnym rozumieniu (tamże: 37–40), a w mniejszym do rozmaitych kontynuacji i „metamorfoz” folkloru tradycyjnego, to jednak i dla tych jego postaci, kreujących także tożsamości wirtualne, a w mniejszym stopniu lokalne, pozostawia wystarczająco dużo miejsca (tamże: 53 i n.). Trudno się z argumentacją autorki nie zgodzić, skoro na przykład znakomita większość współczesnych form „ludowych” życzeń pochodzi z eksploracji internetowych, z rozmaitych forów dyskusyjnych deklarujących przywiązanie do lokalnej tradycji. Dość wspomnieć, że gdyby nie świadome aktywizowanie internautów do takiej twórczości przez animatorów regionalnej kultury (np. Marka Szołtyśka na Śląsku), światła dziennego nie ujrzałyby rozmaite, cenne dialektologicznie, folklorystycznie i etnograficznie teksty. Jako językoznawcy, bez badań zasobów internetowych nie mielibyśmy także potwierdzeń ekspansywnej obecności w języku potocznym licznych mikroregionalizmów gwarowego pochodzenia... (np. Kucharzyk 2014, 2016, 2017, 2018)²⁶⁶.

²⁶⁵ W publikacji naukowej nie ma miejsca na jakąkolwiek reklamę, więc nie ośmielę się wymienić ani firm zajmujących się taką (głównie rękodzielniczą) produkcją, ani dalszych, czasem zaskakujących pomysłowością zastosowań ludowego wzornictwa. Są także firmy, które np. ze znanstwem szyją autentyczne stroje ludowe, wzbogacając swą ofertę o... wieczorowe kreacje, bieliznę i biżuterię. Jest to zasobny i rozwijający się rynek, sięgający coraz śmielej do etnograficznej skarbnicy wsi.

²⁶⁶ Renata Kucharzyk należy do najwytrwalszych i najlepiej zorientowanych badaczy tego problemu. Dzięki jej badaniom można się zorientować, jak znaczna część współczesnej

Można by takie świadectwa traktować jako dziedzictwo folklorystyczne we współczesnej zmediatyzowanej kulturze. Powinowactwa sięgają jednak głębiej. Skoro teksty kultury oralnej cechuje m.in. ulotność, wolno też dopatrywać się jej w dolegliwym dla badacza bezpowrotnym „przepadaniu” efemerycznych (szybko zastępowanych nowymi) folklorystycznych przekazów, w czym – jak dowcipnie puentuje autorka – nawet pomoc św. Izydora z Sewilli (patrona Internetu i internautów) okazuje się nieskuteczna i (dodam od siebie) trzeba jej szukać u św. Judy Tadeusza (patrona od spraw beznadziejnych). Typową dla folkloru tradycyjnego relację komunikacyjną w wymiarze *face-to-face* zastąpiła relacja *interface-to-interface*, a jego twórcą i moderatorem może być już właściwie każdy²⁶⁷ (Krawczyk-Wasilewska 2016: 31), co – dodajmy – odkłada się całymi złoгами „ludowego” kiczu, spod którego dobywać trzeba „wrzucane” anonimowo, cenne naukowo materiały, których autorstwem (jak przed wiekami) prawie że nikt się nie przejmuje, a tym bardziej – ujawnianiem źródeł swoich inspiracji²⁶⁸.

Cyberkultura, jakkolwiek z trudnością poddaje się naukowej eksploracji, to jednak stanowi dla licznych uczonych bardzo interesujący obszar badawczy. Konsekwencje takiego usytowania podstawy materiałnej badań (głównie na przykła-

ekspresywnej leksyki potocznej, spotykanej w wypowiedziach internautów, ma gwarowy rodowód, por. dla przykładu: *cudować się* ‘dziwić się, zachwycać się czymś’, *dudrać* ‘robić coś długo, z mozolem, niezdarnie’; *duldać-wyduldać* ‘pić chciwie, łapczywie, głośno’ *dulnąć* ‘uderzyć z rozmachem’, *kazować* ‘nakazywać, kazać coś komuś’, *namanić się* ‘napatoczyć się’; *nurać-wynurać* ‘gmerać, szukać’; *obtyrpać* ‘obić, obtluc’; *spindrać-wyspindrać się* ‘wspinać się’; *tyrpać* ‘szarpać’, *ucia(o)rać się*, *ufla(o)gać się* ‘ubrudzić się’; *uwidzieć się* ‘przyjść do głowy’; *wagować się* ‘wahać się, rozważać, namyślać się’, *zbywać się* ‘sprzezczać się’; *zejrzeć* ‘zobaczyć, ujrzeć’; *gonić (latać itp.) jak popyrwany*, *huc mi ta huc!* ‘mam cię w nosie z twoim gadaniem’, *szklić d...ę* {komuś} ‘np.: 1. podlizywać się, nadskakiwać komuś’, 2. ‘bezczelnie okłamywać, oszukiwać kogoś’; *latać jak z piórkiem* ‘uwijać się jak w ukropie’ itp. itd. (dodałem nieco własnych przykładów).

²⁶⁷ Folklor (w rozumieniu tradycyjnym), jak podkreśla Krawczyk-Wasilewska, był przekazywany i rozpowszechniał się w obrębie lokalnych społeczności bezpośrednio, za sprawą pewnej grupy „uprzywilejowanych” i aktywnych kulturalnie nosicieli tradycji: chodzących po prośbie dziadów, wędrownych bardów i obraźników, rekrutów, flisaków oraz lokalnych autorytetów (wioskowej starszyny, znachorów, bazarzy, akuszerki) i dzięki *menadżerom* rytuałów (kucharkom weselnym, cenionym družbom, swatkom, żałobnikom, przewodnikom pielgrzymek itp. (por. Krawczyk-Wasilewska 2016: 35). Ta szczególna grupa osób (może poza starszymi družbami i weselnymi swazkami w niektórych regionach Polski) jest dziś w zaniku. Ustał więc bezpośredni transfer (*face-to-face*) wartości kulturowych.

²⁶⁸ Można się o tym przekonać, śledząc np. strony zamieszczające (= „podkradające sobie”) kawały o góralach i bacach. Nie sposób dociec niekiedy, ile razy i od kogo dany tekst został pobrany i skopiowany; twórcy tych stron i ich moderatorzy mają jak widać wrażenie, że – jak z opowiadaniem takich żartów – nie ma mowy o żadnej własności autorskiej i intelektualnej. Spotkać tam więc można także fragmenty tekstów Jana Krzeptowskiego Sabały i ks. profesora Józefa Tischnera, Wandy Czubernatowej i in.

dzie zachowań religijnych) przekonywająco zanalizował Krzysztof Jurek (2013). Z kolei prace Artura Czesaka dowodzą, że również utrzymujące się w bardziej tradycyjnym nurcie badań dialektologia, kultura języka i etnografia mogą z powodzeniem z takich zasobów czerpać (np. Czesak 2015). Także autor niniejszego opracowania jest świadom zarówno możliwości, jak i ograniczeń wynikających z sięgania do tego źródła, dla pozyskania tekstów współczesnych życzeń.

Niektóre praktyki obrzędowe, szczególnie związane ze zbieraniem darów i wymogiem odwzajemnienia się datkiem za wizytę i życzenia, zanikają na wsi, ponieważ w nowych warunkach spotkały się z negatywną oceną społeczną, por. kołędowanie skojarzone z żebraniem. Zapomina się o nich bez żalu – jak o nieco wstydliwym dziedzictwie przeszłości. Tymczasem trwają formy życia regilijnego (np. wigilia, śniadanie wielkanocne), rodzinnego i towarzyskiego; kultywowany jest zwyczaj odwiedzania się przy świątecznej okazji. Do okoliczności wymagających składania życzeń dołącza, jak wspomniano, towarzyska biesiada, okrągła rocznica ślubu itp. Inwentarz tych towarzyskich form i powinności ostaniami czasy staje się coraz bliższy miejskiej obyczajowości i dokumentuje z jednej strony postępy kulturowej interferencji, a z drugiej – otwartość i podatność kultury ludowej na przyjmownie atrakcyjnych wzorców z zewnątrz. Dotyczy to także formuł życzących.

Jak wynika z poczynionych obserwacji, proces ten przebiega według mechanizmów analogicznych do interferencji leksykalnej (por. Kaś 1994a). Nowe obyczaje towarzysko-rodzinne na wsi to również nowego typu zachowania językowe, które szerzą się tym łatwiej, że dzieje się to za przyczyną ludzi młodych, którzy odebrali co najmniej średnie i zawodowe wykształcenie poza miejscem zamieszkania; często obytych w świecie. Warto w tym miejscu przywołać cenną uwagę Janusza Radwańskiego (dociekliwego badacza folkloru lasowskiego), który stwierdził, że język kołędowych widowisk „w naturalny sposób przechodził te same przemiany, co język mówiony wsi. Gdy potoczna polszczyzna jej mieszkańców zbliżała się do polszczyzny standardowej, temu samemu procesowi uległ język żywego folkloru” (Radwański 2019: 165). Stare formuły powinszowań, powiązane ściśle z rytmem świąt agrarnych i należące do istoty wiejskiej egzystencji wykazują pewną odporność na zmiany (głównie z powodu zrytualizowania), ale i one ustępują pod ciśnieniem nowoczesności.

Trzeba też skonstatować, że współczesne badania na tym polu nie pozwalają na w pełni wiarygodne ustalenie faz ani przebiegu tego procesu. Z całą pewnością jego początek można wiązać z cezurą lat 60., z czasem rewolucyjnych zmian w obyczajowości wiejskiej. W kontekście interesujących nas kwestii należy przypomnieć, jak wielką popularnością w nieodległych przecież czasach PRL-u cieszyły się (także na wsi) audycje radiowego i telewizyjnego koncertu życzeń. Realizatorzy stosowali podział tematyczny, grupując życzenia według „okazji”, jak np. imieniny, urodziny, jubileusze pożycia małżeńskiego, czym przyczyniali się

zarówno do przyjmowania obcych tradycji składania życzeń indywidualnych, jak też do szerzenia językowej sztampy i powielanych bezrefleksyjnie schematów. Upowszechnił się również zwyczaj posyłania (np. rodzicom na wieś) kartek świątecznych i okolicznościowych kart życzeniowych (także grających). Współcześnie zastępuje je coraz częściej kontakt telefoniczny, okolicznościowy sms lub e-mail. Trudno dziś mówić o jakiejś istotniejszej odrębności wsi w omawianym zakresie zachowań grzecznościowych.

O strukturze nowego typu formuł życzących wystarczająco dobrze poucza przywołany już wcześniej, interesujący artykuł Grażyny Habrajskiej (1993). Mimo upływu czasu wnioski autorki niewiele straciły na aktualności. Dotyczy to zwłaszcza budowy, jak też postępującej konwencjonalizacji i formalizacji życzeń – dominacji językowego szablonu w życiu towarzyskim i rodzinnym. Sprawy te były już omówione w rozdziale poświęconym statusowi życzenia wśród innych aktów mowy. Szczególnie interesująco konfrontacja nowego i starego obyczaju przedstawia się na polu życzeń świątecznych (zwłaszcza noworocznych) – najgłębiej zakorzenionych w tradycji. Mimo pewnej atrakcyjności w wielu regionach zostały one praktycznie zapomniane; podejmowane próby restytucji kołędowania są skazane na zazwyczaj trudno dostępne opracowania naukowe, popularne przykłady z Internetu, z płyt CD, występów zespołów folklorystycznych itp. Czerpiąc z tych źródeł, animatorzy kultury ludowej biorą często co bardziej interesujące wykonawczo teksty jako własne i dokonują różnego rodzaju przeróbek (w tym adaptacji językowej), polegających także na nadaniu im uporządkowanej formy pisanej albo stosownej do potrzeb widowiska folklorystycznego i sceny (przeglądy kołędnicze). W rezultacie zanika też swoistość zapożyczonych powinszowań, choć miewają one gwarową, regionalną formę językową. Takiej adaptacji, trawestacji i kontaminacji poddawane są również teksty obcego, niewiejskiego pochodzenia, por. przykład z Kurpiów²⁶⁹:

*Z ufnością Nowonarodzonej Dziecinie,
niech Wom i Wasej rodzinie
spełnio się swontecne zycenia,
te łatwe i te trudne do spełnienia,
te duzaleckie, wazne, psilne i te małe,
te mozione głośno i te nie mozione wcale.
Niech się spełnio wszystkie krok po kroku,
niech bandzie Woma lepsiej w Nowam Roku*²⁷⁰.

²⁶⁹ Zamieszczony na stronie internetowej zespołu Carniaczy z Czarni: <http://www.kurpie.com.pl/czarnia> (dostęp: 25 X 2019). Życzył Witold Kuczyński, kierownik zespołu.

²⁷⁰ Oto najczęściej spotykana w Internecie wersja tych popularnych życzeń:
Niech się spełnią świąteczne życzenia, te łatwe i te trudne do spełnienia,

*Niem gziadzka spadnie i śwanta przenino,
niech Woma błogosłazi Panianka z Dziecino.
Niech Woma sia życie w scanśliwości splata,
Dziś, jutro, w Nowam Roku i po wszystkie lata.
Tak Wom Boze daj!*

– i ujmujące ciepłem, jak też podnoszeniem elementów regionalnej tożsamości, życzenia z Kociewia²⁷¹:

Kochane Gniwiaki! Tedy Wóm życzą niech wew tam Nowam Roku dobrze wóm idzie, żyjta wew dobram zdrowjió i zadowolaniu. Władzy życzą wiela psianiandzy, bo wew naszymy gmninie jestaj eszczy wiela do zrobjania. Ksiandzu Proboszczowjió życzą, nowych pomysłów chtórnami zaskakuje wszystkich Gniwiaków. Rycerzóm zez zamku życzą eszczy wiankszy waleczności, niech rozslawjajjó Gniw na cała Polska, Europa i śwat. A wszytkam mniszkańcóm gmniny Gniew życzą:

*Zdrowia, boć mało psianiandzy na lyki,
Aby żam rzadko łodwiedzali aptyki.
Zimy łagodny, bo łopaliwo srodze zdrożało,
A na to wszytko durch trojaka za mało.
Emerytóm, niech nóm świadczyńia podrosnó,
Łobiceli, że dadzó nóm wiancy wiosnó.
Szkólnikóm i tam, co sztuderujó, aby zaliczyli kolejny rok,
Boć to jestaj dla nich ważny życiowy krok.
A paniankóm i kawaliróm, co eszczy nie só żyniale,
Aby należli dobrych partnerów na życie całe.*

Te i podobne przykłady nieco paradoksalnie ukazują siłę oddziaływania i atrakcyjność nowych wzorców kultury na wsi.

Bardziej interesująco (np. dla socjologa kultury, etnologa i folklorysty) wypadają, zwłaszcza w konfrontacji z tekstami adaptowanymi, uwspółcześnione i autentyczne oracje winszujące. Można je z rzadka usłyszeć tam, gdzie utrzymują się formy świeckiego kolędowania świątecznego, na przykład od chodzącej jeszcze „po drabsku” męskiej młodzieży na Sądecczyźnie²⁷² – życzenia, pomijające anachroniczne dziś wyobrażenia dostatku i wiejskiej egzystencji, są za to wzbogacone elementami nowego światopoglądu i systemu wartości:

*Niech się spełnią te duże i małe, te mówione głośno i te nie mówione wcale.
Niech się spełnią krok po kroku, tego życzę w Nowym Roku!*

²⁷¹ Winszowała na łamach czasopisma „Nowiny Gniewskie” 2009/1 Emilia Rulińska, ceniona poetka regionalna, gawędziarka i animatorka folkloru kociewskiego.

²⁷² Niżej zestawiono obszernie fragmenty dwóch oracji życzących z Mystkowa, pow. nowosądecki, gm. Kamionka Wielka (z.).

[...]

*Żebyście w tym roku córki wydali, synów pożenili,
No i żeby was jeszcze w tym roku dziadkami zrobili!
Byście se żyli w zdrowiu bez żadnych gorzycy
– tego wam stary drab życzy!*

[...]

*Wszystkiego co najlepsze życzy wam drab.
Drabskie życzenia od Nowego Roku,
zawsze dodają życiu uroku.
Niech wam życie wolno płynie,
w każdej chwili i godzinie.*

[...]

*Mieście dobre zdrowie, głowa niech nie boli,
byście cieszyć się życiem mogli do woli (z.).*

Odkrywanie uroków życia, młodości, kosztowanie do woli owoców dostatku i dobrobytu (*niech wam życie wolno płynie, w każdej chwili i godzinie*) itp. można uznać za projekcję oczekiwań indywidualnych i społecznych wobec nowych, „miodowych” czasów. Takie kontynuacje nie trafiają się w materiale często; one także jednak noszą znamiona językowej sztampy, wskutek powtarzania frazemów typowych dla skonwencjonalizowanych, prymarnie pisanych, życzeń okolicznościowych w polszczyźnie ogólnej (por. *wszystkiego co najlepsze życzy...*), nie wyłączając trzecioosobowego orzeczenia właściwego ich formie pisanej (por. *Z okazji ... szczęścia, zdrowia i wszelkiej pomyślności życzy Wojtek z rodziną*). Trudno tu o poprawną merytoryczną ocenę zjawiska, wiele jednak wskazuje na to, że postępujący zanik odrębności kulturowej wsi przekreślił możliwość twórczego rozwoju tradycyjnych form obrzędowego kolędowania i wzorców ustnych powinszowań.

Dowodzą tego liczne (czasem pretensjonalne i wulgarne) kontynuacje parodystyczne i żartobliwe ludowego winszowania. Są one znacząco reprezentowane na wymienionych już wcześniej internetowych portalach „życzeniowych”. Ich bazy danych zawierają pokaźną grupę przykładów skarnawalizowanych tekstów ludowych życzeń o dominującej funkcji ludycznej, zwykle wystylizowane potocznie na gwarę góralską lub śląską. Stereotypowe wyobrażenia chłopskiej mowy, skojarzone ze zbanalizowaną, żartobliwą lub wręcz prowokującą obyczajowo treścią, są prawidłowością, potwierdzającą się w funkcjonowaniu gwary w dzisiejszej kulturze masowej, *suigeneris* przepustką do niej i wstydliwym świadectwem degradacji. Nie powinny więc dziwić²⁷³ życzenia typu²⁷⁴:

²⁷³ Idzie tu o przewidywaną w wielu pracach naukowych, jako skutek dezintegracji gwary i kulturowej interferencji, tendencję do karnawalizacji chłopskiej mowy i tradycji współtworzącą nowe negatywne stereotypy wsi i wiejskości; por. wymienione w bibliografii prace Haliny Pelcowej (np. Pelcowa 2004, 2006, 2009a, 2016a, 2016b), Haliny Kurek (np. Kurek

*Karpicka, barscycka, kapecke wódecki,
co by smakowały wsyćkie potraweckie.
Mrozicku, śniezycku, miłości do zmrocku,
samego dobra w Święta i w Nowym Rocku!*

– albo (niby-śląskie):

*Pisanych jojecek, wirzbowych bazicek,
kielbasy święconej, dużo krzanu do niej,
baby polukrzanej, kukielecki pieconej,
Zmartwychwstanie w dusy i wiesny po usy [...]*

W prostej zależności wobec ludowego wzorca pozostają także często spotykane życzenia świąteczne, urodzinowe lub imieninowe przybierające postać (czasem nużącego²⁷⁵) wyliczenia elementów przedmiotu życzeń, kończone niekiedy zakamuflowaną przymówką o dar, por. SMS:

*Zdrowia, szczęścia, pomyślności
i zdolności do płodności.
Kasy, fury, wódki beczkę,
siedmiu synów i córeczkę.*

2008, 2014, 2014b, 2017), Józefa Kąsia (np. Kąs, Kurek 2001; Kąs 2001), Stanisława Cygana (np. Cygan 2011), Kazimierza Ożoga (np. Ożóg 1998, 2001), Doroty Rembiszewskiej (Rembiszewska 2017). Co prawda w żadnej z przywołanych nie mówi się wprost o skutkach takiego nadużywania gwary w funkcji ludycznej, w moim przekonaniu przynoszą one jednak degradację chłopskiej mowy, kultura wsi zaś zostaje ograbiona nie tylko z integrującego doświadczenia zbiorowe kodu komunikacji, ale i ze zdolności ekspresji własnych wartości i przeżywania świata. Nie ma kultury bez języka. Jest to doświadczenie bolesnej alienacji i dezintegracji, wyzucia z duchowego dziedzictwa, z czego doskonale zdają sobie sprawę wybitni twórcy ludowi (np. Wanda Łomnicka-Dulak) i pisarze (np. Wiesław Myśliwski). Jak podkreśla Izabella Bukraba-Rylska, nie są to przecież wyroki ostateczne i niepodważalne (Bukraba-Rylska 2017), trudno jednak odnieść tę myśl socjologa wsi do języka, chyba że uznamy za trwałą awans gwary śląskiej w Internecie. Rubikon został przekroczony; ani restytucji, ani recydywy gwary nie będzie.

²⁷⁴ Pomija się tu celowo adresy kilkunastu stron internetowych, gdzie można znaleźć tego typu życzenia.

²⁷⁵ Cytowany fragment daje jedynie próbkę „możliwości”, jakie wykazują na tym polu internauci: całość tasiemcowych życzeń zazwyczaj zbudowana jest na zasadzie łańcucha asocjacji (czasem bardzo trywialnych), specyficznie interpretowanej (np. seks, libacja, wystawne przyjęcie) kolekcji, a samo wyliczenie obejmuje przy tym wszystkie bez mała utarte wyrażenia należące do repertuaru polskich życzeń. Mimo pewnej absurdalności używanych formułowań i przyciężkiego humoru takie teksty dobrze pokazują, co dziś ceni się w życiu, jak zmienia się społeczny system wartości. Przedstawienie tego zagadnienia wykracza poza możliwości niniejszej pracy.

*Dobra starczy tych czułości,
nie zapomnij zaprosić mnie w gości :) (z.).*

Miarą okazywanej życzliwości i szczerości uczuć bywa – jak dawniej – skłonność do przesady (życzenia mają być szczodre), znajdująca dodatkowe uzasadnienie w poszukiwaniu oryginalności, językowego humoru, środków indywidualnej ekspresji, przy czym nadal za szlachetniejszą formę życzeń (stereotypowo) uchodzi mowa wiązana²⁷⁶, daleka czasem od zaszczytnego miana poezji. Zabiegi takie można traktować jako indywidualną grę z konwencją i wzmacnianie wiarygodności życzeniowej intencji nadawcy. Krąg inspiracji zamyka się w świecie wyobrażeń współczesnej kultury konsumpcyjnej i jej wizji ludzkiego szczęścia. Życzenia świąteczne o charakterze religijnym tworzą na tym tle wyrazisty kontrast, ale i one podlegają wpływom kultury masowej i jej zwizualizowanym przekazom (np. reklamowym). Por. np. fragmenty kilku internetowych życzeń świątecznych (rozsyłanych tysiącami także w formie SMS-ów – „przekaż dalej”):

*Tysiąca choinek w lesie,
prezentów ile Mikołaj uniesie,
Karpia bez ości, dużo radości i miłości.
Bałwana ze śniegu, mniej życia w biegu,
Śniegu po pachy, tłustej kielbachy [...]*

– oraz:

*[...]
Wesołych bombek, złotych trąbek,
anielskiego włosia i pieczeni z losia.
Makowca z Sosnowca, rolady z szuflady
i udanej Pasterki bez żadnej usterki.*

– jak też:

*Idą Święta, widać gości,
wydlub z karpia wszystkie ości.
Powyjadaj z barszczu uszy,*

²⁷⁶ Niezależnie od jakości wykonania..., por. fragment bożonarodzeniowych życzeń: *Pachnącej choinki, na stole wódki i szynki, Wesołych kolędników, podarunków bez liku; Dużego bałwana i zabawy do rana*. Rymowanie staje się w końcu absurdalnym zestawianiem podobnie brzmiących wyrazów, por. cytowane: *Makowca z Sosnowca, rolady z szuflady*. Zamiłowanie piszących do rymów wewnętrznych i banalnych ukazuje związek tej „twórczości” z pierwotną oralnością.

*a gdy cię za bardzo suszy,
siądź wygodnie z flachą wina
i obejrzyj dziś Kewina!:]²⁷⁷
Wesołych Świąt ;)*

– i życzenia o bardziej religijnym charakterze:

*Dziś anioły latają po niebie
i ogłaszają Boże Narodzenie.
A gdy gwiazdka betlejemska zabłyśnie,
to życzenia spełni wszystkie.
Życzę wszystkiego co najlepsze,
Zdrowia, szczęścia i miłości,
A to wszystko resztę wynagrodzi.
Wesołych i ciepłych z rodziną spędzonych świąt.
Życzy ho hoohooo!!²⁷⁸*

Nadal dużą popularnością cieszą się bardzo liczne w badanym materiale formuły wykorzystujące barwne, hiperboliczne porównania (np. *miłości takiej, że świat nie widział, pieniędzy tyle, sam nie wiesz ile*); charakterystyczny rys odrębności polega na chętnym odwracaniu naturalnego szyku członów, koncentrowaniu się na wzmacnianiu *comparatum* i budowania efektu zaskoczenia. Tego rodzaju zabiegi zdradzają proveniencję literacką; mogły też zostać przyswojone z poezji i pieśni religijnej²⁷⁹. W dawniejszych winszowaniach spotyka się je rzadko, por. *Żebyście się mieli [...] Jak miesiąc między gwiazdami, tak wy między Bożymi błogosławieństwami* (Gałązkał: 316); *Ile pępuszków 'wiosną paków na drzewie', tyle cielusków, wiele jedlicek, tyle cielicek* (Bartm.: 183). Dziś regularnie towarzyszą różnym

²⁷⁷ Chodzi tu o film Chrise Columbusa *Kewin sam w domu* z 1990 r. (polska premiera 1992). Jak przekonują badania dostawców medialnej rozrywki, jego ponowne obejrzenie należy do rytuałów świątecznych współczesnych Polaków.

²⁷⁸ Kończący okrzyk (służący do poganiania reniferów, ciągnących sanie, którymi św. Mikołaj w towarzystwie elfów rozdziela prezenty) „należy” do hollywoodzkiego wyobrażenia św. Mikołaja (Santa Claus), wykorzystywanego chętnie w rozlicznych relacjach bożonarodzeniowych i gadżetach oraz w rodzinnych filmach. Postępy globalizacji i amerykanizacji polskiej kultury sprawiły, że ta postać, prawie w niczym nieprzypominająca świętego Mikołaja z Miry z pastorałem i mitrą na głowie, bezsprzecznie dziś dominuje. Polskie dzieci (jak chyba wszystkie inne na świecie) znają imiona reniferów, sporo wiedzą o elfach (wytwarzają prezenty, pomagają je pakować i zajmują się skomplikowaną logistyką tego ukochanego także przez biznesmenów przedsięwzięcia), a nawet o żonie Świętego, której imienia jeszcze w Los Angeles nie odkryto.

²⁷⁹ Por. np. *Ile minut w godzinie, a godzin w wieczności, tylekroć bądź pochwalon Jezu, ma miłości.*

życzeniom, zwłaszcza imieninowym. Powszechność, schematyzacja i typowość takich formuł życzących zwalnia od konieczności przedstawiania obszerniejszej ilustracji tekstowej. Por. przykład wyjęty z życzeniowych SMS-ów realizujących ten popularny²⁸⁰ wzorzec:

*Ile w Chinach jest Chińczyków,
ile w Indiach koralików,
ile w Polsce bocianów,
ile w Turcji dywanów,
ile piasku w Maroku,
tyle szczęścia w Nowym Roku!*

Tendencje modernizacyjne w tym zakresie nie omijały od dawna środowisk wiejskich. Wskazują na to jednoznacznie (por. językowo-kulturowe wiejskie inspiracje) przykłady zebrane przez ks. Stanisława Mazura (rozprawa doktorska) w regionie jasielskim (zob. Mazur 2002: 34–135), por.:

*Ile liści na kapuście,
ile ludzi na odpuscie,
ile Żydzi palą świeczek,
ile w całej Polsce dzieciek,
tyle szczęścia i słodyczy
w dzień Wigilii wam się życzy! (Skołyszyn, Lisków, pow. jasielski).*

*

*Ile liści na kapuście,
ile ludzi na odpuscie,
ile chłopów w polu orze,
tyle szczęścia daj wam Boże! (Kołaczyce, pow. jasielski).*

*

*Ile liści na kapuście,
ile dziadów na odpuscie,
ile kropel niesie morze,
tyle szczęścia daj ci Boże (Dębowiec k. Jasła?).*

Warto zwrócić przy okazji uwagę na regionalny aspekt formułiczności (obrazowanie przez motyw kapusty; gdzie indziej – np. cebuli).

²⁸⁰ Nie brak tu przykładów inspirujących się barwnym życiem politycznym kraju, por. *Ile wpa-dek miał Kaczyński, ile dziewczyn miał Łyżwiński, ile Giertych miał idei, ile w Tusku jest nadziei, ile Lepper miał wysoków – tyle szczęścia w Nowym Roku!*; albo światem celebrytów, dostarczających mediom sensacji i skandali: *Kasy Kulczyka, fury Rydzyka, mocy Pudziana, chaty Beckhama, humoru od rana oraz w Nowym Roku świętowania.*

Hiperbola, o ile ma unieść ciężar wyrażania emocjonalnego zaangażowania nadawcy życzeń i szczerości jego intencji, musi siły wyrazu szukać w integrującym potoczne wyobrażenia doświadczeniu współczesności i wspólnotowości użytkowników intertekstualnej cyberkultury. Stąd coraz częściej w życzeniach nad językową logiką wyliczeń zdają się brać górę łańcuchy ludycznych asocjacji, przypominające kadry wyrwane z filmów, zaskakujące gry słowne i memy, tworzące przekaz efektowny, ale pozbawiony głębszej treści, zbanalizowany i egoistyczny aksjologicznie, por.:

*Gwiazdora w kominie,
Prezentów po szyję.
Dwa metry choinki,
Cukierków trzy skrzynki.
Przed oknem bałwana,
Sylwestra do rana.*

*

*Zdrowia takiego jak najzdrowszy rydz w lesie.
Prezentów tyle, ile słoń uniesie.
Szczęścia większego niż Pałac Kultury.
Przygód ciekawszych niż szkolne lektury.
Życia dłuższego niż włoskie spaghetti.
Snów kolorowych jak barwne konfetti.
Słodczy słodszej niż tort karmelowy.
Dobrych przyjaciół na wieczór zimowy.
Z okazji Bożego Narodzenia,
składam [...] serdeczne życzenia.*

W takiej zbanalizowanej postaci objawiają się często także „nowoczesne” życzenia²⁸¹ tworzone w najlepszej wierze przez śląskich animatorów kultury, tak przecież zatroskanych o język regionu jako zwornik lokalnej tożsamości, por.:

*Kupa uciechy skuli czasu spyndzonego ze swojom familijom,
Bo mōm taki gyfil, że to je nojważniejsze we Godach.
Mocka gyszynkow ód Dzieciontka pod Krisbaumym,
Pomaszkećcie sie moczkoṁ, makōwkami, bombonami...
Dejcie ino pozōr na karpia i ód niygo óści.*

²⁸¹ Wybrane, niesprawiające większych trudności w zrozumieniu, przykłady pochodzą ze strony internetowej: <https://tuudi.net/zyczenia-po-slasku/#NowyRok> (dostęp: 12 IV 2020). Oczywiście zdają sobie sprawę z licznych odrębności kulturowych Śląska; faktem jest także, jak przekonują studia Doroty Simonides (1988, 2007, 2010), Teresy Smolińskiej (1996, 2004, 2017) i Jerzego Pośpiecha (1987), że kultura tego regionu dziedziczy liczne tradycje ludowe.

*Dychnijcie sie dobrze a niy napiercie sie za fest we Silwestra,
Co by niy zdychać na kacu we Nowy Rok.
Wiynszuja Wõm tyż pomyślności, zdrowio a blank dobrego Nowego Roku.*

(Autor: Michał Łukaszczyk)

*

*W Wielkonoc sie fajno miyjcie:
Do kościoła se zajrzyjcie,
Põmalujcie jajec sto.
Niyh Wõm co hazoczek do,
Jydzcie co na stole leży,
Lyjcie baby jak noleży.
– Jak wõm sie zmierznie świyntowanie,
To legnijcie na tapczanie.*

Zjawisko, które określiłem roboczo mianem *aksjologicznego egoizmu* w istocie rzeczy oznacza odchodzenie od wartości rodzinnych i wspólnotowych ku temu, co jednoznacznie kojarzy się z realizacją indywidualnej wolności i potrzebą samo-realizacji (samospelnienia). To *de facto* poważne naruszenie tradycyjnych zasad. W zbadanym materiale znalazłem ledwie kilka (pomijając życzenia religijnej treści) tekstów dochowujących im przynajmniej częściowo wierności; jeden z nich (sięgający po inkluzywne MY), mający przy tym zbiorowego adresata i zawierający wyraźne echo dawniejszych formuł, przytaczam we fragmencie poniżej:

*Za oknem już Gwiazda świeci
Zbieramy się do Wieczery
Składamy sobie piękne życzenia
zdrowia, szczęścia, zadowolenia.
A ten Nowy Rok co już za oknem widać
niech przyniesie radość z życia
**aby wszystkim się darzyło
z dnia na dzień lepiej było.***

Hedonistyczne i indywidualistyczne nastawienie, typowe dla współczesnej kultury konsumpcyjnej, sprzyja utożsamieniu obiektu pragnień człowieka z posiadaniem wszystkiego, co ma uprzyjemnić i ułatwić życie, dostarczyć atrakcji, uczynić je nieprzerwanym pasmem radości (por. Ożóg 2001: 196–214). Ta obca polskiej kulturze idea osobistego szczęścia, nieuchronnie prowadzi do marginalizacji w składanych życzeniach pierwiastka duchowego i – co najistotniejsze – do naruszenia norm etycznych i obyczajowych, które wyznaczały ramy społecznej akceptacji dla komunikowanych w życzeniowym akcie mowy treści. Do niedawna życzenia, zakorzenione w wartościach wspólnotowych, po prostu nie mogły być wątpliwe etycznie, a tak wykoślawiona empatia i altruizm wydawały się ze

względów obyczajowych nieestosowne. Postmodernistyczny model kultury (por. Mazurek-Łopacińska 2011: 47–49; Ożóg 2014) przynosi relatywizację wartości podstawowych i moralny permisywizm, nie dziwi więc, że w życzeniach dochodzi do marginalizacji pierwiastka etycznego, co, w połączeniu z orientacją na beztroską zabawę i grę z konwencją, niebezpiecznie dryfuje ku łamaniu obyczajowego tabu. Mam tu na myśli aprobatę pijaństwa, zażywania substancji odurzających, frenetycznej, „odlotowej” zabawy, pozbawionego hamulców moralnych seksu itp. Wobec powszechności zjawiska, jak też natrętnej obecności wulgarności i chamstwa w dyskursie publicznym, trudno uznać za obyczajową prowokację i młodzieńczą dezynwolturę takie choćby przykłady (spisane z pamięci telefonu komórkowego osoby ok. 35-letniej, uczestnika dość dużej grupy rówieśniczej; odnalazłem je też na kilku stronach internetowych, gdzie cieszyły się wielką liczbą „polubień” jako wyjątkowo „dowcipne i pomysłowe”²⁸²):

*Szampana w bród, wódeczki ciut,
kaca małego i brzuszka pełnego,
zdartych zelówek, wielu śpiewanych solówek,
porannej kawy i wspaniałej Sylwestrowej zabawy.
Dużo radości dnia codziennego, spełnienia marzeń co do jednego.
Miłości takiej, że świat nie widział, zdrowia takiego, co nikt nie słyszał.
Pieniędzy tyle, że nie wiesz ile,
a wszystko to w radosną chwilę.*

*

*Abyś w Nowym Roku,
miał dynamo w kroku.
By panienek roje,
pukały w drzwi Twoje.
By wciąż przybywało,
i na wszystko starczało.
A smutki i troski,
poszły precz z Twej wioski.
Do siego roku!*

Obchód świąteczny (zwłaszcza świąt Bożego Narodzenia) na wsi nie różni się dziś w istotny sposób, może poza pielęgnowanymi odrębnościami kuchni regio-

²⁸² Sumienie administratorów tych stron obciążają zwłaszcza teksty życzeń, które są jawną promocją wulgarności i chamstwa. Zdają się oni zapominać, że składanie życzeń nie jest w polskiej kulturze okazją do towarzyskiej zabawy w łamanie tabu (jak opowiadanie tłustych kawałów w doborowym towarzystwie). Tak więc tekstami typu: *W Nowym Roku ognia w kroku [...] byś w sobotę i w niedzielę topił ptaszka w innym ciecie* – powinna się (zgodnie z polskim prawem) zainteresować prokuratura i policja.

nalnej. Postępująca unifikacja zwyczajów rodzinnych i towarzyskich odbija się także na życzeniach składanych przy tej okazji. Odejście od tracących żywotność, tradycyjnych formuł świątecznych powinszowań sprawia, że niełatwo byłoby wskazać w nich elementy wyrażiszcze swojskie, wiejskie. Nietrudno natomiast poczynić konstatację o zanikaniu religijnej i społecznej motywacji tekstów, ich subiektywizacji i dominacji w nich wątków zabawowych. Uwagi te można odnieść do pozostałych typów najbardziej rozpowszechnionych, obiegowych formuł życzących.

Mocą sprawczego słowa – pieśni i oracje życzące

Z zapowiedzi zajęcia się także innymi formami życzącego słowa nie można się wywiązać w pełni bez poświęcenia nieco uwagi kolędom i śpiewom życzącym (np. dożynkowym), służącym „okolędowaniu”, „ukoronowaniu” gospodarza, gospodyni ich córki, syna, parobka, pasterki i innych osób. Analiza tych tekstów – zgoda wyjątkowych w wiejskiej kulturze dobrego słowa, bo bardzo archaicznych, zarówno w swej strukturze, jak i sposobie realizacji funkcji życzącej – jest zadaniem bardzo trudnym i stanowi pasjonujące naukowo wyzwanie, z którym językoznawca nie może się mierzyć bez pomocy etnologii, antropologii kulturowej i etnografii. Skutecznie, z wielkimi sukcesami, czyni się to od lat w lubelskiej szkole etnolingwistyki (UMCS) pod kierunkiem Jerzego Bartmińskiego. Na łamach lubelskiej „Etnolingwistyki” opracowania doczekała się na przykład cała grupa bożonarodzeniowych kolęd gospodarskich z XIX w., eksponujących motyw udziału (pomocy) Boga i świętych w uprawie ziemi (orka złotym pługiem) i pozyskiwaniu plonów (Niewiadomski 1993). Do najbardziej znanych badaczy staropolskich i XIX-wiecznych wiejskich (ludowych) kolęd życzących należą: J. Bartmiński (np. 1986a, 1986b, 1996, 2002, 2010), J. Adamowski (np. 1986, 1992, 2001, 2002, 2009), Czesław Hernas (np. 1954) czy cytowana już wielokrotnie przeze mnie S. Niebrzegowska-Bartmińska (zwł. 2007). Z faktycznego stanu zainteresowania kolędą i kolędowaniem w polskiej etnografii, nauce o literaturze i lingwistyce u progu XXI w. zdaje sprawę cenny zbiorowy tom *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich* (Budrewicz i in. 1996); dla Podkarpacia – ostatnio wydany tom *Kolędowanie na Rzeszowszczyźnie* (Smyk, Dragan 2019). Istotne zasługi w dziele interpretacji archaicznej symboliki agrarnej kolęd życzących położyła Helena Kapelaś (1991), Teresa Smolińska (np. 1996), (P. Kowalski, np. 2007, 2010b), a wcześniej Franciszek Kotula (np. 1970). Należy zaznaczyć, że ten fascynujący temat pociąga wielu badaczy, także młodszego pokolenia, doceniających m.in. szczególnie walor kulturowy pogranicza (por. Juzala

2012), powyższe zestawienie w żadnym razie więc nie rości sobie pretensji do kompletności.

Jak już podkreślano, najważniejszym elementem kolędniczego obrzędu była pierwotnie nie oracja (historycznie późniejsza), ale właśnie kolęda życząca (lub przedstawiająca). J. Adamowski zwrócił uwagę na ważny dla językoznawcy fakt, że nie ma w niej werbalnych operatorów funkcji życzącej – performatywów *życzę/życzymy* czy *winszuję/winszujemy*. Zamiast nich występują obrazy i motywy związane ze starodawną symboliką agrarną, a sprawczość życzeń spełnia się w językowej nominacji sytuacji, działań i przedmiotów znamionujących stan upragnionej przez odbiorcę obfitości plonów i dobrobytu (Adamowski 1992: 100). Życzenie równa się nazywaniu, a mówienie – działaniu, co prowadzi do wniosku o szczególnej formie życzeniowego myślenia i światopoglądu naszych przodków, dopuszczającego naturalny charakter *semiosis* (funkcja magiczna) znaków języka i słowa działającego (życzeniowego), zyskującego charakter sprawczy na mocy obrzędu (por. Adamowski 2002).

Wśród tekstów śpiewanych ludowych kolęd życzących można wyróżnić na podstawie kryterium odbiorcy, pragmatycznego przeznaczenia i tematyki (za: Adamowski 2002) kilka podstawowych grup: a) kolędy gospodarskie (adresatem niekiedy jest też gospodyni); b) panieńskie; c) kawalerskie. Szczególnym urokiem i pomysłowością odznaczają się kolędy młodzieżowe, a zwłaszcza panieńskie, które w istocie swej są przede wszystkim pieśniami zalotnymi, a ich intencja życzeniowa zamyka się w zapowiedzi szczęśliwego zamęścia. Dlatego niekiedy tylko kolędniczy przyspiew czy refren różni je od pieśni miłosnych i zalotnych. Wśród nich bardzo charakterystyczną grupę tworzą tzw. „ubieranki”, zbudowane na zasadzie pętli semantycznej i kolekcji obejmującej poszczególne elementy ubioru dziewczyny (w układzie góra–dół/ dół–góra, albo takim, na jaki pozwalał akceptowalny w tej sytuacji poziom frywolności, zob. Bartmiński 1986a:110–111 (Aneks 2, „Kolęda życząca – pannie 1”): „złotego” Stasiunia „krakowskiej roboty” + złotą sukienkę krakowskiej roboty + złote pończoszki+ złote majteczki + złotą koszulkę + złote buciki). W pięknej kolędzie panieńskiej, zapisanej przez Włodzimierza Tetmajera znalazłem kolekcję dwunastoelementową, uporządkowaną tematycznie, śpiewaną w trzech cyklach, przez dwie „partie” kolędników: wianek + koszulka + spódnica + zapaska | chustka, żupanik, sukienka, katana | buty + wstążki + szpilki (do włosów) + korale (Tetmajer 1898: 188–189). Pod Krakowem (Tomaszowice) bywały i bardziej pomysłowe układy ubieranek, obejmujące kolekcję łączoną czworga członków rodziny dziewczyny i poszczególnych darów w zamian za wyszyte przez nią „kwiecie” – dobre prowadzenie się i dziewictwo (matka – buciki + ojciec – gorsecik + babka – fartuszek + dziadek – wianuszek). Osobiście nie przywiązywałbym większego znaczenia do wartości liczbowej tego przykładowego zestawienia. Z praktyki kolędniczej wiadomo natomiast, że

kolekcja ta powinna być minimum trójelementowa²⁸³; człon najważniejszy, którym jest ukochany, może być usytuowany na pierwszym (jak w podanym przykładzie z Tomaszowic) lub końcowym miejscu (por. Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 379–384). Bardzo często bywa tak, że starający się o względy panny kawaler jest pośród kolędników, co wymaga należytego wyeksponowania jego osoby (np. powierza mu się przymówkę o dar, którym może być całus od panny). Nie tylko w przekazach z Lubelszczyzny, ale także w Krakowskim wierzy się, że takie okolędowanie skutecznie chroni przed staropanięstwem.

Okolędowanie syna gospodarza, kawalera, jak się wydaje, jest pod wieloma względami uboższe (tak jest w okolicach Krakowa). Z rzadka przybiera postać ubieranki, przynajmniej tak obfitej, jaką zapisał J. Bartmiński („Chodzi Stasiunio po pokoiku”; 1986: 134; Aneks 2, „Kolęda życząca – kawalerowi 1”). Uwielbionemu młodzieńcowi „pięknemu niczym róża²⁸⁴”, służą panny i świat się ściele u stóp, księżyc zaś (świecąc mu) przynosi mu jasność, życie i płodność, pomoc w realizacji planów matrymonialnych (por. Kowalski 2007: 269–270), a kolejne pętle zaczynają się elementami kolekcji stroju męskiego (układ góra–dół), wzbogaconego o całkiem już nowoczesne części: czapka + krawat + koszula + ubranie + skapetki + buty²⁸⁵. Zawsze w takich tekstach do głosu dochodzi symbolika sił vitalnych, jurności i młodości, dzielności, męskiej energii życiowej – mocy seksualnej (ukrytej na przykład pod obrazem „wywijającego” pod chłopcem konia, por. Kowalski 2007: 236–237, albo „oblegającego” konno Lwów czy Kraków młodzieńca), którą okiełznać może jedynie ukochana, na przykład łapiąc rozbrykanego konia za uzdę i dając mu siana, owsa, wody, słomy (na podściółkę), a samemu Jasieńkowi (paralelizm) – miodu (pokarmu bogów, zapewniającego szczęście, miłość i potomstwo; por. Kowalski 2007: 320–321), wina (napój bogów i życia, w polskiej kulturze symbol m.in. miłości i radości życia), pieczystego i puchową poduszkę (por. Bartmiński 1986a: 124–125; Aneks 2, „Kolęda życząca – kawalerowi 2”). Pod tymi obrazami doskonałości sił vitalnych i zasobności kryje się życzenie zapowiadające rychłe spełnienie takich oczekiwań i pragnień młodego mężczyzny

²⁸³ Liczba *trzy* symbolizuje boską doskonałość, *sacrum*, oznacza porządek idealny, ponieważ znosi wszelkie przeciwstawności (1+2), integruje doświadczenie bytu (niebo-ziemia-podziemie) oraz odnawia rzeczywistość mityczną i jest (jako potrojenie rozmaitych gestów) konieczna w kontakcie z *sacrum* (por. np. Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 340–342; Kowalski 2007: 281–282; Biedermann 2005: 191–93).

²⁸⁴ *Róża* w kulturze ludowej symbolizuje piękno, młodość i szczęście (por. Bartmiński red. 2019: 203 i n. = SSSL t. II: *Rosliny*, cz. 3: *Kwiaty*).

²⁸⁵ Znane mi okolędowanie kawalera z Zielonek k. Krakowa obejmuje za to *złoty zegarek*, co dowodzi żywotności i powszechności takich tendencji modernizacyjnych. Należy tu dodać, że przywołany przykład reprezentuje szczególnie typ kolędy życzącej, tzw. „dunajowej”, która wykształciła się w okolicach Biłgoraja (por. Adamowski 2003: 79).

wobec życia. Zaklinając młodzieńcowi (stąd i benefktywne *ci*) szczęście, niekiedy przenosi się jego atrybuty na... przyszłą partnerkę, bowiem krakowskiej roboty „buciki i koszulka ze złota” wchodzi w dyskurs z refrenem, gdzie pojawiają się oczywiste symbole dziewiczości, młodości, miłości i seksualności²⁸⁶:

*Wiemy my ci wiemy, co ci Jasiu damy,
koszulkę ze złota, krakowska robota,
Rumaj, rumaj, rumianeczku,
z ruty złoty, z barwineczku,
cały zielony* (KolRz.: 561; Majdan Sieniawski, pow. przeworski; por. też Aneks 2 – Kolęda życząca pannie 1).

Bardzo interesującym zabiegiem, stosowanym, gdy wśród kołędników był też kawaler czyniący starania o względy dziewczyny (i życliwość przyszłych teściów), jest dość zaskakujące scedowanie roli podmiotu sprawczego przyszłego szczęścia obojga na młodzieńca, który pod symbolicznymi szczodrymi darami potwierdza swoje zaangażowanie jednoznaczną deklaracją „ode mnie” (chusteczka, korale, gorsecik, fartuszek, spódniczka. pończoszki, buciki²⁸⁷), „patrz na mnie” itp., por.:

*Dobry ci wieczór, dziewczyno moja, w tym domu,
w tym malowanym pokoju.
/: Rumian, rumianeczek, ruciany wianeczek
cały zielony. :/*

*Chusteczka na niej jakby na pani, ode mnie
czornymi oczkami patrz na mnie.*

²⁸⁶ Takie znaczenie (i pożądane atrybuty partnerki) wyrażają używane na ślubne wianki: *ruta*, *rozmaryn*, *mirt* (por. np. Kowalski 2007). Wieczna zieleń niektórych roślin (jak widać, także zimnotrwałego, kwitnącego niebiesko *barwinka*; używanego też na wieńce) symbolizuje nieśmiertelność i siłę życiową. Refren najprawdopodobniej odnosi się do złożenia pospolitego in. jastruna właściwego (popularnych *margarytek*//*margaretok*), także używanych na wieńce. W wielu gwarach rumianek pospolity (lekarski) językowo odróżniano (*rumianek*//*rumian*) od *rumianu*//*rumanu* (zdr. *rumianek*//*rumanek* – jak w tekście). Trudno tu jednak o porządek, ponieważ wskutek podobieństwa kwiatów rozciągano znaczenie tego słowa na *wrotycz marunę* (*maronę* – jak pod Krakowem) a nawet na stokrotki. Sprawę komplikuje także to, że wiejskie dziewczęta plotły wieńce także z rumianku lekarskiego (np. na Boże Ciało i na Matki Boskiej Zielnej), por. np. Fischer: 288–230.

²⁸⁷ W cytowanym tekście wykonawca uniknął wszelkiej frywolności (nie ma tu *koszulki*, a tym bardziej takich elementów damskiej bielizny, jak *majtki* i *biustonosz*, których zresztą dawniej na wsi nie noszono). By uniknąć wszelkich nieporozumień, dodam, że wykonanie to jest dziełem kobiecego zespołu śpiewaczego Grzeczniczki z Grzęski w pow. przeworskim. Nie odzwierciedla więc realiów kawalerskiego kołędowania pannie i panującej wówczas szczególnej atmosfery, zazwyczaj znacznie „rozluźnionej” spożytym alkoholem.

*/: Rumian, rumianeczek, ruciany wianeczek
cały zielony. :/*

*Korale na niej jakby na pani, ode mnie
czornymi oczkami patrz na mnie.*

*/: Rumian, rumianeczek, ruciany wianeczek
cały zielony. :/ (KolRz.: 414; Grzęska, pow. przeworski; zob. Aneks 2).*

Życzenie może się spleść w jedno z jawną deklaracją matrymonialną ze strony kawalera (wyjście za mąż utożsamiano wszak z wielkim szczęściem dla dziewczyny) i jego wyznaniem miłości do okolędowywanej panny:

*Ej, siekło, siekło siedem kosiarzyków pod jodłą, pod jodłą,
Wysiekli dziewczynie, wysiekli [po imieniu] z urodą.*

*Chusteczka na niej jakby na pani, któż jej doł?
Ja jej doł, bo się w niej serdecznie zakochał.*

*Zakochałem się w tobie, dziewczyno, serdecznie, serdecznie.
Już cie nie opuszczę, aż cie dostać muszę koniecznie.*

(KolRz.: 418; Zagorzyce, pow. ropczycko-sędziszowski)

– albo równie jednoznacznie, za to z podkreśleniem drogocЕННОści daru²⁸⁸:

1. *Nasza Kasieńka pięknie się nosi. Ruma hej,
bo po bitemu pończoszki nosi, ruma hej!
Po bitemu, po jednemu, po talarze, po złotemu,
Hej nam, kołęda.*

2. *Sukienka na niej jakby na pani, kto jej dał, hej, ja jej dał,
bom się w niej serdecznie zakochał.
Zakochałem się w swojej Kasieńce serdecznie,
już nie przestane kochać, aż ją dostane koniecznie*

(KolRz.: 464; Ocieka, pow. ropczycko-sędziszowski; zob. Aneks 2).

²⁸⁸ *Talary* (srebrne) i *czerwone złote* (*czerwone* = złote dukaty) jako dawne monety kruszczowe zapisały się w zbiorowej pamięci wsi jako synonim czegoś drogiego, najwyższej wartości, por. załotną piosenkę „Zachodzi słoneczko za las kalinowy”: *Bo moje koniki talary kosztują, jak jadę do ciebie, jak jadę do ciebie, podkówki się psują*. Zestawione według wartości kruszczu przymiotniki: *po bitem*, *po jednym* – odnoszą się do *talara* (srebro) i *złotego* (złota). Oba metale mają w kulturze wsi polskiej wielce bogatą symbolikę, z czego w badanym tekście aktualizacji podlega: *złoto* – doskonałość duchowa, czystość, stałość i szczerłość (stałość) uczucia-daru oraz żywotność i płodność (Kopaliński 1990: 495–496); *srebro* – niewinność, wierność, dziewictwo, szczęście, radość (por. Kopaliński 1990: 400).

W niektórych regionach kołędowały także dziewczęta i np. w wieczór sylwestrowy śpiewały kołędę życzącą chłopcu, który za taką „szczodrówkę” musiał się odwzajemnić datkiem. Zalotny i matrymonialny charakter takich pieśni często wyrażał się w popularnym motywie drogocennego daru miłości (stąd *czerwone* = złote *jabłko*²⁸⁹), którego kawaler/panna skąpi nawet proszącym oń rodzicom, zachowując go dla ukochanej/ukochanego (por. Aneks 2, „Kolęda życząca – kawalerowi 2”). Motyw ten mógł wszakże obejmować również pięć jabłek, z których ostatnie – najcenniejsze – dostawał ukochany (po: ojcu, matce dziewczyny i jej mieszanym rodzeństwie) (por. np. Tetmajer 1898).

Jak można się domyślać, wśród młodzieżowych kołęd życzących nie brak także tekstów bardziej żartobliwych, czasem złośliwych (gdy kołędnicy nie doczekali się datku), wytykających dziewczynie jakieś zwykłe wyimaginowane przywary (np. utratę panieńskiego wianka). Pełne humoru, formułowały aluzyjnie swe zarzuty na zasadzie kontrpunktu, interludium i przywoływania jako umoralniającej przestrogi (?) negatywnych stereotypów (np. leniwej lub nieostrożnej dziewczyny), z którą okolędowana panna raczej się identyfikować nie mogła. Pomysłowość twórcy sięga jednak dalej: przewrotnie przywołuje też obraz kobiety dominującej (herod-baby), która nie zwaha się walczyć w małżeńskim już stadle o swoje (rękoczyniami) i zamknąć usta krytykom. Udało się taki tekst zanotować współcześnie w Rakszawie w pow. łańcuckim (zob. Aneks 2, „Kolęda życząca – pannie 4”):

*Płyne rzeczuleńka koło ogródeńka, alleluja, alleluja,
a w tej rzeczuleńce końś wodę pije, alleluja, alleluja.
A na tym konisiu złote siodeleczecko, alleluja, alleluja,
a na tym siodełku nadobna Haneczka, alleluja, alleluja.
A na tej Hanusi ruciany wianeczek, alleluja, alleluja,
ruciany wianeczek, złoty pierścioneczek, alleluja, alleluja.
Wiatereczek wionął, wianeczek utonął, alleluja, alleluja.
Moi rybaczekowie, szukajcie mi wianka, alleluja, alleluja.
Szukajcie mi wianka, złotego pierścionka, alleluja, alleluja.
a jak go znajdziecie, to się podzielicie, alleluja, alleluja.
Jeden weźmie wianek, a drugi pierścione, alleluja, alleluja,*

²⁸⁹ *Jabłko* ma bardzo ważne znaczenie w magii miłosnej (por. Fischer 2016: 164–165), jako owoc kosmicznego drzewa życia (Ewa zerwała je w Raju), jest jednym z insygniów władzy królewskiej, symbolem życia i płodności (traktowane bywało też jako afrodyzjak – druhnny obrzucały nimi nowożeńców w niektórych regionach Polski); pojawia się w wielu mitologiach ludów europejskich, gdzie ma właściwości transgresywne (grecki ogród Hesperyd, złote jabłko Afrodyty) (por. Kowalski 2007: 169–171). Jabłko było też używane od wieków we wróżbach miłosnych, por. piosenkę: „Czerwone jabłuszko przekrojone na krzyż”. To jedynie próba (bardzo niedoskonała) przybliżenia skomplikowanej symboliki jabłoni i jabłka w kulturze ludowej.

*a trzeciemu będzie nadobna Haneczka, alleluja, alleluja.
 Ten najlepiej zyska, co Haneczkę ściska, alleluja, alleluja,
 ale po tym zysku dostanie po pysku, alleluja, alleluja.
 Ściany marmurowe, okna dubeltowe, alleluja, alleluja,
 podłoga spuszczana, Haneczka kochana, alleluja, alleluja.
 Krowy nie wydoi, ogona się boi, alleluja, alleluja,
 izby nie zamiecie, bo ją miotła gniece, alleluja, alleluja.
 Garnków nie umyje, bo brudne pomyje, alleluja, alleluja,
 chleba nie zamiesi, bo jej szpiczół wisi, alleluja, alleluja.*
 [Przymówka o dar:]
*Zdrowa nam zostawaj, kolądkę nam dawaj, alleluja, alleluja,
 nie pójdziemy sami, chodź Haneczko z nami, alleluja, alleluja.*

Oczywiście obok aluzyjnych przytyków do treści właściwych życzeń należą tu: godne pałacu *ściany marmurowe, okna dubeltowe* (okna podwójne, z wyjmowanymi na lato wewnętrznymi kwaterami, spotykane tylko w zasobnych domach), *podłoga spuszczana* (podłoga z heblowanych desek – zamiast klepiska czy dyli-ny). To mały przyczynek do świata chłopskich marzeń.

Mimo niewątpliwego uroku kolęd młodzieżowych, pociągających badacza niezwykle obrazowaniem oraz skomplikowaną i starodawną symboliką życia, miłości i płodności²⁹⁰, kwintesencją chłopskich życzeń pozostają jednak kolędy gospodarskie. Z braku miejsca skupię się jedynie na kilku, moim zdaniem, najważniejszych kwestiach.

Należałoby zacząć od tego, że ten typ kolęd i życzącego kolędowania dorocznego (także wiosennego) był niegdyś bardzo rozpowszechniony. Wskazują na to dość jednoznacznie choćby teksty zestawione przez Józefa Konopkę w jego *Pieśniach ludu krakowskiego* (Konopka 1840). Znajdujemy tam także kolędy przeznaczone dla pana (dziedzica), dziedziczki, oficjalistów dworskich i ich żon, księdza, sióstr i braci zgromadzeń zakonnych (głównie ich przełożonych) itp., itd. Ich

²⁹⁰ Z braku miejsca (ale i z niejakim żalem) wypadnie mi porzucić ten fascynujący temat, wciąż zachęcający do dalszych analiz (por. np. Niebrzegowska-Bartmińska 2016). Wytlumaczyć się z tej ciekawości nie jest trudno, wystarczy np. przyrzeć się zapisanej przez Żegotę Pauliego kolędzie śpiewanej pannie (Pauli 1838: 3–5), gdzie treść życzeń zamknięto w wyobrażeniu jabłonki – drzewa życia, wydającego z siebie złote gałązeczki, listeczki, kwiateczki, jabłuszka, które dziewczyna daje według znanego już porządku, rodzinie i ukochanemu (ostatnie złote jabłko); w kolędzie kolejnej – ze złotej rzęsy zebranej z jaworu (jaworowe wiechy kwietne przypominają barwę złoto; jawor w kulturze ludowej jest drzewem świętym, symbolizuje miłość i męski pierwiastek życia, a np. kalina – żeński) powstanie złoty kubek, z którego pijać będzie sam Pan Jezus – z aniołami; Matka Boska – z dziewicami ‘zakonniciami, mniszkami’ oraz okolędowana dziewczyna z kawalerami ‘zabiegającymi o jej względy młodzieńcami’. Miłość, płodność, *sacrum* łączą się tu w poruszającą wyobraźnię całość.

ludowa (w sensie ogólnym) proveniencja budzi niekiedy wątpliwości, skoro śpiewano je i w zgromadzeniach zakonnych, i pośród drobnej szlachty, także po zasobniejszych szlacheckich dworach, wśród włóczków ‘flisaków’ z krakowskiego Zwierzyńca, a nawet w środowiskach przestępczych (por. Miarka 1904: kolęda nr 11, należąca do cechu szulerów krakowskich). Tradycja lokalna²⁹¹ nie wykluczała kolędowania (h)arendarzowi – dzierżawcy, którym był w wiejskim rozumieniu zazwyczaj żydowski karczmarz (por. SGPPAN/I: 157–158). W niektórych wioskach czyniono to chętnie: Żydowi – arendarzowi życzo podobną do cytowanej niżej kolędą w moich Bronowicach; czasem sięgano przy tej okazji po starą, dobrze znaną kolędę „Mości gospodarzu, domowy szafarzu” (Termajer 1898: 195–197). Jako istotną dla dalszego wywodu ciekawostkę, warto taki zwarty, krótki tekst tu przywołać w całości za J. Konopką (Konopka 1840: 99–100):

„Przed harendą”

*Przed harendą stoi jawór,
Oj lelom lelom stoi jawór,
Na tym jaworze siedzi gołąb,
Oj lelom lelom siedzi gołąb,
Harendarze się przypatrują,
Cóż nam za dary przyniósł gołąb,
Harendarzowi tysiąc złotych,
Bo mu trzeba panu raty,
Harendarce dyamenty,
Jój córce pierścień złoty,
Synowi jego czapkę lisią.*

Zyskujemy w ten sposób kolejne potwierdzenie, że kolędowanie życzące należy bez wątpienia do pokładów świeckiej obyczajowości i obrzędowości. Mniej lub bardziej eksponowana motywacja religijna składania w ten (mało dziś przejrzysty) sposób życzeń śpiewem wynika ze szczególnego, synkretycznego religijnie światopoglądu wsi, gdzie z chrześcijańskimi treściami kultury spotykają się wątki

²⁹¹ Żydzi w wielu miejscowościach nie byli traktowani jak obcy, np. w moich rodzinnych Bronowicach, według wiarygodnych rodzinnych przekazów, do Żyda mówiło się na powitanie „po swojemu”: *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!* Takiemu zwyczajowi zaprzeczają jednak równie rzetelne relacje z innych regionów (np. Powiśla Dąbrowskiego). Od prof. Jadwigi Kowalikowej wiem, że w Bochni, w przedwojennej czynszowej kamienicy, Żydzi nie tylko składali katolickim sąsiadom świąteczne życzenia, ale nawet przyjmowali gościnnie księdza, który chodził po kolędzie. Warto i na ten szczegół dawniejszej obyczajowości zwrócić uwagę. Cytowany J. Konopka zamieścił też w swoim zbioru interesującą kolędę gwarą: „Szedł Żydek do szkoły” (100–101), wykorzystującą eksplikacyjną i na poły magiczną formułę kolekcji w gradacji malejącej (od znalezionej „wora pieniędzy” do czapki).

kultury magicznej (np. Matka Boska – niczym grecka Demeter – jest szafarką daru macierzyństwa i płodności), tak wyraziście w dorocznych obrzędach agrarnych o charakterze wegetacyjnym. Treści religijnych towarzyszących zaklinaniu urodzaju i dostatku z trudnością można się dopatrzeć w kolędach dworskich czy zakonnych; źródłem radości i nadziei jest w nich przede wszystkim przyjście Chrystusa na świat, dające sposobność do sutego ucztowania i biesiadowania, co dobrze ukazuje jedna z życzących kolęd zakonnych. Znajdujący się w *Kantyczkach* Karola Miarki (Miarka 1904: kolęda nr 48) utwór jest funkcjonalnie rozwinięciem przymówki o dar, którego za wymodlone dobro i błogosławieństwo, jakim jest dla wspólnoty zakonnej Boże Narodzenie, domagają się zakonnicy i bracia. Pomysłowo wykorzystuje tworzące żartobliwy komentarz echolalie. W roli gospodarza występuje przeor najprawdopodobniej któregoś ze zgromadzeń karmelitańskich ew. franciszkańskich (a podчасzego – ojciec prokurator); całość kończy prośba do Chrystusa o wybaczenie nazbyt swobodnych form okazywania radości (fragment), por.:

*Pewna kolęda, da dadadada, Od tego gościa będzie,
Ojciec Przeor da, da dadadada, I żałować nie będzie;
Medyolanu sługom i Panu, Lub węgryzna dobędzie.*

*Któż wino pija? ja jajajaja, Dawać każe gość z nieba;
Ochota czyja, ja jajajaja, Pomocy tu potrzeba.
Są tu szafarze, dodać rozkaże Biskoptowego chleba.*

*Zacznijże kolej, lej lejlejlejlej, Ojcze prokuratorze!
Z łaski swej nalej, lej, lej, lej, lej, Bądź podczaszym na dworze,
Jezusa tego narodzonego; Ojciec Przeor pomoże.*

[...]

*Wielka pociecha, cha chachachacha, Dla gościa tak ślicznego,
Bo się uśmiecha, cha chachachacha, Winszujemy sobie tego:
Żeśmy dożyli, za zdrowie pili, Tego gościa milego.*

*Ty Zbawicielu, lululululu, Naszych pociech Autorze!
Twego Karmelu, lululululu, Pokryj winy o Boże.
Jeśli wykroczy, że dziś ochoczy, Bo Cię kocha jak może.*

– podobnie przeżywa ten czas dworska służba (tamże, kolęda nr 47):

*Gospodarz wesoły, ochoty pozwoli,
Przy obecności jego, nie mamy nic smutnego;
Nuż teraz co żywo, i wino i piwo
Wypijmy wszyscy śmieie, życzliwi przyjaciele.*

[...]

*Tu się ucieszymy, dobrze podochojemy,
Przy hojnym pańskim stole, niepomarszczonem czole.
A jak to skończymy, dobrze popijemy,
Uderzymy wesołem, Jezusowi w żłobie czołem.*

Jest też rzeczą zrozumiałą, że wiejscy kolędnicy odwiedzali chętnie plebanię, domostwo wiejskiego nauczyciela, przedstawiciela władzy, okoliczne dwory i klasztory. Zmieniają się (są bardziej świeckie i uniwersalne w treści) w związku z tym składane przez nich życzenia. U cytowanego już Miarki znajdujemy na przykład kolędę życzącą (nr 52; zob. Aneks 2), śpiewaną przy furcie klasztornej matce przełożonej żeńskiego zgromadzenia zakonnego – oblubienicy Jezusa, por. początkowy fragment, poprzedzony cenną uwagą redaktora-etnografa, na temat miejsca i sposobu wykonania kolęd życzących:

Kolędnicy przybywszy do klasztoru Panien Zakonnych, Śpiewają przy fórcie
Pannie

Przełożonej i urzędnikom klasztornym następujące kolędy:

Tylko przed pierwszą strofą ten wiersz śpiewa się.

*Hej, hej, kolęda! Hej, hej, kolęda! ** (Jeden śpiewa).

*Nowy rok nadchodzi, Wszystko dobre rodzi. ** (Wszyscy śpiewają).

Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Niechaj Pannie Ksieni, W złoto się zamieni.

Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Niech jej zdrowie służy, Niech fortuna pluży.

Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Za naszą kolędę, Da nam wina w gębę.

Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Kolędy życzące, co np. wiarygodnie potwierdza pod Krakowem W. Tetmajer (1898: 173), śpiewała także wiejska młodzież dziedzicowi, dziedzicze i dworskim. Choć Gospodarz z *Wesela* podkreśla jednak, że „są to zwykłe kolendy z kantyczek”, nie musi to jednak być do końca prawdą, dlatego jedną z takich kolęd, wyjętą ze zbioru Józefa Konopki (1840) zamieszczono w Aneksie 2 niniejszej pracy („Kolędowanie Panu”; w przymówce o dar wymienia się dziedzica z sąsiedniej wsi). Możemy tu przywołać także fragment kolędy życzącej śpiewanej dziedzicze z pobliskich Pękowic (kilka kilometrów na północny zachód od Bronowic; zapis nie jest zbyt wierny wobec krakowskiej gwary, por. *dziywki* ≠ *dziwki*; *pozyni* – *gospodyni*):

*Pękowiecki dworku stois na pagórku,
Powydaje Imość dziwki tego roku,
Dziwki powydaje fornali pozeni,
Bo z nasój Imości dobra gospodyni* (Konopka 1840: 23).

Ani językowa forma, ani sposób obrazowania (utożsamienie roli pani z gospodynią wiejskiej rodziny) nie pozostawia wątpliwości, że życzenia te wyrastają z wiejskiej i chłopskiej tradycji.

Starając się uporządkować wiedzę o wiejskim kolędowaniu życzącym, nie unikniemy pytania o jego dawność i pochodzenie, a także o ukształtowanie formalne takich tekstów. Kwestia ta wydaje się szczególnie istotna w wypadku kolęd gospodarskich, śpiewanych gospodarzowi i jego żonie. Tymczasem dwie (zaledwie) najstarsze²⁹² polskie kolędy tego rodzaju podaje niewielki druk z 1543 r. (*Ludycje wieśne...* wydane jako broszura o polemiczno-prześmiewczej treści, próbie śmiechu i kpiny poddająca cenione podówczas „astronomiczne” przepowiednie kalendarzowe); wcześniejszych nie ma wcale. Trawestując więc słowa Heleny Kapełuś, trzeba niestety stwierdzić, że na żadne z tych pytań na tak wątplęj podstawie nie doczekamy się wiarygodnej odpowiedzi (Kapełuś 1991: 48). Zatarte już prawie całkiem tropy wiodą badaczy ku hucznym i wesołym rzymskim Saturnaliom (przełom grudnia i stycznia) oraz tamtejszym obchodom (stąd nazwa *kolęda* z łac. *calendae* i charakterystyczna wieloznaczność, dotycząca zarówno okolicznościowych podarunków, śpiewania życzeniowych pieśni, jak i odwiedzania się w domach) ku czci bóstw urodzaju i życiodajnego słońca, urządzanym w starożytnym Rzymie 25 grudnia, w czasie zimowego przesilenia. Kolejne fakty układają się w łańcuch logicznych konsekwencji, bowiem nieprzypadkowo w IV w., decyzją papieża Juliusza I przyjęto w 353 r. tę datę dzienną i miesięczną (uroczyście obchodzony – jako święto państwowe dies Natis Solis Invicti – dzień narodzin utożsamionych ze sobą: perskiego Mitry – boga słońca i boga słońca Sola) za dzień narodzin Jezusa Chrystusa („Słońca sprawiedliwości” i „Światłości świata”). Dało to też początek postępującej chrystianizacji pierwotnie pogańskiego obrzędu i samych świąt, wśród Słowian nazywanych Godami (por. np. Kapełuś 1991: 5 i n.; Koziara 2019: 27). Sprawa ta jest jednak daleka od wiarygodnego wyjaśnienia, bowiem kolędowanie znane jest na całej Słowiańszczyźnie, daleko poza bezpo-

²⁹² W kontekście chrystianizacji starych obrzędowych życzeń warto nadmienić, że także religijna kolęda bożonarodzeniowa, tak ważna w polskim katolicyzmie, po raz pierwszy została potwierdzona w druku (dzięki badaniom A. Brücknera) ledwie dwadzieścia lat wcześniej (1422 r.; por. np. Koziara 2019: 30–32. Tamże syntetyczne omówienie jej dziejów). Za S. Koziarą trzeba dodać, że w zgodnej opinii badaczy patriotyczna kolęda *Bóg się rodzi*, autorstwa Franciszka Karpińskiego (powstała ok. 1780 r.) jest ukoronowaniem rozwoju polskiej kolędy, prawdziwym arcydziełem.

średnim obszarem wpływów zachodniego chrześcijaństwa (aż na północy Rosji), mało tego – obejmuje także czas wiosennego świętowania (kolędowanie wiosenne), a w warstwie przedstawień symbolicznych zawiera zbyt liczne elementy swoiste, by odrzucić tezę, że to raczej słowiańskie (być może wspólne ludom indoeuropejskim) wierzenia i praktyki obrzędowo-magiczne okresu wegetacyjnego uległy w tym wypadku okcydentalizacji, wraz z rosnącymi wpływami umacniającego się pośród naszych pogańskich przodków chrześcijaństwa (por. Kapełuś 1991: 5–10).

Z punktu widzenia interesujących nas bliżej zagadnień kwestia pochodzenia kolędowania życzącego wydawać się może drugorzędna, jednak wiąże się ściślej już z ikonizno-symbolicznym kodem wyrażania życzeń, obowiązującym w tych szczególnych utworach. O ile niektóre elementy symboliki agrarnej, rozpowszechnione np. w pieśni ludowej (np. złoto, srebro, jabłoń, jawor, ruta, wianek, złoty pierścień, sypanie owsem, popiołem pod nogi itp.), poddają się wiarygodnej interpretacji, o tyle inne, zazwyczaj współtworzące najdawniejszy pokład magii słowa, wymagające zdjęcia z nich kolejnych kulturowych nawarstwień, pozostają bardzo odporne na wszelkie próby docieczenia ich pierwotnych znaczeń. Trzeba więc z pokorą stwierdzić, że prawdopodobnie długo jeszcze (jeśli w ogóle) nie zdołamy wyjaśnić wielu spotykanych w starych kolędach życzących motywów, nieznanymi XIX-wiecznej kontynuacji (np. kolędowego tura-turonia²⁹³ i jednorożca, wydanych na świat złotorogich byczków, gronostaja jako poczętego potomka w *Ludycjach wieśnych*, łowów na tura ze złotymi rogami – częstego w kolędach ukraińskich dla panien, występującego tam niejako zamiast tak popularnych u nas ubieranek dziewicy w drogocenne szaty itp.) (por. Kapełuś 1984, 1991). Sytuacja ta skłania do szczególnej ostrożności w traktowaniu tekstów kolędowania życzeniowego, pobudzających badawczą ciekawość, bo przynoszących bardzo często zagadkowe „dalekie, niewyraźne echo od stuleci zapomnianych wierzeń” (Kapełuś 1991: 31). W obrzędzie zapewniającym płodność, urodzaj i dostatek miały one swoje ściśle wyznaczone, oczywiste dla uczestników miejsce, i zasadniczo jedynie ta (obrzędowa) rzeczywistość może być dziś wiarygodnym dostępnym kontekstem interpretacyjnym takich obrazowych przedstawień, podejmowanie innych „zatar-

²⁹³ Turoń i jego zachowanie podczas obrzędu kolędowania jest dość szczególne, niczego istotnego semiotycznie (prócz kłapania „paszczką” i straszenia dziewcząt) maskara nie robi, raczej to samo jego pojawienie się jest istotne jako zapowiedź urodzaju i dobrobytu. H. Kapełuś (1991: 28–29) uważa, że chodzenie z turońmi należy do archaicznej magii wegetacyjnej (pobudzanie płodności ziemi), turoń sam jest świadectwem jeszcze pogańskiego kultu bóstwa ukrywającego się pod postacią tego potężnego, budzącego lęk i podziw zwierzęcia. Tak zbudowana na przekazie wizualnym obrzędowa formuła życząca wydaje się dziś nie do rozszyfrowania. Autorka rozwiązanie takiej zagadki widziałaby w słynnej, zrównanej z ziemią na początku XII w., zaginionej słowiańskiej świątyni w Radogoszczy, gdzie prawdopodobnie nie dotarła jeszcze łopata archeologa.

tych” tropów należy więc odłożyć na bok, przestając na szukaniu dla życzeń zakodowanych w obrazowych przedstawieniach bardziej wiarygodnych odniesień. Trzeba też zauważyć, że w tekstach późniejszych najbardziej archaicznej symboliki agrarnej (poza kołędą turonia) zasadniczo się już nie spotyka; widać straciła zdolność ewokowania społeczno-kulturowego kontekstu (mitu i archetypu), stała się zbyt anachroniczna.

Na koniec tego porządkującego wątku rozważań warto podkreślić, że interesujące nas kołеды gospodarskie wyróżnia poważny, modlitewny wręcz ton. Mówiąc inaczej, funkcja magiczna i sprawcza nie podlega w nich ludycznej transformacji, dość typowej dla kołęd młodzieżowych. Ma więc zapewne rację H. Kapełus (1991: 108), sądząc, że ten najważniejszy element starodawnej obrzędowości (zaklinanie urodzaju i pomyślności) pozostawał żywy w wiejskiej świadomości czasu XIX-wiecznych tekstów, najczęściej dostępnych naukowej eksploracji. Jest niejaki paradoksem, że właśnie tą drogą kołеды życzące, z genezy swej świeckiej, ulegają chrystianizacji i nabywają charakteru religijnego. Kołędujący odwiedzają domostwa niejako w imieniu Boga (posłowie, wysłannicy, „boscy akwizytorzy”), stającego się gwarantem i rzeczywistym sprawcą pożądanego dobra, które „dzieje się” na mocy sakralnego już obrzędu. Dla światopoglądu przenikniętego poczuciem *sacrum*, dopuszczającego – obok modlitwy i codziennych praktyk pobożności – także oddawanie czci ognisku domowemu (powitanie i pożegnanie ognia; por. Szadura 2000), obecność Boga w otaczającym świecie, wiarę w cuda, w obecność dusz pokutujących, „strachów”, złych duchów i demonów²⁹⁴, palenie sobótek i święcenie pól, „krzczenie” duszyczek zmarłych dzieci nieochrzczonych (teraz: nienarodzonych), kładzenie srebrnej monety i medalika pod fundament nowego budynku, obchodzenie dziadów, święcenie samochodów, zamawianie uroków i wróżby, nie ma tu żadnej sprzeczności.

Tak więc ostatecznie chrześcijański Bóg (Pan Jezus, Trójca Święta, Matka Boska i święci) zawładnął wyobraźnią twórców kołęd. Wiara w Jego sprawstwo i moc, gdy idzie o wpływ na życie człowieka, jest szczególnie, bliska naruszeniu dopuszczalnych w doktrynie religijnej granic (determinizm):

*Chwała Panu naszemu,/ Nowonarodzonemu;
A wam pokój na tej ziemi,/ I życia i zdrowia życzymy.
Błogosławieństwa na ziemi,/ I życia wieczne z Świętymi.
Niech Wam Nowonarodzony/ Chojnie ze swoich łask udzieli.
Abyście wszyscy najdłużej żyli,/ Bogu naszemu wiernie służyli;
Bo to Pan, On da wam:/ I życie i zdrowie, pieniądze, dobytek,*

²⁹⁴ Trzeba sobie zdawać sprawę, że większość tych skrytych przed obcym okiem składników kultury ludowej jest przynajmniej częściowo nadal żywa na wsi. Wspomniam o tym bez żadnej złej intencji, z szacunku dla wiary naszych przodków.

Błogosławieństwo na ziemi,/ I życie wieczne z Świętymi (Miarka 1904: kolęda nr 19).

Chrystanizacji ulegają zresztą nie tylko kolędy gospodarskie; niekiedy i kolęda życząca pannie zyskuje jednoznacznie religijny charakter (por. zamieszczony w Aneksie 2 przykład wyjęty z *Kantyczek* Miarki (1904: kolęda nr 60)). To nowonarodzony Chrystus, Jego Matka oraz kolędujący u żłóbka pastuszkowie (w domyśle: kolędnicy) stają się gwarantami dziewczynskiego szczęścia (urody, powodzenia, rychłego zamążpójścia); aluzja do Godów – świąt, rozciąga się na motyw godów weselnych w Kanie Galilejskiej, obecność *sacrum* „rozświecla” cały ten obraz²⁹⁵, sytuujący dziewczynę pośród uczestników adoracji w betlejemskiej stajence, por. fragment:

*Hej kolęda. Niech cię maleńki Jezus błogosławi,
Światu za przykład niechaj cię wystawi. Hej kolęda.
Hej kolęda. Niechaj i Marya z pomocą przybędzie,
Żebyś prześlicznie kwitła światu wszędzie. Hej kolęda.
Hej kolęda. Niech pastuszkowie spieszenie przybywają,
I na multankach wdzięcznie przygrywają. Hej kolęda.
Hej kolęda. Byś przy panieństwie konkurentów miała,
W te mięsopusty małżonka dostała. Hej kolęda.*

Do istoty gospodarskich kolęd należy wyśpiewanie (zob. Bartmiński 1986a: 79 i n.) dobrych życzeń, ściągających na adresata (zaklinających mu) urodzaj i dostatek. Badaczowi trudno wybrać spośród pełnych uroku, pociągających naukowo, prawdziwych pereł polskiego folkloru życzącego, zwłaszcza noworocznego (chodzenie po nowym lecie). Podzielając przekonanie J. Bartmińskiego, że motyw „budzenia” gospodarza, by zobaczył w obejściu liczne dowody szczodropliwości i cudownej mocy Boga, należy do najpiękniejszych polskich kolęd życzących, zdecydowałem się sięgnąć po teksty pokrewne, ideowo bliskie analizowanemu przez lubelskiego badacza „Złotemu kielichowi” (Bartmiński 1986b). Jeden z nich to potwierdzona przez Konopkę pod Krakowem wersja owego symbolicznego przesłania: „Kukułka zakukuła”; drugi – to zapisana przez Bartosza Gałązkę w Reczpolu w pow. przemyskim kolęda życząca „A jest czy nie ma pan gospodarz w domu”. Nie mogłoby się tu obejść bez znanego z licznych wariantów tekstowych i melodycznych (na znacznej części obszaru etnicznego Polski) „Złotego

²⁹⁵ Pewne elementy w tej kolędzie wydają się obcej proveniencji (np. pochwała urody panny), jednak są bliskie ludowej wyobraźni i sposobowi przeżywania łączności z Bogiem. Włączając ten tekst do analizy, podzielam przekonanie wyrażone przez J. Bartmińskiego, że pomijanie ich byłoby błędem (Bartmiński 1986: 82). Zamieszczenie jej w *Kantyczkach* świadczy pośrednio o dość istotnym stopniu przyswojenia tekstu wśród mieszkańców wsi.

plużka”, zawierającego motyw świętej orki z udziałem Pana Jezusa, Matki Boskiej i świętych (tę reprezentuje wersja zapisana przez Włodzimierza Tetmajera w moich rodzinnych Bronowicach oraz – dla porównania – wariant wcześniejszy o lat kilkadziesiąt, utrwalony drukiem przez Józefa Konopkę w 1840 r.). Oba wymienione teksty z Krakowskiego można skonfrontować z ich współczesnymi kontynuacjami z Bronowic i Tomaszowic, przytoczonymi jako ilustracja w innym miejscu książki (zob. podrozdział *Kolędowanie i kolędnicy*). To fortunna, w moim przekonaniu, okoliczność, pozwalająca prześledzić także ewolucję tekstowego wzorca na niewielkim obszarze kilku sąsiednich wsi. Motyw, dodajmy, Pana Jezusa stawiającego na roli gospodarza kopy (czasem w cztery rzędy) ze zżętych snopów czterech podstawowych zbóż jest znany kulturze całego polsko-ukraińskiego pogranicza i występuje też w równoległych kolędach ukraińskich.

Wszystkie teksty zatrudniają wyobraźnię odbiorcy (beneficjenta życzeń) obrazami spełnionego chłopskiego szczęścia. Należy tu: Boska opieka i przychyłność (Bóg – jak w kolędzie zapisanej przez J. Bartmińskiego pod Lubartowem i S. Dworakowskiego nad Narwią – dosłownie „szerzy się” swą cudowną szczodrością w obejściu i gospodarstwie; por. Bartmiński 1986b; Dworakowski 1964: 64) – związek między Niebem i Ziemią odznacza się wzajemnością: Bóg przyjmuje symboliczne dary trudu rolnika, złoty kielich i otwiera się „z wysokiej góry” na prośby głoszących Jego chwałę ludzi (jedwabny sznur i drzewo życia); wielki urodzaj plonów (nawet taki, który może wprawić w oszołomienie i pozbawić orientacji w „morzu” kopek); nadzwyczajna plenność i płodność (por. bliźnięta w najcenniejszym żywym inwentarzu); ochrona przed złem i szkodą. Wszystkie wybrane teksty łączy jeden, najważniejszy element: oto sam Bog (i święte osoby) podejmuje się wykonania najważniejszych i najbardziej pojemnych symbolicznie prac rolniczych, tworzących charakterystyczną klamrę: orka i siew – żniwa. Jezus Chrystus – Boży Kmieć ima się złotego pługa, orze, sieje i składa snopy żyta, pszenicy, jęczmienia i owsa w półkopki (kolęda z Reczpola). Życzenie Boskiej opieki i błogosławieństwa dla gospodarza i jego rodziny jest więc najbardziej oczywistym składnikiem tego symbolicznego obrazu. Mówienie o kolędnikach jako „akwizytorach szczęścia” ma w świetle tych tekstów głęboki sens: to oni wywołują gospodarza, by przyjrzał się spełnionemu życzeniu, albo donoszą mu (wpierw dopytując się o niego bliskich domowników; on siedzi najpewniej w rogu stołu, od strony tzw. świętego kąta) o takiej „sensacyjnej” nowinie, której byli świadkami. Może też wyręczyć ich w tym dziele wróżebne i prorocze zarazem kukanie kukułki (por. Kowalski 2007: 272–273). Natrętą wręcz obecność złota, tworzącego swoiste tło tego obrazu, tłumaczy wyjaśniona już wcześniej symbolika tego szlachetnego i nieznanego zniszczenia metalu (złote kłosa, złote zboże, złote części srebrnego jarzma, bryła złota, złoty kielich). Złoto jest też niejako znamię dostatku, wyraża jego życzenie i sens pierwotnie magicznego

obrzędu, służącego (wraz z kolędą – centralnym elementem) jego sprowadzeniu (por. Kapelański 1991: 28). Cudowna orka i drogocenne metale nie wyczerpują prądowej płodnościowej symboliki obecnej w badanych tekstach.

*Powstań powstań gospodarzu,
Pochodź pochodź po oborze,
Bo w oborze Bóg dał dobrze,
Krowisia sie omnożyła,
Pare wołków położyła,
„A jakież im miana damy?”
A jednemu złoto-rozek,
A drugiemu srebrny rozek [...]*

W cytowanym fragmencie kolędy „Kukułka zakukała” mamy do czynienia z kontynuacją wątku złotorogiego tura i pary złoto- i srebrnorogich byczków – prócz przywoływania życiowej siły i płodności (por. starotestamentowego złotego cielca) w astralnym „zespole” słońca i księżyca (złoto i srebro) pełnią one również funkcję ochronną: przed gradobiciem miała chronić rytualna orka (wyoranie broniącej dostępu bruzdy) parą bliźniaczych wołów i chłopców (por. Kowalski 2007: 41). Podobne praktyki stosowano przed wiekami, broniąc wsi przed zarazą. Obdarzony niemałym talentem anonimowy twórca sięgnął także po obraz chłopskiej arkadii, jaką jest dolina i żyzne pole (czarnoziem), skąd cudowna orka (inkluzywne MY wskazuje na gospodarza wraz z uczestnikami kolędniczego obrzędu) dobywa pługiem bryłę złotego kruszcu, a ten niezwykle dar (przemieniony trudem ludzkich rąk w przedmioty liturgicznego kultu – kielich mszalny, nabierający cech św. Graala, i patenę) zwraca w ofiarnym geście dziękczynienia Bogu. Z kielicha pić będzie w niebie Pan Jezus z aniołami i Najświętsza Maria Panna ze świętymi niewiastami. Jest to ofiara miła Bogu, co znajduje trzykrotne cudowne potwierdzenie. Bóg przemawia do gospodarza na trzy sposoby: świece same zapalają się na ołtarzu (jak podczas mszy), odzywają się organy i dzwony. W stosunku do kolędy bardzo skrupulatnie zanalizowanej przez J. Bartmińskiego istotną różnicę stanowi tu brak pętli semantycznej, umożliwiającej silniejszą ekspozycję motywu płodności (oprócz cielących się cudownie – w trzysta potomstwa – krów, żrebią się kobyły, proszą się też świni); ponadto to prosiętom właśnie, a nie oraczowi, przypada zasługa wyrycia z czarnej ziemi bryły złota (por. Bartmiński 1986a: 85–86; 1986b: 490–491). Omówiony tu w sposób daleki od wymaganej dociekliwości tekst wydaje się całkiem udanym (chrystianizacja) przetworzeniem bardzo odległego historycznie wzorca, niestety, niedostępnego już naukowemu poznaniu.

W należących do pozostałych tekstów symbolicznych obrazach życzeń najciekawszy, bo ujawniający treści relewantne dla językowego obrazu świata tradycyjnej wsi, pozostaje szczegół, godny chłopskich marzeń o szczęściu i dostatku.

Wyjątkową wartość pod tym względem posiada „Złoty płużek”, zapisany przed ponad 180 laty przez Jozefa Adama Konopkę herbu Nowina, zapewne w jego szlacheckim gnieździe – podkrakowskiej Modlnicy, gdzie częstym gościem był Oskar Kolberg, z którym gospodarz dzielił etnograficzne pasje. Stary tekst nie może się obejść bez dialektologicznego komentarza. Do nieporozumień przyczynia się właściwa wielu dawniejszym badaczom praktyka niezapisywania samogłosek pochyłonych (zwłaszcza pochyłonego a) i liczne niekonsekwencje w zakresie notowania neutralizacji opozycji fonologicznych (por. zgodne z neutralizacją eN→yN i gwarową wymową: *patyna* zam. ogpol. *patena*). W rezultacie stare gwarowe *collectiva*: to *snopie* i *kropie* (jak *pierze*; dop. lp. *snop'ą*, *krop'ą*) stają się niezrozumiałe. Ciekawe, że nie zwrócił badacz także uwagi na zakłóconą strukturę rytmiczną, wykluczającą niemorfologiczny rym: *zyncಾರೆk – paniynecek* (zam. *zyncಾರೆcek – paniynecek*). Szkoda też, że nie skomentował postaci (widać oczywistej podówczas) paradnego krakowskiego zaprzęgu („cugu”; zob. SGPPAN IV: 539) w cztery piękne, dobrane w dwie pary (lejcową z przodu i dyszlową) wzrostem i maścią konie wyjazdowe (gw. *cugowce*; stąd i *cugowe dziywki* – ‘najpiękniejsze panny’ w moich Bronowicach), którymi woźnica powoził „w lejc”, bez skrzyżowanych lejcy, na pojedynczych wodzach, korzystając z doświadczenia „lycowego” ‘lewostronnego’ konia w pierwszej (lejcowej parze). Taki właśnie zaprzęg uwiecznił na karcie pocztowej Juliusz Kossak. Obraz orki – ciężkiej pracy – tak imponującym, ale narowistym zaprzęgiem uwiarygadnia w kolędzie pomoc św. Szczepana, który dosiada (jak w zaprzęgu artyleryjskim) konia „naręczniego” ‘prawostronnego’, oraz św. Jana, który prowadzi (pewnie za uzdę) pierwszego lejcowego konia. Pan Jezus, mając wolne ręce, trzyma nogi pługą. Matka Boska, całkiem uczłowieczona i przypominająca wiejską gospodynię, święci podobni całkiem do parobków, wreszcie sam Bóg imający się chłopskiej roboty służą uwzniośleniu i wywyższeniu chłopskiej pracy, czynią z prostego kmiecia świętego wykonawcę Bożej woli, włączają go w przestrzeń *sacrum*. Słowo należy się tu także żęciu zboża sierpami. W tym wypadku widok młodych żeńców i żeńczarek (prócz przyrodzonej ich wiekowi witalności i płodności) ma zdolność ewokowania



8. J. Kossak, *Czwórka krakowska z drabiniastym wozem*

radości i bardzo cenionych na wsi wartości perfekcjonistycznych (zapowiada szybko wykonaną pracę), szczególnej biegłości w posługiwaniu się tym uświęconym przez złote zboże narzędziem (użycie kosy do żniwa było traktowane przez długie wieki za grzech „obrazy ziemi i chleba” oraz naruszenie niewzruszalnych, wydawałoby się, zasad; moment tego porzucenia sierpów, określający cezurę nowych czasów na wsi i rozpad tradycyjnych struktur mentalności, bardzo dobrze uchwycił Edward Redliński w *Konopielce*). Obrazu – życzenia dopełniają dwa najbliższe ludowej wyobraźni elementy, których dziś próżno szukać w letnim krajobrazie krakowskiej (i polskiej) wsi:

*A będzie tu kopecek,
Jak na niebie gwiazdecek,
A pójdą tu fury,
Jak na niebie chmury [...]*

W znanych mi z autopsji śpiewach kolędniczych byliśmy już bardziej trywialni; poprzestawaliśmy na obrazie zapelniającej się szybko, po brzegi, stodoły: [...] *do stodoły kładą, a po drugie jadą, hej nam, hej!* Trzeba oddać szacunek dawnemu twórcy i przywołać źródło jego inspiracji, którym tu, na ziemi, są ciągnące się po sam horyzont połacie pól uprawnych pełne zestawionych w rzędy złotych „panien” i ciągnące ku wsi, wypiętrzone na drabiniastych wozach, zebrane wzwyż i stromo, rozczochrane niczym czupryny wiejskich chłopców zbożowe „obłoki”. Gwiazdy są tu już jedynie prostą konsekwencją ciągłego wznoszenia znużonego spojrzenia ku niebu i Najwyższemu.

Uderzającą cechą gospodarskich kolęd jest szczególnego rodzaju sprawczość (performatywność). Życzenie realizuje się nie w obrazach możliwego, spełnionego pod jakimiś warunkami szczęścia; pożądana przyszłość jawi się jako sytuacja realna (Kapełuś 1991: 41). Jerzy Bartmiński rozpatruje takie zakodowane semiotycznie (zwizualizowane) i poetycko życzenie w konwencji magii spełnionej, wynika ono przecież z najgłębszego przekonania naszych przodków, że słowami zaklinających urodzaj życzeń i rozmaitymi innymi gestami kultury można wpływać na rzeczywistość, zwłaszcza w czasie dwóch najważniejszych świąt słowiańskiej kultury agrarnej (wiele wskazuje na to, że to marcowe powitanie wiosny było faktycznym Nowym Rokiem na Słowiańszczyźnie; por. Smolińska 1996; Bartmiński 2002: 38–39; Szymańska 1992: 97; Juzala 2012: 15–16; Lipok-Bierwiazzonek 2008). J. Adamowski także jest zdania, że taki sposób przedstawiania życzenia, jako somospełniającej się przepowiedni czy wizji, jest wynikiem użycia słowa w sytuacji obrzędowej, nadającej mu charakter sakralny – i tym samym moc zaklęcia, które wyzwala siły wegetacyjne przyrody, kreuje nową, pomyślną człowiekowi i całej wspólnotie rzeczywistość (por. Adamowski 2002). Sam (za inspiracją

lubelskich uczonych) określiłem świat obrzędowych kolędniczych życzeń mianem spełnionego snu (zob. wcześniej), jednak wyrażenie to niezbyt dobrze przystaje do konwencji obowiązującej w kolędach gospodarskich. Wypowiadanych słów i symbolicznych działań (jak np. dawniej oprowadzanie w intencji zapewnienia płodności i urodzaju po obejściach żywego byka/wołu, ustrojonego na rogach wstążeczkami lub z rogami wymalowanymi złotą farbą – potem już chodzenie z turoniem; por. Kapelusz 1991: 28) nie można traktować w sensie pragmatyczno-językowym jako obietnicy. Takie działanie komunikacyjne ani nie spełnia warunków skuteczności tego aktu (por. Awdiejew 2007: 136–137), ani nie ujmuje treści życzeń jako odłożonego dobra, korzyści dla odbiorcy (beneficjensa), która spotka go w przyszłości. Zamiast jakiegokolwiek asekuracji, epistemicznej niepewności widzimy jedynie niewzruszoną pewność kolędującego nadawcy, że to, o czym mowa, jest faktem i stało/dzieje się naprawdę („chodź, sam zobacz!”; przykłady z wszystkich kolędowań gospodarzowi, zamieszczonych w Aneksie 2):

*Gospodarzu wynidź w pole,
Co zobacysz wszystko twoje,*

*

*A my co wiemy, to ci uopowiemy
Bo na twoi roli zoty puzek stoi,*

*

*Powstań powstań gospodarzu,
Pochodź pochodź po oborze,
Bo w oborze Bóg dał dobrze,*

*

*A jest, czy nie ma pan gospodarz w doma?
A jest on tam w doma, siedzi koło stoła.
Tam po jego roli sam Pan Jezus chodzi.
Pszyńiczne snopeczki składa w pokópeczki.*

Tę epistemiczną sprzeczność przekonywająco w moim przekonaniu rozwiązuje Donat Niewiadomski, przeciwstawiając czas świecki czasowi sakralnemu, który w szczególnej porze krytyczno-mediacyjnej, poprzedzającej powrót wiosny i życia (czas u ludu ma charakter cykliczny, podyktowany zmianą pór roku, przypomina węża zjadającego własny ogon) wyznacza ryt corocznie odnawialnego przypomnienia z Bogiem (kolędy są niejako środkiem udziału w *sacrum*). Dobro, o którym była wyżej mowa, dokona się w czasie świeckim. Dla uniknięcia trywializacji tego subtelного wywodu, warto przywołać jego najistotniejszy fragment:

Kolędy wprowadzają swoją treścią do czasu świeckiego czas sakralny, ziemski wymiar rzutują w perspektywę porządku wiecznego, są środkiem udziału w bycie Boskim. Ich aspekt życzeniowy, tak oczywisty w porze krytyczno-mediacyjnej,

przyporządkowany zostaje idei ziemskiego szczęścia rolnika: bogatym, obfitym plonom i ogólnemu powodzeniu materialnemu. Z tego powodu kolędy gospodarskie wchodzą w skład corocznie odnawianego (a zatem swoiście kolistego, nawrotowego) rytu przymierza z Bogiem. Ryt ten wywołuje żyźność poprzez uprzednie metaforyczne nasycenie gleby i czynności wobec niej spełnianych wartościami wziętymi z religii chrześcijańskiej oraz dzięki kreacyjnej mocy słowa.

Chłopi wyzyskują cechy myślenia życzeniowego, polegającego w tym przypadku na przedstawieniu pożądanых zjawisk w formie wyolbrzymionego, spełnionego obrazu wyprzedzającego. Z tego względu w kolędach gospodarskich pojawiają się obrazy urodzaju, będące wywołaniem sytuacji, która zaistnieje dopiero w czasie świeckim. Widzimy, że ziemia przeniknięta świętością, osiąga stan szczególnego rozwoju. Jej płody rozprzestrzeniają się, rozlewają po polach. Ich nadmiar widoczny jest w porównaniach, zestawiających znamiona urodzaju ze zjawiskami ilościowymi i objętościowymi. Stąd na jednym stajaniu trzysta kopek stanie, snopy zboża są takie jak siana kopy, a jest ich tak dużo, jak kropli deszczu, jak gwiazd i chmur na niebie. Sacrum wartościujące ziemię w formie złota i pokrewnych jemu szlachetnych metali przemieszcza się z orki i siewu na płody zbóż. Rolnicy ścinają srebrne i miedziane łodygi zbóż, zbierają złote i srebrne kłosy. Robót tych nie dokonują już więc postaci Boskie, ale sami chłopi, gdyż pole raz nasyczone świętością przechowuje w sobie aż do zbiorów energię sił ponadludzkich sprzyjających rozrodności (Niewiadomski 1993: 69–70).

Przedstawiony cytat nosi wszelkie znamiona celnego podsumowania, którym można by skończyć rozwijany wyżej wątek rozważań.

Życzenia wiosenne

Teksty bardzo archaicznego życzącego kolędowania wiosennego należą do rzadkości. Przynajmniej śladowo zachowały się ono w folklorze śląskim i na Lubelszczyźnie, sam obrzęd szybko zanika i staje się jedynie pamiątką przeszłości. Kolędowanie wiosenne odbywało się w czasie zbliżonym do Wielkanocy. Na przykład na Śląsku często wiązało się ono (*chodzenie z gaikiem*) z topieniem marzanny i przypadało w przybliżeniu na IV niedzielę Wielkiego Postu (w 2020 r. wypadało to 22 marca, a więc bez mała w dzień powitania wiosny 21 marca) lub w Niedzielę Palmową. Dziś zwykle i jedno, i drugie dość regularnie w Polsce ma swój czas 21 marca. Samo przyniesienie do wsi zielonego gaika – symbolu wiosny – wiąże się dość jasno z obrzędem jej witania (por. Simonides 2007: 90–92; Pośpiech 1987: 156–166). W *chodzeniu z gaikiem* brały udział dziewczęta. W wielu miejscach znane było *chodzenie po dyngusie* (*po śmigurczce, po śmigusie, po lejusie, po lejoku* itp.), praktykowane na Lubelszczyźnie w nocy z Niedzieli Wielkanocnej na Poniedziałek. Na północnym Podlasiu (ma tam szerszy etnicznie zasięg) przyjęło ono postać uprawianego przez młodych mężczyzn tzw. *wołoczebnego* (*włóczębne-*

go) i *chodzenia z konopielką*. Śpiewane życzenia, jako część obrzędowej wizyty kołędników, zasadniczo nie występują samodzielnie, lecz towarzyszą religijnym pieśniom, do których wiosenna kolęda życząca („konopielka”) jest dołączana. Ten bardzo atrakcyjny folklorystycznie obrzęd próbuje się ożywić, jako swoistą atrakcję turystyczną i element tożsamości lokalnej (np. w okolicach Białegostoku).

Według mojej wiedzy w innych niż wymienione regionach kolędowanie wiosenne zostało zapomniane. Tej luki, powstałej zapewne przy niemałym wpływie Kościoła, starającego się usilnie wypłenić pogańskie relikty w obrzędowości wiekanocnej, nie można wypełnić, pozostaje więc sięgnąć po kilka charakterystycznych przykładów. Jako dialektologowi wypada mi zacząć od tekstu zapisanego w 1869 r. przez Lucjana Malinowskiego w Pogorzelcu (dziś osiedle Kędzierzyna-Koźła). Widowiskowemu pożegnaniu zimy-śmierci, którą symbolizuje marzanna (w okolicach Głogówka śpiewano: *Wynieśliśmy mór ze wsi, Latorośl niesiem do wsi*; por. Roger: 2015; Gloger II: 176), towarzyszy głęboka radość z przyjścia czasu nadziei (maik, nazywany też *gaikiem, majem, gajem, sadem, nowym latkiem, lateczkiem* itp. wyraża to w sposób symboliczny: zielona sosenka, świerczek, gałąź udekorowana kolorowymi wstążeczkami, kwiatami, malowanymi wydmuszkami jaj, bombkami itp. miała czasem na wierzchołku lalkę – królową, która przegnała marzannę). *Latorośl* w tej pieśni to inaczej sam maik, symbol rozkwitającego życia. Gaikową kolędę śpiewało się pod oknami odwiedzanego domostwa, zapytawszy wpierw grzecznie o pozwolenie. Podobnie jak przy kolędowaniu zimowym, starano się nie ominąć żadnego domu, co sprowadzić mogłoby (przerwanie świętego kręgu) nieszczęście na całą wspólnotę. Śpiewały dziewczyny, zwłaszcza te z uboższych rodzin, co rodzić musiało wiadome już negatywne skutki dla obrzędu (skojarzenie z żebractwem). Niekiedy za dziewczyny przebierali się także chłopcy (Pośpiech 1987: 164–165); czasami występowali też w parze: dziewczyna – chłopiec. Pieśni te, stanowiące prawdziwe perły folkloru obrzędowego, bywały już wielokrotnie analizowane, także pod względem etnolingwistycznym. Pozostaje więc skupić uwagę na samych sposobach wyrażania życzenia i jego treści.

*Ej wyniesłychmy marzaneckze ze wsi,
E przyniesłychmy latoroszczek do wsi!
Latorośl!
Tratwa roś,
Pacholątka ‘pacholątkom = chłopcom’ na żalność,
A w tym ubogin dziewczką na radość.
Do tygo tu domu stępujemy,
Szczęścia! zdrowiał więszujemy!
Nasz gaik zielony,
Pieknie nastrojony! [...] (za: Pośpiech 1987: 164–165).*

W zapisanym przez twórcę polskiej dialektologii tekście ma ono prostą językową postać formuły zdaniowej z performatywnym *winszujemy*. Także treść życzenia wydaje się banalna (*szczęście i zdrowie* dla domowników), jeśli pominiemy tę wartość obrzędowego słowa, jaką jest zaklinanie obfitości trawy (*trawo rośnij!*), a z nią – obfitości paszy dla krów i mleka.

Innym tekstem, któremu należy poświęcić baczniejszą uwagę, jest pieśń zapisana nad Wartą w latach 30. XIX w. przez Kazimierza W. Wójcickiego; „Maik albo nowe latko znad Warty” (Wójcicki 1976 (1836): 313–314). Walory tej życzącej kolędy zostały też docenione przez dawniejszych badaczy, o czym świadczy jej druk w „Przyjacielu Ludu” (R. II, 1836, nr 38, s. 304) oraz w antologii polskiej pieśni ludowej *Jabłoneczka*, zredagowanej przez Juliana Przybosa (Warszawa 1953, s. 208). Utwór jest wzorcową realizacją treści obrzędowej, przynosi eksplikację warunków chłopskiego wyobrażenia szczęścia i zapowiedź (w opisanej już konwencji spełnionego obrazu) jego rychłego ziszczenia się; zawiera także regularną przymówkę o dar wdzięczności dla kolędników. Tekst, z powodu kilku mylnych zapisów, wymagał drobnych poprawek. Dla jego zwartości zamieszczam go bez skrótów (zob. też Aneks 2):

Maik albo nowe latko znad Warty

*Nasz Maik zielony
Pięknie ustrojony,
Co go ustroiły,
Co go umiały
Nadobne dzieweczki
W jedwabne wstążeczki.
Nadobne, nadobne,
Do róży podobne.
Wszędy sobie chodzi,
Bo mu się tak godzi.
Z nim do dworu wstępujemy,
Szczęścia, zdrowia, winszujemy,
Na ten nowy rok,
Co nam dał Pan Bóg.–*

*Na podwórzu kamienica,
Na polu piękna pszenica,
Zielona, zielona.
Ma na zimę siana
Ani jój urzniećcie,
Ani ją zwiążecie,
Ani też nie wiecie,
Co za nią zbierzecie.–*

*Zebrane talary
Na stół się kulały;*

*Dajcie nam też dajcie,
A nieodmawiajcie,
Na Maik zielony,
Pięknie ustrojony,
Co go ustroiły
Co go umailiły
Nadobne dziewczeczki
W jedwabne wstążeczki.
Nadobne, nadobne,
Do róży podobne* (Wójcicki 1976 (1836): 313–314).

Treść śpiewanego życzenia można utożsamiać z dostatkiem, pomyślnością i szczęściem. U początku jest jednak radosna i pełna nadziei wizja płodności (*zielony gaik, zielona pszenica*) ziemi, która wysłuchała prośb i obrzędowych zabiegów ludzi i **już** obudziła się do życia. Bujna zieleń pól szybko zmienia się w przeobfity złoty łan zboża, a ono samo już (przyjmując realną wartość pieniężną – stąd toczące się po stole *talary*) przesądzi o bogactwie i prestiżu człowieka. Świadczy o tym także, będąca przedmiotem marzeń, *kamienica* ‘murowany dom’, stanowiąca bardzo istotny element (wygoda, odporność na ogień i insekty itp.) tego spełnionego snu o chłopskim szczęściu i dobrobycie. Warto jeszcze dodać, że i pszenica jako zboże odgrywa w tym obrazie niezmiernie istotną rolę. W symbolice zbóż, jak podpowiada *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (SSSL t. II, cz. 1: 245 i n.), ma zgoła wyjątkową pozycję. Po pierwsze – i najważniejsze – jest symbolem świętości (z pszennej mąki powstaje hostia i opłatek, a także różne obrzędowe wypieki, np. weselny kołacz/korowaj, i potrawy), a jednocześnie znakiem bogactwa, dostatku, wysokiej pozycji społecznej. Po drugie, na co wskazuje głęboko utrwalona kolokacja z przymiotnikiem *złoty* (*złote kłosy, złote ziarno* itp.), przyjmuje w procesie semiotycznego transferu zespół kulturowych wartości przysługujących temu szczególnemu metalowi (zob. wyżej). Jest więc (podobnie jak miód) często pojmowana jako najwspanialszy dar od Boga, a tak wysoka ranga sakralnej aksjologizacji sprzyja metonimicznemu utożsamieniu pszenicy z dobrem moralnym, z miłością.

Bardzo interesujące przykłady kolędowania wiosennego zapisał także Juliusz Roger na Śląsku²⁹⁶. Jego dociekliwości i wrażliwości zawdzięczamy świadectwo,

²⁹⁶ Chodzi mi o jego zbiór pieśni śląskich: Juliusz Roger, *Pieśni ludu polskiego na Górnym Śląsku z muzyką*, Wrocław 1863 (w mojej książce pod skrótem Roger). To dzieło wielkiej wartości dla śląskiej kultury, upamiętniające Człowieka wyjątkowej miary, Niemca,

że idea obfitości daru słowa jako wykładnik szczerości życzeniowej intencji znajduje potwierdzenie także w tekstach kołęd gaikowych. Życzeniowa pieśń należąca do chodzenia po gaiku została zapisana zapewne w Rudach w pow. raciborskim – wsi która była etnograficzną „ojczyzną” badacza. Adresatem życzeń jest zarówno gospodarz, jak i gospodyni, dlatego też pewne elementy nawiązują do „koronowania” – okolędowania panny, przez wymienienie drogocennej odzieży. Przedstawienie tak długiego, „szczodrego” utworu wymaga skrótów, ograniczenia się do najważniejszych elementów, zmienienia sposobu zapisu powtarzających się elementów. Dlatego też tekst umieszczam w dwóch kolumnach (zob. Aneks 2).

Do tego domu

Wstępujemy,

Szczęścia, zdrowia

Winszujemy.

Ref.: Nasz gaik zielony

Pięknie przystrojony.

U tego pana

Piękne krowy mają,

Jak je wypuszczają,

Jak one skakają.

Ref.: Nasz gaik...

U tego pana

Biała kalenica,

A na polu

Zielona pszenica.

Ref.: Nasz gaik...

Dajże, Panie Boże,

Żeby się zdarzyła,

Iżby nas paniczka

Na żniwo prosiła.

Ref.: Nasz gaik...

Idziemy, idziemy,

Po dąbrowym moście,

Dziwają się tam

Panowie i goście.

Ref.: Nasz gaik...

Idziemy, idziemy

Po białym kamieniu,

Ciecze wodziczka

Po lewém ramieniu.

Ref.: Nasz gaik...

Mają tam paniczka

Czerwone liczka,

Boć się im świecą

Jak biała różyczka.

Ref.: Nasz gaik...

W tym domu

Szumna pani,

Za sto twardych

Szaty na nięj.

Ref.: Nasz gaik...

Przed tym domem

Wyrastają kwiaty,

Mają tam paniczka

Z deamentów szaty.

Ref.: Nasz gaik...

wszechstronnie wykształconego doktora medycyny i przyrodnika, który sam nauczył się śląskiej gwary i języka polskiego, a przede wszystkim lekarza i społecznika, który położył wielkie zasługi w walce z dziesiątkującymi polską ludność na Górnym Śląsku epidemiami. Z jego przedwczesną śmiercią (zmarł tragicznie w wieku zaledwie 46 lat) polska i śląska kultura poniosła niepowetowaną stratę.

*Siedzi tam paniczka
Na białym stołeczku,
Piastują dzieciątko
W małym wezglóweczku.
Ref.: Nasz gaik...*

*Zostanę tu z Bogiem,
Już tu nie przyjdziemy,
Aże na bezrok,
Jeżeli dożyjemy.
Ref.: Nasz gaik...*

*Jużćić paniczka
Kluczykami szczerka,
A jużćić ona nam*

*Podarunku szuka.
Ref.: Nasz gaik...*

*Niech nam nie dawają
Jajuszka jednego,
Bobyhmy się zbiły
Wszyscy kwoli niego.
Ref.: Nasz gaik...
Niech nam dają
Jajuszka cztery,
Cobyhmy się wszyscy
Podzieliły.*

*Ref.: Nasz gaik...
(Roger: 205–206; pow. rybnicki).*

Zasadniczo nie odbiega to od znanych już przedstawień życzeniowych. Obraz spełnionego snu chłopskiego szczęścia tworzą („zaklinają”) takie elementy, jak: a) dla gospodarza: pełne wigoru (zdrowie i płodność) krowy i bujna ruń pszenicznej roli, która zmienia się, za sprawą Boskiego błogosławieństwa, w obfity żniwny plon (wymagający pomocy kołędujących dziewcząt); b) dla gospodyni: uroda, bogactwo, płodność i dostatek domostwa. W tej życzącej kolędzie nieco zaskakuje sposób przedstawienia gospodyni, bowiem to zazwyczaj nie uroda w takiej pochwie, „domowej mistrzyni” odgrywa pierwszoplanową rolę. Być może obecność kołędujących dziewcząt doprowadza do takiego rozłożenia akcentów, w którym atrybuty zalotnej kobiecości zdają się u *szumnej* ‘pięknej, urodziwej’ *paniczki* ‘pani, damy’ dominować nad innymi cechami stereotypu, a jej zdrowy rumieniec i piękna cera zostają przyrównane do kwiatu róży. Nie można też wykluczyć, że – jak to często w kolędach bywa – po prostu sięgnięto po elementy jakiegoś innego (może dawniejszego?) tekstu. Wskazywać by na to mogła także archaiczna symbolika płodnościowa (ciekąca woda i biały kamień, który należy do kręgu znaków związanych z seksualnością kobiecą i magią wegetacyjną – oblewania wodą). Wizyta kołędniczek pełni – w szerszej perspektywie – przede wszystkim funkcję magiczno-wegetacyjną (por. Niebrzegowska-Bartmińska 2016: 213–216). Stawiające o jej istocie sprowadzanie urodzaju, pomnożenie inwentarza, wywołanie płodności weryfikuje się ostatecznie w darze najcenniejszym – w obrazie gospodyni piastującej na białym (!) stołeczku dzieciątko.

Nieznaną ograniczeń ludowa wyobraźnia przedstawia gospodynię pod postacią niemalże istoty świętej, przypominającej wizerunki Matki Boskiej, ozdobione w katolickich świątyniach najcenniejszymi szatami i koronami. Jest to jednak *sui generis* mistyfikacja, ponieważ to zantropomorfizowanej wiosny, utożsamionej

z „panią domu”, wolno nam dopatrywać się w obrazie cudownej urody młodej kobiety, otoczonej feerią zieleni i kwiatów.

Nie budzi w tym kontekście zaskoczenia, że to do tak uhonorowanej gospodyni skierowana jest przymówka o dar: w humorystyczny sposób (pod groźbą pobicia się czterech dziewcząt o jedno jajko) wzywa się ją, by dała każdej przynajmniej po jednym. W kontekście tym bardziej odpowiedni byłby gwarowy przyimek *skuli/zwóli* ‘z powodu, z przyczyny’ aniżeli zapisane (być może mylnie) *kwoli* (por. Wyderka 2008).

Do tego, na pewno niewystarczającego, komentarza wypada jeszcze dodać, że w tekście występuje śląskie trojenie rozmówcy (zwracanie się przez *Oni*, niezależnie od płci), co – jak dowodzą badania Jolanty Tambor – nadal na Śląsku jest sposobem okazywania komuś wielkiego szacunku (Tambor 2006). *Paniczka* (jak ogpól. Pani) współtworzy tę dystansową formułę adresatywnego zwrotu (dany fragment tekstu skierowany jest bezpośrednio do niej).

Pieśni gaikowe/maikowe znane były także poza Śląskiem. Pokazuje to wybrany przeze mnie przykład z Lubelszczyzny, zamieszczony wraz z innymi śpiewami w zredagowanych pod kierunkiem J. Bartmińskiego materiałach z Lubelszczyzny, obejmujących pieśni i obrzędy ludowe (Bartmiński 2011). Życzące wiosenne kolędy gospodarskie, niezależnie od regionu, wykazują liczne podobieństwa i powinowactwa treściowe: powitanie i autoprezentacja kolędniczek/gajczarek, gloryfikacja maika/gaika – przez pochwałę jego piękna, życzenia kolędnicze, przymówka o dar, pożegnanie gospodarzy (por. Bartmiński 2011: 422). Dzieli je też pewne różnice, związane np. z czasem sprawowania obrzędu (już po Wielkanocy), stopniem nasycenia motywami chrześcijańskimi, sposobem wykorzystania symboliki religijnej (zamiast lalki gaik na Lubelszczyźnie wieńczył czasem obrazek Matki Boskiej, co utwierdza sakralny charakter obrzędowego drzewka jako symbolu wiosennego powrotu życia i jego zwycięstwa nad śmiercią – zimą; w ten sposób Matka Boska zyskuje rangę królowej natury i opiekunki plonów, co znajduje niejako kulminację w obchodach dziękczynnego święta Matki Boskiej Zielnej 15 sierpnia).

„My z gaikiem wstępujemy”

Dęba w pow. puławskim (nagr. z 1964 r.)²⁹⁷

*My z gajikām wstampujemy,
sceścia, zdrowia wom zycāmy.*

²⁹⁷ W gwarze tego regionu występuje szeroka realizacja samogłoski nosowej przedniej (w wygłosie już zdenazalizowanej). Rzutuje ona także na realizację połączeń typu e+N. Dźwięk zaznaczony przez literę *ā* odpowiadałby faktycznie samogłosce *a* pochylającej się ku *e*. Nosówka tylna przybrała wartość ustną samogłoski *u* (tak samo zachowuje się zasadniczo każde o+N).

Ref.: *Gajiku zieluny, piäknieś ustrojuny,
piänknie sobie chodzis, bo ci siä tak godzi.*

*My z gajikäm do gospodarza,
zeby sie rodziły te wszelakie zboza.*

Ref.: *Gajiku zieluny...*

*My z gajikäm do gospodyni,
zeby krowy same z pola przychodziły.*

Ref.: *Gajiku zieluny...*

*A dajcieze num, dajcie calu kielbasä,
Niech jo se gajicek trzy razy "opasä."*

Ref.: *Gajiku zieluny...*

*A dojcie num, dojcie chleba z olejäm,
zeby was synecek nie był złodziejäm.*

Ref.: *Gajiku zieluny...*

*A dojcie num, dojcie kawolek placka,
to wum narajamy zieńcia Jacka.*

Ref.: *Gajiku zieluny...*

*Za kolända dziänkujämy,
Scäscia, zdrowia wom zycämy!*

Ref.: *Gajiku zieluny...* (Bartmiński 2011: 422–423).

W toku badań nad formami wiosennego kolędowania na Lubelszczyźnie udało się ustalić także, co jest treścią życzeń gaikowych. Życzy się więc (za Bartmiński 2011: 422): 1. błogosławieństwa Bożego; 2. zdrowia i szczęścia (na Nowy Rok) // doczekania następnego roku // wszelkiego dobra // długiego życia; 3. urodzaju; 4. życia wiecznego w niebie; 5. dostatku; 6. potomstwa. Nietrudno zauważyć, że pierwsze miejsce zajmują tu wartości religijne, dopiero w dalszej kolejności tradycyjne zaklinanie urodzaju i dostatku. W cytowanej kolędzie rozdzielono przy tym stereotypowo męskie sfery aktywności od żeńskich: urodzaj wszelkich zbóż (implikujących orkę, siew, żniwa i młockę) wiąże się z przynależną chłopu częścią gospodarstwa; dobrze odpasione krowy (implikujące dojenie, wytwarzanie sera, masła itp.) należą do obowiązków wiejskiej kobiety (baby). Mają więc rację Anna Piechnik i Józef Kaś, dowodząc (na bardziej współczesnym materiale), że odbity w gwarze wiejski świat i system wartości podlega interpretacji ze względu na płeć człowieka i przypisaną jej rolę społeczną (por. Piechnik 2009; Kaś 1994, 2002). Kolędnicza przymówka o podarek także przypomina życzenia, jednak już ujęte w żartobliwy nawias, które trudno traktować jako dobre słowo (w pewnych

okolicznościach mogłyby raczej funkcjonować jako złośliwy przytyk do złych skłonności syna gospodarzy i braku powodzenia u mężczyzn ich córki). Jest więc, jako absurdalna obietnica, elementem ludycznym (w wielu kolędach taki „transakcyjny” motyw był podejmowany nawet w formie propozycji matrymonialnej: *dejcje joj pięć, a bede wasz zięć* – z oracji podkrakowskich pucheroków).

„Wyśpiewanie” komuś dobrego życzenia, jak wspomniano, należy także do istoty życzących pieśni włóczębnych/wołoczebnych i konopielkowych²⁹⁸. Ewa Szymańska dobrze wyjaśnia fenomen ich niegdyśiejszej popularności (do lat 60. ubiegłego wieku), jak też dlaczego w społecznym zwyczaju na terenach Podlasia i całej północno-wschodniej Polski zdecydowanie większą popularnością cieszyły się wiosenne (wielkanocne) kolędy życzące przeznaczone dla panien niż te dla gospodarza i gospodyni. W opinii Gustawa Juzali obrzędowe kolędowanie wiosenne ma w istocie charakter noworoczny, ponieważ odbywa się na początku agrarnego nowego roku – czasu wiosennej orki i siewu, i rozpoczęcia się cyklu wegetacyjnego w przyrodzie (Juzala 2012: 16). Samo *włóczębne/wołoczebne* ma prawdopodobnie podobną do *kolędy* genezę i pochodzi od nazwy daniny nałożonej przez króla Zygmunta Augusta na Wielkie Księstwo Litewskie od obszaru posiadanego gruntu (mierzonego na *włóki*), która zaczęła nazywać najpierw sam obrzędowy dar, a potem obrzęd kolędowania wielkanocnego (Szymańska 1992: 98). Na wskazanych wyżej terenach był on sprawowany w nocy poprzedzającej poniedziałek wielkanocny. W obrzędowym odwiedzaniu domów, ze śpiewem i muzyką, brali udział młodzi, nieżonaci mężczyźni, a za szczególny honor poczytywały sobie te odwiedziny dziewczyny, dla których przeznaczone były specjalne, wyszukane formy kolędowania i pieśni zalotne (konopielki).

Obrzęd wiosennego kolędowania miał podobny do kolędowania zimowego przebieg: kolędnicza kompania podchodziła cicho pod okna, padało pytanie o zgodę na kolędowanie, po czym śpiewano ludową pieśń o aktualnej tematyce religijnej (czasem aprobowaną przez Kościół pieśń wielkanocną, np. *Chrystus z martwych*

²⁹⁸ Opieram się tu na wiedzy zaczerpniętej z kilku opracowań autorstwa: Jerzego Bartmińskiego (2002), Artura Gawła (2013, 2014), Gustawa Juzali (2012) i Janiny Szymańskiej (1992, 2012). Nie żałowałam czasu także na lekturę tekstów w czasopiśmie folkowych, blogów regionalnych i starszych opracowań etnograficznych (np. prac Michała Federowskiego i Stanisława Dworakowskiego). Cennej pomocy dotyczącej kwerendy materiałowej i interpretacji niektórych wątków udzieliła mi p. mgr Aleksandra Litwinienko, muzykolog z Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku. Sama pisała pracę licencjacką o walorach muzycznych kolęd życzących, a obecnie prowadzi interesujący edukacyjno-popularyzatorski blog „Wehikuł dźwięku. Blog o muzyce dawnej i tradycyjnej”, w którym stara się rozbudzić u odbiorcy ciekawość i wrażliwość na piękno muzyki tradycyjnej, por.: <http://www.wehikuldzwieku.pl/2017/10/09/ja-czytac-piesn-ludowa-ze-zrozumieniem-cz-3/> (dostęp: 26 IV 2020).

wstał jest), a po niej obrzędową kolędę życzącą. Za kolędnicze życzenia przysługiwał „wykup”, którym mogły być np.: pęto kielbasy, kieliszek wódki dla każdego, czasem i jajka, a nawet pieniądze. Niezwykłą atmosferę kolędowania tworzył zebrany w kompanii zespół śpiewaczy. Liczyły się tu szczególnie umiejętności wokalne, dlatego zdarzało się, że do zespołu „po cichu” dołączali także młodzi, już żonaci mężczyźni, znani ze swojego śpiewaczego talentu. Śpiewano na głosy, z akompaniamentem cymbałów, harmonii pedałowej czy skrzypiec, a ambicją wykonawców było osiągnięcie doskonałości na tym polu. Zdarzało się więc, że wytrawna w swym fachu kompania udawała się po wołoczebnym do sąsiedniej wsi (zwłaszcza gdy mieszkaly tam ładne panny). Nieumiejący śpiewać kawaler, który chciał wziąć udział w zalotnym kolędowaniu u upatrzonej dziewczyny, musiał się do tego grona *włóczębników/wołokarzy* wkupić, żeby choć nosić koszyk na zwyczajowe dary. W jednym domu mogły być wyśpiewane życzenia z osobna każdemu z domowników (każdy też obligowany był do okazania wdzięczności); zgola wyjątkowe, bardzo wyszukane formy przybierało „ukoronowanie” panny – np. z huśtaniem jej na splecionych w stołeczek rękach dwóch kawalerów i ze specjalnie dla niej przeznaczoną pieśnią życzącą. Za ten honor trzeba się było hojnie wykupić. Kto skąpił datku kolędnikom, doświadczyć mógł boleśnie ich śpiewanych złośliwości, dlatego też niektórzy ubożsi gospodarze woleli już na samym początku nie udzielić na kolędę zgody (gdzie była panna, podobno o taką nie pytano).

Trzeba tu z niejaką pokorą stwierdzić, że walory tak przedstawionego tekstu kolędy może w pełni docenić jedynie muzykolog. Realizowane w tym kolędowaniu wzorce tekstu mają zdecydowanie charakter meliczny: słowo jest integralną (ale nie dominującą) częścią muzycznej całości. Są to, obiektywnie rzecz biorąc, jedne z najpiękniejszych pieśni polskiego folkloru, dlatego też doczekały się chętniej kontynuacji w polskiej muzyce nurtu etnicznego (folkowego); ma je (tradycyjne i współczesne) w swoim repertuarze ciesząca się międzynarodową sławą lubelska Orkiestra św. Mikołaja, która położyła wielkie zasługi w popularyzowaniu polskiego folkloru i ludowej kultury (Nagroda im. Oskara Kolberga). Pewne wyobrażenie o specyfice, jak też naturalnych walorach artystycznych podlaskich i kresowych śpiewów kolędniczych dają przeglądy i konkursy folklorystyczne²⁹⁹. W nagraniach studyjnych niektóre z życzących pieśni wołoczebnych utrwalił do celów edukacyjnych Podlaski Instytut Kultury³⁰⁰.

²⁹⁹ Za wzór mogłyby tu posłużyć kolędy dla gospodarza (z przymówką o dar) i dla panny w wykonaniu Zbigniewa Nasiadki, por.: <https://www.youtube.com/watch?v=urIpQVJyvyM>. Oczywiście, takie kolędy ma w swoim repertuarze każdy zespół regionalny z Podlasia i Suwalszczyzny.

³⁰⁰ Powstały one w ramach artystycznego projektu OT!GŁOSY stworzonego ostatnio przez Podlaski Instytut Kultury, w celu popularyzacji pieśni ludowych z Podlasia, Suwalszczy-

Relację o bardzo barwnych i ciekawych (szczególnie dla badacza z południowej Polski) zwyczajach kolędowania wiosennego na Podlasiu, Suwalszczyźnie i Wileńszczyźnie należałoby uzupełnić wieloma wątkami pobocznymi i szczegółami. Zwłaszcza, że jest to region kulturowego i wieloetnicznego pogranicza (por. liczne kolędy równoległe), a przy tym sfera spotkania dwóch odmiennych tradycji: chłopskiej i szlacheckiej³⁰¹ oraz konfesji: katolickiej i prawosławnej (por. np. Gawęł 2013, 2014: 41; Golachowska 2006; Rogowska-Augustynowicz 2008; Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007). Przez wzgląd na ogólny cel mojego opracowania te drzwi powinny pozostać zamknięte, bowiem klucz do nich nie pozostaje w moich rękach. Wymagałby zgola odmiennego instrumentarium badawczego (i niedostatku naukowej pokory). Pozostaje więc skupić uwagę na kilku wybranych tekstach.

Podlaską życzeniową kolędę gospodarską reprezentować może obrzędowa pieśń śpiewana kiedyś w Tykocinie (Szymańska 2012: 311–312). Niestety, badaczom udało się udokumentować (tamże: 314) ledwie dwa wzorce tej kolędy (w wielu, co prawda, wariantach) z dużo bogatszego zapewne dawniej repertuaru. Wybraną wersję wspiera tekst utrwalony w nagraniu z kolekcji Polskiego Radia *Muzyka Źródeł* z Suwalskiego (dla uzupełnienia o walor muzyczny tekstu). Interesujący nas, dość długi tekst został w całości zamieszczony w Aneksie 2, tu będziemy czynić użytek z wybranych fragmentów tej kolędy życzącej. Najważniejszym jej elementem, a zarazem pierwszym obrazem – będącym swoistą gloryfikacją okolędowywanej osoby i przejrzystą realizacją funkcji życzącej – jest pierwsza scena przedstawiająca gospodarza pod postacią bez mała... karmazynowego szlachcica i magnata, który w niczym nie przypomina włościanina. Co prawda „siedzi w rogu stoła” (przy świętym kącie), jak przystoi głowie wiejskiej rodziny, ale jego ubiór i zajęcia pozostają z tym stereotypem w jaskrawej sprzeczności (*Na nim suknia sobolowa [...] czapeczka atlasowa*; w innych wersjach dochodzi tu *szata szafirowa*). Prowadzi korespondencję, rozsyła listy, z wielkopańskim gestem rozdaje każdemu z braci po trzy konie. Drogocenne stroje nieco odstają od wizerunku kontuszowej szlachty (*sobolowa* suknia powinna się raczej zamienić miejscami z *atlasową* czapką – kołpakiem; barwa szafirowa kontusza/żupana/delii – ta bywała z sobolowym kołnierzem – mało typowa, chyba że idzie tu o dro-

zny i Kurpi. Można samodzielnie nauczyć się śpiewać „Gospodarza” (por. <https://www.youtube.com/watch?v=yDsM2J6E2fY>) i „Cienką Konopielkę” (por. <https://www.youtube.com/watch?v=hCNtTgqznc>).

³⁰¹ W tej sprawie należy zachować dużą ostrożność. Z relacji zapisanych przez Aldonę Rogowską-Augustynowicz wynika jasno, że potomkowie nawet ubogiej szlachty niechętnie odnosili się do rozmaitych form wiejskiej obrzędowości (np. weselnej, por. Rogowska-Augustynowicz 2008: 60), trudno więc oczekiwać od nich pełnej afirmacji ludowych zwyczajów kolędniczych.

gie kamienie. Dodajmy, że sobolowe czapki nosili chętnie bogaci, żydowscy kupcy), ale poruszamy się tu w przestrzeni mitu, a i trudno taką wiedzę przypisywać ludowi nie najbogatszych wszak stron dawnej Polski. Na ten kulturowy przekaz należy jednak spojrzeć z innej, ideologicznej strony.

Dla człowieka współczesnego to raczej historia Tewji Mleczarza z musicalu *Skrzypek na dachu* (1964) może być ucieleśnieniem niespełnionego marzenia o cudownej odmianie swego losu. Znają je np. także liczne góralskie opowieści (naznaczone poczuciem nieosiągalności) o zakopanych skarbach, zbójnickich studzienkach i tych, co się układami z diabłem wzbogacili, w niewielu jednak przekazach ludowa wyobraźnia jest tak śmiała, by prowadzić bohatera do porzucenia własnego stanu. Tylko dawna baśń ludowa czyniła chętnie wiejskiego syna księciem, co wymagało jednak zgoda cudownych, „matrymonialnych” okoliczności. Przedstawiona w kolędzie życzącej sytuacja (w konfrontacji ze świadectwem J. Świętka, por. przypis nr 223) jest więc pod wieloma względami wyjątkowa, w swoim obrazowym przekazie zbliża się do granic absurdu. Jednak obraz ten może mieć także inną wykładnię niż „z chłopą pan”, bowiem spełnione życzenie w ten symboliczny sposób pozwala wykreślić się z mitycznej przeklętej „dziadowskiej księgi”, do której każdy urodzony na wsi miał być już na całe życie zapisany (dane z moich badań terenowych na południu Polski); por. też przysłowia: *Dziadem się urodziłeś, to i dziadem umrzesz; Biyda jest, bo jest, biyda będzie, bo będzie* (por. Hod.: 17; Młynarczyk 2015). Wyrażone w tak zaskakujący sposób życzenie zdejmuję tę klątwę; nie czyniąc z tego zdarzenia świata na opak. W tej logice gospodarz jest już niczym majątny dziedzic wolny od konieczności pracy fizycznej; absorbuje go jedynie doglądanie ludzi pracujących na jego roli.

Według znanego już scenariusza w kolejnej, kluczowej scenie, opiewającej płodność ziemi i fantastyczne urodzaje, dołączają postaci trojga świętych, pracujących na polu gospodarza: św. Jerzego Męczennika³⁰² (obecnie jeden z patronów Archidiecezji Białostockiej), św. Anny i św. Jakuba.

*Święty Jerzy, pole mierzy,
hej, łolem, święty Jerzy pole mierzy!
Święta Anna zażyłaje!
hej, łolem, święta Anna zażyłaje!
Święty Jakub w kopy składa,
hej, łolem, święty Jakub w kopy składa!
I naskładał we trzy rzędy,
hej, łolem, i naskładał we trzy rzędy!*

³⁰² Święty Jerzy był m.in. patronem wiosny, uosabiającym moce sprzyjające wegetacji i pracom rolniczym (por. Jaszczevska 2010).

Co ciekawe, św. Anna występuje tu w szczególnej roli: rozpoczynającej żniwo, najrzęczniejszej żniwiarki, która zwyczajowo była też *postatnicą* (jej przypadał zaszczyt niesienia na głowie wieńca dożynkowego) (por. Dworakowski 1964: 134) – w domyśle: odbierającemu kolędę gospodarzowi. Ich obecność stanowi widomy znak Bożego błogosławieństwa w majątku właściciela, uświęca sam rolniczy trud i jego ukoronowanie w postaci świętego czasu żniwa i zbierania plonów. Tworzą zespół żniwiarzy, który można także wiązać datami ich wspomnienia w liturgii katolickiej, zbliżonymi do okresu żniw (25 i 26 lipca); są także szeroko czczonymi świętymi Kościoła prawosławnego. Sakralny wymiar tej pracy podkreśla także symbolika liczb (3 jest znakiem doskonałości i boskości; uobecnia Tróję Świętą): troje świętych Pańskich zbiera sierpami z pola zboże (pszenicę *na chleb biały*), zestawia kopy w trzy rzędy. Ich przeznaczenie także nie jest obojętne dla spełniającej się wizji dostatku, bowiem rząd drugi daje znamionującą dobrobyt białą makę (i chleb), a trzeci – dzięki tej obfitości – pozwoli na należyte wyprawienie za mąż i wywiadowanie córki na wydaniu. Jak widać, Bóg „szerzy się” w majątku gospodarza, tak jak czynił to w kolędach zimowych, co jest oczywistym nawiązaniem do schematów wyobrażeniowych właściwych kolędowni w okresie Godów. O ile jednak tam obrzędowy dar słowa służył wspomaganie natury, budzeniu jej z zimowej martwoty, tu skupia się na godnym zabezpieczeniu i wykorzystaniu hojnych darów ziemi, by jej święty wysiłek nie został zmarnowany, a ona – obrażona przez ludzi. Jest więc wydobyty ze starej kolędy życzącej obraz przekazem komplementarnym, bowiem zapowiadany, niezwykle urodzaj (dar Boga) już się ziścił, a wizja pola wypełnionego snopami i kopkami zboża niczym nocne niebo gwiazdami staje się faktem. Dla takiego działania motyw orki złotym pługiem, wodzenia byka ze złotymi rogami czy dzikiego tura jest już zbędny. Pełen lęku i niepewności czas przejścia mamy już za sobą; nastaje czas znojnego, ale bardzo radosnego zbierania plonów. Doskonale ilustruje ten mechanizm (punkt widzenia) wersja tej kolędy nagrana na Suwalszczyźnie (*Muzyka Źródeł*, vol. 9, Suwalskie, Podlasie), por. jej zakończenie:

Przepiórecke ustroili.

Hej ołym daj, *przepiórecke ustroili.*

I chlebusia położyli.

Hej ołym daj, *i chlebusia położyli.*

Gospodarze obkrążyli,

Hej ołym daj.

Obraz spełnionego snu chłopskiego szczęścia domyka się opowieścią o żniwach, zostawieniu w polu *przepiórki*³⁰³ (jako znaku ciągłości cyklu wegetacji i ko-

³⁰³ *Przepiórka* to na Podlasiu ostatnie garści/kępa niezżętego, pięknego zboża, celowo pozostawiane czas jakiś na ściernisku, które najpierw oczyszczano z chwastów, splatano na trzy

lejnego urodzaju) i równie symbolicznego okrażania (stąd inna nazwa dożynek – *okrężne*) przez gospodarza – pana pustych już pól, skąd zwieziono żłte zboża (może tu chodzić także o zwyczajowe obnoszenie przez żniwiarzy Pana ze śpiewem wokół przystrojonej kolorowymi wstążkami *przepiórki*, por. Dworakowski 1964: 174). Bardzo trudno dziś, w czasach kombajnów, zdać sprawę z tego, czym były żniwa w świadomości dawnych mieszkańców wsi. Zwróćmy uwagę przynajmniej na dwa dominujące w ich językowym obrazie elementy, bardzo celnie wskazane przez Stanisława Dworakowskiego (tamże: 142–144), mającego świadomość niepowetowanej dla kultury wsi straty, którą niesie ztrata tej szczególnej części wiejskiej obrzędowości dorocznej. Słowa kluczami tego świętego czasu powinny być: zbiorowy, znojnny, wyczerpujący wszystkie siły trud i przenikająca wszystkich radość.

Do naszej wiedzy o wiosennych kolędach młodzieżowych – zwłaszcza o obrzędowym kolędowaniu pannie (kolędy dla panicza zachowały się w niewielkim stopniu; por. Charytoniuk 2017) sporo wniesć mogą analizy tekstów pieśni konopielkowych. Te życzeniowe pieśni opiewające urodę i rozmaite inne walory panny (kryjące się np. pod symbolami bogatego stroju i złota) mają przede wszystkim charakter zalotny i matrymonialny. Były także chętnie analizowane we wskazanych wyżej opracowaniach folkloru śpiewanego i obrzędowego Podlasia i Białostoczczyzny, także pod kątem muzykologicznym i etnomuzykologicznym (por. np. Charytoniuk 2017). Pozostaje więc skupić uwagę na bliżej interesujących nas kwestiach wyrażania funkcji życzącej. W zestawionym w Aneksie 2 materiale ten gatunek kolędowania wiosennego reprezentuje tekst kontynuowany, „Cienka, niewielka w lenku konopielka”, opracowany muzycznie przez Orkiestrę św. Mikołaja³⁰⁴. Jest to moja świadoma decyzja, przyznająca w tym wypadku pierwszeństwo walorom artystycznym tekstu i służąca także promocji tak cennych kulturowo dokonań. Orkiestra św. Mikołaja przekonuje, że można rozmaite zapomniane

pasma – nogi (czasem tylko wiązano u samych kłosów wstążeczką), a w środku, na kamiennym improwizowanym „ołtarzyku” nakrytym lnianą chustką, kładziono trzy kawałki chleba. Ozdabianie przepiórki należało do postatnicy, a część żłtych z niej kłosów panny dostawały, by spleść z nich wieniec dożynekowy. Dokładniejszy opis tego zwyczaju, z próbą wyjaśnienia jego ofiarno-dziękczynnej, agrarnej symboliki daje Dworakowski 1964: 169–175. Jako osobne, szczegółowe hasło znajdujemy Przepiórkę w: SSSL t. II, cz. 1: 136–138. Bogata obrzędowość żniwna zupełnie dziś w Polsce zaginęła, pozostawiając po sobie jedynie wieniec dożynekowy i same dożynki.

³⁰⁴ Tekst tej kolędy-konopielki jest dostępny na stronie internetowej: http://www.tekstowo.pl/piosenka,orkiestra_sw_mikolaja,marcinowa_konopielka.html oraz (tam także inne elementy opisu): <http://www.mikolaje.lublin.pl/>. Zapis przedstawiam za kaseta *Z wysokiego pola*, z 1994 r. Utwór ten, w innej wersji, zatytułowanej „Marcinkowa konopielka”, zespół nagrał na swojej późniejszej płycie *Czas do domu*.

perły folkloru przywrócić życiu, a przynajmniej poddać je ozdowieńczej metamorfozie (por. znany utwór „Malinowa konopielka”). Kolędę rozpoczyna (zgodnie z realiami sprawowania obrzędu) pytanie skierowane przez kołędników do „zaskoczonych” gospodarzy (i ich odpowiedź: *Śpiewać??!* — *Śpiewać!!!*).

Bohaterką pieśni życzącej (zob. Aneks 2) jest piękna i smukła dziewczyna – skrywana pod symbolicznym wyobrażeniem rośliny, związanej, podobnie jak len (por. SSSL t. II, cz. 2: 363 i n. oraz 426 i n.) w polskiej kulturze ludowej z płodnością i życiem (por. Szymańska 2016: 317), bogactwem, zamożnością i dobrobytem. Włókna tych roślin wykorzystywano do panieńskich wróżb andrzejkowych. Śpiewana przez kawalerów kolęda mocą obrzędowego słowa ma przynieść pannie zamążpójście i szczęście w miłości. Cały utwór nasycony jest ludową symboliką płodnościową (zielona barwa, woda, wiatr; por. Niebrzegowska-Bartmińska 2016: 212); pod wieloma względami przypomina wręcz subtelny ludowy erotyk (por. Wężowicz-Ziółkowska 1991). Zapładniający, niepohamowany wiatr (namiętności) porywa dziewczynie wianek, ratunkiem jest znalezienie dzielnego młodzieńca (rybaka), który będzie godny sięgnąć po ten trojaki dar: dziewiczy wieniec, czystość i wierność (srebrny kubek; por. Kopaliński 1990: 400) i wreszcie ją samą – jako obiekt zmysłowych pragnień i ich spełnienie. Nie jest to jednak ilustracja modelu zakazanej miłości zmysłowej: projektowany w ciągu symboli „spełniony obraz” miłości (por. Niebrzegowska-Bartmińska 2016: 214) traktuje dziewiczy wianek jako dar wzajemności, zgody na ślub i wesele.

A pierwszemu pawin wieniec

– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!

A drugiemu srebrny kubek

– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!

A trzeciemu sama młoda

– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!

Sama młoda, jak jagoda

– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!

Współczesny twórca, pozostając w logice i poetyce „sennego marzenia”, w swej interpretacji podkreśla tę zmianę, przez wprowadzenie innego refrenu i kończącego całość miłosnego zaklęcia (zamyka je groźba przekleństwa), które wyraża jednoznaczną deklarację matrymonialną kawalera. Wzywane osoby święte pojawiają się tu w dość zaskakującym dla kołędowania „starotestamentowym” zestawie (biblijni pierwsi rodzice, święty prorok Elias, zamiast np. takich patronów panien na wydaniu, jak święci: Mikołaj, Józef, Antoni, Rita). W istocie Adam i Ewa służą podniesieniu rangi, sakralizacji rodziców dziewczyny (co można traktować jako zabieg perswazyjny ze strony kołędującego kawalera). Motyw pierwszych rodziców chętnie bywa wykorzystywany w oracjach weselnych przy błogo-

sławieństwie rodzicielskim (przed wyjściem do kościoła). Także więc on w jakiejś mierze „projekuje” szczęśliwy finał starań młodzieńca zabiegającego o rękę panny. Dodajmy, że prorok Eliasza jest powszechnie czczony wśród wyznawców prawosławia i Kościoła unickiego. Na Białostocczyźnie jego kult ma szerszy zakres (np. bywa traktowany jako patron rolników, którzy w związku z tym modlą się do niego o deszcz albo o ustanie długotrwałej, zagrażającej zbiorom słoty; „grzeszne” wioski, nieprzestrzegające zakazu pracy w dni świętych Jakuba – 25 lipca i Anny – 26 lipca, może skarać gradobiciem i ognistą burzą z piorunami, por. Gawel 2013: 238–239). Niestety, poza cudownym „źródłem miłości” św. Eliasza w Czernej pod Krakowem nie udało mi się znaleźć jakiegokolwiek potwierdzenia jego patronowania małżeńskim planom niezamężnych panien.

W recenzji (Niewiadomski 2006) wydanej ze znanstwem zagadnienia i petyzmem dla ludowej tradycji obrzędowej przez J. Bartmińskiego antologii polskiej kołеды ludowej (Bartmiński 2002) Donat Niewiadomski, jako znawca i badacz obrzędowego folkloru, wyraził swój żal i niedosyt, że poddane takiej formie utrwaleń (nawet z najdoskonalszym naukowym komentarzem) kołеды tracą „naturalny” kontekst należący do obrzędowego otoczenia, „poetyki drogi” i rozmaitych działań symbolicznych i muzycznych odbywających się poza sferą werbalną. Podzielając te odczucia, dzielę i jego przeświadczenie, że prezentowane w taki zubożony sposób tradycyjne wiejskie: „[...] pieśni, winszowania i oracje tracą trochę osobliwego uroku, chociaż i tak ujawniają klimat eksplozywnej radości, nadziei i optymizmu” – o czym i sam miałem sposobność przekonać się w trakcie coraz bardziej absorbujących moją uwagę badań.

Życzenia żniwne i dożynkowe

Jak podkreśla Stanisław Dworakowski, obrzędy czasu zbierania plonów z pól sytuują się zasadniczo poza obrzędowością doroczną, jednak (jako obrzędy gospodarskie) pozostają z nią w logiczny sposób związane (Dworakowski 1964: 133–134). Zamykają bowiem niejako okres wegetacyjny najważniejszych dla wiejskiej egzystencji roślin zbożowych, przynoszą czas względnego dostatku pożywienia i chleba. Są też, jak pisze J. Karczmarszewski: „ukoronowaniem pracy rolnika” i zamknięciem wielkiego cyklu agrarno-obrzędowych zabiegów (Karczmarszewski 2011: 279). W wielu badanych miejscowościach zachowało się wspomnienie trudnego, towarzyszącego zwykle nieurodzajnym latom, przednówka, kiedy jadano lebiodę, trawę, perz, korę z drzew. Jeszcze pod koniec XIX w. zdarzało się, że, nie doczekawszy lepszego czasu, z głodu umierali ludzie starsi i dzieci. Warto o tym pamiętać, by należycie przedstawić zgoła wyjątkową rangę czasu żniw na wsi. A także by uchwycić niezwykłą aurę wytężonej do granic wytrzymałości pracy, która była tak ważna, że ludzie „wypruwali sobie żyły”, pracowali nawet

w niedzielę (po porannej mszy!), „kto żyw stawał do roboty”, nie dojadano, nikt nie oglądał się jakiejś korzyści (poza nadzieją sąsiedzkiej pomocy), pomagając ratować plony innym. Nic nie mogło się zmarnować, wielką też łaską było, jeśli np. w moich Bronowicach zamożniejsi gospodarze pozwalali biednym pozbiierać *kłóska* po ściernisku. Normalnie takie zadanie wykonywały nawet kilkuletnie dzieci i zniedołężniali starcy. Zarówno ja, jak i profesorowie Kazimierz Ożóg, Józef Kąs, jako kilkunastoletni chłopcy, „bez naganiania” stanęliśmy do kosy. Na Orawie i koło Rzeszowa była to po prostu konieczność, mnie wiodło pragnienie współuczestnictwa, dorównania starszym. Ten świat zamknął się szczęśliwie (razem z zapamiętanym strasznym dla dziecka widokiem kobiecych dłoni, z głębokimi bliznami od sierpa), choć wielu z rozrzewnieniem wspomina wesołe śpiewy żniwiarzy, zabawy z „oborywaniem” pannami *przepiórki* (zob. wyżej); ale też pożegnano go bez zbędnego żalu, co widać w powszechnym docenianiu dobrodziejstw skutecznej i szybkiej zbiórki maszynowej. To, co zajmowało dwa tygodnie harówki, dziś trwa dwa dni (z czego najbardziej absorbująca jest zwózka słomy...). Paradoksem jest, że dzisiejszej wsi nie można jednak zrozumieć bez sięgania do tych pokładów zbiorowej pamięci. Odwołuję się tu do nich przez uszanowanie.

Można więc mówić o żniwach na wsi jako o czasie świętym, co podkreślano zresztą rozmaitymi gestami pobożności (np. westchnieniami, żegnaniem się, a nawet modlitwą). Pod Krakowem zaczynał (zażywał) ktoś ważny, zwykle najstarszy w gronie żniwiarzy; kiedyś (przy żęciu sierpem) zażywała najsprawniejsza, najzwinniejsza panna (przodownica) – „zeby robota sła”. Czasem bywał też przy tej okazji skromny poczęstunek (u bogatych gospodarzy). Pracę obowiązkowo kończyła kiedyś modlitwa. Wielość i bogactwo obrzędowości żniwnej wyklucza tu bliższe jej przedstawienie. Informacje na ten temat można znaleźć np. u Wł. Siarkowskiego (1884), S. Dworakowskiego (1964), jak i cytowanego wyżej A. Karczmarzewskiego (2011; por. też podaną tam naukową literaturę). Są tam także liczne przykłady pieśni żniwnych, którymi uprzyjemniano sobie tę nużącą pracę.

Żniwo wieńczyły dożynki – obrzęd kończący tę wielką i uświęconą pracę. Zwykle nie miały one (w warunkach niewielkiego gospodarstwa i sąsiedzkiej pomocy) jakiejś wyszukanej formy, np. przywożono „na ostatek” do pola np. garnek z kielbasą na gorąco, kawą i chlebem, gospodarz dziękował wszystkim i częstował wódką. Kto był „żwawszy w mowie”, dziękował za poczęstunek i życzył zdrowia i „do chleba” (np.: *Zeby tygo chlebusia Wom Pietrze nie brakło do drugiego roku; zeby my zdrowi byli na nastympne żniwa!*). Uczestnicy (poza dziećmi) musieli wypić choćby pół kieliszka, a ostatnie krople z namaszczeniem strząsano wprost na zagon. Wcześniej nie obywało się bez rozmaitych figli i śmiechu: przewracano (jak przy wykopkach) młode kobiety na kłujące ściernisko, a nieudolnego żeńca, który „nie dociał”/„minął”, próbowano do tej sterczącej garstki uwiązać za...



9. Przodownica z wieńcem na głowie, Okrężne w Sandomierskim

W kilku badanych wioskach zachowały się także inne, językowe ślady dawnej obrzędowości żniwnej. Poczęstunek dla najmowanych (umawianych) do pomocy przy zakończeniu żniw nosił w Majdanie Sieniawskim nazwę *okrężne* (*okrynżne*); w sąsiednim Krasnem – *obryzn*. Przygotowywał go właściciel pola, nie musiało

to być w polu: zazwyczaj urządzano takie spotkanie towarzyskie w jego domu, po obiedzie (jeśli uporano się z pracą do południa). Rodziny bywały liczne, więc i nie trzeba było do żniwa szukać daleko robotników i pomocników: „zeszli się trzy cztery ze sobo szwagry, tak bez muzyki, ciotka nagotowała słoniny z cebulo, chleba, wujek sam bimberek robił dobry, tak o popijali, poświętowali i takie to okrynzne było w Majdanie”³⁰⁵.

Dożynki, które były (i są) na wsi widowiskowym, wyczekiwany obrzędem, wywodzą się z innej tradycji – dworu szlacheckiego i dawnego folwarku. Te urządzało tradycyjnie na Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia), z coraz większym zaangażowaniem autorytetu Kościoła i religii. Pierwotny wieniec – koronę (wzorowaną na *przepiórcę*) postatnicy, przy akompaniamencie obrzędowych śpiewów i muzyki niesioną, jako symboliczny dar, w pochodzie żniwiarzy ze wsi/kościółka do dworu (postatnica niosła ją na głowie!), zastąpiły formy coraz bardziej wyszukane i monumentalne, które obecnie wnosi się do kościoła lub wręcza lokalnemu przedstawicielowi władzy podczas dożynkowej mszy świętej. Jest to dziś nadal wielkie święto na polskiej wsi, zachowujące różne elementy symboliki i tradycji agrarnej; jego rangę podkreślają rozmaite konkursy, występy folklorystyczne, festyny i zabawy. Dożynki urządza się też na szczeblu państwowym; po wojnie ich gospodarzem był I Sekretarz Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, współcześnie znów tego niezwykłego wyróżnienia dostępuje Prezydent RP. Sam wieniec dożynkowy, wity z najpiękniejszych, pełnych kłosów wszystkich zbóż symbolizuje i wróży dostatek, ciągłość vegetacji i płodność (stąd obecność w nim np. wydmuszek jaj, orzechów laskowych, a nawet żywego koguta...; w niektórych wsiach Podkarpacia postatnicę oblewano jeszcze wodą). Jest więc sam w sobie wyjątkowym i cennym darem. Jego przekazanie, powierzenie (nawet jeśli przypominało wykupywanie), także miało wymiar symboliczny: w tym starodawnym rycie mieściło się przekazanie i zachowanie siły vitalnej zboża (por. Karczmarski 2011: 292). W niektórych wsiach pana obchodzącego wraz z przybyłym orszakiem to święto wiązano powrośłem („pasem”), co wolno także interpretować jako sprawczy znak wiary w ciągłość cyklu życia. O takich zwyczajach, połączonych z życzeniami, praktykowanych wobec odwiedzającego żniwiarzy w polu dziedzica, rządcę itp., wspomina Dworakowski, por. np.: *Winsuje panu i szczęściem, i zdrowiem, i temy kłosamy, co latoś zbieramy. Ile w tem pasie kłosu i ziaren lice, tyle panu tysięcy zyce* (Dworakowski 1964: 136).

Do tej właśnie tradycji nawiązują życzenia obecne w pieśniach dożynkowych. Włączenie ich do tego opracowania może wydawać się nieporozumieniem i błę-

³⁰⁵ Z relacji p. Józefa Pokrywki, sołtysa w Krasnem, podówczas chłopca (dane podają za jego zgodą). Nie wyklucza to, oczywiście, że w Majdanie Sieniawskim zamożniejsi gospodarze obchodzili zakończenie prac żniwnych w bardziej wyszukany sposób.

dem. Jednak za taką decyzją przemawiają istotne racje. Wieś nie była izolowaną wyspą, dwór – jakkolwiek zawsze obcy i pozostający z nią niejednokrotnie we wrogich stosunkach (a zawsze – skrycie żywionej głębokiej niechęci) – był jej częścią. Dziedzic z rodziną zasiadał w najlepszej ławce w kościele, jemu też przypadały rozmaite inne honory i profity. Siła przyzwyczajenia była wśród chłopstwa tak wielka, że panu kłaniano się głęboko, zdejmowano przed nim czapkę nawet w czasach II RP, długie lata po uwłaszczeniu. Jest więc rzeczą interesującą, jak definiowano werbalnie tak określone dobro, które wyrażało się w treści obrzędowych pieśni.

Nietrudno dostrzec, że dożynkowe pieśni są zasadniczo przede wszystkim rozbudowanymi przymówkami o zwyczajowy dar – niemały, skoro taki poczęstunek starczał na urządzenie dla żniwiarzy wesołej zabawy. Drugim elementem są wątki obyczajowe, dziś niekiedy zatrzważające, bowiem w poczuciu pewnej bezkarności gromada „wylewała” swoje rozmaite żale do dworskich oficjalistów, nadzorców, a nawet nie szczędziła złośliwości samemu panu, jeśli dopuszczał na swojej majątności do nadużyć i bezwzględnego wyzysku rolnego pracownika. Kontynuacji tego zwyczaju można się doszukać w ciętych przyśpiewkach, których muszą czasem wysłuchać odwiedzający wieś przedstawiciele wyższej władzy³⁰⁶. Dla ilustracji poczynionych w trakcie analizy ustaleń posłużę się kilkoma tekstami obrzędowych pieśni żniwnych (por. Aneks 2) i wyjętymi z nich cytataми. Są to teksty stare (nowe w ogóle nie powstają), pozostające w realiach wsi XIX-wiecznej lub dawniejszej.

Śpiewający żęncy zwracają uwagę pana szczególnie na jego dobrobyt i bogactwo, które jest dziełem ich ciężkiej pracy. W pieśni dożynkowej z Motkowic, zapisanej przez Wł. Siarkowskiego, obfite zbiory zyskują wartość materialną, przez wskazanie, na co to dobro może być użyte: *na czepek, na rozchód* ‘wydatki’ i na pomnożenie zasobów w spichrzu (tu apotropeiczne zaklęcie odpędzające złe spojrzenie zawistników). Wyraziście życzeniową intencję posiada obraz barek, którymi złote ziarno popłynie rzeką na sprzedaż i przyniesie gospodarzowi bogactwa:

*A w galary juz pszenickę, nas Wiel. Panie
da w galary, w galary,
a będzie za nią nas Wiel. Pán
da rachował talary* (Siarkowski 1884: 28).

³⁰⁶ Józef Lassota, odwiedzający w 1998 r., jako Prezydent Miasta Krakowa, Bronowice, musiał wysłuchać następującej przyśpiewki: *Nasze Bronowice, fajno wieś, fajno wieś! Jakby nie rzodkiewka, nie byłoby co jeś(ć)!* Był to przytyk do braku zainteresowania sprawami mieszkańców tej znanej z *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego miejscowości (dziś osiedla Krakowa). *Bronowianie* dość powszechnie handlowali w mieście rzodkiewką.

Bogactwo i majątność, będące nieosiągalnym dla chłopa przedmiotem marzeń, pojawiają się także regularnie w innych pieśniach, pochodzących z różnych regionów Polski, por. fragment pieśni z Zastocza w pow. monieckim:

*Dożeli żytką aż do granicy,
A nasz gospodarz pieniądze liczy,
Plon, niesiem plon!* (Gaweł 2009: 354).

Konwencja spełnionego obrazu ukazuje swą uniwersalność wśród sposobów komunikowania życzenia także w tym wypadku. Poucza o tym tekst pieśni wyżynkowej z Krakowskiego, zapisanej przez J. Konopkę w 1840 r. Z cennych dodatkowych wyjaśnień badacza wynika, że śpiewały ją same dziewczęta – przodownice żniwne, które przynosiły do dworu w Modlnicy uwite przez siebie wieńce:

1. *Wyjechał ci nas Jegomość na białym koniu,
Pokłonił sie nikt nie wie komu,
Cy pokojom, cy spiklerzowi, cy stodołoma, *
*A ponoć to tym stodołom, co pełno w nich ma,
Wywijam sie po zagonku jak pscoła!*
Do koła! mój wianecku do koła!
2. *U nasego Jegomości złocisty podworzec,
Z tegorocnych zbiorów będzie złota korzec.*
3. *U nasego Jegomości dębowa podłoga,
Zjeżdżają sie goście jak do Pana Boga.*
4. *U nasego Jegomości stoi lipa w polu,
Nie bywa tu i nie będzie w psenicy kąkolu*

(Konopka 1840: 83–84).

Jegomość na białym koniu oddaje ukłonem (!) cześć (Bogu, naturze, ziemi?) za hojne dary, snopy, które wypełniły po brzegi dworskie stodoły i czekają na młockarzy. Złocisty (od zboża i słomy przy zwózce) podworzec ma kontynuację w obfitości realnego „złota” – bogactwa. W kolejnym obrazie zjawiają się – „w ślad” za dębową (we dworze w Modlnicy były piękne parkiety i mozaika) podłogą liczni goście (Konopkowie prowadzili intensywne życie towarzyskie, ich gościem był m.in. O. Kolberg). Skoro przyjeżdża wielu gości, to pan jest ważną personą. Mechanizm tych asocjacji tkwi w ludowej wyobraźni, w traktowaniu wyposażenia dworu jako przedmiotów zbytku, i w zdroworozsądkowej filozofii życia.

Prawdziwą perłą pod tym względem jest pieśń zapisana przez Gustawa Gizewiusza na Mazurach (okol. Ostródy i Kraplewa) w latach 30. XIX w. Przymówki nie są w niej elementem dominującym, pojawiają się za to rozbudowane „życzeniowe obrazy”, pełne archaicznej symboliki agrarnej. Jeleń, podobnie jak tur (turon) zapowiadający urodzaje podczas zimowego kolędowania, tutaj dokonał już swego dzieła:

*U jelenia złote kopyta,
a w naszym dworze trzysta kóp zyta.
Plon [niesiewa, plon].*

*A u jelenia złote rogi,
w naszym dworze stogi, brogi.
Plon [niesiewa, plon].* (Gizewiusz 2000: 23)

– tę uporządkowaną całość zamyka, jak można oczekiwać, obraz dostatku i bogactwa, które są udziałem obojga gospodarzy; twórca bawi się przy tym kontrastami, których dostarcza powaga i dostojność obojga, zestawiona z banalnymi pospolitymi zachowaniami zwierząt:

*Przed dworem skaczą zające,
a nasz jegomość liczy tysiące.
Plon [niesiewa, plon].*

*A przede dworem kaczkę w błocie,
nasza jejmość chodzi w szarym złocie.
Plon niesiewa, plon.*



10. Żniwa na Sądecczyźnie



11. Żniwa – rolnicy na polu



12. Rogowo. Żniwa na wsi. Zwózka

Treścią życzenia może być także doświadczenie integrujące wspólnotę, w równym stopniu dotyczące bogatych i biednych (mowa tu o życzeniu powtórnego, przyszłorocznego urodzaju), wymagające wspólnej modlitwy do Stwórcy:

*Bodaj zdrowo plonowali,
Za tak rocek ‘w przyszłym roku’ docekali,
Plon, niesiem plon! (Gaweł 2009: 354).*

Za taki przekaz można też uznać ostatnią z cytowanych wyżej zwrotek pieśni z Krakowskiego, gdzie mowa o polu wolnym od bardzo uciążliwych zbożowych chwastów.

Oracje i życzenia weselne

Zaślubiny stanowią niezmiernie ważny moment nie tylko w życiu dwojga ludzi, są także jednym z najważniejszych wydarzeń w życiu tradycyjnej wsi jako społeczności. Oto w nieustającym cyklu odnawiania się życia na scenę wstępują najważniejsi aktorzy – ludzie. Bogata obrzędowość weselna, zawierająca najwięcej symboliczno-magicznych odniesień do rytuałów przejścia, z trudnością poddaje się opisowi, koncentrującemu się na przedstawieniu językowo-kulturowych odniesień i systemowych konotacji słowa. Wesele wiejskie, zarówno tradycyjne, jak i współczesne, daje także jego uczestnikom sposobność okazania nowożeńcom na różne sposoby pragnienia dobra, pomyślności i szczęścia, które jest dla nich koniecznym „wyposażeniem” na dalsze, wspólne już życie. Nie chodzi mi tu o korzyści materialne. Za taki symboliczny dar można uznać już samo zbiorowe uczestnictwo w obrzędzie, sprawowanie go przewidzianym dla gości zachowaniem i śpiewem. Dlatego na wsi (na przykład małopolskiej) idzie się komuś na wesele, było się komuś na nim (tak samo jak na pogrzeb). Intencja ta należy do samej istoty obrzędu. Tak popularnego dziś (przejętego z kultury miejskiej) indywidualnego składania życzeń młodej parze, wznoszenia toastów po przyjeździe z kościoła, według mojej wiedzy, raczej nie praktykowano. Wspólnota powierza realizację tego skryptu kulturowego osobom wybranym i uprawnionym (staroście weselnemu, rajowi, starszemu drużbie), którzy ją reprezentują. Życzenia, do jakich nawykliśmy współcześnie, pojawiają się w związku z tym jako element towarzyszący weselnym oracjom, często dodawany na końcu przemowy³⁰⁷ (zwłaszcza tej przy udzielaniu narzeczonemu błogosławieństwa rodzicielskiego). Kluczem

³⁰⁷ Wiedzę na ten temat czerpię z przygotowanej pod moim kierunkiem pracy doktorskiej mgr Marty Jasiczek *Tradycyjne i współczesne wiejskie oracje weselne w analizie językoznawczej* (obronionej na Uniwersytecie Jagiellońskim przed Radą Dyscypliny Naukowej Językoznawstwo w 2020 r.). Mam nadzieję, że to opracowanie doczeka się publikacji.

do zrozumienia tej sytuacji obrzędowej wydaje się pojęcie błogosławieństwa³⁰⁸ (antonim przekleństwa), w takim rozumieniu, jakie przedstawiła Anna Engelking (Engelking 2010:299–307). Bez błogosławieństwa, którego niekiedy udzielali państwu młodym wszyscy uczestnicy obrzędu, zaślubin być nie mogło. Takie wesela należą już, niestety, na wsi do przeszłości, pozostawiły jednak po sobie ciągle żywe wspomnienia starszych i pewne elementy (np. sądecką „ogrywkę”), które są atrakcyjne w nowej sytuacji kulturowej i przetrwały próbę czasu.

Ocenę tego zjawiska utrudniają zaskakująco trwałe pozostałości zabiegów magicznych „zaklinających” młodożęcom płodność i szczęście (por. Burszta 1985: 32–35), z czego pozostało dziś np. sypanie ryżem (zamiast owsem) „na szczęście”. Wiele pytań rodzą także nieliczne zachowane starodawne pieśni życzące (np. „Oj, chmielu, chmielu” – opiewająca płodność i inicjację seksualną), które prawdopodobnie były śpiewane podczas wesela – zgodnie z jego zwyczajowym scenariuszem – jeszcze w czasach, kiedy sam obrzęd zaślubin miał w pełni charakter świecki i odbywał się zasadniczo poza kościołem (do XV w.). Na wsi, dodajmy, prawdopodobnie ślub kościelny był czymś wyjątkowym jeszcze w XVIII w., obrzęd więc dość późno przeniknął autorytetem religijnych ceremonii i nabrał widowiskowego charakteru. Nakłaniano więc usilnie do zawierania sakramentalnych związków małżeńskich, dążąc tym samym do wypalenienia zakorzenionych w tym środowisku starodawnych zwyczajów pogańskich (i ściślejszego przywiązania chłopów do ziemi). Dotyczyło to również zasady świętości i nierozzerwalności małżeństwa, która przed decyzjami Soboru Trydenckiego (1545–1563) nie była w świadomości mieszkańców wsi czymś oczywistym i niepodważalnym (por. Kutrzeba-Pojnarowa, Stomma 1977: 83; Woźniak 1978: 156).

Wprowadzenie zaślubin w krąg obrzędowości chrześcijańskiej w tym wypadku nie zrodziło żadnych sprzeczności światopoglądowych, bowiem to autorytet i błogosławieństwo samego Boga przynosi odpowiedź na niezmiennie potrzeby

³⁰⁸ Według autorki w tradycyjnych społecznościach błogosławieństwo jest udzielaniem dobra za pomocą słowa, z mocy pozostającej w duszy człowieka, nabywanej od Boga (po spełnieniu określonych warunków) w okolicznościach sprawowania trzech najważniejszych obrzędów przejścia, do których należy chrzest, wesele oraz umieranie (i pogrzeb). Niewątpliwie najbardziej rozwinięty i skomplikowany obrzędowo rytuał błogosławieństwa towarzyszy zaślubinom i weselu (Engelking 2010: 299–303). Tak więc (przykład autorki) „Niech wam Pan Bóg szczęściem całe życie darzy”, mimo całego podobieństwa do życzenia, reprezentuje odrębny obrzędowy gatunek mowy i inny niż doroczny rodzaj obrzędowości (rodzinnej). Ogólną formułę błogosławieństwa (także wyrażoną na inny niż werbalny sposób), pamiętając, że błogosławiący przyzywa mocy *sacrum*, można eksplikować jako: ‘Boże, spraw, żeby X-owi stało się coś dobrego’. Nadawca formuły pełni więc podstawowo funkcję mediatora, a tylko niekiedy może do błogosławieństwa pochodzącego od Boga dołączyć także swoje (tamże: 307).

ludzi żyjących na wsi: daje poczucie bezpieczeństwa, ma chronić od nieszczęść i niebezpieczeństw, zapewnić przychylność sił wywierających przemożny wpływ na los człowieka itp. (Burszta 1985: 42). Chrześcijański Bóg wkracza w ten świat jako czynnik organizujący także życie rodzinne i stwarzający porządek społeczny.

Dziś bardzo trudno w związku z tym właściwie umiejscowić w kontekście obrzędowym takie np. pieśni, które zaskakująco dobrze przystają do zaślubin, a nie do kołędniczych zalotów:

*Zasialiśmy grosku przy przyłozku,
Przy przyłozku przy dolinie,
A w tym grosku wieprzak ryje.
Wyrył ci on złote ziarno
A to ziarno zeby wiadro.
Gdziez to ziarno podziemy?
Do złotnika zawieziemy.
Cóż z tego ziarna łać każemy?
Śrybne tyże ['płaskie naczynie'], złoty kielich.
Kto tym kielichem pijać będzie?
Młoda para z drużebkami
A pan młody z druhenkami (Kolb: t. 23 Kaliskie: 169).*

W materiałach dostępnych na stronie internetowej Instytutu im. Oskara Kolberga w Poznaniu, poświęconych przypomnieniu roli Mazewa, skąd Kolberg prowadził swe badania w Łęczyckiem (<http://www.oskarkolberg.pl/pl-PL/Page/281>), znajdujemy rzeczywiste potwierdzenie takich zachowań, w postaci obrzędowego tańca z miskami z grochem, co trafnie zinterpretowano jako kontynuację starodawnych praktyk związanych z magią agrarną (groch jest w kulturze ludowej symbolem płodności i urodzaju, por. SSSL t. II, cz. 2: 9 i n.). Przy tymże tańcu śpiewano takie oto, zgodne z konwencją spełnionego obrazu, ukryte w symbolicznym przekazie życzenia:

*Zasiała ja grochu na przyłogu,
i urodził mi się, chwala Bogu.*

*A w tymże-to grochu wieprzak ryje,
a i wyrył ci to złote ziarno,
a i podnieś-że je młoda-panno.*

*Zanieś-że je, zanieś do złotnika,
a i do dobrego umiejętnika.
A i robi on tarę [czarę] z niego.*

*A toć my tą tarą pijać będziem,
a i panna-młoda z druchenkami,
a i pan-młody z družbeckami.*

Tak więc obecność znanego z gospodarskich kolęd życzących motywu złote-
go naczynia (kubka, kielicha itp.) w tradycyjnym obrzędzie weselnym nie budzi
wątpliwości. Poza spekulacjami niewiele więcej jednak możemy wniesć do naszej
wiedzy o funkcji i miejscu takiego życzenia podczas dawnego wesela. Pozostaje
więc skupić uwagę na temacie życzenia w oracjach weselnych.

Pierwszą kwestią, która stawiała się coraz bardziej widoczna, w miarę postępu
analizy tekstów oracji weselnych, jest odmienny status życzącego słowa. Nie
jest ono swobodne, niewątpliwie nie stanowi też centralnego elementu oracji (por.
Wieczorkiewicz 1991: 85–86) ani też nie jest nośnikiem samodzielnych znaczeń
(w wielu oracjach taki element bywa w ogóle pomijany). Ma za to głęboki wy-
miar etyczny, bowiem dobro, o którym w życzeniu mowa, należy do tych ele-
mentów systemu aksjonormatywnego wsi i utrwalonych w tradycji reguł postę-
powania, których przestrzeganie jest gwarancją dobrego, dostaniego życia. Jak
interpretować np. powszechnie spotykane w przemowach życzenia gospodarności
i oszczędności, umiejętności dobrego wychowania córek itp., kierowane do przy-
szłej gospodyni? Można by tak rozumiane szczęście utożsamić po prostu z nagro-
dą za trzymanie się uznawanych społecznie, sprawdzonych i uświęconych tradycją
zasad. Usytuowanie przedmiotu życzenia w takiej perspektywie (perswazyjno-ar-
gumentacyjnej) nie ogranicza roli Boskiego autorytetu w życiu człowieka, jak się
jednak wydaje, reprezentuje nowszy element światopoglądowy. Nie zawsze jest
on natrętnie obecny, co dobrze pokazuje znana dialektologom mowa raja weselne-
go z Charciabałdy w powiecie ostrołęckim, Walentego Ścibka, zapisana w marcu
1915 r. na Kurpiach przez ks. Władysława Skierkowskiego (istotne mym zdaniem
elementy wytłuszczono):

Oto zidze tak psiankne gruno, obtacajunce dwoje młodozańcow, chtorzy stazić sie
majo w tym casie wzajemny niłości małżaństwa śwentygo. A gdyby ta niłość nie
była przerwana, gdy kapłan rance zziunze, tak **w ty niłości przeżywszy ziek swój**
cały, sani scanślizie się rozziunzali.

[...]

Oto obstałiśwa te p. młodo naokoł i moziwa niandzy sobo, ze **bandzie rzandno**
gospodynio, niło sumsiado i sumsiadko, a osoblizie manzoziu ziarno i u kocha-
no jego zono (Skierkowski 1929: 57).

Obrzędowe przemowy, zawierające nauki moralne i życzenia od wspólnoty
dla nowożeńców, w Krakowskim prawie zapomniane, w niektórych regionach
Małopolski wracają dziś do łask, wprowadzając tak pożądaną przez młodych ele-
ment oryginalności, co podkreślają też inne elementy ludowej stylizacji (np. ślub

w drewnianym wiejskim kościele, stroje ślubne małżonków, wesele w stylu folk³⁰⁹). Tak jest niewątpliwie na Sądecczyźnie i na Podhalu, skąd „nowe” zwyczaje szybko docierają do zainteresowanych. Nie mam tu na myśli przeglądów folkloru tych okolic, konkursów na orację tzw. „pytacy” (drużbów zapraszających na wesele) ani mów starostów weselnych, lecz uroczystości weselne o charakterze rodzinnym.

By lepiej ukazać rolę dzisiejszego starosty weselnego (starszego drużby) na całej Sądecczyźnie, trzeba sięgnąć do wciąż żywej tradycji tzw. „ogrywki”, obrzędowego honorowania wszystkich z osobna gości dowcipnymi wierszykami i przyspiewkami po powrocie weselników z kościoła do domu weselnego. Za taki dar każdy gość obowiązany jest do datku (bywa, że ważniejszemu osobom „przymawia się” kilka razy). Za tę bardzo popularną i oczekiwaną atrakcję odpowiada starosta, który na poczekaniu, improwizując, układa takie teksty, z niewielką podpowiedzią druhny, dobrze znającej gości. Starosta w stroju Lachów Sądeckich (lub innych) pełni jednocześnie funkcję swoistego mistrza ceremonii i konferansjera-wodzireja, a przy tym cały czas czuwa nad przebiegiem wesela, śpiewa obrzędowe pieśni, zachęca do zabawy itp. Jak dawniej, tak i teraz, jego atrybutem jest symbolizująca drzewo życia różdżka (mająca postać sporej kuli z papierowych, woskowanych kwiatów, na podstawce) lub ozdobiona specjalnie ciupaga. Dobrzy starostowie weselni (jest kilku mistrzów w swojej pracy) są rozchwytywani, a ich wynagrodzenie bywa bardzo wysokie. Zdarza się, że dla pewności doskonałego efektu specjalnie opóźnia się wesele, czekając na tego najważniejszego z uczestników.

Miałem sposobność zapoznać się z warsztatem jednego z cenionych sądeckich starostów z gminy Korzenna w powiecie nowosądeckim. Oglądałem spisane drobnym, starannym pismem grube bruliony, które nawet dla najbardziej błyskotliwych spośród nich są przedłużeniem pamięci i niewysychającym źródłem inspiracji. Oczywiście, wszystko to, opanowane pamięciowo, według (o ile mogłem się zorientować) tematycznego klucza, każdy starosta „ma w głowie”. Na Podhalu popularność oracji wynika z poszanowania dla tradycji; tworzyło je i tworzy wielu regionalnych artystów i działaczy kulturalnych, rozwijając w nowym duchu dawne oratorskie wzorce, wątki i topikę przemów. Do utrzymywania się tej tradycji zachęcają wspomniane wyżej imprezy folklorystyczne. Na przeglądach folkloru Podtatrza osobną kategorię tworzą przemowy drużbów (tzw. *pytacy*; *pytać* to po góralsku ‘prosić’), zachęcających w wyszukany i dowcipny sposób przyszłych gości do przyjęcia zaproszenia na wesele i wzięcia w nim udziału.

Jeszcze kilkadziesiąt lat temu nie do pomyślenia było zawarcie związku małżeńskiego bez wesela. To przekonanie tkwi głęboko także w mentalności wsi współczesnej (wesela urząda się nadal bardzo często, jednak już nie w domu, ale

³⁰⁹ Stylizowane suknie ślubne, zaproszenia, oprawa muzyczna itp. należą do oferty wielu firm, por. internetowy portal: www.planujemywesele.pl.

w domu weselnym lub restauracji), a wynika to z ugruntowanej mocno w tradycji obrzędowości weselnej. Tak interpretują tę kwestię Irena i Krzysztof Kubiakowie:

Dla tradycyjnego społeczeństwa wiejskiego był to moment przejścia dwojga młodych ludzi do zupełnie innej klasy ludzi zamężnych i to zarówno w sensie społecznym, jak i magicznym. Jako gospodarze ludzie ci będą pełnić różne nowe i odpowiedzialne funkcje w społeczeństwie wiejskim, a jako rodzina będą odpowiedzialni za tworzenie nowego życia przede wszystkim w sensie prokreacji, ale również uprawy pól i hodowli (Kubiak I. i K. 1981: 75; cyt. za: Rosiek 2018: 484).

O tym, że funkcjonowała świadomość zyskiwania w ten sposób statusu pełnoprawnych członków wiejskiej społeczności, przekonują rozmaite, na poły anegdotyczne historie, o których wspominam w innym opracowaniu (Sikora 2010a: 52–53). Zewnętrznym wyrazem tej zmiany jest np. obowiązkowe dwojenie (zwracanie się *per Wy*) takiemu rozmówcy.

Tradycyjne wiejskie wesele, związane z obrzędem przejścia i religijno-magicznym światopoglądem chłopskiej wspólnoty, jest bogatym w treści symboliczne widowiskiem, ściśle wynikającym ze struktury aktu weselnego. Wieńczy okres matrymonialnych zabiegów i starań³¹⁰, czynionych z inicjatywy kawalera: swatów, zaręczyn (*zrękowiny*) i tzw. *namówin*, w których rodzice narzeczonych przypieczętowywali przedślubną umowę, co kończyło się daniem na zapowiedzi przedślubne i pójściem w odpowiednim czasie na nauki do księdza i do spowiedzi. To ogólny schemat, wzbogacany w zgodzie z lokalną tradycją (np. kończące przygotowania do wesela podkarpackie *swaszczyny* i śląski *polterabend* ‘wieczór kawalerski’. Inne, nie obrzędowe, a typowo organizacyjne przygotowania pominięto. Wyjątek należy uczynić tu dla wyboru drużbów, którzy dwa tygodnie przed weselem objeżdżali konno wieś, zapraszając gości. W wielu stronach takie obowiązki brali na siebie sami narzeczeni lub ich rodzice bądź – zdając się na drużbów – sami udawali się tylko do najważniejszych gości. Podkreślić należy, że w uboższych wioskach w przygotowaniach do wesela pomagali solidarnie członkowie dalszej rodziny, sąsiedzi i zaproszeni goście (nigdy nie dotyczyło to alkoholu, zapewnianego przez rodziców pana młodego). Było więc wesele wydarzeniem i swoistym świętem dla całej wsi.

³¹⁰ Według szerzej patrzących na problem etnologów praktyki ślubne (potraktowane jako odmiana rytuału przejścia – ze stanu kawalerskiego/panieńskiego do małżeńskiego) (por. Pińska 2014) w społecznościach tradycyjnych powielają dość charakterystyczny schemat działań kulturowych, dający się opisać w kategoriach rytuału, obejmujący: 1. swaty i rodzaj wiążącej (grożącej pewnym konsekwencjami) przedmałżeńskiej umowy, 2. zaręczyny (*zrękowiny*), 3. sprosiny, 4. ślub, 5. uczta weselna, 6. oczepiny, 7. przenosiny (por. Burszta 1998: 113).

Kulminacyjnym elementem obrzędu weselnego były oczepiny. Jednak oratorska aktywność starosty weselnego lub pierwszego drużby dotyczy nie tego momentu uroczystości, lecz tzw. *wywodzin* i błogosławieństwa rodzicielskiego, które otrzymywali po przybyciu orszaku pana młodego oboje narzeczeni w domu pani młodej przed wyjazdem do kościoła. To niesłychanie podniosły moment, naznaczony obecnością *sacrum* i świadomością nieodwołalnych życiowych decyzji. Okoliczności obrzędu tworzą kontekst wymagający patosu i modlitewnego skupienia. Rodzice (najpierw panny młodej, potem pana młodego) błogosławią państwa młodych: czynią na czołach klęczących dzieci znak krzyża, kropią ich wodą święconą, dają pasyjkę (krzyżyk) do pocałowania, łamiącym się głosem wypowiadają zwyczajowe formuły religijne, niekiedy obsypują młodych owsem lub słodyczami; kto z rodziców umie zapanować nad wzruszeniem (potęguje je orkiestra grająca „Serdeczna Matko”) dodaje kilka słów sentencjonalnych życzeń. Błogosławieństwo jest tak ważne, że w razie śmierci któregoś z rodziców muszą ich zastąpić rodzice chrzestni, w ostateczności ktoś inny (żonaty poważny mężczyzna // zamężna kobieta) z rodziny. Wagę tego elementu wyjaśnia konieczność jak najlepszego przygotowania (się) młodych do przyjęcia sakramentu małżeństwa, a więc spełnienia warunków, by „z czystym sercem stanęli przed Majestatem Boskim”. Rozumie się to w duchu głęboko religijnym, przez analogię do spowiedzi: „Wina niy moze być łodpuscono, kiym nie bedzie przinawrócono” – mawia się na Orawie. Należy więc „rozliczyć się” przed rodziną i społecznością symbolicznym, oczyszczającym gestem. Obejmuje on otwierające młodej parze drogę do błogosławieństwa podziękowania za rodzicielski trud jej wychowania i przeprosiny. W takiej roli zjawia się starosta ze swoją oracją, której logicznym dopełnieniem są nauki moralne i życzenia, w czym jest wyrazicielem woli i pragnień całej wiejskiej wspólnoty witającej nowych gospodarzy. Oracja, jak widać, antycypuje czynności obrzędowe o charakterze symbolicznym, daje też życiową wykładnię znaczenia sakramentu małżeństwa. Stare teksty (zob. niżej) pokazują, że można ów zbiór nauk dla młodych wygłosić także zaraz po błogosławieństwie, ale przed wyjściem do kościoła.

Zachowały się świadectwa, że wiejskie oracje towarzyszyły zarówno wcześniejszym obrzędom (swatom, por. Kroh 2012: 18–19), jak też wielu innym niż błogosławieństwo i zaprosiny elementom wesela, np. obiadowi weselnemu (rodzaj pochwały stołu), podziękowaniu drużby za wieniec ślubny (por. Wieczorkiewicz 1991: 78). Uświetniały je, podkreślały ich rangę³¹¹. Współcześnie, o ile mi wiadomo,

³¹¹ Oracje (*príhovory*) nadal pozostają żywotne w kulturze słowackiej i towarzyszą rozmaitym okolicznościom życia rodzinnego (np. kolejnym godom małżeńskim, urodzinom dziecka itp.). Niewątpliwie mają odległą, związaną z kulturą ludową tradycję. Zachowały się dawniejsze teksty, wśród których można dostrzec wiele powinowactw (formuły inicjalne,

nie znajdują już kontynuacji. Trudno też byłoby o kulturową reinterpretację takich przemów, skoro nikt nie chodzi w swaty, a np. stoły weselne nie dźwigają owoców pracy ludzkiej, za którą można by komuś imiennie podziękować i go pochwalić (chleb i posiłki są z reguły zamawiane albo przygotowywane przez restaurację), a rzucony za siebie welon podczas ubogich w treść oczepin trafia w zgoła przypadkowe ręce.

Czym jest oracja w tradycyjnej kulturze ludowej? Jaki jest jej status wśród gatunków mowy? To trudne do jednoznacznego rozstrzygnięcia pytanie, które musi brać pod uwagę zarówno funkcjonalny, pragmatyczny, jak i formalny aspekt spełniających warunki definicyjne tekstów. Z takim zadaniem próbowała się uporać Anna Wieczorkiewicz, antropolog kultury, skupiając się na właściwościach łączących badane relacje. Według autorki oracja ludowa jest:

dłuższym tekstem monologicznym zwróconym do grona słuchaczy, związanym z określoną sytuacją głównie o charakterze obrzędowym. Cechowałaby się ponadto wyodrębnieniem z całokształtu działań, wysokim stopniem apelatywności i formulicznością (Wieczorkiewicz 1991: 78).

Na użytek mojego opracowania możemy uznać te ustalenia za wystarczające.

Bardzo interesująco wypada konfrontacja dawnych i współczesnych oracji weselnych. Dlatego też dla lepszej orientacji i zobrazowania powyższych wywodów przytaczam kilka wybranych tekstów (z braku miejsca tylko jednym przykładem ilustruję popularne na Podtatrzu oracje drużbów zapraszających gości, tzw. *pytacy*). Rozpocząć warto od jednej z bardziej charakterystycznych oracji włączonych bez skrótów i zmian (autor często poprzestawał na oczywistym jego zdaniem streszczeniu, jak w wypadku opisu obyczajów w okolicach Krakowa) do wielkiego dzieła Oskara Kolberga (*Lud*, t. 2, *Sandomierskie*, s. 29–30; podziały rytmiczne i retoryczne przerwy dla oszczędności miejsca pominęto):

Oracja z Sandomierskiego

[W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen! – dopisek mój, K.S.]

Kiedyś ta się już państwo-młodzi ze wszyćkimi pośratali, kiedyś ta już i od ojców błogosławieństwo wzieni, pamiętajta teraz westchnąć do pana Boga, aby was Bóg szczęśliwie do kościoła zaprowadził (*tu daje się słyszeć głośnie westchnienie zgromadzonych*). Ja starszy starosta, który tu z okazji pościwych ludzi stoję i gadam, mówię wam abyście się sanowali, kochali, boć to nie na jeden rok ani na dwa bierze się męża abo żonę, ino na całkie życie. Pamiętajta więc, życie w zgodzie, zebyśta się z sobą nie wadzili, i nie rozdzielali aż do grobowy deski; zebyśta dziatki jakie

formy adresatywne, topika) z polskimi. Niektóre wyróżniają się poziomem oratorskim, jak zamieszczona w Aneksie 2 przemowa Józefa L'udoviíta Holuby'ego (1836–1923) z Podjavorinskeho Kraju z okazji chrztu dziecka.

wam Bóg da, wychowali po katolicku w uściwości i bojaźni tego jedynego Boga, który tu oto na nas wszyckich patrzy. *(Tu mówiący uchyla z głowy czapkę w czym go wszyscy głośno westchnąwszy naśladują)*. Pamiętajta krzywo na siebie nie patrzeć, gdy któremu z was zda się potknąć, boć i koń chociaż ma ćtery nogi, a casami i na równy drodze utknie, a cóż dopiero grześny człowiek? Ty znowu panie-młody, zabac o swoim kawalirstwie, a pilnuj roboty i statku, niech ta na podwórz u ciebie ani źdźbło trawy nie wyrośnie, bo za trawą, przydzie cudze bydle, za bydlęciem człowiek i wnet wyzenie cie z chałupy. A ty pannomłoda, zawdy tak wódz oczami po ludziach jak teraz, rachuj na ziarka kasę jak sypies do garka, a paliców u ręki nie załuj kiedy ciągnies krowę za cyciki i miěj na nich zawse skórę nikiěj podeswy. Znaj, kaj idzie ścieska do studni i do chléwów, a zabac drogi do karcmy, a pamiętajta oboje zawse se to uważać ze je (st) jedna tylko niedziela a seć dni-przy nij; w cichości zyjtą a głośno ludzie o was będą mówić, bo kto w głośności zyje to ludzie ino o nim sepcą. A wy moi sąsiadowie i sąsiadecki, ojcowie państwa-młodych, starostowie i starościny, druzbowie i druchny i wszyscy poćciwi ludzie, którzyście nie załowali swoich kroków, swoij fatygi, aby tych obojga państwa-młodych wyprawić do kościoła, nie mijcie do nich zadny złyj woli i usługujta im z dobrém sercem, zeby i wam tak kiedyś ludzie odsłużyli, jak ja o to w imieniu państwa-młodych i ojców ich prosę. Bywajta więc zdrowe te ściany i wszyckie kąty, bo juz nie ujzycie Basieni; jesce przez progi przestapi jako ona sama, ale juz nie wróci do was Basienią, wianek swój złoży w kościele na chwałę dla pana Boga Najwyższego, który niech wam da zdrowie, sećście, kochanie i wszycko co sobie tylko zycyc możecie.

Doceniając siłę tradycji i kontynuacji, możemy odnieść ten sięgający do ludowego obrazowania tekst do oracji z okresu powojennego, wygłaszanej gwarą (jednonosówkową) w Łącku, zapisanej przez Stanisława Baziaka³¹². Prócz świadectwa nabierania przez tekst charakteru ceremonialnego (por. Pińska 2014) cenne są tu także obrzędowe didaskalia, które pozwalają na ustalenie warunków kontekstu kulturowego i pragmatycznego przemowy, por.:

Oracja z Łącka

[Muzyka grała krakowiaka weselnego, wszyscy wchodzili do środka, żeby coś przekąsić przed wyjazdem do kościoła. Podawano wtedy kawę i kołaczki. Wódki nie podawano, aby trzeźwo i godnie zachować się podczas uroczystości w kościele. Druhny i druzbowie przyśpiewywali jedni drugim wesoło, aż wreszcie starosta wesela wołał, że czas kończyć śpiewanie, bo trzeba wybierać się do kościoła. Wszyscy

³¹² Stanisław Baziak swój opis lokalnych zwyczajów ludowych i obrzędów pozostawił (w 1998 r.) w formie maszynopisu, zatytułowanego: *Zwyczaj i obrzędy ludowe w regionie łąckim*, Łącko 1998. Traktować go należy jako materiały rękopiśmienne. Wgląd do tekstu zyskałem za zgodą p. Moniki Kurzei z MCK Sokół w Nowym Sączu, która sprawuje pieczę nad tym rodzinnym dobrem. Tekst oracji, bez żadnych poprawek, podaję za jej zgodą, dołączając swoje podziękowanie.

gromadzili się koło starosty. Na pierwszym planie państwo młodzi. Wówczas starosta z różdżką w ręku rozpoczynał swą orację, zaczynając od słów: „Skońccie śpiwy, końccie gronie, bo kce do was mówić kwile i prośe o posłuchonie” [...] Po wygłoszeniu oracji starosta intonuje pieśń kościelną. Wszyscy klękają i śpiewają.] (s. 69-70).

[Starosta, trzymając w ręku kwietną różdżkę:] Sanowni goście!

Oto sie momy udać do świotego kościoła, gdzie państwo młodzi wedle słów apostoła, mocie przyjąć sakramont świąty i zawrzyć ślub, który moze zerwać ino śmierć, ino grób. Wielga to kwila lo was państwo młodzi, bo łona wam scęście albo zgubo zrodzi, i wyrzcie mi, że dzień ton albo błogosławić, albo przeklinać bedziecie. Rozwożcie somi, nim się udocie tom drogom w świat daleki, nim kapłon wam roce zwiąże na wieki, rozwożcie co robicie, byście nie załuwali całe swoje życie. Rozwożcie powinności swoje, ty panie młody jak mos kochać zone swoją, jak ją sanuwać, jak żyć śniom w zgodzie, bo w takim domu i rodzie jest łaska Boska i pumoc z nieba, jes scęście i doś chleba. A ty panno młodo wydz, że dobro zona jes dlo męża złoto koruna, a zło i kłutliwo zona jes to lo męża ciyrniowo koruna. Jeśliście to to sobie dobrze rozwozyli, jak mocie żyć i będziecie zyli, toć wam, moi drodzy jednego potrzeba, wzniyście serca wase do nieba, tom ‘tam’ jest łopiekunka i łorondownicka, pociesycielka nasa, do nie sie łuciekojcie, a łona dziś na wieki nie wypuści was ze swoje łopieki, a uprosi syna swojego, że przyjdzie do domu wasego, a jak w Kanie, gdzie uczynił wino z wody, przyjdzie i na wase gody. A teraz państwo młodzi, ło jedną rzec chodzi. Ukłonknijcie na kolona, wzniuyście (tak!) łocy do Panów Pana, proście łojców ło błogosławionstwo, zeby z was było scęśliwe małżonstwo.

Wiele wnosi do naszej wiedzy w tym zakresie także oracja zapisana przez S. Udzielę w okolicach Ropczyc:

Oracja weselna z okolic Ropczyc

(Udziela 1886: 120–122)

S^uawetni zgromadzeni goście, którzy tu jeździeście, prośe na moment casu, dla uspokojenia, aby temu państwu m^uodymu korone pominsowania oddać.

Niech będzie pokwálony Jezus Krystus!

Witám Wás s^uawetni ^uobywatele i ^uobywatelki miasta tutejszego, witám Wás wszystkich spo^uem braci i siostry, którzyście sie tu tak licznie zgromadzili i dziękuje Wam w imieniu pana m^uodego i panny m^uody za wase fatygi i kroki, którychście nie za^uowali na tak licne zgromadzenie weselá dzisiájsego. – Wiwat!

Stanąwszy w gronie, to jest zamiarem mojem,

Gdy widze tak piekną damę z ulubionem swoim. – Wiwat!

Widząc ją uprzejmie stojącą,

a z żalem patzącą.

Umyśla^uem ją winsować, tylko nie jednemu,

a nápsód mi się zdaje temu państwu m^odemu,
winsuje szczęśliwie ze swego zycenia,
zebyście państwo m^odzi mogli ^oosięgnąć zbawienia. – Wiwat!
Ze ten wielki sakrament, który dziś sprawują,
Zachcenia do związku serca swych gotują
^ooni zycliwie, by się im w tym stanie dobrze dzia^o,
na ^oostatku chleba wystarca^o.
Niech Duch św. Swym świat^oem serca ich zapáli,
by w ty parze szczęśliwie aż do zgonu trwali. – Wiwat!
Niech Maryjá w Kanie Galilejskiem za niemi się wstawiá,
i w przypadkowych razach wina im dostawiá;
Maryjá, Maryjá, wstawiáj się za niemi,
by ^ooni mogli pozostać dziećmi twojemi. – Wiwat!
Winsuje i dziękuje, zeby się pokochali,
i w ty parze aż nieba doznali.
Mám im za co winsować,
i dziękować,
dobrze ucynili,
sobie radzi, a nám wesele sprawili. – Wiwat!

Ale wracam się w mowie, Państwo domu tego,
którzyście są g^ową aktu weselnego,
w mowie, w imieniu, które sk^oadám dzięki,
Bóg Wám zap^oaci rodzice, co z wasy ręki. – Wiwat!
Sk^oadá dzięki powtórnie i uprász z nami,
b^oogos^oawcie rodzice s^owom i rękami,
b^oogos^oawcie zycenia by się im dobrze dzia^o
na gruntach, na ^oánkach z wozu wystarca^o. – Wiwat!
Sk^oadá dzięki po tziecie, rzucásie pod nogi,
dziękuje za opiekę i afekt tak drogi.
Pok^ooń się panno m^ooda, ze dziś ze swoim ulubionym,
już stawać bedzies psed boskim tronem. – Wiwat!
Już wychodzi z pod w^oadzy, piecy i staraniá,
idzie w jarzmo ma^ożeńskie wolnego poddaniá,
idzie, idzie na uciechy świata,
zeby się mog^oa pocieszyć ze swego wyroka. – Wiwat!
Bieże ją na swe ręce mi^oy ^ooblubieniec,
daje serce w^oasne na darowny wieniec;
a gdy serce daje jest znać ze i cia^o.
aby ^oobydwie ^oosoby wspólnie safowa^o. – Wiwat!
Nie bieże ją na s^ougę, ani na poddankę,
lec na mi^oą żonę i domu safarke. – Wiwat!
Także i pan m^oody niech się do nóg schyli.
za te Marysie, którą mu ją ustroili. – Wiwat!

Stósują się zupe"nie do Boga wyroku,
 iz to jej zamęzcie jest tutego roku,
 i piecą "omi"ości dobry przyk"ad dawsy,
 panu m"odemu panne dochowawsy. – Wiwat!
 Dziękujecie ci "ojce, tyś "od Boga dany,
 za twoje "aski pádám ci do nóg kochanych,
 dziękujecie ci matko, tyś nade mną bola"a,
 i za twoje piersi, coś mie wykarmia"a. – Wiwat!
 Dziękujemy wám s"awetny panie druzba,
 jako nám mi"á i przyjemná jest wasa s"uzba,
 dziękujecie i winsuje w imieniu państwa m"odego,
 za twoje "aski, chtórch nie za"ujes z serca przyjemnego. – Wiwat!
 Dziękujemy wám pani aspani swáska,
 jak nám jest mi"á i przyjemná wasa "aska;
 s"uzys ty zycliwie krokami, rękami,
 rada byś uweselić tak zácne wesele ca"emi si"ami. – Wiwat!
 Dziękujecie wám panowie kawalirowie,
 za ten kwitniący wiánek,
 chtóry po ráz "ostatni jest na moi g"owie. – Wiwat!
 Dziękujecie wám tagze moje mi"e kompanki,
 chtóre tu jesteście, niech wám to scęście po kolei sie dostanie:
 o mi"e kompanki paniństwa mojego,
 przestáwa"yscie bez d"ugi cas, dosyc już tego. – Wiwat!

Nie widze pod s"óncem nic tak przyjemnego,
 jak korone uwitą z rozmarynu zielonego.
 Odbiráj, odbiráj urodliwá damo,
 cyli ci go Bóg przeznacu", cyli niebo samo.
 Cies się więc runem z"otego pierścienia,
 Abyście państwo mogli dostąpić zbawienia. – Wiwat!
 Przyp"yne"ás panno do domu takiego,
 dzie uwity wianek z rozmarynu zielonego. – Wiwat!
 Spiesmy, s"azmy, pódźmy do kościo"a,
 niech ksiądz pastéz b"ogos"awi, co tylko chęć zdo"á,
 by sie im dobrze dzia"o,
 nieba, pieniędzy nie brakowa"o. – Wiwat!
 A gdy ksiądz ręce zwiáže, káże mówić s"owa,
 prose cie panno m"oda, byś by"a gotowa;
 a gdy ksiądz ręce zwiáže i klucze rzuci w m"orze,
 nicht wás nie roz"ący, tylkoTy, o Boze. – Wiwat!
 Gdy nasa kapela wyznie nám weso"o,
 A nas "orsak kawalerski potańcuje w ko"o. – Wiwat!
 Prose já zagrać marsa weso"ego,
 niecháj sie państwo m"odzi zabirają do aktu świętego. – Wiwat!

"Odzwazu"bym się dziś na lądzie stanąć,
rozmaite pisma wesołości podać,
ale nie kce wam państwo młodzi tak wielkiego zą"u dodać,
mám w rękach moich korone, te wam już kce "oddać. – Wiwat!

Warta przedstawienia (i zachowania) jest niepublikowana nigdzie oracja weselna z okolic Jasła, powstała przed laty w rodzinnym kręgu państwa Kaletów, recytowana (raczej była to melorecytacja) od lat 60. do 90. przed weselnym błogosławieństwem rodzicielskim przez... dzieci. Jest to często spotykany wybieg, chroniący dorosłego przed niezbyt chętnym ludowej tradycji środowiskiem. Sens tej drobnej mistyfikacji ujawnia ostatnie zdanie przejrzyście odnoszące się do prokreacji (obecność dziecka także można traktować jako dobrą jej wróżbę). Zapisana dzięki staraniu i uprzejmości Witolda Kalety wersja oracji odpowiadała szczególnej sytuacji wykonawczej, kiedy każde z państwa młodych było półsierotą (ojca i matkę zastępują wówczas rodzice chrzestni). Jego ojciec jako 10-letni chłopiec recytował ją na weselu swojej ciotki, Barbary Michalec z d. Kaleta i Stanisława Michalca, ok. 1969 r. w parafii Bieździedza w gminie Kołaczyce, w woj. podkarpackim. Później wykonano ją w takich samych okolicznościach w 1990 r. na innym weselu w rodzinie p. Witolda (dane te podaję za jego zgodą). Co ciekawe, stosunkowo nieodległy czasowo tekst kultywuje tradycyjną przemowę pod wieloma względami, zdecydowanie świeckim akcentem jest końcowy wiwat na cześć państwa młodych:

Oracja z okolic Jasła (Bieździedza, woj. podkarpackie)

Szanowni goście weselni i wy państwo młodzi!
Otóż dzisiaj wesoła stała się nowina,
Że Panna młoda odłączyła się od swych koleżanek,
Zdejmuje z głowy swój zielony wianek,
Opuszcza stan panieństwa, a wstępuje w stan małżeństwa.
Zanim Panno młoda opuścisz swe progi,
Upadnij Ojcu i Matce swej pod nogi.
Padnijcie raz, drugi i trzeci,
A wy rodzice błogosławcie swoje dzieci
Państwo młodzi do was przemawiam w te głosy,
Aby imię Pańskie brzmiało w niebogłosy.
Stanąłem z powinszowaniem między tylu ludzi
A Trójca Święta serca wasze wzbudzi
Otóż patrzcie co wyrosło po jej prawej ręce,
A któż by nie winszował tej młodej panience
której wianek na głowie jak księżyc zakwita.
Żegna się z rodzicami, z siostrami, z braćmi,
z Panem młodym się wita.
Wyście ją wychowali jak żrenicę w oku,

Dziś od was odchodzi, nie wzbraniajcie jej kroku,
Bo już nadeszła na nią szczęśliwa godzina.
Błogosławcie rodzice swą córkę i syna,
Pobłogosław ją Panie Boże
Otóż Panno młoda nadeszła godzina,
Abyś stan panieństwa opuściła,
A w stan małżeństwa wstąpiła.
Ty przezacna Panno młoda, serce Ci się kraje,
Że w tej uroczystej chwili ojca Ci nie staje,
Tam na cmentarzu leży, ziemia go pokryła,
Ta gwałtowna wieczność ogarnęła.
Ale odrzuć Panno młoda żal swój na stronę,
A ofiaruj Panu Bogu wianek i koronę,
Bo wianek i korona prędko zwiędnieją od wiatru i słońca
A mąż Ci będzie wierny bez miary i końca.
Odzywam się do ciebie zacny Panie młody,
Wszak i ty jesteś dziś cały podobny w żalobie,
Lecz nikt nie odgadnie co ty kryjesz w sobie.
I tobie jest smutno i jesteś w żalobie,
Dziś ta chwila, że tu w obecnych gościach, Ojca Swego nie staje.
Tam na cmentarzu ciemna mogiła go kryje,
Sercem Twoim sam Bóg władnie,
On tylko przenika co na ciebie padnie.
Miłością małżeńską kochaj swoją żonę, Innych nie pamiętaj oddal ich na lewą
stronę.
Ona tobie będzie zawsze szczerą miłą,
Wszystkim cię ukocha co się w niej zawiera,
Nie tylko w młodości, ale i w starości szanować się będziecie we wzajemnej miłości.
A i bocian długonogi, niech odwiedza wasze progi.
Wiwat niech żyją Państwo młodzi sto lat!

Powolne dryfowanie wzorca tekstowego weselnej oracji chłopskiej z obrzędowości w stronę ceremonialności i świeckości widać dobrze w relatywnie dawnym (lata 70. ubiegłego wieku) tekście oracji z Podegrodzia (Sądeckczyzna). Zewnętrznym tego wyrazem jest porzucenie gwary, obce duchowi wiejskiemu koncepty oraz rozbudowane formy życzeń, por.:

Oracja z Podegrodzia – Lachy Sądeckie

Goście mili, zgromadzeni tu wkoło.
Jest tu nam wszystkim bardzo wesoło.
Boć to tu dziś jest wesele,
Jedzenia i picia bardzo wiele,
A ja dla was jestem tutaj starostą,
Więc wam muszę powiedzieć rzecz prostą.

Nie dla jedzenia i picia wszyscy my tu przyszli,
Ale za świadków tak gromadnie się tu zeszli,
Bo małżeństwo jest stanem tak wielkim,
Iż go Bóg uczynił świętym sakramentem,
Już to przez obecność swą przy weselu,
Jak czytamy, że w Kanie Galileju,
Gdzie kazał uczniom wody nanosić,
I to potem raczył w wino przeistoczyć.
Z czego też wszyscy byli kontenci,
Co nam po dziś dzień zostało w pamięci.
Tak nim pójdziemy do kościoła,
Niech każdy do niebios zawoła,
By Bóg wszechmocnością swą sprawił
I tych nowożeńców pobłogosławił,
By się tu na świecie dobrze mieli
I żadnej biedy nigdy nie cierpieli,
A jak to niegdyś obdarzył Izraela,
Żeby też oni wychowali synów tyła,
Coby się potomstwo rozmnożyło,
Bogu na chwałę, zaś ludziom pożytkiem było.
Teraz jeszcze, moi mili goście,
O to ze mną Pana Boga proście,
By ci nowożeńcy długo żyli,
I wespół z nami się cieszyli.
Za lat pięćdziesiąt się zejdziemy,
Złotego wesela im powinszujemy.
A teraz moi państwo młodzi
O jedną rzecz tu jeszcze chodzi,
Uklękajcie razem na kolana,
Wzniescie serca wasze do panów Pana,
I proście ojców waszych o błogosławieństwo,
Aby z was było szczęśliwe małżeństwo (Kroh 2012: 64–65).

Ramy obrzędowych zaprosin zdecydowanie w moim przekonaniu opuściły tzw. „prosacki”, które, ograniczając wartość informacyjną, koncentrują się na rozmaitych zabiegach humorystycznych, zasadniczo dysfunkcyjnych, służących, jak się wydaje, głównie popisowi oratorskiemu, autoprezentacji drużbów i funkcji ludycznej wypowiedzi. Istotą tekstu jest zaproszenie, można by więc potraktować tak żartobliwe elementy jako swoistą strategię perswazyjną. Jest to o tyle ważne, że w wielu znanych mi miejscowościach, zamieszkiwanych przez górali, gości trzeba było zapraszać po kilkakroć, czego wymagała uciążliwa dla państwa młodych i ich rodzin etykieta. Jakkolwiek ocenimy pochodzenie i wartość pragmatyczną tych szczególnych oracji, podkreślić należy, że wskutek rozmaitych zabiegów

częstokroć są one prawdziwymi perełkami wiejskiego humoru, por. np. stosunkowo krótki³¹³ (!) tekst z Piwnicznej:

[Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus! – dopisek mój: K.S.]

Puście nos ta, puście,

Choćbyście nie chcieli,

Powiemy nowinę,

Będziecie wiedzieli.

Przyszli my tu z rozkazu Pani Młodej i Pana Młodego,

Żebyście przybyli do domu weselnego,

Z domu weselnego do Kościoła Bożego,

Z Kościoła Bożego do domu weselnego,

Na to wesele, co się ściele przez trzy niedziele,

Na te kołaczki, co są bez prace,

Na tego ciołka, co wisi u kołka,

Natego indyka, co uciyk z kurnika,

Na tego kaczora, co uciyk z wora,

Nie tylko na to, co się w piecu piece,

Ale i na to, co z baryłki ciece.

[Ostańcie z Bogiem! – dopisek mój, K.S.]

(*Popradowa nuta. Górale nadpopradzcy.*

Pieśni śpiewane w XIX i XX wieku,

Piwniczna-Zdrój 2018, s. 337).

Czego się życzy w obrzędowych oracjach państwu młodemu w bardziej transparentny niż życziwe napominanie sposób? Dzięki badaniom Marty Jasieczek udało się ustalić dość liczną grupę takich tekstów, gdzie tego typu życzenia przyjmują bardziej wyraziste cechy. Zanim jednak sięgniemy po przykłady, warto odnieść się do tej kwestii ogólnie, korzystając ze znajomości obszernego korpusu tradycyjnych tekstów. Wyłaniający się z nich obraz świata można traktować, po pierwsze, jako projekcję pewnych zbiorowych oczekiwań wobec przyszłych pełnoprawnych członków wspólnoty i przestrzegania norm obyczajowych należących do wiejskiej kultury – w tym zakresie jest on moralizatorski i tendencyjny. Po drugie jednak, wyraziście dochodzi w nim do głosu głębokie przekonanie, że aprobowane wzorce postępowania, normy etyczne (a nawet powiedzilibyśmy więcej – wszystko, co dobre w relacjach społecznych i obyczajowości) są oparte na Bogu i wierze. Tak głęboko tkwiące w ludowej aksjologii zakorzenienie w *sacrum* przekłada się na religijną aksjologizację wszelkich wartości wspólnotowych, w systemie wartości wsi górujących nad wartościami indywidualnymi. Siła tego przekonania ujawnia się

³¹³ Można porównać dwukrotnie obszerniejszą orację drużby chodzącego „po prosacce” w Po-degrodziu, z lat 70. XX w. (Kroh 2012: 42–43).

w sytuacji, gdy obrzęd (zaślubin) kreuje przyszłość wspólnoty i służy jej zachowaniu. Z tego punktu widzenia pouczanie państwa młodych i podsuwanie im wzorów dobrego życia to *sui generis* manifestacja wspólnotowych wartości i więzi. Życia, którego sensem jest praca, a celem zbawienie.

Sformułowanie to może się wydać przesadne, nietrudno jednak zauważyć, że w oracjach nieustannie powraca temat życia wiecznego, co ma wpłynąć na myślenie przyszłych gospodarzy, że trzeba na taką nagrodę sobie zasłużyć („zapracować”): *Złoto znaczy to niebieską koronę. Także i ja wam państwo-młode życzę abyście sobie zasłużyli na doczesną fortunę, a potem na wieczną koronę* (Kolb. T. 10, cz. II *W. Ks. Poznańskie* 1963: 322–324³¹⁴). Takiej reinterpretacji i instrumentalizacji ulega nawet tak cenne dla każdego człowieka zdrowie. Owszem, przewija się ono wśród wielu życzeń, ale z tekstów oracji wynika, że jest wartościowane nie jako dobry stan organizmu czy dobre samopoczucie, ale... jako zdolność (dyspozycja) do ciężkiej pracy („siła do roboty”). Ma więc „służyć” – tak jak dobrze opatrzone pług, jak sprawne ręce oracza i dobrze chodzące w zaprzęgu woły. O zdrowiu w oracjach prawie zawsze mowa jest w kontekście pracy (por. Kolb. T. 3, Kujawy 1962: 314–315):

Matko, dziękuję ci za twoje wychowanie, żeś mnie nie oślepiła, ani ogłuszyła, ani kaliką ani ułomną żadną nie zostawiła; żeś mi dała zdrowe ręce do zapracowania, i zdrowe nogi do zabiegania; proszę teraz Boga najwyższego ażeby my dał siły dość a błogosławił tyj moji pracy, tym moim zabiegom.

Także miłość, której życzy państwu młodym orator, przemawiając w imieniu wiejskiej wspólnoty, zyskuje w perspektywie aksjonormatywnej odmienny od spodziewanego sens. Do głosu dochodzą oczekiwania, które wynikają z podejmowania przez oboje wkraczających w samodzielne życie młodych (zawyczaj) ludzi, stereotypowych ról społecznych gospodarza – ojca, głowy rodziny oraz gospodyni – matki i opiekunki domowego ogniska. Wobec takiego zadania rola namiętnych kochanków usuwa się w głęboki cień. Na pierwszy plan wysuwają się zobowiązania wynikające z konieczności wydania na świat potomstwa i zapewnienia bytu rodzinie, przez wspólną pracę na gospodarstwie rolnym (stanowiącym jedyne źródło utrzymania). Ponieważ najważniejsze dla tego „rodzinnego przedsiębiorstwa” jest posiadanie ziemi, częstokroć względy praktyczne (nie wzajemne uczucie) decydowały o wyborze życiowego partnera. Bardzo często takie decyzje podejmowali, zamiast kawalera i panny, ich rodzice, mając na względzie potrzeby gospodarstwa (por. Bukraba-Rylska 2013: 150). To jedna z ciemniejszych stron dawnego życia na wsi. Przypominanie w oracjach narzeczonym odwiecznej praw-

³¹⁴ Ten sam motyw nagrody za dobre życie pojawia się w XIX-wiecznej oracji z okolic Bytomia: *a po śmierci, aby was przyjął do królestwa niebieskiego* (Gallus 1894: 11–13).

dy o konieczności łączenia się przez ludzi w pary (jak czynią to np. gołębie) ma raczej uprzytomnić im życiową (biologiczną) nieuchronność takich życiowych wyborów. Rozjemcą w takim sporze z życiem może być jedynie Bóg i sakramentalne małżeństwo. Stąd też należące do mentalności naszych wiejskich przodków przekonanie, że „śmierć i żona od Boga naznaczona”, a „dobrego męża trzeba sobie wymodlić” (takie intencje ciągle towarzyszą mszom świętym w polskich sanktuariach maryjnych). Według słów wiejskiego oratora także Bóg jest gwarancją zgody, szacunku i przyjaźni w małżeństwie. Tego samego w istocie dowiadują się uczestnicy współczesnych katolickich nauk przedmażeńskich.

Jak się udało ustalić, życzenia rzeczywiście mogą być dodatkowym (końcowym) elementem oracji przy błogosławieństwie rodzicielskim. Według ustaleń M. Jasiczek (s. 145–146 pracy) mówca zawsze jest nadawcą takiej wypowiedzi (winszownikiem), nie unika (jakimś retorycznym wybiegiem) odpowiedzialności za słowo i występuje jako reprezentant całego zgromadzenia weselnego. Jak można przypuszczać, najważniejsze miejsca w treści składanych przez oratora życzeń zajmują: a) zdrowie; b) szczęście utożsamiane z Bożą łaską i opieką: *Aby szczęśliwa wasa była droga,/ Co daj, Jezu Chryste*. („Wisła” 1894, t. VIII, s. 495–497); c) dostatek i możliwość zdobycia środków do życia: *niech wam Bóg nie szczędzi darów swych i chleba!* (Kolb. t. 11, cz. III, W. Ks. Poznańskie 1963: 90–91), *Daj-że wum sie dorabiać tego kawałka chleba, Którego wum w życiu wasym potrzeba* („Wisła”, jw.); d) hojność Boga i jego błogosławieństwo w życiu i wieczne zbawienie po śmierci: *aby was Bóg pobłogosławił swą szczodroblivością* (Kolb. t. 10, cz. II, W. Ks. Poznańskie 1963: 305–308); e) pomyślność i powodzenie: *czego im wszyscy dobrze życzymy, aby im się dobrze powodziło* (Kolb., jw.: 300–301). Wszelkie dobro, które miałyby spotkać nowożeńców we wspólnym życiu, jest w rękach Boga, do którego mocy sprawczej się konsekwentnie apeluje: [...] *pana Boga Najwyższego, który niech wam da zdrowie, szczęście, kochanie i wszycko co sobie tylko zyczyć możecie* (Kolb. t. 2, Sandomierskie 1962: 29–30). W oratorskim zapale mówca niekiedy okazuje większe zaufanie własnemu (a zarazem zbiorowemu) doświadczeniu życiowemu i wskazuje na to, co jest nieodzowne w szczęśliwym pożyciu małżeńskim: cierpliwość, zgodę, pobożność, trwałą miłość:

Mira znaczy to cierpliwość. Także i ja wam życzę abyście w stanie małżeńskim cierpliwymi byli. Kadzidło znaczy to nabożeństwo. Także i wy państwo-młodzi w stanie małżeńskim pobożnymi bądźcie. Złoto znaczy to niebieską koronę. Także i ja wam państwo-młode życzę abyście sobie zasłużyli na doczesną fortunę, a potem na wieczną koronę. [...] aby bojaźń Boska, miłość małżeńska, zgoda chrześcijańska pomiędzy wami się znajdowała, a potem do śmierci trwała (Kolb. t. 10, cz. II, W. Ks. Poznańskie 1963: 322–324).

Analiza przykładów przekonuje, że nie tylko przy kołędowaniu, ale także w tym wypadku nadawca stara się, by życzenia były językowo obfite, szczodre i piękne; w związku z tym z reguły stroni od ogólników i banału (por.: *Życzę-ć ja wam młode-państwo dobrego, przeprosicie rodziców i każdego, aby i oni wam życzyli wszystkiego dobrego. Ja-ć wam téż życzę czego sami chcecie [...]* (Kolb. T. 10, cz. II, W. Ks. Poznańskie 1963: 274)), za to wymienia skrupulatnie ważne życiowo dobra, których doświadczyć mają młodożeńcy. Rzecz istotna, tylko w jednej oracji udało się ustalić, że mówca inspirował się życzeniami kołędniczymi:

— Cy ty mas oblubienico chęć do niego? (ona: *A już-ci!* — swachny dogadują: *Boga-ć ta nie!*) — Cy ty mas oblubieńce chęć do nij? (on: *A ino!*) — A więc wiwat tym młodym ludziom, niech się im wszycko weseli, i ludzie i gudzie‘prosięta’, i progi i brogi, a Pan Bóg szczęściem im pobłogosławi. Muzyka! (Kolb. t. 18, cz. I, Kieleckie 1963: 73–73).

To dowód na to, że te dwie sfery tradycyjnej obrzędowości: dorocznej i rodzinnej, zasadniczo nie przenikają się w tradycyjnej kulturze wsi, pozostają względem siebie autonomiczne. W tym konkretnym wypadku istnieją po temu także argumenty kulturowe (sytuacja obrzędu przejścia) i pragmatyczne, co trafnie podkreśla M. Jasiczek: „inaczej życzy się gospodarzom, inaczej kandydatom na nich, żegnającym się z beztróską młodością” (s. 144).

Warto jeszcze podkreślić, że odwołujące się zawsze do sprawczej mocy Najwyższego życzenia dla młodożeńców szukają także oparcia (i mocy) w duchowej wspólnotcie, którą tworzą uczestnicy obrzędu weselnego. To przekonanie jest pokrewne wierze, że zbiorowa modlitwa ma większą wartość u Boga, a więc i w wypadku zbiorowych życzeń liczącym się ich walorem jest liczba zabiegających u Niego o ich spełnienie. Można tak charakterystyczną dla oracji weselnych obecność wielkiego kwantyfikatora WSZYSCY i inkluzywnego MY traktować również jako manifestację społecznej więzi (i wspólnoty wartości), spajającej wiejską społeczność.

Ze względu na szczupłość miejsca nie omawiam współczesnych życzeń z okazji ślubu i zamążpójścia. Jest jeszcze jeden istotny powód takiej decyzji, należą one bowiem do obcego kulturze wsi kręgu kulturowego i pokładu tradycji; są też ogólnie znane i dostępne na wielu portalach internetowych. O ich walorach (niekiedy wątpliwych; wyłączam tu jednak szczerą intencję!) dobre wyobrażenie daje popularna praca Ewy Jędrzejko i Małgorzaty Kity (Jędrzejko, Kita 2002).

Oracja weselna stanowi jedynie wycinek zaskakującego bogatego niegdyś repertuaru przemówień wygłaszanych na polskiej wsi. Z zasobnej tradycji retorycznej zachowały w niektórych regionach żywotność oracje starostów weselnych, rajów i družbów przybywających z zaproszeniem na wesele oraz przemowy

pogrzebowe i dożynkowe. Różne inne okoliczności wymagające dawniej retorycznego uświetnienia (np. chrzciny, podziękowania za obiad, poświęcenie pól itp.) zostały już, niestety, zapomniane³¹⁵. Czekają na osobne opracowanie.

³¹⁵ Ma to związek z zanikiem tradycyjnej kultury wiejskiej, który nieuchronnie postępuje w czasach wielokulturowości i globalizacji. Roch Sulima pod koniec lat 90. ubiegłego wieku stwierdza wręcz, że obcujemy jedynie z jej mitem (Sulima 1997: 81).

ZAKOŃCZENIE

Napisanie ostatniego zdania w pracy o charakterze monograficznym i przeglądowym stawia autora przed pytaniem, czy udało się wyczerpać temat, czy końcowy efekt można uznać za zadowalający. Rozstrzygając je, autor sam gotów jest zmienić się w najsurowszego krytyka, zna bowiem najlepiej wszystkie niedoskonałości swego dzieła. Uprzedzając nieuchronne wątpliwości, warto jednak odnieść się do nich w możliwie obiektywnej perspektywie podsumowania, przedstawić argumenty. Książka jest przemyślaną realizacją koncepcji rekonstrukcji (założenia takiej procedury badawczej przedstawiłem w pracy *Grzeczność językowa wsi*, cz. I, *System adresatywny* (Sikora 2010a)) ważnej części odchodzącego (częściowo już odeszłego bezpowrotnie) świata zwyczajów językowych na dawnej (tzw. tradycyjnej) wsi polskiej. Świat ten wciąż jest obecny w strukturach mentalnych jej współczesnych mieszkańców, liczne świadectwa o nim zachowała zbiorowa pamięć tego środowiska, poza badaniami terenowymi można je znaleźć np. w starszych opracowaniach etnograficznych i tekstach. Praca moja nie jest więc w żadnym wypadku jakimś naukowym *requiem* dla polskiego chłopca i nie zamierza (tu oddajmy głos wielkiemu pisarzowi) wyrzucać komukolwiek, że nie zjawił się ani na czuwaniu przy zwłokach, ani na stypie (zob. Wiesław Myśliwski, *Requiem dla gospodyni*). Może co najwyżej posłużyć pomocą tym, którzy w przeszłości i tradycji szukają dziś zworników tożsamości regionalnej, być może – zaciekać pozostawionym tam bogactwem.

Zgodnie z deklarowanym podejściem do przedstawionych zagadnień przyjęto w niej wewnątrz kulturowy punkt widzenia, została więc niejako napisana „od środka”, z perspektywy ostatniego pokolenia, które miało szansę znaleźć się na wydłużonej orbicie wiejskiej etniczności, jak też zachować pewną orientację w zakresie wiejskiej aksjologii i obrzędowości. Akceptując zdobywającą sobie popularność wśród etnologów, antropologów kulturowych i socjologów tezę o końcu kultury zawstydzienia, nie powtarza ona (mam nadzieję) błędów licznych badaczy owych „polskich Irokezów” (por. Bukraba-Rylska 2010), którzy przetrwali bez jakiegokolwiek wsparcia czas wielkiej ustrojowej transformacji i podźwignęli swoją wieś z materialnego upadku. W mojej pracy znaleźć można głosy ich przodków, którzy najpierw poczuli się ludźmi wolnymi, Polakami,

a w 1920 r. zdecydowali o losach wolnej Polski. Rozumiejąc lepiej ich, rozumiemy lepiej nas samych³¹⁶.

Na tradycyjnej wsi polskiej nie ma zbyt wielu okazji do składania sobie życzeń. Ich znamiennym rysem pozostaje zrytualizowanie, sakralizacja, powiązanie z obrzędem (zwłaszcza dorocznym), gwarantującym moc sprawczą formuł. Nie ma więc winszowania komuś (czegoś) przy łada okazji. Dodać też trzeba, że słowo często pozostaje elementem niesamodzielnym w komunikacie życzeniowym, dlatego też formuły werbalne bywają całkowicie zastępowane symbolicznym gestem, przewidzianym w kulturowym skrypcie danego zwyczaju czy obrzędu (obsypywanie owsem, wiązanie powrośtem, składanie daru, stawianie „maja” dziewczynie, czynienie znaku krzyża, kropienie wodą święconą, polewanie wodą, wymiana podarunków, spożywanie alkoholu, przepijanie do kogoś itp.).

Włączyć by do tego rejestru prawdopodobnie należało także swoistą kategorię formuł życzących, które nazywam za Bernardem Sychtą *westchnieniami*, zbliżoną pod wieloma względami do modlitw i przysłów, por. *Świć mu ta Panie Boże nad jego dusom; Piyrsę bosko proco potym moja; Dej Boże siły do każdej żyły!; W imię Boże, kółko bruzdom!* Zbyt mało wiemy jednak na ten temat, by to z przekonaniem uczynić.

Oczywiście, jako autor, zdaję sobie sprawę z tego, że „wiejskie” jest przede wszystkim to, czym żyje współczesna wieś polska. W poszukiwaniu formuł życzących nie można pominąć nowszych, nieomawianych w pracy pokładów tradycji, a zwłaszcza obyczaju towarzyskiego i biesiadnego, w czym szczególnie widoczny staje się wpływ pierwotnie obcych, atrakcyjnych wzorców kultury miejskiej. Należą tu zwłaszcza (prawdopodobnie) nieznane dawniej na wsi imieniny i urodziny, jak też urządzane na nową modłę chrzciny, przyjęcia pierwszokomunijne, jubileusze pożycia małżeńskiego, łączące się z tzw. odnowieniem sakramentu małżeństwa, obchody i przyjęcia prymicyjne, wizyty rodzin z okazji odpustu parafialnego, przenosiny do nowo wybudowanego domu, „oblewanie” poważniejszych zakupów, wreszcie zdobywające sobie poczesne miejsce w obyczaju towarzyskim kawalerskie i panieńskie wieczory, przyjęcia zaręczynowe, walentynkowe itp. Jak się wydaje, w tak łatwym przejmowaniu pierwotnie obcych zwyczajów widać skutki definitywnego przełamania izolacji wsi polskiej we wszystkich istotnych

³¹⁶ Swoiste podsumowanie toczącej się od kilku lat dyskusji na temat znaczenia chłopskich korzeni Polaków zawiera m.in. artykuł Marty Duch-Dyngosz pt. *Uwolnić się od inteligentkiej chłopofobii* („Znak” X 2020 r.). Bliską wyrażonym tu poglądom autora próbę diagnozy stanu współczesnej świadomości w tym zakresie u współczesnych zawiera książka Tomasza Zaryckiego i Rafała Smoczyńskiego pt. *Totem inteligentki. Arystokracja, szlachta, ziemiaństwo w polskiej przestrzeni społecznej* (Warszawa 2017). Dobrze wyjaśnia nacechowany ambiwalencją stosunek do wiejskich tradycji i folkloru słownego.

wymiarach: społecznym, geograficznym i świadomościowym. Widać unifikujący wpływ dominującego ogólnego wzorca kultury, który marginalizuje coraz bardziej w kulturze wsi rolę pierwiastków typu ludowego (Stomma 2002: 180) – na rzecz najbardziej rozpowszechnionych społecznie, neutralnych. Nie można na tej podstawie ferować wyroku o utracie kulturowej tożsamości wsi, ale też nie należy tracić z pola widzenia tego, że coraz mniej w niej elementów charakterystycznych i wyraziście swoistych³¹⁷.

Zwróciłem także uwagę na kontynuacje, które mogą skłaniać do rewizji zajętego stanowiska w sprawie życzeń imieninowych/urodzinowych. Należałoby w związku z tym przywołać przykłady winszowania rodzicom chrzestnym, które zdołało utrwalić nawet swoje wzorce tekstów życzących (potwierdzone np. w oracjach pucheroków lub szczodraków):

Ja mała różyczka/ wypadłam z koszyczka/ nie umiem dziękować/ tylko babcię pocałować (PM – inf. Paulina Maj ur. 2000 r., Dąbrówka Morska, gm. Szczurowa; nagr. Kazimierz Sikora, Barbara Żebrowska, 12 VI 2016);

Ja mała różyczka,/ wypadłam z koszyczka/ nie umiem winszować/ ino ciocie w buzie pocałować (FZOPK ZŚ MG – Festiwal Zespołów Obrzędowych Po Krakowsku, Zespół śpiewaczy Malwa z Gorzowa, gm. Chelmek, nagr. B. Żebrowska, 2016 r.);

Ja mały robaczek,/ wyszedłem na krzaczek/ nie umiem winszować/ ino ciocie w rękę pocałować (FZOPK ZŚ MG).

Szukaliśmy takich materiałów także na terenach dawnej Puszczy Sandomierskiej – tam także potwierdziło się, że tego typu wierszyki recytowały dzieci odwiedzające solenizantów, por. (z materiałów Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej):

*Ja mała Różyczka
włazłam do koszyczka,
nie umiem winszować,
tylko Ciebie, swachu, w rękę pocałować* (wieś Cygany, ZZ, MKL-AE 692/2);

Ja, Bronia, nie umie wiersza, tylko chciałam was, krzestno matko, w rączkę pocałować (wieś Cmolasy, BK, MKL-AE 688/1).

³¹⁷ Proces ten pozostaje jednorodny w swej istocie z tym, co dotyka języka wsi i trafnie bywa określane mianem „niwelacji gwary”, „rozpływania się” się gwar w języku ogólnonarodowym (Mazur 2001: 415–416). Takie „unifikujące” spojrzenie na kulturę pałacu, dworu i chałupy (przez pryzmat współczesności) można spotkać we współczesnych pracach kulturoznawczych; także w takim zakresie jak elementy etosu rycerskiego w obyczajowości Polaków (np. Zadrożyńska 2004).

Jak widać, wiele w tej materii zostaje do zrobienia. Dotyczy to także badań materiałowych. Imponujące dokonania na tym polu Bartosza Gałązki (eksploracje terenowe na Podkarpaciu) zachęcają do podejmowania trudu indywidualnej i zespołowej (jak w ośrodku lubelskim) dokumentacji wielkiego i bogatego dziedzictwa ludowej kultury, jakim są tradycje i obrzędowe życzenia kolędnicze. Z niejakim zaskoczeniem, próbując samemu podążyć tym szlakiem w okolicach Krakowa, skonstatowałem wobec zainteresowanych studentów, że gdyby komuś udało się to zebrać, pewnie utonąłby w powodzi dobrego słowa. Idzie tu zasadniczo nie o występowanie oryginalnych, nigdzie indziej niepotwierdzonych oracji lub kolęd życzących³¹⁸ (choć i tego wykluczyć nie można), lecz o liczbę rozmaitych wariantów, swoistych kontynuacji, wersji muzycznych, kontaminacji wątków itp., co składa się na to wielkie bogactwo.

Pewien niedosyt pozostawiać może także przedstawione w mojej pracy omówienie życzeń codziennych – stanowiących najbardziej skonwencjonalizowane znaki językowej etykiety na wsi. Pełnią one np. pragmatyczną funkcję powitania, pożegnania, pozdrowienia, pozdrowienia przy pracy, podziękowania, gratulacji, toastu. Również w tym wypadku, jak starałem się dowieść, ich organizującą zasadą pozostaje wyrażanie funkcji życzącej. Nadal też tak zbudowane zwroty są (zwłaszcza wśród starszych) rozumiane jako życzenie, które swym dobrodziejstwem obejmuje partnera dialogu, i zobowiązuje go do reakcji wyrażającej (w jakiejś formie) wdzięczność i wzajemność pozytywnych uczuć. Zamknięte w obiegowych formułach, w znacznym stopniu zrytualizowane – życzenie zajmuje uprzywilejowaną pozycję w szerokim spektrum zwyczajów i zachowań grzecznościowych. Rysuje się tu pewien paradoks, bowiem o ile życzenia obrzędowe – pomyślności w gospodarstwie, urodzaju, płodności, pomnożenia dobytku itp. – mają swój ściśle wyznaczony (obrzędowy) czas i kontekst, życzące zwroty grzecznościowe odznaczają się powszechnością i uniwersalnością. Nie idzie tu o sam uzus społeczny, ale zdolność do zaspokajania rozmaitych, zdefiniowanych kulturowo potrzeb komunikacyjnych. Tylko pozornym rozwiązaniem tej sprzeczności byłoby przeciwstawienie zwrotów i formuł należących do obrzędowości agrarnej i rodzinnej, tym, które obsługują rozmaite okoliczności życia codziennego. Te dwa typy intencjonalności odbiegają od siebie, ale głównie, gdy idzie o językowo-formuliczne eksponenty funkcji życzącej, nie o nią samą.

Ostatecznie skłaniam się do wniosku, że życzenie jest niejako elementarnym „rekordem” grzeczności (jak tryb przypuszczający w polszczyźnie ogólnej)

³¹⁸ W każdej z wsi sąsiadujących z moimi rodzinnymi Bronowicami Wielkimi kolęda gospodarska „Złoty płużek” występuje w innej wersji. W Zielonkach inaczej dziękowano gospodarzom za kolędę, a herody (przebieranekę) wystawiano bez obowiązkowego u nas interludium z udziałem Żyda i Kozy.

w wiejskiej etykietce i obyczajowości, co wynika z traktowania dobrego słowa jako cennego daru dla drugiego oraz środka wyrażania w stosunku do niego społecznej więzi i empatii. Grzeczność traktowana z tej perspektywy wykazuje bardzo głęboki związek z etyką słowa, z wartościowaniem językowych norm i obyczajów w kulturze. To zaś kieruje uwagę badacza na podnoszone w pracy przenikanie sfery wartości wspólnotowych przez poczucie *sacrum*. Wskazywanie na regularne pojawianie się *Boga* w strukturze rozmaitych omawianych w pracy zwrotów (por. dobrze pasujące do pożegnania – *Zostańcie z Bogiem!* – *Z Panem Bogiem! Boże Was/Cię prowadź!*) nie daje wystarczającego wyjaśnienia przyczyn tego zjawiska. Należy ich, moim zdaniem, szukać głębiej, w *sacrum* jako nadrzędnej zasadzie organizującej światopogląd wsi i jej system aksjonormatywny. W myśleniu o tym chciałbym pójść w ślady Doroty Simonides, która przekonująco dowiodła, że w czasach przedchrześcijańskich bóstwo, a potem Bóg pozostaje immanentną częścią świadomości człowieka prostego (*homo rusticus*); On też jest na wsi źródłem wszelkich imperatywów moralnych i norm obyczajowych, prawodawcą i egzekutorem godnego, właściwego postępowania ludzi:

Bez Niego nie mogło się nic dziać. [...] człowiek rano wstawał i dziękował Bogu, że żyje, prosząc Go o zdrowie i błogosławieństwo na cały dzień. Siadając do stołu, przeżegnał jedzenie. Wychodząc do pracy, żegnał się znakiem Krzyża świętego. Napotykając znajomych na drodze, pozdrowiał ich, chwalać Jezusa Chrystusa. Zaś żegnając się z przyjaciółmi, mówił im „Idźcie z Bogiem”. Napotykając pracujących na roli ludzi, wypowiadał formułę „Boże pomagaj” lub „Szczęść Wam Boże”. Kiedy dzwony oznajmiały południe, składał narzędzia pracy i zdejmując nakrycie głowy, odmawiał Anioł Pański. Wracając na obiad, przeżegnał się. Wieczorem odbywając zrytualizowany obchód dobytku, wypowiadał religijne formuły, życząc bydłu zdrowia „W imię Boga”. Kiedy przebywał na polu lub w domu i dowiadywał się o zgonie członka wspólnoty wioskowej, natychmiast w skupieniu modlił się, mówiąc: „Daj mu Boże wieczne odpoczywanie”. Narodzenie nowego członka rodziny także witano inwokacją do Boga: „Daj Panie Boże sporo pociechy z tego dziecka”. Praktycznie nie było sytuacji bez formuł inwokacyjnych do Boga. Formuły te ułatwiały życie, były gotowymi sposobami społecznego komunikowania z bliźnimi, ze znajomymi, z sąsiadami. [...] To codzienne obcowanie z Bogiem było czymś naturalnym. Postępowano tak, gdyż takie były obyczaje. Taka była psychiczna potrzeba. Tak czynili wszyscy w ludowej społeczności” (Simonides 1998: 99).

Śląska uczona zbyt asekuracyjnie, bo na wiek XIX, wyznacza ramy czasowe takich zachowań, gdy dla większości z nich można by wskazać przykłady w czasach całkiem nieodległych. Rozumieć tę ostrożność można jedynie jako sprecyzowanie warunków historyczno-kulturowych, kiedy takie struktury myślowe stanowiły na wsi w pełni spójny, nastawiony na utrzymanie ładu moralnego (i zgody z Bogiem) system. Także lista podanych przykładowo formuł i zwrotów wymagałaby

znacznego rozszerzenia (por. tak ciekawe, jak żegnanie ognia na nalepie, pozdrawianie pod Krakowem kobiety w ciąży: *Bóg Ci dej scynśliwy godziny// scynśliwom godzinie*).

Zarówno D. Simonides, jak i wielu innych badaczy (np. J. Bartmiński) podkreślają, że w ludowej obrzędowości i obyczajowości nieustannie splatają się składniki wierzeniowo-magiczne o treści agrarnej z wątkami chrześcijańskimi, *stricte* religijnymi. Oboje uczeni (por. Bartmiński 2002) naturę tego związku interpretują historycznie, wywodząc ją (co szczególnie widoczne na przykładzie kołęd życzących) z chrystianizacji zwyczajów ludowych, z reinterpretacji ich treści w duchu nauczania Kościoła katolickiego. Nieprzypadkowo po dziś dzień kultywowane są przede wszystkim te elementy obrzędowej tradycji, które taką sankcję uzyskały; i tylko niektóre (topienie marzanny, regionalnie kupała, wianki) wyjątkowo zdołały przetrwać (zapewne dla ich atrakcyjności i widowiskowości) bez tej aprobaty, budząc zresztą kontrowersje swym pogańskim rodowodem. Wpływ Kościoła na mentalność wsi polskiej to także swoisty synkretyzm światopoglądowy i religijny, objawiający się m.in. w dążeniu do nadawania chrześcijańskiego sensu różnym formom obrzędowości magicznej, co zaznaczyło się bodaj najwyraźniej w formułach zamawiania chorób i w praktykach ochronnych. Próby rozdzielania tych składników są zadaniem jałowym, z góry skazanym na niepowodzenie, bowiem od doktryny oddziela je głęboka ludzka wiara w ich skuteczność i prawdziwość (jak w chleb i sól św. Agaty, które niejedną już chałupę ochroniły przed ogniem i niejednej już krowie ułatwiły wydanie na świat cielęcia...). Skoro utrwalone w tradycji normy i zasady pochodziły od Boga, okazywanie wierności tradycji także było swoistym gestem pobożności i zaufania Najwyższemu, że prowadzi wszystkie ludzkie sprawy do szczęśliwego końca (por. Simonides 1998: 101). Sądzę, że *summa summarum* do takiej roli dałoby się odnieść życzenie – jako elementu uczestnictwa w Bożym porządku i etycznym łańdże wiejskiego *orbis interior*. W istocie nie ma więc także – z punktu widzenia współczesnego mieszkańca polskiej wsi, zazwyczaj człowieka wierzącego – żadnych przeszkód, by w obyczajach językowych łączyć nowe z tradycją dobrego, życzącego słowa. O taką „rozsądną” kontynuację, o pozostawienie *jak u dobrego gospodarza* miejsca na *rzeczy dawne, uświęcone tradycją* w poruszających słowach upominał się Jan Paweł II podczas homilii, wygłoszonej w Krośnie 10 VI 1997 r., u rolników i mieszkańców podkarpackiej wsi. Od siebie dodałbym tu dialektologiczne, śląskie przesłanie: *Ni ma gańba* ‘to żaden wstyd’ *godać po naszymu*.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMOWSKI J., BARTMIŃSKI J., 1986, „Herody” lubelskie – między misterium a kolędą życzącą, [w:] J. Bartmiński, Cz. Hernas (red.), *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, Wrocław, s. 240–309.
- ADAMOWSKI J., TYMOCHOWICZ M., 2001, *Obrzędy i zwyczaje doroczne z obszaru województwa lubelskiego. Próba słownika*, [w:] A. Gauda (red.), *Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa*, Lublin, s. 35–62.
- ADAMOWSKI J., 1992, *Ludowe sposoby składania życzeń (słowo w kontekście kultury)*, [w:] J. Anusiewicz, M. Marcjanik (red.), *Język a Kultura*, t. 6: *Polska etykieta językowa*, Wrocław, s. 97–105.
- ADAMOWSKI J., 2001, *Biłgorajska kolęda gospodarska o trzech furmanach*, „Twórczość Ludowa”, nr 2, s. 11–13.
- ADAMOWSKI J., 2002, *O typach i odmianach gatunkowych kolęd polskich*, „Twórczość Ludowa”, nr 4(53); przedruk [w:] „Gadki z Chatki” 2005, nr 60/61.
- ADAMOWSKI J., 2003, *Wschodnie pogranicze kulturowe w świetle danych z zakresu folkloru i obrzędowości*, [w:] H. Bednarski, F. Czyżewski, J. Ślusarski (red.), *Treści i mechanizmy przenikania kultur na pograniczu polsko-ukraińskim*, t. II, Ryki, s. 77–85.
- ADAMOWSKI J., 2009, *Obrzędy kolędnicze południowego Podlasia – formy, typy, funkcje*, [w:] J. Adamowski, M. Wójcicka (red.) *Tam na Podlasiu*, t. II: *Tradycje podlaskiej obrzędowości*, Lublin, s. 106–123.
- ANTAS J., 1991, *O mechanizmach negowania. Wybrane semantyczne i pragmatyczne aspekty negacji*, Kraków.
- APRESJAN J.D., 1980, *Semantyka leksykalna. Synonimiczne środki języka*, Wrocław.
- AUSTIN J.L., 1993, *Jak działać słowami*, [w:] J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, Warszawa, s. 545–708 [tłumaczenie polskie B. Chwedeńczuka rozprawy *How to do Things with Words*, Cambridge 1962].
- AWDIEJEW A., 1987, *Pragmatyczne podstawy interpretacji wypowiedzi*, Kraków.
- AWDIEJEW A., 2005, *Strategie konwersacyjne*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica”, t. 7, s. 127–150.
- AWDIEJEW A., 2007, *Gramatyka interakcji werbalnej*, Kraków.
- BAŃKO M. (red.), 2000, *Inny słownik języka polskiego*, Warszawa.
- BARAŃSKI J., 2017, *Etnologia w erze postludowej. Dalsze eseje antyperyferyjne*, Kraków.
- BARTMIŃSKI J., HERNAS Cz. (red.), 1986, *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, Wrocław.
- BARTMIŃSKI J., MAZURKIEWICZ-BRZozowska M., 1993, *Lud. Profile pojęcia i ich konteksty kulturowe*, [w:] J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska (red.), *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne*, t. 1, Lublin, s. 213–230.

- BARTMIŃSKI J., SULIMA R. (wybór i oprac.), 1991, *Kolędy polskie*, Warszawa.
- BARTMIŃSKI J., 1973, *O języku folkloru*, Wrocław.
- BARTMIŃSKI J., 1986a, *Kolęda i jej odmiany gatunkowe*, [w:] J. Bartmiński, Cz. Hernas (red.), *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, Wrocław, s. 78–184.
- BARTMIŃSKI J., 1986b, „Bóg się szerzy” – przykład chrystianizacji noworocznej kolędy ludowej, [w:] S. Sawicki, J. Gotfryd (red.), *Biblia a literatura*, Lublin, s. 479–497.
- BARTMIŃSKI J., 1990, *Kolekcja w strukturze semantycznej tekstu ustnego*, [w:] T. Dobrzyńska (red.), *Tekst w kontekście. Zbiór studiów*, Wrocław, s. 155–174.
- BARTMIŃSKI J., 1993a, *Styl potoczny*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*, Wrocław, s. 115–134.
- BARTMIŃSKI J., 1993b, *Ludowy styl artystyczny*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*, Wrocław, s. 213–222.
- BARTMIŃSKI J., 1996, *Ludowe kolędy apokryficzne*, [w:] T. Budrewicz, S. Koziara, J. Okoń (red.), *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich*, Kraków–Tarnów, s. 319–330.
- BARTMIŃSKI J. (red.), 1996–2019, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. I: *Kosmos*, cz. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie* (Lublin 1996), cz. 2: *Ziemia, woda podziemie* (Lublin 1999), cz. 3: *Meteorologia* (Lublin 2012), cz. 4: *Świat, światło, metale* (Lublin 2012), t. II: *Rośliny*, cz. 1: *Zboża* (Lublin 2017), cz. 2: *Warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe* (Lublin 2018), cz. 3: *Kwiaty* (Lublin 2019).
- BARTMIŃSKI J., 2002, *Polskie kolędy ludowe. Antologia*, zebrał, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył J. Bartmiński, Kraków.
- BARTMIŃSKI J., 2004, *Opozycja ustności i literackości a współczesny folklor*, [w:] G. Godlewski, A. Mencil, R. Sulima (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa, s. 430–434.
- BARTMIŃSKI J., 2006, *Ludowość*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Język – Wartości – Polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych*, Lublin, s. 212–216.
- BARTMIŃSKI J., 2010, *Nowe zapisy polskich kolęd wiosennych*, „Literatura Ludowa”, nr 6, s. 3–11.
- BARTMIŃSKI J. (red.), 2011, *Lubelskie*, cz. I: *Pieśni i obrzędy ludowe. Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, Lublin.
- BARTMIŃSKI J., 2017, *Niedokończony spór z abp. Józefem Życińskim o rozumienie ludowości*, [w:] ks. R. Nęcek, ks. W. Misztal (red.), *Media – Kultura – Dialog. W piątą rocznicę śmierci arcybiskupa Józefa Życińskiego*, Kraków, s. 145–158.
- BIEDERMANN H., 2005, *Leksykon symboli*, Warszawa.
- BIEGELEISEN H., 1929, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków.
- BIELENIN B., 2003, *Rytuał zamawiania chorób jako akt mowy*, „Poradnik Językowy”, nr 7, s. 36–53.
- BOBAK A., 2016, *Życie codzienne w Morawicy na przełomie XIX i XX wieku*, „Ziemia Lisecka” 3–4(85–86), czerwiec–wrzesień.
- BOGUCA M., 1994, *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*, Warszawa.
- BONACCHI S., 2011, *Höflichkeitsausdrücke und anthropozentrische Linguistik*, Warszawa [<https://doi.org/10.14746/gl.2011.38.13>].

- BONOWICZ W., 2018, *100 lat. Książka życzeń*, Kraków.
- BORUCIŃSKA-BIEŃKOWSKA H., 2017, *Proces urbanizacji terenów wiejskich gmin powiatu poznańskiego*, [w:] K. Gasidło, A. Twardoch (red.), *Na wsi, czyli gdzie?: architektura, środowisko, społeczeństwo, ekonomia współczesnej wsi*, Gliwice, s. 15–28.
- BORYŚ W., 2005, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków.
- BROCKI M., 2013, *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej. Problemy, dylematy, kontrowersje*, Kraków.
- BRÜCKNER A., 1989, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, wyd. 5, Warszawa.
- BRZEZIŃSKA A.W., 2009, *Specjaliści od kultury ludowej?*, „Nauka”, nr 3, s. 155–172.
- BRZOZOWSKA M., 2009, *Etymologia a konotacja słowa. Studia semantyczne*, Lublin.
- BUBAK J., 1966, *Teksty gwarowe ze wsi Ząb w powiecie nowotarskim*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Językoznawcze”, z. 12, Kraków.
- BUDREWICZ T., KOZIARA S., OKOŃ J. (red.), 1996, *Z kołędą przez wieki. Kołеды w Polsce i w krajach słowiańskich*, Tarnów.
- BUKRABA-RYLSKA I., 2002, *Kultura ludowa, wieś, mieszkańcy wsi. Wybór artykułów z lat 1987–2002*, Warszawa.
- BUKRABA-RYLSKA I., 2004, *Polska wieś w społecznej świadomości*, Warszawa.
- BUKRABA-RYLSKA I., 2008, *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa.
- BUKRABA-RYLSKA I., 2010, *Jak oświecić polskich Irokezów*, „Rzeczpospolita”, 20 X.
- BUKRABA-RYLSKA I., 2012, *Projekty modernizacji polskiej wsi, czyli o zbiorowej amnezji socjologów*, [w:] J. Styk, M. Dziekanowska (red.), *Pamięć jako kategoria rzeczywistości społecznej*, Lublin, s. 73–88.
- BUKRABA-RYLSKA I., 2017, *Polska wieś w badaniach socjologicznych, czyli nic nie jest oczywiste*, [w:] D.K. Rembiszewska (red.), *Dynamika rozwoju gwar słowiańskich w XXI wieku*, Warszawa, s. 245–258.
- BULA D., NAWACKA J., 1983, *Próba klasyfikacji aktów mowy*, „Socjolingwistyka” 5, s. 31–46.
- BURSKA-RATAJCZYK B., 2013, *Realizacja funkcji perswazyjnej w tekstach gwarowych*, Łódź [<https://doi.org/10.18778/7525-856-1>].
- BURSZTA J., 1974, *Kultura ludowa – kultura narodowa*, Warszawa.
- BURSZTA J., 1985, *Chłopskie źródła kultury*, Warszawa.
- BURSZTA W., 1998, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań.
- BYSTROŃ J.S., 1947, *Etnografia Polski*, Warszawa.
- CERCHA S., 1896, *Baśni ludowe zebrane we wsi Przebieczanach (w powiecie wielickim)*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie”, t. 1, s. 51–98.
- CHARYTONIUK J.M., 2017, „*Pierwszy wieczór Wielkanocy z konopielką pójdą chłopcy*” – o wiosennych pieśniach życzących z okolic Knyszyna, „Etnomuzykologia polska”, nr 2, s. 44–56.
- CHĘTNIK A., 1919, *O Kurpiach. Z 6 rycinami*, Warszawa [http://pbc.biaman.pl/dlibra/docmetadata?id=32222&from=&dirids=1&ver_id=&lp=8&QI=].
- CHĘTNIK A., 1930, *Z kurpiowskich borów*, Lwów.
- CHĘTNIK A., 1936, *Pożywienie Kurpiów: jadło i napoje zwykłe, obrzędowe i głodowe*, Kraków [http://pbc.biaman.pl/dlibra/docmetadata?id=32200&from=&dirids=1&ver_id=&lp=7&QI=].

- CHUDZIK A., 2002, *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków.
- CHWAŁBA A. (red.), 2008, *Obyczaje w Polsce od średniowiecza do czasów współczesnych*, Warszawa.
- CISZEWSKI S., 1894, *Krakowiacy. Monografia etnograficzna*, t. I: *Podania, powieści fantastyczne, zagadki i lamigłówki*, Kraków.
- CROSS F.L., LIVINGSTONE E.A. (oprac.), 2004, *Encyklopedia Kościoła*, t. I–II, Warszawa.
- CYBULSKI M., 2003, *Obyczaje językowe dawnych Polaków. Formuły werbalne w dobie średniopolskiej*, Łódź.
- CYGAN S., 2011, *Przejawy świadomości językowej mieszkańców wsi końca XX wieku na przykładzie Lasocina na Kielecczyźnie*, Kielce.
- CZARKOWSKI L., 1896, *Wzajemny stosunek stanów na Podlasiu. Notatka etnograficzna*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie”, t. 1, dz. II, s. 5–16.
- CZESAK A., 2015, *Współczesne teksty śląskie na tle procesów językotwórczych i standaryzacyjnych współczesnej Słowiańszczyzny*, Kraków.
- DAMROSZ J., 1992, *Zmienność i trwanie w kulturze ludowej*, [w:] J. Damrosz i H. Jastrzębska-Smolaga (red.), *Przeobrażenia społeczno-kulturowe wsi polskiej*, Warszawa, s. 166–180.
- DOBROWOLSKI K., 1966a, *Chłopska kultura tradycyjna*, [w:] K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław–Warszawa–Kraków, s. 76–108.
- DOBROWOLSKI K., 1966b, *Tradycyjna rodzina chłopska w południowej Polsce na przełomie XIX i XX wieku, kultura tradycyjna*, [w:] K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław–Warszawa–Kraków, s. 196–242.
- DOROSZEWSKI W. (red.), 1958–1969, *Słownik języka polskiego*, t. I–XI, Warszawa.
- DUBISZ S. (red.), 2018, *Wielki słownik języka polskiego PWN*, t. I–V, Warszawa.
- DUNAJ B. (red.), 1996, *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa.
- DWORAKOWSKI S., 1935, *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysokomazowieckim*, Warszawa.
- DWORAKOWSKI S., 1964, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, Białystok.
- ELIADE M., 2009, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*, tłum. M. i P. Rodakowie, Warszawa.
- Encyklopedia Katolicka*, 1997, t. 7., Lublin.
- ENGELKING A., 1991a, *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, [w:] J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Język a Kultura*, t. 1: *Podstawowe pojęcia i problemy*, Wrocław, s. 157–165.
- ENGELKING A., 1991b, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, [w:] J. Bartmiński, R. Grzegorczkowa (red.), *Język a Kultura*, t. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*, Wrocław, s. 75–85.
- ENGELKING A., 2010, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, wyd. 2 popr., Warszawa.
- FAVRET-SAADA J., 2012, *Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki*, tłum. K. Marczevska, Warszawa.
- FEDEROWSKI M., 1888–1889, *Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy, jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania, gusła, zabobony, pieśni, zabawy, przysłowia, zagadki i właściwości mowy*, t. I–II, Warszawa.

- FEDYCZKOWSKA E., 2008, *Pieśni Lasowiaków. Folklor wokalny terenów dawnej Puszczy Sandomierskiej na podstawie archiwalnych nagrań Franciszka Kotuli*, Rzeszów.
- FEDYSZAK-RADZIEJOWSKA B., 2018, *Spoločności wiejskie: postawy, wartości i uwarunkowania społeczno-ekonomiczne*, [w:] J. Wilkin, I. Nurzyńska (red.), *Polska wieś 2018. Raport o stanie wsi*, Warszawa, s. 65–84 [<https://doi.org/10.7366/9788373839533>].
- FERENC E., 2010, *Polskie tradycje świąteczne*, Poznań.
- FILIP G., 2007, *Życzenie jako gatunek tekstu*, „Stylistyka” XVI: „Styl i czas”, Opole, s. 553–565.
- FISCHER A., 2016, *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Adama Fischera*, oprac. i uzup. M. Kujawska, Ł. Łuczaj, J. Sosnowska, P. Klepacki, Wrocław.
- FORMANOVSKAJA I.N., 1998, *Komunikativno-pragmatičeskie aspekty jedinicoščćenija*, Moskwa.
- GAJ-PIOTROWSKI W., 1993, *Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli – Rozwadowa i Tarnobrzega*, Wrocław.
- GAJDA S., 1991, *Gatunki wypowiedzi potocznych*, [w:] S. Gajda, Z. Adamiszyn (red.), *Język potoczny jako przedmiot badań językoznawczych*, Opole, s. 67–74.
- GAJDA S., 1993, *Gatunkowe wzorce wypowiedzi*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2: *Współczesny język polski*, Wrocław, s. 245–258.
- GALLUS J., 1894, *Starosta weselny. Zbiór zbiór przemówień, piosenek i wierszy do użytku starostów, drużbów i gości przy godach weselnych*, wyd. 2, Bytom.
- GAŁĄZKA B., 2004–2007, *Kolędy Podkarpacia*, t. I: *Podgórze I*, Krosno.
- GAŁĄZKA B., 2011, *Kolędy Podkarpacia*, t. II: *Podgórze II*, Krosno.
- GAŁĄZKA B., 2012, *Kolędy Podkarpacia*, t. III: *Pogranicze polsko-ruskie I*, Jarosław–Krosno.
- GAWEL A., 2009, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia agrarne na Białostocczyźnie od połowy XIX do początku XXI wieku*, Kraków.
- GAWEL A., 2013, *Rok obrzędowy na Podlasiu*, wyd. 2, Białystok.
- GAWEL A., 2014, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe wsi podlaskiej – współczesny stan zachowania oraz problemy jego ochrony*, „Ochrona Zabytków” 1, s. 41–51.
- GIZEWIUSZ G., 2000, *Pieśni ludu znad górnej Drwęcy w parafiach Ostródzkiej i Kraplewskiej zbierane w 1836 do 1840-go roku przez X. G. G.*, cz. 1: *Rękopis*, oprac. red. W. Walecki, posł. Wł. Ogrodziński, Kraków.
- GLOGER Z., 1882, *Zwyczaje doroczne. 110 pieśni zwyczajowych: sobókowych, dożynkowych kolęd, przemów...*, Warszawa [<http://pbc.biaman.pl/Content/21761/Zwyczaje.pdf>].
- GLOGER Z., 1978, *Encyklopedia staropolska*, t. 1–4, Warszawa.
- GLUZIŃSKI J., 1856, *Włościanie polscy uważani pod względem charakteru, zwyczajów, obyczajów i przesądów: z dołączeniem przysłów powszechnie używanych*, przez Józefa Gluzińskiego (z rękopisu), [w:] K.W. Wójcicki, *Archiwum domowe do dziejów i literatury krajowej z rękopisów i dzieł najrzadszych*, nakładem autora, Warszawa, s. 393–561.
- GOFFMAN E., 2000, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa.
- GOLACHOWSKA E., 2006, *Język i kultura mieszkańców wsi włościańskich i szlacheckich dawnej ziemi drohickiej na Podlasiu. Studium socjolingwistyczne*, Warszawa.
- GOLĘBIEWSKI Ł., 1830, *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa.

- GOŁĘBIEWSKI Ł., 1831, *Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincjach: umieszczony tu: kulig czyli szlichtada, łowy, maskary, muzyka, tańce, reduty, zapusty, ognie sztuczne, rusalki, sobótki i.t.p.*, Warszawa [<https://www.pbc.rzeszow.pl/dlibra/publication/5939/edition/5463>].
- GRABIAS S., 1994, *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin.
- GRICE P., 1980, *Logika a konwersacja*, tłum. T. Hołówka, [w:] *Język w świetle nauki*, wybór i wstęp B. Stanosz, Warszawa, s. 91–114.
- GROCHOWSKI M., 1997, *Wyrażenia funkcyjne. Studium leksykograficzne*, Kraków.
- GRODZKI B., 2018, *Etos pracy w twórczości Bolesława Prusa*, [w:] A. Bağlajewski, J. Bartmiński i in. (red.), *Praca ludzka w ujęciu interdyscyplinarnym*, Lublin, s. 151–184.
- GRZEGORCZYKOWA R., 1991, *Problem funkcji języka i tekstu w świetle teorii aktów mowy*, [w:] J. Bartmiński, R. Grzegorczykowa (red.), *Język a Kultura*, t. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*, Wrocław, s. 11–28.
- GRZEGORCZYKOWA R., 1995, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Warszawa.
- GUMOWSKA-GROCHOT I., 2018, *Zapracowani i biedni. Wybrane aspekty relacji „praca” – „bieda” w wypowiedziach mieszkańców wsi*, [w:] A. Bağlajewski, J. Bartmiński i in. (red.), *Praca ludzka w perspektywie interdyscyplinarnej*, Lublin, s. 291–308.
- GUTT-MOSTOWY J., 1998, *Gwara o gwarze*, Kraków.
- HABRAJSKA G., 1993, *Struktura życzeń świątecznych*, „Poradnik Językowy”, z. 7, s. 384–396.
- HAVRÁNEK B. (red.), 1960–1971, *Slovník spisovného jazyka českého*, d. I–IV, Praha.
- HERNAS Cz., 1954, *Ludycje wieśne*, „Pamiętnik Literacki”, t. 45, z. 1, s. 156–170.
- HODOROWICZ S.A., 2006, *Podholańskie porzypadka i pogworki maści wselijakiej ku cłeka zadumie i wesołości dane*, Nowy Targ.
- HRYŃ-KUŚMIEREC R., ŚLIWA Z., 2000, *Encyklopedia tradycji polskich*, Poznań.
- HUSZCZA R., 2006, *Honoryfikatywność. Gramatyka, pragmatyka, typologia*, Warszawa.
- JAGUŚ I., 2002, *Lecznictwo ludowe w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, Kielce.
- JARZĄBEK L., 2011, *Ukwalowania o życiu i świecie*, Rabka Zdrój.
- JASTRZĘBSKI C. (red.), 2011, *Od kołyski aż po...*, Kielce.
- JASZCZEWSKA M., 2010, *Święty Jerzy w wierzeniach i przysłowiach polskich*, „Linguistics Applied”, R. 2/3, s. 280–286.
- JĘDRZEJKO E., KITA M., 2002, *Z najlepszymi życzeniami, czyli o dobrych życzeniach i języku życzliwym*, Warszawa.
- JUNGMANN J., 1835–1839 *Slovník česko-německý*, d. I–V, Praha.
- JUREK K., 2013, *Badania społeczne w internecie. Wirtualna etnografia w teorii i praktyce*, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe” nr 1(41), s. 86–98.
- JUZALA G., 2012, *Semantyka kołęd wiosennych. Studium folklorystyczno-etnomuzykologiczne*, Warszawa.
- KACZOR J., 2000, *W Korczynie chodzą po kołędzie*, „Twórczość Ludowa” nr 1(44).
- KALWA D., 2008, *Polska doby rozbiorów i międzywojenna*, [w:] A. Chwalba (red.), *Obyczaje w Polsce od średniowiecza do czasów współczesnych*, Warszawa, s. 221–336.
- KAPELUŚ H., 1984, *Kołęda o turze*, „Pamiętnik Literacki”, t. 75, nr 2, s. 191–205.
- KAPELUŚ H., 1991, *O turze złotorogim. Szkice kołędowe*, Warszawa.
- KARAŚ M., 1973, *Uwagi o nagłosie samogłoskowym w gwarach polskich*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP, z. 47. Prace Językoznawcze II”, s. 57–64.

- KARCZMARZEWSKI A., 2011, *Ludowe obrzędy doroczne w Polsce południowo-wschodniej*, Rzeszów.
- KARŁOWICZ J., KRYŃSKI A., NIEDŹWIEDZKI W. (red.), 1900–1927, *Słownik języka polskiego*, t. I–VIII, Warszawa.
- KARŁOWICZ J., 1900–1911, *Słownik gwar polskich*, t. I–VI.
- KARŁOWICZ J., 1903, *O człowieku pierwotnym. Siedem odczytów*, Lwów.
- KAROLAK S., 2006, *Czy dativus jest przypadkiem semantycznym?*, [w:] I. Bobrowski, K. Kowalik (red.), *Od fonemu do tekstu. Prace dedykowane profesorowi Romanowi Laskowskiemu*, Kraków, s. 249–256.
- KARPETA P., RADZISZEWSKA O., 2021, *O ludowym pochodzeniu martwicy z „To lubię” i jej pokrewieństwo z marą pcimską*, „Literatura Ludowa” (w druku).
- Kartoteka *Słownika języka polskiego XVII i I. połowy XVIII wieku* [<http://rcin.org.pl/dlibra/publication?id=20029>].
- KĄŚ J., KUREK H., 2001, *Język wsi*, [w:] S. Gajda (red.), *Język polski*, Opole, s. 440–459.
- KĄŚ J., SIKORA K., 1994, *Konwencjonalne zwroty grzecznościowe w gwarach (na przykładzie kilku gwar Małopolski południowej)*, „Etnolingwistyka” 6, s. 83–93.
- KĄŚ J., 1994a, *Interferencja leksykalna słownictwa gwarowego i ogólnopolskiego (na przykładzie gwar orawskich)*, Kraków.
- KĄŚ J., 1994b, *Kulturowy stereotyp mężczyzny i kobiety w środowisku wiejskim (na materiale gwar orawskich)*, [w:] J. Anusiewicz, K. Handke (red.), *Język a Kultura*, t. 9: *Pleć w języku i kulturze*, Wrocław, s. 119–130.
- KĄŚ J., 2001, *Metodologia badania leksyki gwarowej w kontekście współczesnych przemian kulturowych i społecznych*, [w:] J. Sierociuk (red.), *Gwary dziś*, t. 1: *Metodologia badań*, Poznań, s. 191–200.
- KĄŚ J., 2002, *Wizerunek mężczyzny i kobiety w tradycyjnej społeczności wiejskiej (na materiale gwar orawskich)*, [w:] M. Skarżyński, M. Szpiczakowska (red.), *Rozmaitości językowe ofiarowane prof. dr. hab. Januszowi Strutyńskiemu z okazji Jego jubileuszu*, Kraków, s. 101–109.
- KĄŚ J., 2003a, *Etnografia w słowniku gwarowym*, [w:] J. Sierociuk (red.), *Gwary dziś*, t. 2: *Regionalne słowniki i atlasy gwarowe*, Poznań, s. 239–246.
- KĄŚ J., 2003b, *Słownik gwary orawskiej*, Kraków.
- KĄŚ J., 2009, *Słownik regionalny wśród słowników gwarowych*, [w:] B. Dunaj, M. Rak (red.), *Polszczyzna mówiona ogólna i regionalna*, Kraków, s. 11–19.
- KĄŚ J., 2011, *Słownik gwary orawskiej*, wyd. 2, poszerz., Kraków.
- KĘDZIORA J., 1937, *Marcyna*, t. I: *Tatusiowa chalupa*, t. II: *Dopust boży*. Warszawa.
- KITA M., 2016, „Grzeczność wszystkim należy, lecz każdemu inna”. *O wielości odmian grzeczności językowej*, „Postscriptum Polonistyczne”, nr 1(17), s. 193–212.
- KOLBERG O., 1961–1979, *Dzieła wszystkie*, t. 1–57, Wrocław–Poznań [reedycja fotooffsetowa].
- KOMONIECKI A., 2005, *Chronografia albo dziejopis żywiecki*, wyd. S. Grodziski i I. Dwornicka, wyd. 3, Żywiec.
- KONOPKA J., 1840, *Pieśni ludu krakowskiego*, Kraków.
- KOPALIŃSKI W., 1990, *Słownik symboli*, Warszawa.

- KORCZAK A., 2016, *Mircea Eliade i pojęcie archetypu*, „IDEA. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XXVIII, nr 2, Białystok, s. 357–374.
- KOSIBA W., 2018, *Ziemia Biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskim. Praca zbiorowa pod redakcją Seweryna Udzieli napisana w latach 1889–1895, wydana z rękopisu*, Nowy Sącz.
- KOTT F., 1878–1893, *Česko-německý slovník, zvláště gramaticko-fraseologický*, d. I–VII, Praha.
- KOTULA F., 1970, *Hej leluja – czyli o wygasających starodawnych pieśniach kołędniczych w Rzeszowskim*, Warszawa.
- KOWALSKI P., 1998, *O manipulowaniu kulturą ludową*, [w:] B. Gołębiowski (red.), *Życie po polsku – czyli o przemianach obyczaju w drugiej połowie XX wieku*, Łomża, s. 80–90.
- KOWALSKI P., 2004, *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Kraków.
- KOWALSKI P., 2007, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa.
- KOWALSKI P., 2010a, *Gratulanci i winszownicy. Zarys komunikacyjnej historii winszowania*, Wrocław.
- KOWALSKI P., 2010b, „Zdrowia, szczęścia powinszować”. *Słowo i magiczna wymiana*, „Colloquia Anthropologica et Communicativa”, t. 2: *Monety, banknoty i inne środki wymiany*, s. 73–95.
- KOZIARA S., 1994, *Status i funkcja form adresatywnych w języku współczesnych kazań*, [w:] o. W. Przyczyna (red.), *Fenomen kazania*, Kraków, s. 136–145.
- KOZIARA S., 2019, *Tradycja kołеды w języku i kulturze polskiej. Między uniwersalnością a swojskością*, „Studia Pigioniana” 2: *Contra spem spero. Przeciw niepamięci*, s. 25–41 [https://doi.org/10.12775/SP.2019.002].
- KRAWCZYK-TYRPA A., 1997, *Wołanie do Boga (polskie formuły ludowe)*, [w:] W. Chlebda, A.M. Lewicki (red.), *Problemy Frazeologii Europejskiej II. Frazeologia a religia*, Warszawa, s. 247–252.
- KRASNOWOLSKI A., NIEDZIEDZKI WŁ., 1920, *M. Arcta słownik staropolski*, Warszawa [https://pl.wikisource.org/wiki/M._Arcta_S%C5%82ownik_Staropolski/%C5%BByczy%C4%87].
- KRAWCZYK-TYRPA A., 2001, *Tabu w dialektach polskich*, Bydgoszcz.
- KRAWCZYK-WASILEWSKA V., 2016, *E-folklor w dobie kultury digitalnej. Szkice i studia*, Łódź.
- KROH M., 2012, *Wesele podegrodzkie*, Podegrodzie.
- KRYŁOVA T.B., 2006, *Naivno-jazykovyje predstavlenija o wiežlivosti i obsluživajušča ich leksika*, [w:] J.D. Apresjan (red.), *Jazykovaja kartina mira i sistemnaja leksiko-grafija*, Moskwa, s. 241–402 (tu także podrozdział: *Etika, etikiet, naivnyj etykiet*, s. 241–292).
- KRZEPTOWSKI BIAŁY S., 1961, *Gawędy góralskie*, Warszawa.
- KUBIAK I. i K., 1981, *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa.
- KUCAŁA M., 1957, *Porównawczy słownik trzech wsi małopolskich*, Wrocław.
- KUCAŁA M., 1960, *O słownictwie ludzi wyzbawiających się gwary*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” XIX, s. 141–156.

- KUCAŁA M., 1997, *Hiperdialektyzacja*, [w:] T. Ampel (red.), *Z polszczyzny historycznej i współczesnej*, Rzeszów, s. 27–34.
- KUCHARZYK R., 2014, *Gwarowe ekspresywizmy osobowe w polszczyźnie potocznej*, [w:] P. Żmigrodzki, S. Przęczek-Kisielak (red.), *Bogactwo współczesnej polszczyzny*, Kraków, s. 407–417.
- KUCHARZYK R., 2016, *Miejsce dialektyzmów w języku potocznym (na przykładzie forów internetowych)*, „Język Polski” XCVI, z. 3, s. 15–26.
- KUCHARZYK R., 2017, *Frazeologizmy gwarowe w komunikacji internetowej*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis” 234. „Studia Linguistica” XII, s. 170–179 [https://doi.org/10.24917/20831765.12.17].
- KUCHARZYK R., 2018, *Wpływ regionalnych odmian języka na współczesną polszczyznę potoczną*, „Prace Językoznawcze” XX, nr 3, s. 79–89 [https://doi.org/10.31648/pj.4542].
- KULA M., DRAGAN J., 2019, *Grupy kolędnicze na Rzeszowszczyźnie*, [w:] K. Smyk, J. Dragan (red.), *Kolędowanie na Rzeszowszczyźnie*, Kolbuszowa, s. 269–291.
- KUREK H., 1990, *Metodologia socjolingwistycznego badania fonetyki języka mówionego środowisk wiejskich (na przykładzie kilku wsi Beskidu Niskiego)*, Kraków.
- KUREK H., 1995, *Przemiany językowe wsi regionu krośnieńskiego. Studium socjolingwistyczne*, Kraków.
- KUREK H., 2007, *Grzeczność w polszczyźnie wiejskiego obszaru kulturowego (na przykładzie powitań)*, [w:] J. Mazur, A. Małyńska, K. Sobstyl (red.), *Człowiek wobec wyzwań współczesności. Upadek wartości czy walka o wartość?*, Lublin, s. 128–136.
- KUREK H., 2008, *Polszczyzna mówiona inteligencji*, Kraków.
- KUREK H., 2014a, *„Wiejskie korzenie” a problemy kulturowej tożsamości*, [w:] M. Mącznyński, E. Horyń (red.), *Język w środowisku wiejskim. W 110. rocznicę urodzin profesora Eugeniusza Pawłowskiego*, t. 1, Kraków, s. 105–114.
- KUREK H., 2014b, *Tożsamość kulturowa polskiej wsi w epoce globalizacji i przemian społeczno-ekonomicznych*, [w:] M. Rak, K. Sikora (red.), *Badania dialektologiczne. Stan, perspektywy, metodologia*, Kraków, s. 45–54.
- KUREK H., 2017, *Funkcja gwary w tekście*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN”, t. 64, Łódź, s. 137–146, [http://dx.doi.org/10.26485/RKJ/2017/64/10].
- KUTRZĘBA-POJNAROWA A., STOMMA L., 1977, *Struktury elementarne i współczesne zmiany zwyczajów dotyczących małżeństw (przykład polski)*, „Etnografia Polska”, t. 21, z. 1, s. 81–89.
- KUTYLA J., 2016, *Słownik gwary lasowiackiej Kamienia i okolic na Rzeszowszczyźnie*, Rzeszów.
- LABOCHA J., 1996, *Odbiorca w tekście i wypowiedzi*, [w:] S. Gajda, M. Bałowski (red.), *Styl a tekst*, Opole, s. 55–60.
- LABOCHA J., 2008, *Tekst, wypowiedź, dyskurs w procesie komunikacji językowej*, Kraków [https://doi.org/10.14746/pspsj.2010.17.18].
- LALEWICZ J., 1983, *Retoryka kategorii osobowych*, [w:] T. Dobrzyńska, B. Janus, (red.), *Tekst i zdanie. Zbiór studiów*, Wrocław, s. 267–280.
- LASKOWSKA E., 1992, *Wartościowanie w języku potocznym*, Bydgoszcz.
- LASKOWSKA E., 2016, *Kilka uwag o wartościowaniu w komentarzach internetowych*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica”, t. 32, nr 2, s. 63–72 [https://doi.org/10.18778/1505-9057.32.05].

- LEECH G., 1983, *Principles of Pragmatics*, London–New York.
- LEECH G., 2014, *The Pragmatics of Politeness*, Oxford–New York [<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195341386.001.0001>].
- LEWANDOWSKA I., Cyfus E., 2014, *Elementarz gwary warmińskiej. Wierzenia, zwyczaje, obrzędy*, Barczewo.
- LINDE S.B., 1854–1860, *Słownik języka polskiego*, t. I–VI, Lwów; wyd. 3. fotooffset., t. I–VI, Warszawa 1951.
- LIPOK-BIERWIAZONEK M., 2008, *Noworoczne budzenie życia*, „Śląsk” nr 1, s. 12–15.
- LISZEWSKI J., 1886, *Swaty Warmińskie. Sztuczka teatralna w trzech aktach*, Gniezno.
- LIZISOWA M.T., 1998, *Norma prawna jako wypowiedź ograniczona w tekście prawnym (na przykładzie materiału językowego staropolskiego)*, [w:] J. Bartmiński, B. Boniecka (red.), *Tekst. Analizy i interpretacje*, s. 267–281.
- LIZISOWA M.T., 2018, *Komunikacyjna teoria języka prawnego*, wyd. 2 popr., Poznań.
- LOMPA J., 1858, *Przysłowia i mowy potoczne ludu polskiego na Szlązku*, Bochnia [w wersji cyfrowej dostępna w zasobach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej: <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/7324?language=pl>].
- Ludycje wieśne (Rurale iudicium to jest Ludycje wiesne na ten nowy Rok 1544. Przez chwalebne go pana Macieja Zaicowica w Bysinie podgornego proroka złożone)*, wyd. w oficynie Uglerowej w Krakowie w 1543 r. [za źródłem internetowym: <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/27348/edition/24721/content?&action=ChangeMetaLangAction&lang=pl>].
- ŁAWECKA I., 2018, *Tradycyjny akt życzenia a jego internetowy odpowiednik*, [w:] E. Wierzbicka-Piotrowska (red.), *Dialog pokoleń w języku i językoznawstwie*, Warszawa, s. 253–261.
- ŁAZIŃSKI M., 2006, *O panach i paniach. Polskie rzeczowniki tytułowe i ich asymetria rodzajowo-płciowa*, Warszawa.
- ŁOMNICKA-DULAK W., 2005, *Matusine słowecka. Słownik gwary górali nadpopradzkich, Piwniczna Zdrój*.
- MACHEK V., 1968, *Etymologický slovník jazyka českého*, wyd. 2, popr. i uzup., Praha.
- MAJTÁN M. (red.), 1991–2008, *Historický slovník slovenského jazyka*, d. I–VII, Bratislava.
- MARCJANIK M., 1992, *Typologia polskich wyrażen językowych o funkcji grzecznościowej*, [w:] J. Anusiewicz, M. Marcjanik (red.), *Język a Kultura*, t. 6: *Polska etykieta językowa*, Wrocław, s. 27–31.
- MARCJANIK M., 1993a, *Etykieta językowa*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2: *Współczesny język polski*, Wrocław–Lublin, s. 271–281.
- MARCJANIK M., 1993b, *Granice polskiej grzeczności językowej*, „Poradnik Językowy”, z. 7, s. 375–383.
- MARCJANIK M., 1997, *Polska grzeczność językowa*, Kielce.
- MARCJANIK M., 2001, *Akty zwrócenia się do adresata*, [w:] M. Marcjanik, *W kręgu grzeczności. Wybór prac z zakresu polskiej etykiety językowej*, Kielce, s. 131–138.
- MARCJANIK M. (red.), 2005, *Grzeczność nasza i obca*, Warszawa.
- MARCJANIK M., 2007a, *Grzeczność w komunikacji językowej*, Warszawa.
- MARCJANIK M. (red.), 2007b, *Grzeczność na krańcach świata*, Warszawa.
- MARCJANIK M., 2014, *Słownik językowego savoir-vivre’u*, Warszawa.

- MARCZEWSKA M., 2012a, *Performatywność polskich zamówień znachorskich*, [w:] A. Burzyńska-Kamieniecka (red.), *Język a Kultura*, t. 23: *Akty i gatunki mowy w perspektywie kulturowej*, Wrocław, s. 367–381.
- MARCZEWSKA M., 2012b, »Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam...« *Choroba. Studium językowo-kulturowe*, Kielce.
- MASŁOWSKA E., 2015, *Kultura ludowa czy tradycyjna? Problemy z terminologią*, [w:] E. Antyborzec (red.), »Ja właśnie daję materiał...« *O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin*, Poznań, s. 425–440.
- MASŁOWSKA E., 2016, *Dobre słowo jako tekst magiczny. Życzenie – pozdrowienie – błogosławieństwo*, *Język a Kultura*, t. 26, s. 231–243 [<https://doi.org/10.19195/1232-9657.26.19>].
- MAYENOWA M.R. i in. (red.), 1966–2009, *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. I–XXXIII, Wrocław–Warszawa.
- MAZUR J., 2001, *Dialekty*, [w:] S. Gajda (red.), *Język polski*, Opole, s. 403–421.
- MAZUR S., 2002, *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia okresu Adwentu i Narodzenia Pańskiego w regionie jasielskim*, Rzeszów.
- MAZUREK-ŁOPACIŃSKA K., 2011, *Postmodernistyczna kultura konsumpcyjna w kształtowaniu popytu i stylów życia współczesnego konsumenta*, »Konsumpcja i Rozwój«, nr 1, s. 47–57.
- MAZURKIEWICZ M., 1989, *Praca i »sacrum« w polszczyźnie ludowej*, »Etnolingwistyka» 2, s. 7–28.
- MAZURKIEWICZ M., 1990, *Dwa spojrzenia na pracę. Perspektywa interpretacyjna a znaczenie słowa*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin, s. 129–146.
- MAZURKIEWICZ-BRZOZOWSKA M., 1993, »Praca«. *Wybrane warianty znaczenia słowa we współczesnej polszczyźnie i ich struktura kognitywna*, [w:] J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska (red.), *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne I*, Lublin, s. 133–145.
- MIARKA K. (red.), 1904, *Kantyczki. Kolędy i pastoralki w czasie Świąt Bożego Narodzenia po domach śpiewane z dodatkiem pieśni przygodnych w ciągu roku używanych*, Mikołów–Warszawa [również: <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/1118/edition/986/content>].
- MIELNIK M., 2018, *Słowiańskie 'da' i jego bałkańska specyfika/ The Slavic 'da' and its Balkan Peculiarities*, »Slavia Meridionalis» 18, s. 1–18 [<https://doi.org/10.11649/sm.1576>].
- MIODEK W., 2000, *Formuły etykiety językowej w procesach komunikacji Polaków i Niemców*, [w:] R. Mrózek (red.), *Język w przestrzeni edukacyjnej*, Katowice, s. 209–213.
- MIODUSZEWSKI M.M., 1843, *Pastoralki i kolędy z melodyjami czyli piosenki wesołe ludu w czasie świąt Bożego Narodzenia po domach śpiewane, a przez X. M.M.M. zebrane*, Kraków [<https://play.google.com/books/reader?id=Zn9PAQAAMAAJ&hl=pl&pg=GBS.PP5>].
- MISZTA A., 2016, *Językowo-kulturowy a tekstowy obraz Ślązaka i Ślązaczki we współczesnych piosenkach śląskich*, Kraków.
- MIŚKIEWICZ M., 2016, *Praca i ziemia jako wartości szczególnie cenione w społeczności wiejskiej (na przykładzie »Drogi przez wieś« Wincentego Burka)*, »Rozprawy Komisji Językowej ŁTN», t. LXIII, s. 87–99.

- MLEKODAJ A. (oprac.), 2006, *Góralskie serce w zielonym listku pieśni. Antologia poezji regionu Podtatrz*, Ludźmierz.
- MLYNARCYK E., 2015, *Polski obraz biedy utrwalaony w języku i kulturze*, „Etnolingwistyka”, 27, s. 147–165, [<https://doi.org/10.17951/et.2015.27.147>].
- MLYNARCYK E., 2016, *Językowy obraz pożywienia ludności wiejskiej w sytuacjach niedostatku materialnego (na przykładzie wybranych frazemów)*, [w:] K. Sikora, M. Rak (red.), *Słowiańska frazeologia gwarowa*, Kraków 2016, s. 253–266.
- MOSZYŃSKI K., 1967–1968, *Kultura ludowa Słowian*, t. I: *Kultura materialna*, t. II: *Kultura duchowa*, Warszawa.
- MOTYKA M., 2007, *Śpiewnik górali polskich*, Żywiec–Milówka.
- MYCAWKA M., 1991, *Analityczne przysłowki quasi-porównawcze w języku polskim*, [w:] *Studia nad polszczyzną mówioną Krakowa 3*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Językoznawcze”, z. 107, red. B. Dunaj i K. Ożóg, Kraków, s. 49–59.
- MYŚLIWSKI W., 2004, *Kres kultury chłopskiej*, „Gadki z Chatki” nr 4(53).
- NAGÓRKO A., 2010, *Czy grozi nam zanik poczucia sacrum? Sekularyzacja polszczyzny na tle języków sąsiadów*, [w:] E. Skorupska-Raczyńska, J. Rutkowska (red.), *Dziedzictwo kulturowe pogranicza*, t. III, Gorzów Wielkopolski, s. 221–238 [także w zasobach internetowych: <https://www.slawistik.hu-berlin.de/de/member/anagorko/poczucie-sacrum>].
- NAGÓRKO A., 2014, *Językowa sekularyzacja jako wyzwanie dla leksykografii*, [w:] S. Gajda, I. Jokiel (red.), *Polonistyka wobec wyzwań współczesności*, t. II, Opole, s. 391–405.
- NAGÓRKO A., 2016, *Język ludzi i aniołów... potoczność wobec Sacrum*, [w:] H. Kurek, M. Święcicka, M. Peplińska (red.), *Globalizacja a przemiany języków słowiańskich*, Bydgoszcz, s. 277–288.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S., 2001, *Idea działającego słowa w tekstach polskich zamówień*, „Etnolingwistyka” 13, s. 101–115.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S., 2004, *Pojęcie wzorca tekstu a modelująca funkcja motywu. Na przykładzie kolędy życzącej*, [w:] M. Rzeszutko, M. Wojtak, (red.), *W kręgu wiernej mowy*, Lublin, s. 283–299.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S., 2006, *Konceptualizacja choroby w polszczyźnie potocznej i w polskich zamówieniach ludowych*, [w:] E. Łoch, G. Wallne (red.), *Sposoby leczenia dawniej a dziś w świetle literatury i medycyny*, cz. 3, Lublin, s. 33–48.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S., 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S., 2016, *Symbolika płodnościowa w polskim folklorze*, „Etnolingwistyka” 28, s. 207–226.
- NIEWIADOMSKI D., 1993, *Motywy orki złotym plugiem. Semantyka noworocznej kolędy gospodarskiej*, „Etnolingwistyka” 5, s. 59–70.
- NIEWIADOMSKI D., 2006, *Od „Konopielki” do „Ślicznej Lilii”*, „Akcent”, nr 1(103).
- NOWAK K.J., 1989, *Godki z Grojca dziadka i babki nieboscyków (Panie, łodpuśjij ta grzychy)*, Warszawa.
- OCHMANN D., PRZYBYLSKA R. (red.), 2017, *Powiedziane po krakowsku. Słownik regionalizmów krakowskich*, Kraków.
- OGRODOWSKA B., 1997a, *Krągły rok*, Warszawa.

- OGRODOWSKA B., 1997b, *Witaj dniu uroczysty. Wielkanoc w Polsce: tradycja, obrzędy i zwyczaje*, Warszawa.
- OGRODOWSKA B., 2010, *Polskie zwyczaje i obrzędy doroczne. Ocalić od zapomnienia*, Warszawa.
- OLEKSY Z., 1994, *Zwyczaje i obrzędy doroczne w Żmiącej (opisane w roku 1927)*, oprac. ks. J. Treła; Żmiąca [<https://www.laskowa.pl/assets/laskowa/media/files/c4093252-ad9c-40c6-bbb7-dddf9f46c234/zwyczaje-i-obrzed-y-doroczne-w-zmiacej.pdf>].
- ONG W. J., 2011, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, wyd. 2, Warszawa.
- OPALEK K., 1974, *Z teorii dyrektyw i norm*, Warszawa.
- ORŁOŚ T., 1987, *Polonizmy w czeskim języku literackim*, Kraków.
- OŻÓG K., 1990a, *Zwroty grzecznościowe współczesnej polszczyzny mówionej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Językoznawcze” CMXIII, z. 98, Warszawa–Kraków.
- OŻÓG K., 1990b, *Leksykon metatekstowy współczesnej polszczyzny mówionej. Wybrane zagadnienia*, Kraków.
- OŻÓG K., 1993, *Ustna odmiana języka mówionego*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*, Wrocław, s. 87–100.
- OŻÓG K., 1998, *Język polskiej wsi na tle przemian współczesnej polszczyzny*, [w:] S. Gala (red.), *Teoretyczne, badawcze i dydaktyczne założenia dialektologii*, Łódź, s. 119–125.
- OŻÓG K., 2001, *Polszczyzna przełomu XX i XXI wieku. Wybrane zagadnienia*, Rzeszów.
- OŻÓG K., 2005, *Współczesny model polskiej grzeczności językowej*, [w:] A. Dąbrowska, A. Nowakowska (red.), *Język a Kultura*, t. 17: *Życzliwość i agresja w języku i kulturze*, Wrocław, s. 9–15.
- OŻÓG K., 2014, *Współczesna polska grzeczność językowa a postmodernizm*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica” IX, s. 49–60.
- OŻÓG K., 2016, *Język rodzinny w polskich kolędach i pieśniach pasyjnych*, [w:] W. Kochmańska, B. Taras (red.), *Język nasz ojczysty w sferze życia rodzinnego*, Rzeszów, s. 30–39.
- PACH A., 1977, *Drzewiej pod Giewontem*, Warszawa.
- PAULI Ž., 1838, *Pieśni ludu polskiego w Galicyi*, Lwów.
- PAWŁOWICZ B., 1896, *Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie”, t. 1, s. 229–265.
- PAWŁOWSKA A., 2016, *Wpływ zmian społecznych i światopoglądowych na etykietę językową początków doby nowopolskiej*, *Język a Kultura* t. 26: *Kulturowe uwarunkowania zachowań językowych – tradycja i zmiana*, s. 107–117.
- PECIAR Š. (red.), 1959–1968, *Slovník slovenského jazyka*, d. I–VI, Bratislava.
- PELCOWA H., 1998, *Zmiany językowe jako problem badawczy współczesnej dialektologii*, [w:] S. Gala (red.), *Teoretyczne, badawcze i dydaktyczne założenia dialektologii*, Łódź, s. 105–117.
- PELCOWA H., 2001, *Metodologia badań leksyki gwarowej u schyłku XX wieku*, [w:] J. Sierociuk (red.), *Gwary dziś*, t. 1: *Metodologia badań*, Poznań, s. 183–189.

- PELCOWA H., 2004, *Gwara – drugi język mieszkańców wsi czy „gorsza” odmiana języka ogólnopolskiego*, [w:] M. Wojtak, M. Rzeszutko (red.), *W kręgu wiernej mowy*, Lublin, s. 163–177.
- PELCOWA H., 2006, *Pokoleniowość i sytuacyjność – dwa istotne czynniki różnicowania się języka mieszkańców współczesnej wsi*, [w:] J. Sierociuk (red.), *Gwary dziś*, t. 3: *Wewnętrzne zróżnicowanie języka wsi*, s. 139–153.
- PELCOWA H., 2009a, *Trwanie i przemijanie w języku i obyczajowości wiejskiej*, [w:] J. Adamowski, J. Styk (red.), *Tradycja w tekstach kultury*, Lublin, s. 89–100.
- PELCOWA H., 2009b, *Praca w wypowiedziach mieszkańców wsi*, [w:] W. Książek-Bryłowa, H. Duda (red.), *Język polski. Współczesność – Historia, VII Spotkania Lubelskich Językoznawców*, Lublin, s. 107–117.
- PELCOWA H., 2014, *Ludowa wizja świata a problem normy gwarowej we współczesnej rzeczywistości wiejskiej*, [w:] E. Rudnicka-Fira, M. Błasiak-Tytuła (red.), *Język w środowisku wiejskim*, t. II: *Gwara – społeczeństwo – kultura*, Kraków, s. 227–239.
- PELCOWA H., 2015, *Wartości w ludowej interpretacji świata*, [w:] J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 8: *Wartości w języku i kulturze*, s. 155–165.
- PELCOWA H., 2016a, *Dawna rzeczywistość wiejska w językowo-kulturowym obrazie współczesnej wsi*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN”, t. LXIII, s. 117–127.
- PELCOWA H., 2016b, *Gwara – dziedzictwo ciągle żywe czy już zapomniane?*, „Język Polski” XCVI, nr 3, s. 5–14.
- PELCOWA H., 2018, *Sakralizacja pracy i jej wytworów (na przykładzie wypowiedzi mieszkańców wsi)*, [w:] A. Bağlajewski, J. Bartmiński i in. (red.), *Praca ludzka w perspektywie interdyscyplinarnej*, Lublin, s. 309–324.
- PEŁKA L., 1987, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa.
- PETERA J., 1986, *Obrzędy i zwyczaje ludowe w okresie Bożego Narodzenia*, [w:] J. Bartmiński, Cz. Hernas (red.), *Kołodowanie na Lubelszczyźnie*, Wrocław, s. 14–45.
- PIANKA W., 2010, *Historyczne zmiany w systemach adresatywno-honoryfikatywnych w krajach i językach słowiańskich*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” LXVI, s. 197–207.
- PIECHNIK A., 2009, *Wizerunek kobiety i mężczyzny w językowym obrazie świata ludności wiejskiej (na przykładzie gminy Zakliczyn nad Dunajcem)*, Kraków.
- PIECHOTA J., 1976, *Gawędy iwkowskie*, Kraków.
- PIEŃCZAK A., 2011, *Żywotność praktyk magicznych na przykładzie sposobów ochrony dzieci przed urokiem (przygotowano z materiałów „Polskiego Atlasu Etnograficznego”)*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 11, s. 231–243.
- PIGOŃ S., 1983, *Z Komborni w świat*, oprac. Cz. Kłak, wyd. 5, Warszawa.
- PIŃSKA A.M., 2014, *Rytuał czy ceremonia? Rozważania nad praktykami ślubnymi w kontekście przemian w sferze życia rodzinno-mażeńskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL”, R. 57, nr 4(228) s. 109–119.
- PISARKOWA K., 1976, *Pragmatyczne spojrzenie na akt mowy*, „Polonica”, t. 2, s. 265–279.
- PISARKOWA K., 1978, *Zdanie mówione a rola kontekstu*, [w:] T. Skubałanka (red.), *Studia nad składnią polszczyzny mówionej*, Wrocław, s. 7–20.
- PISARKOWA K., 1979, *Jak się tytułujemy i zwracamy do drugich*, „Język Polski” LIX, s. 5–17.

- PISARKOWA K., 1984, *Historia składni języka polskiego*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- PITOŃ J., 2005, *Naski świat*, Kościelisko–Kraków.
- POLAŃSKI K. (red.), 1980–1992, *Słownik syntaktyczno-generatywny czasowników polskich*, t. I–V, t. I–IV, wyd. Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków, t. V, IJP PAN, Kraków.
- POLAŃSKI K. (red.), 1995, *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław.
- POPOWSKA-TABORSKA H., 2019, *W poszukiwaniu językowego obrazu świata. DOM, PRACA, WOLNOŚĆ, a także HONOR i EUROPA w kaszubskich dialektach i w powstającym kaszubskim języku literackim*, [w:] H. Popowska-Taborska, *Współczesny kaszubski język literacki z dziedzictwem leksykalnym w tle*, red. naukowy D.K. Rembiszewska, Warszawa, s. 102–124.
- POŚPIECH J., 1987, *Zwyczaj i obrzędy doroczne na Śląsku*, Opole.
- PRZYBOŚ J. (red.), 1953, *Jabloneczka. Antologia polskiej pieśni ludowej*, Warszawa.
- Průruční slovník jazyka českého*, 1933–1957, d. I–VIII, Praha.
- PRZYBYLSKA R., 1986, *Co się komu „ciśnie na usta”, czyli o pewnym typie wyrażen ekspre-sywnych*, „Język Polski” LXVI, z. 5, s. 347–351.
- PRZYBYLSKA R., 2003, *O formule ludowego zamawiania chorób na Podkarpaciu*, [w:] H. Kurek, F. Tereszkiewicz (red.), *Kultura wsi podkarpackiej. Podkarpackie spot-kania. Literatura – Język – Kultura*, Kraków, s. 95–109.
- PRZYBYLSKA R., 2010, *Formuły performatywne prowokujące do agresji*, [w:] J. Grucha-ła, H. Kurek (red.), *Silva rerum philologicarum. Studia ofiarowane Profesor Marii Strycharskiej-Brzezynie z okazji Jej jubileuszu*, Kraków, s. 295–311.
- PRZYMUSZAŁA L., 2013, *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwa-rach śląskich*, Opole.
- PUZYNINA J., 2001–2002, *O pojęciu intensyfikacji*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XLIX–L, z. 6, Lublin, s. 321–327.
- RADWAŃSKI J., 2019, *O języku przedstawień kołędniczych*, [w:] K. Smyk, J. Dragan (red.), *Kołędowanie na Rzeszowszczyźnie*, Kolbuszowa, s. 163–179.
- RAK M., 2005, *Słownik frazeologiczny gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich*, Kraków.
- RAK M., 2015, *Kulturemy podhalańskie*, Kraków.
- RAKOWSKI T., 2009, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegrado-wanego*, Gdańsk.
- RAKOWSKI T., 2013, *Potomkowie chłopów – wolni od kultury*, „Znak”, nr 693.
- RAKOWSKI T., 2016, *Sztuka w przestrzeniach wiejskich i eksperymenty etnograficzne. Po-żegnanie kultury zawstyżenia: jednoczasowość, zwrot ku sobie, proto-socjologia*, „Teksty Drugie”, nr 4, s. 66–87.
- RECZEK S., 1968, *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- REICHAN J., 1999, *Gwary polskie w końcu XX w.*, [w:] W. Pisarek (red.), *Polszczyzna 2000*, Kraków, s. 262–278.
- RÉCANATI F., 1987, *Meaning and Force: the Pragmatics of Performative Utterances*, Cambridge.
- REMBISZEWSKA D.K., SIKORA K., 2016, *O nowy sposób definiowania gwarowych frazeolo-gizmów i przysłów*, [w:] *Dawne z nowym łącząc...: in memoriam Marian Kucała*, Prace Wydziału Historyczno-Filologicznego – Towarzystwo Naukowe Katolickie-

- go Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 184: *Trwałość i Zmienność w Języku* t. 1, red. J. Klimek-Grądzka i M. Nowak, Lublin, s. 377–384.
- REMBISZEWSKA D.K., 2017, *Zmiany w systemie gospodarowania i warunków życia na wsi a dynamika gwar na północnym Podlasiu*, [w:] D.K. Rembiszewska (red.), *Dynamika rozwoju gwar słowiańskich w XXI wieku*, Warszawa, s. 117–128.
- REYMONT W.S., 1975, *Chłopi*, t. 1–4, wyd. 24, Warszawa.
- RĘKAS J., 2012, *Zaklęcie, zamówienie, zażegnanie. Magiczna moc słów w folklorze słowiańskim*, „Poznańskie Studia Slawistyczne”, nr 3, s. 11–28.
- ROBOTYCKI Cz., 1988, *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków.
- ROBOTYCKI Cz., 1992, *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Kraków.
- ROBOTYCKI Cz., 2014, *O kulturze ludowej: nigdy nie było? Jest czy jej nie ma? Sonda internetowa. Głosy badaczy [wypowiedź]*, [w:] B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, Warszawa, s. 81–84.
- ROGER J., 1863, *Pieśni ludu polskiego na Górnym Szlasku z muzyką*, Wrocław [<https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/6206?id=6206>].
- ROGOWSKA-AUGUSTYNOWICZ A., 2008, *Świadomość odrębności stanowej w relacjach przedstawicieli drobnej szlachty w ziemi łomżyńskiej*, Warszawa.
- ROKOSZ T., 2009, *Od folkloru do folku. Metamorfozy pieśni tradycyjnych we współczesnej kulturze*, Siedlce, s. 58–67.
- ROSIEK B., 2018, *Obrzędy rodzinne*, [w:] K. Ceklarz, B. Rosiek (red.), *Kultura ludowa Górali Żywieckich*, Kraków, s. 469–498.
- ROSIŃSKA-MAMEJ A., 2007, *Funkcje form adresatywnych towarzyszących aktom próśb we współczesnym języku polskim*, „Respectus Philologicus”, nr 11(16), s. 42–55 [www.ceeol.com].
- ROSIŃSKA-MAMEJ A., 2008, *Typy i funkcje aktów grzeczności w tekstach marketingowych*, [w:] K. Michalewski (red.), *Język w marketingu*, Łódź, s. 335–344.
- ROSIŃSKA-MAMEJ A., 2013, *Ile jest aktów w makroakcie mowy, czyli o najczęstszych sposobach realizacji próśb we współczesnym języku polskim*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” LXIX, s. 113–126.
- RUIZ DE ZAROBÉ L., RUIZ DE ZAROBÉ Y. (red.), 2012, *Speech Acts and Politeness across Languages and Cultures*, Bern–Berlin–Bruxelles–Frankfurt am Main–New York–Oxford–Wien.
- RYBARCZYK-DYJEWSKA J., 2013, *Język jako narzędzie magii na przykładzie zaklęć rosyjskich*, Kraków.
- SADOWSKA J., 2009, *Współczesna sztuka ludowa i jej twórcy w ocenie mieszkańców wsi*, „Zeszyty Wiejskie”, z. XIV, s. 45–55.
- SAWANIEWSKA-MOCHOWA Z., ZIELIŃSKA A., 2007, *Dziedzictwo kultury szlacheckiej na byłych Kresach północno-wschodnich Rzeczypospolitej. Giniąca część kultury europejskiej*, Warszawa.
- SEARLE J.R., 1987, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa.
- SEARLE J.R., 1999, *Umysł, język, społeczeństwo*, tłum. D. Cieśla, Warszawa.
- SIARKOWSKI Wł., 2000, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolicy Kielc*, oprac. L. Michalska-Bracha, K. Bracha, cz. 1–3, Kielce.

- SIARKOWSKI Wł., 1884, *Materyjały do etnografii ludu kieleckiego z okolic Pińczowa*, Kraków [https://fbc.pionier.net.pl/details/nnqTxvZ].
- SIKORA K., 1989, *Orawskie przysłowki zaimkowe miejsca*, „Polonica” t. 14, s. 67–76.
- SIKORA K., 1993, *Jak »pan« zawędrował na wieś*, „Język Polski” LXXIII, s. 298–307.
- SIKORA K., 1994, *Gwarowe formuły adresatywne jako narzędzie identyfikacji więzi społecznej łączącej rozmówców (na przykładzie gwar okolic Krakowa)*, [w:] J. Anusiewicz, B. Siciński (red.), *Język a Kultura*, t. 10: *Języki subkultur*, Wrocław, s. 195–204.
- SIKORA K., 2004, *Dokąd Zabłocki zajechał na mydle? (o pewnym typie frazemów porównawczych)*, [w:] H. Kurek, J. Labocha (red.), *Studia Linguistica Danutae Wesolowska oblata*, Kraków, s. 251–262.
- SIKORA K., 2009, *Ekspresywne porównania potoczne (wybrane zagadnienia struktury i semantyki)*, [w:] P. Štekauer, S. Tomaščíková, W. Witalisz (red.), *Culturelanguage and literature across border regions. Proceeding of the international conference Košice, 28–29 April 2008*, „Prace Naukowo-Dydaktyczne PWSZ w Krośnie”, z. 37, Krosno, s. 197–210.
- SIKORA K., 2010a, *Grzeczność językowa wsi, cz. I: System adresatywny*, Kraków.
- SIKORA K., 2010b, *Gwara na usługach mediów*, [w:] R. Przybylska, J. Kaś, K. Sikora (red.), *Symbolae grammaticae in honorem Boguslai Dunaj*, Kraków, s. 249–266.
- SIKORA K., 2011a, *„Z panem i knieciem po świecie” – o tradycji i współczesności w zwracaniu się do drugich*, „LingVaria” VI, nr 2(12), s. 79–88.
- SIKORA K., 2011b, *Winszowanie i dobre słowo w gwarze*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica” VI: „Dialog z tradycją”, cz. 1, s. 171–189.
- SIKORA K., 2013a, *Życzenia i winszowanie jako akt mowy*, „LingVaria”, VIII, nr 2(16), s. 179–189.
- SIKORA K., 2013b, *Od „proszę łaski Pana” do „proszę Pana*, „Język Polski” XCIII, z. 4, s. 287–298.
- SIKORA K., 2014, *O paradoksach zanikania gwar ludowych i nowych stereotypach wiejskości*, [w:] M. Mączyński, E. Horyń (red.), *Język w środowisku wiejskim. W 110. rocznicę urodzin profesora Eugeniusza Pawłowskiego*, t. 1, Kraków, s. 115–123.
- SIKORA K., 2015a, *Gwara dawniej i dziś – z refleksji dialektologa*, „Poradnik Językowy”, nr 4(723), s. 71–78.
- SIKORA K., 2015b, *Spełnione sny chłopskiego szczęścia – w tekstach życzeń i oracji kolędniczych*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica” VII, s. 411–435.
- SIKORA K., 2016a, *„Gbury, dziwki, patole, zwyrole i ćwoki”: o szczególnej karierze quasi-gwarowych ekspresywizmów w polszczyźnie*, „Język Polski” XCVI, nr 3, s. 58–67.
- SIKORA K., GOŁDOWSKI K., 2016, *Pożegnanie z rolą*, [w:] E. Młynarczyk, E. Horyń (red.), *Językowe dziedzictwo kultury materialnej*, „Dialog z Tradycją”, t. V, Kraków, s. 441–454.
- SIKORA K., 2019, *O orawskiej (językowej) grzeczności – słów kilka*, Wydawca – Orawski Park Etnograficzny w Zubrzycy Górnej [w druku].
- SIKORSKA L., 2011, *Językowa grzeczność i niegrzeczność w gwarach południowo-wschodniej Kielecczyny*, Kielce.

- SIMONIDES D., 1988, *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*, Opole.
- SIMONIDES D. (red.), 1989, *Folklor Górnego Śląska*, Katowice.
- SIMONIDES D., 1998, „*Sacrum*” jako zasada porządkowania świata w kulturze ludowej, [w:] S. Gajda, H.J. Sobeczko (red.), *Człowiek – dzieło – „sacrum”*, Opole, s. 95–102.
- SIMONIDES D., 2007, *Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego*, Wrocław.
- SIMONIDES D., 2010, *Dlaczego drzewa przestały mówić? Ludowa wizja świata*, Opole.
- SKIERKOWSKI Wł., 1929–1931, *Puszcza Kurpiowska w pieśni*, cz. I, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego”, 1, 1929, s. 25–115; cz. II, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego” 2, 1930/1931, s. 3–160.
- SKUDRZYK A., URBAN K., 2000, *Mały słownik terminów z zakresu socjolingwistyki i pragmatyki językowej*, Kraków.
- Słownik gwar polskich*, 1977–, red. M. Karaś (*Źródła i t. I*), potem red. S. Urbańczyk i J. Reichan, J. Okoniowa, B. Grabka R. Kucharzyk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- SMOLIŃSKA T., 1996, *Symbolika kołędowania. Tradycja i współczesność*, [w:] M. Bratuń, S. Gajda, J. Neuberg (red.), *Duktem czasów. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Mariana Kaczmarka (1934–1994)*, Opole, s. 317–324.
- SMOLIŃSKA T., 2003, *Wzajemne relacje między twórcami i badaczami kultury ludowej*, „*Twórczość Ludowa*”, R. XVIII, nr 4(56), s. 14–17.
- SMOLIŃSKA T., 2004, *Współczesne kołędowanie bożonarodzeniowe. Między misterium a widowiskiem*, [w:] ks. R. Pierskała, T. Smolińska (red.), *Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i w kulturze*, Opole, s. 215–230.
- SMOLIŃSKA T., 2017, *Świętowanie na ulicy. Orszak Trzech Króli w zimowym pejzażu miasta*, „*Journal of Urban Ethnology*” 15, s. 47–63.
- SMYK K., DRAGAN J. (red.), 2019, *Kołędowanie na Rzeszowszczyźnie*, Kolbuszowa.
- STOMMA L., 2002, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. oraz wybrane eseje*, Łódź.
- STYK J., 1993, *Chłopski świat wartości. Studium socjologiczne*, Włocławek.
- STYK J., 1999, *Chłopi i wieś polska w perspektywie socjologicznej i historycznej*, Lublin.
- SULIMA R., 1997, *Kultura ludowa i polskie kompleksy*, „*Regiony*”, nr 1, s. 77–81, też: *Kultura ludowa i polskie kompleksy*, [w:] A. Dobroński, B. Gołębiowski, S. Zagórski (red.), *Czy zmierzch kultury ludowej?*, Łomża, s. 109–115.
- SULIMA R., 1999, *Powitania i rytuały terytorialności*, [w:] J. Adamowski, S. Niebrzegowska (red.), *W zwierciadle języka i kultury*, Lublin, s. 139–151.
- SULIMA R., 2014, *Spoleczne wyobrażenia wsi na przełomie XX i XXI wieku*, „*Wieś i Rolnictwo*”, nr 2(136), s. 57–63.
- SZADURA J., 2000, *Ludowe formuły powitania i pożegnania ognia jako akty komunikacyjno-kulturowe*, [w:] J. Anusiewicz, A. Dąbrowska (red.), *Język a Kultura*, t. 13: *Językowy obraz świata i kultura*, Wrocław, s. 333–342.
- SZCZEPAŃSKI M.S., 1999, *Tożsamość regionalna – w kręgu pojęć podstawowych i metodologii badań. Między tożsamością indywidualną a społeczną – preliminaria*, [w:] A. Matczak (red.), *Badania nad tożsamością regionalną*, Łódź–Ciechanów, s. 7–17.
- SZCZYPKA J., 1980, *Kalendarz polski*, wyd. 2, Warszawa.
- SZEWczyk Z.P., 2014, *Słownik gwary Lachów Sądeckich (Podegrodzkich)*, Podegrodzie.

- SZMATLOCH B., 2017, *Wihajster do godki. Lekcje śląskiego*, Warszawa.
- SZOŁTYSEK M., 1999, *Żywot Ślązoka poczciwego*, Rybnik.
- SZOŁTYSEK M., 2005, *Górny Śląsk. Przewodnik po regionie*, Bielsko-Biała.
- SZOSTEK A., 2018, *Biblijny obraz pracy ludzkiej*, [w:] A. Bağlajewski, J. Bartmiński i in. (red.), *Praca ludzka w perspektywie interdyscyplinarnej*, Lublin, s. 27–35.
- SZTYCH D., 2008, *Zwierzęta gospodarskie w polskiej kulturze ludowej*, „Wiadomości Zootekniczne”, R. XLVI, nr 2, s. 39–47.
- SZYMANDERSKA H., 2008, *Śluby polskie. Tradycje, zwyczaje, przepisy*, Warszawa.
- SZYMAŃSKAJ., 1992, *Podlaskie pieśni „włóczębne”*, „Etnolingwistyka” 5, s. 97–134.
- SZYMAŃSKA J., 2012, *Podlasie*, cz. I: *Teksty pieśni obrzędowych*, Warszawa.
- SZYMAŃSKA J., 2016, *Podlasie*, t. 5, cz. I: *Pieśni i obrzędy doroczne*, red. L. Bielawski, wyd. 2 rozszerz., Warszawa.
- SZYMCZAK M. (red.), 1994, *Słownik języka polskiego*, t. I–III, wyd. 7, Warszawa.
- ŚLIWA P., 1998, *Regionalizm w Polsce a zjednoczenie Europy*, [w:] P. Buczkowski, K. Bondyra, P. Śliwa (red.), *Jaka Europa? Regionalizacja a integracja*, Poznań.
- ŚWIĘTEK J., 1893, *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Kraków.
- ŚWIĘTEK J., 1896–1897, *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie”, t. 1, 1896, s. 266–362; t. 2, 1897, s. 119–379.
- ŚWIĘTEK J., 1989–2001, *Brzozowa i okolica Zakliczyna nad Dunajcem. Obraz etnograficzny – zbiór z lat 1897–1906*, cz. I–V, Wrocław 1989–2001 (cz. II – 1998).
- TAMBOR J., 2006, *Mowa Górnślązaków oraz ich świadomość językowa i etniczna*, Katowice.
- TARNOŃSKA L., 1998, *Downe casy we Mnikowie – co jeszczeboce. Gawędy*, Kraków, [<http://mbc.malopolska.pl/dlibra/docmetadata?id=11692&dirds=62&tab=>].
- TARNOŃSKI A., 2008, *Ostatni mazur. Opowieść o wojnie namiętności i stracie*, tłum. K. Bażyńska-Chojnacka i P. Chojnacki, Warszawa.
- TETMAJER K., 1955, *Na Skalnym Podhalu*, Kraków.
- TETMAJER W., 1898, *Gody i godnie święta czyli okres świąt Bożego Narodzenia w Krakowskiem*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie”, t. 3, s. 167–197.
- TOMICZEK E. 1983, *System adresatywny współczesnego języka polskiego i niemieckiego*, Wrocław.
- TOMICZEK E., 1992, *Z badań nad istotą grzeczności językowej*, [w:] J. Anusiewicz, M. Marcjanik (red.), *Język a Kultura*, t. 6: *Polska etykieta językowa*, Wrocław, s. 15–25.
- TYMOCHOWICZ M., 2018, *Zachowania etykietałne przy chłopskim stole*, [w:] *Polska i świat przez kuchnię. Studia o dziedzictwie kulinarnym*, red. A. Kamler, D. Pietrzakiewicz, K. Seroka, Warszawa, s. 165–174.
- UDZIELA S., 1886, *Materiały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. X, dz. III, Kraków, s. 75–156 [<https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/16505/edition/14619/content>].
- UDZIELA S., 1889, *Religia i modlitwa u ludu ropczyckiego*, „Wisła”, t. 3, s. 592–603.
- UDZIELA S., 1892, *Lud polski w powiecie ropczyckim w Galicyi*, Kraków.
- UDZIELA S., 1900, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego na prawym brzegu Wisły*, cz. III, „Wisła”, t. 14, z. 3, maj–czerwiec, s. 253–273.

- ULANOWSKA S., 1891–1895, *Łotysze Inflant Polskich, a w szczególności z gminy wielońskiej powiatu rzeżyckiego. Obraz etnograficzny*, cz. I–III, Kraków.
- URBAŃCZYK S. (red.), 1953–2004, *Słownik staropolski*, t. 1–11, Warszawa–Kraków.
- URBAŃCZYK S. (red.), 1992, *Encyklopedia języka polskiego*, Wrocław.
- WARCHAŁA J., SKUDRZYK A., 2010, *Kultura piśmienności młodego pokolenia*, Katowice.
- WĘZOWICZ-ZIÓLKOWSKA D., 1991, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej poezji ludowej XVIII–XX wieku*, Wrocław.
- WIECZORKIEWICZ A., 1991, *Słowo i gest. Dwa warianty weselnych zaprosin*, „Etnografia Polska”, t. 35, z. 1, s. 85–101.
- WIERCIŃSKI A., 1994, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków.
- WIERZICKA A., 1986, *Analiza lingwistyczna aktów mowy jako potencjalny klucz do kultury*, [w:] A. Brodzka, M. Hopfinger, J. Lalewicz (red.), *Problemy wiedzy o kulturze*, Wrocław, s. 103–114.
- WIERZICKA A., 1987, *English Speech Acts Verbs. A Semantic Dictionary*, Sydney.
- WIERZICKA A., 1999, *Język – umysł – kultura*, Warszawa.
- WIERZICKA A., 2006, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Lublin (tłumaczenie polskie książki *Semantics. Primes and Universals*, Oxford University Press, 1996).
- WILKIN J., NURZYŃSKA I. (red.), 2018, *Polska wieś 2018. Raport o stanie wsi*, Warszawa [<https://doi.org/10.7366/9788373839533>].
- WILKOŃ A., 2002, *Spójność i struktura tekstu*, Kraków.
- WINIARSKA J., 2001, *Operatory metatekstowe w dialogu telewizyjnym*, Kraków.
- WITKOŚ S., 1977, *Bajdy i Moderówka*, Poznań.
- WITT U., 2009, *Savoir-vivre przy stole, czyli jak nie najeść się... wstydu*, tłum. z j. niemieckiego P. Berndt, Warszawa.
- WNUK W., 1981, *Gawędy Skalne Podhala*, Kraków.
- WOJTAK M., 1992, *Wybrane elementy staropolskiej etykiety językowej*, [w:] J. Anusiewicz, M. Marcjanik (red.), *Język a Kultura*, t. 6: *Polska etykieta językowa*, Wrocław, s. 33–40.
- WOJTAK M., 1996, „*O polityce w słowach*”. *Formy adresatywne w XVIII wieku*, „Język Polski” LXXVI, s. 81–88.
- WOLK E., 2005, *Grzeczność w Etiopii*, [w:] E. Marcjanik (red.), *Grzeczność nasza i obca*, Warszawa, s. 251–262.
- WOLK E., 2007, *Szacunek i serdeczność w Etiopii*, [w:] M. Marcjanik (red.), *Grzeczność na krańcach świata*, Warszawa, s. 287–302.
- WOŹNIAK A., 1978, *Małżeństwa chłopskie w XVIII-wiecznej wsi pańszczyźnianej*, „Etnografia Polska”, t. 22, z. 1, s. 133–157.
- WÓJCICKA U., 2015, *Czynności na opak w tradycyjnej rosyjskiej obrzędowości apotropiecznej*, „Slavia Orientalis”, t. LXIV, nr 3, s. 535–549.
- WÓJCICKI K. W., 1976 (1836), *Pieśni Ludu Białochrobatów, Mazurów Rusi znad Bugu*, t. II, wydanie fototypiczne pierwodruku z 1836 r., red. H. Kapełuś, Wrocław.
- WÓJTOWICZ M., 2012, *Magiczne funkcje liczby trzy w medycynie ludowej*, „Acta Humana”, nr 3, s. 111–122.
- WRONICZ J., 1995, *Prace nad Słownikiem gwarowym Śląska Cieszyńskiego*, „Język Polski” LXXV, z. 1, s. 53–56.

- WYDERKA B., 2008, *Przymyki gwoli, zgwoli, skirz w gwarach śląskich*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN”, t. VIII, s. 253–260.
- WYRWAS K., SUJKOWSKA-SOBISZ K., 2005, *Mały słownik terminów teorii tekstu*, Warszawa.
- WYSZYŃSKI S., 1946, *Duch pracy ludzkiej. Konferencje o pracy*, Włocławek.
- WYSZYŃSKI S., 1968, *Miłość i ofiarna służba dla ziemi*, [w:] *Zagon polskiej ziemi: odpowiedzialność za ziemię i godność pracy na roli*, wybór i oprac. A. Wieczorek, Warszawa 2003, s. 28–32.
- WYSZYŃSKI S., 1974, *Polska kraina chleba*, [w:] *Zagon polskiej ziemi: odpowiedzialność za ziemię i godność pracy na roli*, wybór i oprac. A. Wieczorek, Warszawa 2003, s. 71–73.
- ZADROŻYŃSKA A., 1983, *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, Warszawa.
- ZADROŻYŃSKA A., 2004, *Damy i galanci. O polskich zwyczajach towarzyskich*, Warszawa.
- ZBOROWSKI J., 2009, *Słownik gwary Zakopanego i okolic*, Zakopane–Kraków.
- ZDANOWICZ A., BOHUSZ SZYSZKO M., FILIPOWICZ J., TOMASZEWICZ W., CZEPIELIŃSKI F., KOROTYŃSKI W., TRENTOWSKI B., 1861, *Słownik języka polskiego...*, t. I–II, Wilno.
- ŻEBROWSKA B., 2019, „Góralskie” drinki – regionalne nazwy napojów alkoholowych, [w:] R. Przybylska, M. Rak, A. Kwaśnicka-Janowicz (red.), *Historia języka, dialektologia i onomastyka w nowych kontekstach interpretacyjnych*, Kraków, s. 319–330.
- ŻUK G., 2009, *Życzenia świąteczne a ideologia*, [w:] J. Adamowski, J. Styk (red.), *Tradycja w tekstach kultury*, Lublin, s. 119–128.
- АТРАХОВІЧ К.К. (Крапіва К.) (рэд.), 1977–1984, *Тлумачальны слоўнік беларускай мовы*, т. I–V, Мінск.
- БЛОДІД І.К. (ред.), 1970–1980, *Словник української мови*, т. I–XI, Київ.
- БУЛЫКА А.М., ЖУРАЎСКИ А.Я. (рэд.), 1982–2012, *Гістарычны слоўнік беларускай мовы*, в. 1–32, Мінск.
- БУЛЫКА А.М., 1972, *Даўнія запазычанні беларускай мовы*, Мінск.
- ГРИНЧИШИН Д.Г. (ред.), 1994, *Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.*, Львів.
- ГРИНЧЕНКО Б., 1907–1909, *Словарь української мови*, т. I–IV, Київ.
- ГУМЕЦЬКА Л.Л., 1977–1978, *Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.*, т. I–II, Київ.
- ДАЛЬ Вл., 1955–1956, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. I–IV, Москва.
- МАРТЫНАУ В.У. (рэд.), 1978, *Этымалагічны слоўнік беларускай мовы*, Мінск.
- МЕЛЬНИЧУК О.С. (ред.), 1982–2012, *Етимологічний словник української мови*, т. I–VI, Київ.
- ФАСМЕР М., 1964–1973, *Этимологический словарь русского языка*. Перевод с нем. и дополнения О.Н. Трубачева, т. I–IV, Москва.
- Словарь русских народных говоров*, составил (с II т. гл. ред.) Ф. П. Филин (Ф.П. Сороколетов, С.А. Мызников), 1965, Москва–Ленинград–Санкт-Петербург.
- ТИМЧЕНКО Є.К., 2002–2003, *Матеріали до словника писемної та книжної української мови XV–XVIII ст.*, т. I–II, підготували до видання Василь В. Німчук та Г.І. Лиса, Київ–Нью-Йорк.

- ATRACHOWICZ K.K. (Kraپیwa K.) (red.), 1977–1984, *Тлумачальны слоўнік беларускай мовы*, t. I–V, Minsk.
- BIŁODID I.K. (ried.), 1970–1980, *Словник українс'кої мови*, t. I–XI, Kiїв.
- BUŁYKA A.M., ŹURAŹSKI A.Ja, (red.), 1982–2012, *Gistaryczny sloўnik bielaruskaj mowy*, w. 1–32, Minsk.
- BUŁYKA A.M., 1972, *Даўніяа запазычзанняа беларускай мовы*, Minsk.
- GRINCZISZYN D.G. (ried.), 1994, *Словник українс'кої мови XVI – пierszoї поłówини XVII st.*, Lwiw.
- GRINCZENKO B., 1907–1909, *Словар' українс'кої мови*, t. I–IV, Kiїв.
- GUMIEC'KA Ł.Ł., 1977–1978, *Словник староукраїнс'кої мови XIV–XV st.*, t. I–II, Kiїв.
- DAL Wł., 1955–1956, *Толковий словарь' живого великорусского языка*, t. I–IV, Moskwa.
- MARTYNAŹ W.U. (red.), 1978, *Етымалогічний слоўнік беларускай мовы*, Minsk.
- MIELNICZUK O.S. (ried.), 1982–2012, *Етимологічний словник українс'кої мови*, t. I–VI, Kiїв.
- FASMIER M., 1964–1973, *Етимологіческий словарь' русского языка*. Pieriewod s niem. i dopołnienija O.N. Trubaczewa, t. I–IV, Moskwa.
- Словар' русских народных говоров*, sostawił (s II t. gl. ried.) F. P. Filin (F.P. Sorokoletow, S.A. Myznikow), 1965, Moskwa–Leningrad–Sankt-Pietierburg.
- TIMCZENKO Є.K., 2002–2003, *Матеріали до словника пицмної та книжної українс'кої мови XV–XVIII st.*, t. I–II, pidgotuwali do widannia Wasil W. Nimczukta G.I. Lisa, Kiїв–Nju-Jork.

SKRÓTY

- ArctSStp – A. Krasnowolski, Wł. Niedźwiedzki, *M. Arcta słownik staropolski*, Warszawa [1920], [https://pl.wikisource.org/wiki/M._Arcta_S%C5%82ownik_Staropolski/%C5%BByczy%C4%87].
- Bartm. – J. Bartmiński, *Polskie kolędy ludowe. Antologia*, zebrał, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył J. Bartmiński, Kraków 2002.
- Bubak – J. Bubak, *Teksty gwarowe ze wsi Ząb w powiecie nowotarskim*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Językoznawcze”, z. 12, Kraków 1966.
- Bułyka – A.M. Булыка, *Даўня запазычанні беларускай мовы*, Мінск 1972.
- Cisz. – S. Ciszewski, *Krakowiaczy. Monografia etnograficzna*, t. I: *Podania, powieści fantastyczne, zagadki i lamiglówki*, Kraków 1894.
- Dal – Вл. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. I–IV, Москва 1955–1956.
- EJO – K. Polański (red.), *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław 1995.
- EJP – S. Urbańczyk (red.), *Encyklopedia języka polskiego*, Wrocław 1992.
- ESBM – В.У. Мартынаў (рэд.), *Этымалагічны слоўнік беларускай мовы*, Мінск 1978.
- ESUM – О.С. Мельничук (ред.), *Етимологічний словник української мови*, т. I–VI, Київ 1982–2012.
- Fed. – M. Federowski, *Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy, jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania, gusła, zabobony, pieśni, zabawy, przysłowia, zagadki i właściwości mowy*, t. I–II, Warszawa 1888–1889.
- Fedycz. – E. Fedyczkowska, *Pieśni Lasowiaków. Folklor wokalny terenów dawnej Puszczy Sandomierskiej na podstawie archiwalnych nagrań Franciszka Kotuli*, Rzeszów 2008.
- Fischer – *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Adama Fischera*, oprac. M. Kujawska, Ł. Łuczaj, J. Sosnowska, P. Klepacki, Wrocław 2016.
- GałązkaI – B. Gałązka, *Kolędy Podkarpacia*, t. I: *Podgórze I*, Krosno, 2004–2007.
- GałązkaII – B. Gałązka, *Kolędy Podkarpacia*, t. II: *Podgórze II*, Krosno 2011.
- GałązkaIII – B. Gałązka, *Kolędy Podkarpacia*, t. III: *Pogranicze polsko-ruskie I*, Jarosław–Krosno 2012.
- Hod. – S.A. Hodorowicz, *Podholańskie porzypadła i pogworki maści wselijkiej ku cłeka zadumie i wesołości dane*, Nowy Targ 2006.
- Hrinčenko – Б. Грінченко, *Словарь української мови*, т. I–IV, Київ 1907–1909.
- HSBM – A.M. Булыка, А.Я. Жураўскі, (рэд.) *Гістарычны слоўнік беларускай мовы*, в. 1–32, Мінск 1982–2012.

- HSSJ – M. Majtán (red.), *Historický slovník slovenského jazyka*, d. I–VII, Bratislava 1991–2008.
- ISJP – M. Bańko (red.), *Inny słownik języka polskiego*, Warszawa 2000.
- Jabl. – J. Przyboś (red.), *Jabłoneczka. Antologia polskiej pieśni ludowej*, Warszawa 1953.
- Jungmann – J. Jungmann, *Slovník česko-německý*, d. I–V, Praha 1835–1839.
- KartS XVII – Kartoteka *Słownika języka polskiego XVII i I. połowy XVIII wieku* [<http://rcin.org.pl/dlibra/publication?id=20029>].
- KąsILGiKP – J. Kąs, *Ilustrowany leksykon gwary i kultury podhalańskiej* (t. XII, 2019), różne miejsca wydania, m.in. Bukowina Tatrzańska, Nowy Sącz 2015–2019.
- KąsSGO – J. Kąs, *Słownik gwary orawskiej*, Kraków 2003.
- Kolb. – O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 1–57, Wrocław–Poznań 1961–1979 [reedycja fotooffsetowa].
- KolRz. – K. Smyk, J. Dragan (red.), *Kolędowanie na Rzeszowszczyźnie*, Kolbuszowa 2019.
- Kott – F. Kott, *Česko-německý slovník, zvláště gramaticko-fraseologický*, d. I–VII, Praha 1878–1893.
- Krzepł. – S. Krzeptowski Biały, *Gawędy góralskie*, Warszawa 1961.
- Marc. – J. Kędziora, *Marcyna*, t. I: *Tatusiowa chałupa*, t. II: *Dopust boży*. Warszawa 1937.
- Mot. – W. Motyka, *Śpiewnik górali polskich*, Żywiec–Milówka 2007.
- przysł. – przysłowie
- PS – *Příruční slovník jazyka českého*, d. I–VIII, Praha 1933–1957.
- PSDP – S. Reczek, *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.
- Roger – J. Roger, *Pieśni ludu polskiego na Górnym Szląsku z muzyką*, Wrocław 1863.
- SEBor – W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005.
- SEBr – A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, wyd. 5, Warszawa 1989.
- SEJMach. – V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého*, wyd. 2, popr. i uzup., Praha 1968.
- SGP – *Słownik gwar polskich*, od 1977, red. M. Karaś (*Źródła* i t. I), potem red. S. Urbańczyk i J. Reichan, J. Okoniowa, B. Grabka R. Kucharzyk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- SJPD – W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I–XI, Warszawa 1958–1969.
- SJPSz – M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I–III, wyd. 7, Warszawa 1994.
- SJPXVI – M.R. Mayenowa i in. (red.), *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. I–XXXIII, Wrocław–Warszawa 1966–2009.
- SW – J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I–VIII, Warszawa 1900–1927.

- SWil – A. Zdanowicz, M. Bohusz Szyszko, J. Filipowicz, W. Tomaszewicz, F. Czepliński, W. Korotyński, B. Trentowski, *Słownik języka polskiego...*, t. I–II, Wilno 1861.
- SKarl – J. Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, t. I–VI, Kraków 1900–1911.
- SL – S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. I–VI, Lwów 1854–1860, wyd. 3. fotooffset., t. I–VI, Warszawa 1951.
- SRNG – *Словарь русских народных говоров*, составил (с II т. гл. ред.) Ф. П. Филин (Ф.П. Сороколетов, С.А. Мызников), Москва–Ленинград–Санкт-Петербург 1965–.
- SSJ – Š Peciar (red.), *Slovník slovenského jazyka*, d. I–VI, Bratislava 1959–1968.
- SSJČ – B. Havránek (red.), *Slovník spisovného jazyka českého*, d. I–IV, Praha 1960–1971.
- SSiSL – J. Bartmiński (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. I: *Kosmos*, cz. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie* (Lublin 1996), cz. 2: *Ziemia, woda podziemie* (Lublin 1999), cz. 3: *Meteorologia* (Lublin 2012), cz. 4: *Świat, światło, metale* (Lublin 2012), t. II; *Rośliny*, cz. 1: *Zboża* (Lublin 2017), cz. 2: *Warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe* (Lublin 2018), cz. 3: *Kwiaty* (Lublin 2019).
- SStp – S. Urbańczyk (red.), *Słownik staropolski*, t. 1–11, Warszawa–Kraków 1953–2004.
- SSUM – Л.Л. Гумецька, *Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.*, т. I–II, Київ 1977–1978.
- SUM – І. К. Білодід (ред.), *Словник української мови*, т. I–XI, Київ 1970–1980.
- SUMXVI – Дмитро Г. Гринчишин (ред.), *Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.*, Львів 1994–.
- SWJP – B. Dunaj (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 1996.
- Święt.Brzoz. – J. Świętek, *Brzozowa i okolica Zakliczyna nad Dunajcem. Obraz etnograficzny – zbiór z lat 1897–1906*, cz. I–V, Wrocław 1989–2001 (cz. II – 1998).
- Święt.LN – J. Świętek, *Lud nadrański (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Kraków 1893.
- Święt.ZPP – J. Świętek, *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrańskiego, Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie*, t. 1, Kraków 1896, s. 266–362; t. 2, Kraków 1897, s. 119–379.
- TetmSkPodh. – K. Tetmajer, *Na Skalnym Podhalu*, Kraków 1955.
- TSBM – К.К. Атраховіч (К. Крапіва), (ред.), *Тлумачальны слоўнік беларускай мовы*, т. I–V, Мінск 1977–1984.
- Тымченко – Є.К Тимченко, *Матеріали до словника писемної та книжної української мови XV–XVIII ст.*, т. I–II, підготували до видання Василь В. Німчук та Г.І. Лиса, Київ–Нью-Йорк 2002–2003.
- VasmerESRJ – М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*. Перевод с нем. и дополнения О.Н. Трубачева, т. I–IV, Москва 1964–1973.
- WSJP – S. Dubisz (red.), *Wielki słownik języka polskiego PWN*, t. I–V, Warszawa 2018.
- z. – zasłyszane

ANEKSY

Aneks 1. Wykaz eksplorowanych miejscowości

Nazwa wsi	Gmina	Powiat	Województwo
Babice		chrzanowski	małopolskie
Biały Kościół	Wielka Wieś	krakowski	małopolskie
Bibice	Zielonki	krakowski	małopolskie
Bolechowice	Zabierzów	krakowski	małopolskie
Boża Wola	Wolbrom	olkuski	małopolskie
Bronowice (obecnie część Krakowa)	Kraków	krakowski	małopolskie
Brzoskwinia	Zabierzów	krakowski	małopolskie
Bukowiec	Korzenna	nowosądecki	małopolskie
Chyżne	Jabłonka	nowotarski	małopolskie
Czułów	Liszki	krakowski	małopolskie
Dąbrowica	Kuryłówka	leżajski	podkarpackie
Dąbrówka Morska	Szczurowa	brzeski	małopolskie
Dębno	Nowa Słupia	kielecki	świętokrzyskie
Domaradz		brzozowski	podkarpackie
Faściszowa	Zakliczyn	tarnowski	małopolskie
Gródek	Grybów	nowosądecki	małopolskie
Imbramowice	Trzyciąż	olkuski	małopolskie
Izdebki	Nozdrzec	brzozowski	podkarpackie
Jabłonka		nowotarski	małopolskie
Janczowa	Korzenna	nowosądecki	małopolskie
Jasienna	Korzenna	nowosądecki	małopolskie
Jastrzębia	Ciężkowice	tarnowski	małopolskie
Kąсна Dolna	Ciężkowice	tarnowski	małopolskie
Korzenna		nowosądecki	małopolskie

Nazwa wsi	Gmina	Powiat	Województwo
Krasne	Adamówka	przeworski	podkarpackie
Krużłowa	Grybów	nowosądecki	małopolskie
Lipnica Mała	Jabłonka	nowotarski	małopolskie
Lipnica Wielka		nowotarski	małopolskie
Lipnica Wielka	Korzenna	nowosądecki	małopolskie
Liszki		krakowski	małopolskie
Lubień		myślenicki	małopolskie
Mazury	Raniżów	kolbuszowski	podkarpackie
Majdan Sieniawski	Adamówka	przeworski	podkarpackie
Młodów	Piwniczna-Zdrój	nowosądecki	małopolskie
Mogilany		krakowski	małopolskie
Mokre	Zagórz	sanocki	podkarpackie
Nienadówka	Sokołów Małopolski	rzeszowski	podkarpackie
Niwiska		kolbuszowski	podkarpackie
Ochotnica Dolna		nowotarski	małopolskie
Ochotnica Górna	Ochotnica Dolna	nowotarski	małopolskie
Orawka	Jabłonka	nowotarski	małopolskie
Osobnica	Jasło	jasielski	podkarpackie
Ożanna Mała	Kuryłówka	leżajski	podkarpackie
Piekielnik	Czarny Dunajec	nowotarski	małopolskie
Podsarnie	Raba Wyżna	nowotarski	małopolskie
Pojawie	Szczurowa	brzeski	małopolskie
Przysietnica	Brzozów	brzozowski	podkarpackie
Ptaszkowa	Grybów	nowosądecki	małopolskie
Rdzawka		nowotarski	małopolskie
Reczpol	Krzywcza	przemyski	podkarpackie
Rożnowice	Biecz	gorlicki	małopolskie
Rudy-Rysie	Szczurowa	brzeski	małopolskie
Siekierczyna	Ciężkowice	tarnowski	małopolskie
Sitnica	Biecz	gorlicki	małopolskie
Strzelce Wielkie	Szczurowa	brzeski	małopolskie
Sułkowice		myślenicki	małopolskie
Szczodrkowice	Skała	krakowski	małopolskie
Szczurowa		brzeski	małopolskie

Nazwa wsi	Gmina	Powiat	Województwo
Szczyrzec	Jodłownik	limanowski	małopolskie
Świerzowa Polska	Chorkówka	krośnieński	podkarpackie
Tomaszowice	Wielka Wieś	krakowski	małopolskie
Tonie (obecnie część Krakowa)		krakowski	małopolskie
Trzcinica	Jasło	jasielski	podkarpackie
Trześń	Niwiska	kolbuszowski	podkarpackie
Turza	Sokołów Małopolski	rzeszowski	podkarpackie
Uście Solne	Szczurowa	brzeski	małopolskie
Węgrzce Wielkie	Wieliczka	wielicki	małopolskie
Wiktorowice	Kocmyrzów-Luborzycza	krakowski	małopolskie
Wola Przemykowska	Szczurowa	brzeski	małopolskie
Wola Stróska	Zakliczyn	tarnowski	małopolskie
Wola Żelichowska	Gręboszów	dąbrowski	małopolskie
Wołowice	Czernichów	krakowski	małopolskie
Wrocanka	Miejsce Piastowe	krośnieński	podkarpackie
Wróblówka	Czarny Dunajec	nowotarski	małopolskie
Wrzępia	Szczurowa	brzeski	małopolskie
Wygielzów	Babice	chrzanowski	małopolskie
Wyskitna	Grybów	nowosądecki	małopolskie
Zaborów	Czudec	strzyżowski	podkarpackie
Zalipie	Olesno	dąbrowski	małopolskie
Zastów	Kocmyrzów-Luborzycza	krakowski	małopolskie
Ząb	Poronin	tatrzański	małopolskie
Zelków	Zabierzów	krakowski	małopolskie
Zubrzyca Górna	Jabłonka	nowotarski	małopolskie

Aneks 2. Wykorzystane teksty

Oracje życzące

Przemowa ojca chrzestnego wygłaszana w niektórych rodzinach katolickich po przyniesieniu dziecka od chrztu

(Katarína Nádaská, *Čím žila slovenská rodina. Rodinné zvyky, slávnosti a tradície v našej ľudovej kultúre*, 2014, Bratislava, s. 34–35)

Przemowa ojca chrzestnego wygłaszana (w stylu języka liturgicznego ewangelików słowackich) w niektórych rodzinach katolickich po przyniesieniu dziecka od chrztu, którą zapisał Jozef L'udovít Holuby (1836–1923) w podjavorinskom kraji (region wokół miejscowości Nové Mesto nad Váhom; według oficjalnej nomenklatury to Trenčiansky kraj. Nazwa Javorina pochodzi od pobliskiego wzniesienia).

Milí a mnohovážení páni kmotričkové, anebožto aj prítomní přátelé! My vám vinšujeme mnoho dobrého od Pána Boha všemohúciho, pokoje stálého, požehnaní Božího, jak duchovního, tak aj telesného, a jak všetkým spoločne, ale tak tomuto nemluvnátku, ktoré sa ze života matky na tento svet narodilo a dnes svätým krsťtem pokrstené bylo: žeby jemu udělil Bůh ducha umení ducha rady a rozumnosti, k tomu život zdravý a pokojný, tak, žeby ono, jakožto tá živá ratolest ku cti a chvále Pánu Bohu růsti, rodičům svým ku potěšení býti, a k užitku se státi, jak nejpředněj svatej církvi, potom obci, ba celému člověčenstvu aby bylo milé a prospěšné, a tak Bohu i všem lidem milé. Přitom též vinšujeme i tejto našej kmotričke, ktorážto pri porodu deťátka zdraví svoje potratili: Tak, žeby oni mohli k tomu konci a cíli od samého Pána Boha slúžiti a slúžice život večný se všecněmi námi obdržeti. To jim ze srdce vinšujeme a žádáme a za vděčný příchod vás ponížene prosíme. Amen.

Andrzej Skupień-Florek, „Życzenia podłaznika”

(Mlekodaj 2006: 99)

Niek będzie pokwolony...

*Na szczęście, na zdrowie,
na to Boże Narodzenie,
coby sie wom darzyło, mnożyło
sićko stworzenie.*

*Cobyście mieli telo konicków,
kielo w płocie kulicków,
a po sopak krowicek,
kielo w lesie jedlicek.*

*Cobyście mieli telo owiecek,
kielo w kopcu mróweczek
i telo mieli wołków,
kielo w dachu kołków.*

*Cobyście mieli świnię –
wieprzki i prosięta,
kury, gęsi, kacęta,
małe żróbki, jagnięta.*

*Dej wom Boże – co sie tycy
nolepse na świecie dzieci;
śwarnyk chłopców, dziywczęta,
ozto mile wnucęta.*

*Mijciez tyz i w stodole,
na polanie i w dole,
w kozdyj izbie, kómorze
na roli, w oborze.*

*Duzo owsa i bobu –
Bóg zachowo od głodu.
W kozdym kątku po dziesiątku,
a w kiesonce sto tysięcy.*

*Niek nie hybnie w studni wody
a w małżyńskim stadle zgody –
byćcie zdrow weseli
byście się wse mieli
jako w niebie janieli.
Amen.*

Adam Pach, „Życzenia na podłazy”

(Pach 1977: 117)

Podłaznik, zjawiając się w izbie, chwalił na progu Pana Boga, a następnie z grubej rękawicy dobywał garść owsa i rozsypując go po znajdujących się w izbie domownikach i gościach, mówił:

Niek będzie pokwolony...

*Na szczęście, na zdrowie,
na to Boże Narodzenie,
coby sie wom darzyło,*

*syćko dobrze rodziło:
w oborze, w kumorze,
wsędyk dobrze.
Coby sie wom darzyły
kury cubate,
gęsi siodlate,
telo wołków,
kielo w dachu kołków,
telo cielicek,
co w lesie jedlicek.
Coby się wom darzyły,
konie z białymi nogami,
cobyście orali
styroma pługami,
to trzoma,
jak nie trzoma,
to dwoma,
to jednym,
ale co godnym.
Sięgnijcie do pieca,
wyjmijcie kołoca,
sięgnijcie do skrzynie,
wyjmijcie pół świnię
sięgnijcie na wozkę
wyjmijcie masła łyżkę,
sięgnijcie do sofki,
wyjmijcie gorzółki.
Piekliście, kluliście,
kołędnikom daliście,
coby się wom darzyły:
gąski siodlate,
kury cubate
w kozdym kątku
po dziesiątku,
a na piecu troje.
Cobyście byli zdrowi,
weseli,
jako w niebie janieli.*

Ludwina Jarząbek, „Świąteczne zycynia”

(Jarząbek 2011: 15)

*Na scynście, na zdrowie, na to Boże Narodzynie,
Coby sie wom darzyło, mnożyło syćko Boskie stworzynie.
W kozdym kątku po dzieciątku,
Na pościeli troje, a w kołysce dwoje.
Coby po chałupie wartko góniły,
Zawse wesole i zdrowe były.
Cobyście mieli telo kónicków,
Kielo w płocie kulicków,
Telo wołków, kielo na dachu kołków,
Telo cielicek, kielo w lesie jedlicek,
Telo owiecek, kielo w mrowisku mróweczek,
I owsa pełny sásiecek.
Cobyście mieli duzo bobu i nigdy nie zaznali głodu,
Coby urosła wielko kapusta, marchew i korpiyle,
Cobyście duzo grul nakopali i mieli pełno w dole.
Coby sie mnożyło w stodole, w oborze i w kumorze,
Kozdego dnia zycie mijalo w radości
I coby się wom narodził Jezusicek malučki,
Cobyście byli mocni i zdrowi, scynśliwi
I sto roków zyli. Hej.*

„Winsuwanie” bożonarodzeniowe z Jurgowa, Spisz

(z.). Podział na wersy, dokonany ręką kolędnika, odzwierciedla tok melorecytacji.

*Winsujym, winsujym,
Na scynście, na zdrowie
na to Boże Narodzynie
na tyn Nowy Rok!
Zebyście się docekali
drugiego takiego Bozego Narodzynio,
we scynściu, we zdrowiu,
przy Bozym pokoju,
w mniyjsyk grzychak,
we wiynksy kradościak!
Zeby sie wom darzyło,
w kumorze i w oborze.
Cobyście mieli telo cielicek
kilo w lesie jedlicek,
telo wołkok, kiyo w płocie kołkok,*

*cobyście mieli gynsi siodlate,
kury cubate,
w kazdym kontku po dzieciontku,
a w kumorze troje,
cobyscie byli weseli jako w niebie anieli.
Pochwalony Jezus Krystus!*

Winszowanie szczodraków z Jablonki, pow. brzozowski

(GałązkaI: 312)

*Na szczęście, na zdrowie, na ten Święty Szczépon!
Żeby wam się urodziło przeniczką i żyto.
Pszenica jak rękawica, żyto jak batogi,
żebyście mieli pełne brogi.
Żeby wam się darzyło, mnożyło
i we dworze, i w kómorze,
na koleczku, i w woreczku,
w każdym kątku po dzięsiątku.
Żebyście mieli tyle owiec, ile w kopcu mrowiec.
Żeby wam się niosły inyki, żebyście mieli jaj pełne kurniki.
Kogut żeby wam wyśpiewywał z rana
i żebyś była wesola, gospośiu kochana.
Żeby szed wóz za wozem do gumna jak pszczoły do ula,
żebyście byli takie weseli, jak w niebie Anieli.*

Winszowanie noworoczne ze wsi Sól, Żywiecczyzna

(<http://www.grojecowanie.org/blog/zwyczaje-i-obrzedy,strona2?ac=lista&>)

*Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Rok,
Winsujem wam szczęścia, zdrowia cały rok!
Hojności, pilności, pięknej obfitości,
Aby się wam chowały cielicki,
Bysicki, jak w lesie jedlicki.
Konie jak gronie, owce jak bukowce,
Abyście mieli pełne obory, pełne pudła,
Aby wam gospodyni u pieca nie schudła,
Byście byli zdrowi. weseli jak w niebie anieli,
– Tak to Boże dej!*

Życzenia ze Śląska Cieszyńskiego

(<https://www.gwaracieszynska.pl/boze-narodzenie>)

Na szczynści na zdrowi, na tyn to tu Nowy Rok, cobyjście tu byli zdrowi cały Boży Rok!

– To nóm Boże dej!

W każdym kóntku po dziecióntku, a na piecu troje, a cobyjście nie powiedzieli, że je kiere moje!

– To nóm Boże dej!

Cobyjście byli zdrowi i wiesieli, jako w niebie annieli!

– To nóm Boże dej!

Cobysie Wóm darzyło, mnożyło, kapusta, groch, żito, reż, pszuniczka też!

– To nóm Boże dej!

Cobyjście mieli pełne pudła, coby wóm gaździno przy piecu nie schudła!

– To nóm Boże dej!

Cobyjście mieli tela byczków, wiela w lesie smyreczków, a tela cieliczek, wiela w lesie jedliczek!

– To nóm Boże dej!

Cobyjście mieli tela liści na kapuście, wiela ludzi na odpuscie!

– To nóm Boże dej!

Kurek pełno grzynda, hej kolynda, kolynda!

Życzenia szczodraków z Beska, pow. sanocki

(GałązkaI: 318)

Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Rok!

Żeby wam się urodziła kapusta i groch.

Buraki jak chodaki, żyto jak koryto,

pszenica jak rękawica, owiesek jak pański piesek,

marchewka jak ciotka Stęfka, pietruszka jak ciotka Anuszka,

proso, żebyście nie chodzili boso.

Żebyście mieli w każdym kątku po dzieciątku,

a na piecu troje – w kolebeczce dwoje,

i żebyście nie mówili, że to które moje!

Żebyście mieli pełne skrzynie i pudła,

żeby wóm gospodyni przy piecu nie schudła.

Żebyście mieli pełne beczki wina i sto złotych co godzina.

Żeby się wóm darzyło, mnożyło, do miasta dyszłem wóm "obróciło.

Żebyście byli szczęśliwi, weseli, jako w niebie Anieli.

I żeby się wám darzyło, mnożyło – w Nowym Roku lepiej żyło!

„Winszowania” Golec „Orkiestry

(https://www.tekstowo.pl/piosenka,golec_uorkiestra,winszowania.html)

Niewątpliwie z tej tradycji i z tego ducha wyrosły wyjątkowo bogate „Winszowania” stworzone w milenijnej atmosferze przez braci Golców (rodem z Milówki koło Żywca) z zespołem, które też przekazano Polakom w charakterystyczny, jednostajnie skandujący sposób. Życzenia te, mimo kłopotliwej długości, warte są przypomnienia, zarówno ze względu na walory etnograficzne i materiałowe, jak też na podjętą próbę odnalezienia miejsca dla zanikających zwyczajów w masowym obiegu kultury i efekt ich popularyzacji (dla oszczędności miejsca złamano tok recytacji w układzie wersów, pozostawiając wielkie litery w inicjale; pozostawiono też błędy w odsłuchu zawinione przez wydawcę):

*Dziś łoplatkiem się łomimy, Radość błyscy w naszym łoku,
Kto wie Drodzy, cy będziemy Znów się łomąć W przyszłym roku.
Dziś się Dziecię narodziło, Hymny grajomy Mu janieli,
Coby łodtąd dobrze było, Niechże kozdy się weseli!
Bóg jes dobry żyć pozwoli, Nie zabiere z tej gromadki;
Za rok wtóry z Jego woli Znów będziemy łomąć się łoplatkiem.
Łod starodownych łojców łobycajów Łomioncych się łoplatkiem Braterskij miłości
Dziś powinniśmy sobie syćka zycyc Scenścio zdrowio I wszelakij pomyślności:*

*Stoi sosna przy sośnie, A przy sośnie drzewo rośnie
Drzewo było drzewo będzie, Idomy ludzie po kolendzie.
I my też tu ześli, Po kolendzie przyśli!
Hop hop hop!*

*Na scynści na zdrowi Na te Boze Świenta,
Coby się chowały Chłopczy i dziewcenta,
Bycki i cielenta!
Coby się wom darzyło i mnożyło W łoborze kómorze
Dej to Panie Boże!
Byście mieli telowne wołków Ile w płocie kółków,
Tyle łowiec Ile w lesie mrowiec,
Tyle cielicek Ile w polu jedliczek.
W polu hań snop przy snopie Kopa przy kopie:
Gospodorz coby chodził Między tymi snopami
Jako miesiąc Między gwiazdami.
Coby się Wom kopyło snopyło,
Dyśłem do stodoły łobróciło.
Byście mieli psenicke, Jako renkawicke,
Ziemnioki jako buroki, Buroki jako przetoki.
Byście furmanili, Konie piękne mieli,
To co zarobili, byście nie przepili.*

*Genś by wczesno była, W lutym jojka miała,
Młodych ze dwajścia, Coby też wysiedziała.
Cobyście mieli pełno kur pod grzendom, Pełno kur na grzendzie,
Coby Wom też jojka niosły, Kany wtóra siendzie.
Cobyście mieli telowne indyków, Kacek przepiórek gensi kur,
Jako przed tom burzom Hań na tym niebie chmur.*

*My Wom gospodarzu Winsujemy scerze,
By na Wasym polu rodziło się dobrze,
By się Wom udało żytko i pszenicka,
Jencmien konicy na łowies dło konicka.
Coby się Wom też krowicki Same doily,
I trzy razy w roku łocieliły.
Coby Wom kohuty jojka Z dwoma żółtkami zносиły,
Cobyście mieli łowce jak konie, A krowy jak słonie.
Cobyście mieli pełne becki kapusty,
Coby Wom starcyło na syčki łodpusty,
Coby Wom krety łogródka nie zryły,
Coby Wom sie beboki Po nocach nie śniły,
Coby Wom w centralnym Całom zime dudniło,
A z drewutni wiela wengla Nie ubyło,
Coby Wom tranzystory grały Pięknie jak organista w kościele,
Coby Wom prondy nie ciongly za wiele,
Coby Wom komarek Chodził jako zegarek,
Coby się Wom Zieńć hruby trafił jak autobus,
Silny jak parowóz,
Cobyście przy nim grali, Śpiewali jedli i pili
I nic innego nie robili,
Ale łód casu do casu sie pomodlili.*

*Powinsujemy jesce Temu nojstarsemu dziewcenciu,
Coby się tego roku Jesce wydało!*

*Ty moja Hanuško Juz mos tego dosyć,
Ino Ci potrzeba Pana Boga prosić,
Pana Boga prosić I Nojświentsom Panne,
Coby Ci się dostał kochaneczek śwarny,
Coby Cię nie bijoł, Gorzolki nie pijoł,
Kwaśnicy nie jodoł, Z innymi nie godoł,
Tabaku nie kurzył, Z innymi nie burzył!
Tak to Boże dej, hop!
Dziewki coby się Wom Powydowały,
Wielą z chałpy nie zabrały,
Parobcy coby się Wom też pozenili,*

*Majentne dziewczki za baby Coby sobie wzieni,
 Ej cobyście tez rowery Zamienili na helikoptery,
 Coby Wos do ksiengi Guinnessa wpisali,
 Cobyście nie ino w dowodzie figurowali,
 Cobyście zjeździli Syčki strony świata,
 Cobyście pamientali, Ka rodzinno chata,
 By się Wom udała klac na żrebienta,
 By im nie szkodziły Dropiezne zwierzenta,
 Ziemniocki i przetocki Rosły jako gorcki,
 Kapusta i kwacki Rosły jako przetacki,
 Byście mieli Pełno krów w łoborze, A masła w kómorze,
 Kurecki cobyście mieli cubate, A dziewczki penkate,
 Cobyście mieli piękne konie A nie zodne skapy,
 Coby wciongnyły wóz Do nojwienksej grapy,
 Byście mieli duzo duzo piniendzy I nigdy nie zaznali nendzy,
 Cobyście chodzili W samiuśkim jedwabiu,
 Coby w karnawale Kozdy się zobawił,
 Coby młode pary Scynśliwie ślub brały,
 Coby Wom dziecyska Nigdy nie płakały,
 Coby nie brakło W studni nigdy wody
 A w chałpie zgody,
 Coby na świecie Było cicho i spokojnie,
 Coby w rodzinie Nik nie był na wojnie,
 Cobyście jak poncki W maśle się pławili,
 Nic nie martwili Dużo jedli i pili,
 Coby dzieci były piękne Jako biołe klusecki,
 A jako janiolečki spokojne zonecki,
 Cobyście mieli syčki godości,
 Jak na tej gałonzecce łości,
 Pełne łobory Pełne soflicki i kredensy Safecki i pełne pudła,
 Coby Wom tez gospodyni U pieca nie schudła,
 Cobyście mieli pełne lodówki, Spiżarki i zamrażarki,
 Cobyście byli zdrowi i weseli
 Jako w niebiosach świenci janieli
 A winszować hań nie przestanem
 Póki grajcara nie dostanem!
 Tak to Boże dej, hop hop hop!*

Winszowanie podhalańskie

(Tekst podaję na podstawie scenariusza należącego do Regionalnego Zespołu Teatralnego im. Józefa Pitoraka w Bukowinie Tatrzańskiej. Trzeba jednak podkreślić, że zgodnie z typową dla folkloru słownego zasadą formułiczności bywa on rozmaicie modyfikowany i aktualizowany przez wykonawców.)

Folklor obrzędowy z Podhala znalazł także godną kontynuację. Są to życzenia pochodzące („wyjściowo”) ze sztuki *Zatrąceniec* podhalańskiego pisarza Józefa Pitoraka, być może powstałe przy pewnym udziale Franciszka Hodorowicza-Sewcowego (także cenionego bukowiańskiego twórcy).

Józef Pitorak

Na scynście, na zdrowie, na to Boże Narodzenie!

Na tyn Nowy Rok, na te Godnie Świynta!

Sypnym po wos owsa ziorkiem, z nadchodzącym Nowym Rokiem!

Niek ze ziorka rośnie miarka, za koździutkiym siywcy krokiem.

Zebyście mieli chleba, kielo wom trzeba.

Zebyście mieli cielicek, jako w lesie jedlicek.

Zebyście mieli owiecek, kielo w kopcu mrowiecek.

Zebyście mieli wołków, kielo w płocie kolków.

Zeby były konie zbrojne, zeby krowy były dojne.

Zeby rosły hrube kłosy, coby nik nie chodził boso.

Zeby się chowały dzieciontka, cielontka i prosiontka.

Zebyście byli weseli jako w niebie janieli.

Zeby na strój było piykny, i na kwieciom spodnice.

Na cózecke i serdocek, i na portki w parzenice.

Niek korole zdobiom syje, kapeluse orle piórka.

Niek pogody nie zasłoni, na niebiosak zodno chmurka.

Coby sie już przeniędzy nie boł cłek cłka.

Nieksie moje kufisko ślebodnie wysceko.

Zryć jyj dajym, to niek krzycy!

Hej! Wy wielcy urzyndnicy, dyplomaci, rzemieślnicy.

Wielcy, mali i ucyni, pracownicy i rolnicy.

Syćkim zycym wom pospołu, narodowego honoru.

Rzondzoncym – sprawiedliwości, ospałym – gorliwości.

Gorliwym – rozsądku, a rozsądnym – porzondku.

Robotnikom – wytrwałości, wytrwałym – pobudliwości.

Pijokom – wstrzemiężliwości (tak!), bezdzietnym – płodności.

Pokrzywdzonym – satysfakcji, dyplomatom – stanu racji.

Obijokom – roboty, lyniwym – kija.

Tchórzom – mynstwa, walconcym – zwyciynstwa.

Mynzatkom – prohibicje, pannom – ambicje.

Sportowcom siły do kozdyj żyły.

No i zeby nase dzieci bogate były – JAMYN.

Winszowanie wielkanocne

(z., wrzesień 2015 – tekst publikuję za zgodą autora)

Bartosz Koszarek

*Kie juz Palma w chałupie stoi,
Od pieranów nos obroni.
Kie juz w doma pochnie hubom,
Nie przejmuj sie zodnom zgubom.
Jak w kosołce juz Świyncone,
Postne casy zakońcone.
Ftej przychodzi w całyj kwale, Serce Boze Zmortwykwstałe!
Alleluja cas radości, wiesna w serca kniek nom gości!*

„Życzenia na Godnie Świynta”

(z., wrzesień 2015 – tekst publikuję za zgodą autora)

Bartosz Koszarek

*Godnie Świynta przysły, powinsować trzeba,
Coby nom nie brakło miyłości ni chleba.
Na scyńście! Na zdrowie! Na to Boze Narodzynie!
Cobymy wiedzieli, ka nase korzynie.
Na scyńście! Na zdrowie! Na Nowe Rocýsko!
Coby my se byli Pana Boga blisko.
Na scyńście! Na zdrowie! Na te Godnie Świynta!
Niek o tyk co biydni, kozdy z nos pamiynto.
Bo dzielić sie chlebym to przywilyj Boży,
A to na swój obroz Bóg Ociyć nos stworzył.
Na scyńście! Na zdrowie! Niek sie sýćkim darzy!
Codziynnie na blachak niek sie štuka warzy.
Niek nie braknie gruli, ani tyz kapusty,
Bo cłowiek sie złości kie zołondek pusty.
A złości niedobre, wiedzom nos do złego,
Jak ta co cýnicie – cýńcie co dobrego!
Na scyńście! Na zdrowie! Na tyn Świynty Rocek!
Niek bedom na stolak kielbasa i bocek.
Świyntujcie w rodzinak, niek sie świat weseli,
Sýćkie drzewa wkoło niek Wom śniyg obieli.
Otwórzcie ku sobie, duse, obie rynce,
Przełomcie oplatak, niek skruseje serce.
Wtej to pocujecie zeście som jak trzeba!
Bedzie nom weselyj krocać kie do nieba.
A teroz – co wozne, na koniec winsujym!
Krystus sie narodzył! S wami sie radujym! Jamyn!*

Życzenia z Bukowiny Tatrzańskiej

(e-folklor, <https://www.youtube.com/watch?v=W5I3GmnS2Pw>)

*Na scynście, na zdrowie, na te G"odnie Świynta, na to B"oze Narodzynie, na tyn
Nowy Rok!*

Sypnym p"o wos "owsa ziorkiym, z nadchodzoncym Nowym Rockiym.

Niek ze ziorka r"ośnie miorka, za koździutkim siywc-i krokiym.

Cobyście mieli chłeba, kielo wom trzeba,

[Cobyście mieli cielicek, kielo w lesie jedlicek.]

Cobyście mieli owiyeck, kielo w mrowiycnioku mrowiyeck.

[Cobyście mieli wołków, kielo w płocie kołków].

[Zeby były konie zbrojne, zeby było krowy dojne.]

[Zeby były hrube kłosy, coby nik nie chodził bosy.]

[Zeby sie chowały dzieciontka, cielontka i prosiontka.]

I cobyście byli weseli, jak"o w niebie janieli.

Zeby na strój było piykny i na kwieciom spódnice.

Niek sie mieniom kwieciem cuchy, a na portkak parzenice.

Niek kórole zdoiom syje, kapeluse orle pióra,

Niek wom zycio nie zasłanio na niebiosak zodno chmura.

Coby sie juz przenigdy nie boł cłek cłka.

Totyz moje kufisko – nieksie tu do wos Śleboinnie wysceko!

Zryć jyj dajym, to niek krzycy!

Hej! Wy wielcy urzyndnicy, dyplomaci, rzemieślnicy,

Wielcy, mali i uconi, prawownicy i rolnicy.

Syćkim Wom dziś zycym pospołu – narodowego góralskiego honoru!

Rzondzoncym – sprawiedliwości, ospałym – gorliwości.

Gorliwym – rozsondku, a rozsondym – porzondku.

Robotnikom – wytrwałości, wytrwałym – pobudliwości.

Pijokom – wstrzemiężliwości, bezdzietnym – płodliwości.

Pokrzywdzonym – satysfakcji, dyplomatom – stanu racji.

Obijokom – roboty, a lyniom – kija.

Tchórzom – mynstwa, walconcym – zwyciynstwa,

Menżatkom – prohibicje, pannom – ambicje.

Sportowcom – siyły do kozdyj żyły.

No i zeby nase dzieci bogate były!

Zimowe kolędy życzące

Kolędowanie Panu

(Miarka 1904: kolęda nr 155)

*Stary rok się kończy, nowy lepszy będzie;
Przychodzimy Panu śpiewać po kolędzie:
Żyj nam w czerstwym stanie,
Ukochany Panie.
Hej kolęda, kolęda!*

*Nowy rok kłopoty w pomyślność zamieni;
A Panu wypłaci wszystko Pan Niewieni;
Hej będzie się żyło,
Stare wino piło.
Hej kolęda, kolęda!*

*Kiedy Jezusowi w Betleem życzone,
Malmazyą wszystkich pastuszków pojono:
Za powszechnem zdaniem
Na winie przestaniem.
Hej kolęda, kolęda!*

(Pan odpowiada).
*Aby wam dać wina, mam humor wesoły;
Ale na nieszczęście jestem dzisiaj goły:
Każdy na tem traci,
Niewieni nie płaci.
Hej kolęda, kolęda!*

(Kolędnicy).
*Oddać mu Biskupstwo, tego życzym Panu;
A na Jego miejsce zostać Radcą stanu;
Gdy bieda dokuczy,
Płacić się nauczy.
Hej kolęda, kolęda!*

*Skoro wina nie masz, każdy po kolędzie,
Za zdrowie Pasterza wodę spijać będzie;
Niechaj się rumieni
Za to Pan Niewieni.
Hej kolęda, kolęda!*

Kolędowanie Pannie Ksieni

(Miarka 1904: kolęda nr 52)

Kolędnicy przybywszy do klasztoru Panien Zakonnych, Śpiewają przy fórcie Pannie Przełożonej i urzędniczkom klasztornym następujące kolędy:

Tylko przed pierwszą strofą ten wiersz śpiewa się.

*Hej, hej, kolęda! Hej, hej, kolęda! * (Jeden śpiewa).*
*Nowy rok nadchodzi, Wszystko dobre rodzi. * (Wszyscy śpiewają).*
Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Niechaj Pannie Ksieni, W złoto się zamieni.
Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Niech jej zdrowie służy, Niech fortuna pluży.
Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Za naszą kolędę, Da nam wina w gębę.
Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda

Śpiewajmy co siła, By nam długo żyła:
Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Aby żyła wieki, A Bóg ją z opieki
Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Swojej nie wypuszczał, Ani też dopuszczał
Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Żadnej przeciwności. By żyła w miłości
Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Oblubieńca swego, Jezusa milego.
Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Niech dni Nestorowe Płyną jej perłowe.
Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Niech Jezus małeńki Złote upominki
Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Na ręce jej złoży, A niebo otworzy.
Hej, hej, kolęda, Hej, hej, kolęda.

Kolędowanie gospodarzowi 1

(Konopka 1840: 97–98)

„Złoty płózek”
Hej mam hej! a na onój roli,
Złoty płuzek stoi,
A przy owym płuzku,
Cztery konie w cuzku, –
Na naręcznym koniu,
Święty Scepan siedzi,
A Święty Jan im koniki wodzi, –
A za onym płuzkiem,
Sam Pan Jezus chodzi,
Najświętsza Panienka,
Śniadanko nosiła,
Śniadanko nosiła,
Scęścia im zycyla,
A dajże tu Boże,
Wselakie zboże,
Miedziane zdziebła,
A złote kłosy –
A będą tu zencarze,
Sami młodzieńcarze,
A będzie tu zencarek,
Samych panieneczek,
A będzie tu snopia,
Jako descu kropia,
A będzie tu kopecek,
Jak na niebie gwiazdecek,
A pójdą tu fury,
Jak na niebie chmury, –
Gospodarzu wynidź w pole,
Co zobacysz wszystko twoje,
A bedziesz sobie chodził między kopeckami,
A jako miesiące między gwiazdeckami, –
Tobie Jezu chwała na wysokości górze,
I nam ludziom chwała na jedwabnym snurze.

Kolędowanie gospodarzowi 2

(Tetmajer 1898: 179-180)

„A wyjdźże do nas Panie gospodarzu”
A wyńdze do nás Panie gospodarzu –
hej nám hej, hej nám hej!
A my co wiemy, to ci Źopowiemy
hej nám hej, hej nám hej!
Bo na twoi roli zoty puzek stoi,
hej nám (itd.)
A przy (sic!) tym puzku stéry konie v cuzku,
hej nám (itd.)
A za tym puzkiem sám Pániezus chodzi,
A świety Scepán kŹoniki Mu vodi.
Nášwietsá Panienka śniádanko Im nosi,
Swégo Synáckazebyjád prosi.
Dej ze tu Boze dwojakie zboze,
Miédziano slóme, a zote zboze;
A bedŹ tu zeńcy sami módzieńcy,
BedŹ zniwiárecki same panienecki,
A bedŹ tu snopy, jako siana kopy.
Pojado tu fury, jak po niebie chmury.
Panie gospodarzu, nie wychodź do pola
Da bo pobłońdzis miedzy kopeckami.
Da jako miesiácek miédzy gwiazdeckami.

Kolędowanie gospodarzowi 3

(Konopka 1840 s. 98–99)

„Kukulecka zakukała”
Kulecka zakukała, haleluja,
Gospodarza przebudzała,
Powstań powstań gospodarzu,
Pochodź pochodź po oborze,
Bo w oborze Bóg dał dobrze,
Krowisia sie omnożyła,
Pare wołków położyła,
„A jakiez im miana damy?”
A jednemu złoto-rozek,
A drugiemu srebrny rozek –
„Cóz na nie zrobić kazemy?”
Srebrne jarzma złote zadki ‘część jarzma’,

*Bedą orać małe działki,
 Wyjechali w carne pole,
 W carne pole na podole,
 Zawadzili pierwszą skibę,
 Wyorali złota bryłę,
 Kaz to złoto podziemy? –
 Do złotnika zaniemy,
 Cóż z niego robić kazemy?
 Złoty kielich i patyne –
 Kaz ten kielich podziemy?
 Do kościoła zaniemy –
 A kaz go tam postawimy?
 Na ołtarzu przy lichtarzu –
 Któż ta z niego pijał bedzie?
 Sam Pan Jezus z Aniolami,
 Matka Boska z świątnicami –
 Same świece zaświetniały,
 Kielichowi rade były: –
 Same organy zagrały,
 Kielichowi rade były: –
 Same dzwony zadzwoniły,
 Kielichowi rade były.*

Kolędowanie gospodarzowi 4 z Reczpola, pow. przemyski

(GałązkaIII: 408–409)

*„A jest czy nie ma pan gospodarz w doma?”
 A jest, czy nie ma pan gospodarz w doma?
 Hej lełuja, lełuja!
 A jest on tam w doma, siedzi koło stoła.
 Hej lełuja, lełuja!
 Tam po jego roli sam Pan Jezus chodzi.
 Hej lełuja, lełuja!
 Tam żytnie snopeczki składa w pokópeczki.
 Hej lełuja, lełuja!
 Co kope postawi, to pobogostawi.
 Hej lełuja, lełuja!*

*A jest, czy nie ma pan gospodarz w doma?
 Hej lełuja, lełuja!
 A jest on tam w doma, siedzi koło stoła.
 Hej lełuja, lełuja!
 Tam po jego roli sam Pan Jezus chodzi.*

Hej lełuja, lełuja!
Pszyńiczne snopeczki składa w pokópeczki.
Hej lełuja, lełuja!
Co kope postawi, to pobogoslawi.
Hej lełuja, lełuja!

A jest, czy nie ma pan gospodarz w doma?
Hej lełuja, lełuja!
A jest on tam w doma, siedzi koło stoła.
Hej lełuja, lełuja!
Tam po jego roli sam Pan Jezus chodzi.
Hej lełuja, lełuja!
Jęczmiënne snopeczki składa w pokópeczki.
Hej lełuja, lełuja!
Co kope postawi, to pobogoslawi.
Hej lełuja, lełuja!

A jest, czy nie ma pan gospodarz w doma?
Hej lełuja, lełuja!
A jest on tam w doma, siedzi koło stoła.
Hej lełuja, lełuja!
Tam po jego roli sam Pan Jezus chodzi.
Hej lełuja, lełuja!
"Owsianë snopeczki składa w pokópeczki.
Hej lełuja, lełuja!
Co kope postawi, to pobogoslawi.
Hej lełuja, lełuja!

„Anieli w niebie śpiewają”

(Mioduszewski 1843: 31–32)

Anieli w niebie śpiewają,
Bogu cześć, chwałę oddają,
Wesele opowiadają,
Wszemu światu znać dawają. Kolęda
Narodził się nam Zbawiciel,
Wszego świata Odkupiciel:
Izajasz prorokował,
Że się z Panny narodzić miał. Kolęda.
Otóż się nam już narodził,
By świat z grzechów wyswobodził:
Anioł pasterzom objawił,
Ze się na świat Jezus zjawił. Kolęda.

*W Betleem żydowskiem mieście,
 Tam się do niego pospieszcie:
 Leży w żłobie lży roniący,
 Zbawiciel nasz wszechmogący. Kolęda.
 Wdzięczna to nowina była,
 Panna Syna porodziła!
 Śpiewajmyż mu nowe pienie,
 Za to jego narodzenie. Kolęda.
 Cześć, chwała na wysokości,
 Pokój ludziom na niższości:
 Niech Bóg pochwalony będzie,
 W niebie, na ziemi i wszędzie. Kolęda.
 Jezu mocny królewiczu,
 Użyj z twej szczodrej prawice,
 Gospodarzowi i temu
 Domowi jego wszystkiemu. Kolęda.
 Błogosław na wszystkim szczodrze,
 Niech się ma z łaski twej dobrze,
 Z dziatkami, małżonką jego,
 Niech nie doznają nic złego. Kolęda.
 W tym roku i w innych wiele,
 Póki dusza jest w ich ciele.
 Gospodarzu szczodry Panie,
 Przyjmij od nas to śpiewanie. Kolęda.
 A podaj nam rękę szczodłą,
 A już zatem miej noc dobrą:
 Daszli wiele uniesiemy,
 Daszli mało nie wzgardziemy. Kolęda.
 Jeśli nie dasz nie łaj jednak,
 Słowo dobre pójdzie nam w smak:
 Za kolędę dziękujemy,
 Inszym czasem co weźmiemy. Kolęda.*

Kolęda życząca – pannie 1

(Bartmiński 1986a: 110-111)

*„Wiemy bo my wiemy, co Marysi damy”
 Wiemy bo my wiemy, co Marysi damy:
 Stasiunia ze złota, krakoska robota,
 rum rum rum rumecku, ruciany wianeczku,
 samo zielone.*

*Wiemy bo my wiemy, co Marysi damy:
 sukienke ze złota, krakoska robota,*

*rum rum rum rumeczku, ruciany wianeczku,
samo zielone.*

*Wiemy bo my wiemy, co Marysi damy:
pończoszki ze złota, krakoska robota,
rum rum rum rumeczku, ruciany wianeczku,
samo zielone.*

*Wiemy bo my wiemy, co Marysi damy:
majteczki ze złota, krakoska robota,
rum rum rum rumeczku, ruciany wianeczku,
samo zielone.*

*Wiemy bo my wiemy, co Marysi damy:
koszulke ze złota, krakoska robota,
rum rum rum rumeczku, ruciany wianeczku,
samo zielone.*

*Wiemy bo my wiemy, co Marysi damy:
buciki ze złota, krakoska robota,
rum rum rum rumeczku, ruciany wianeczku,
samo zielone.*

[Przymówki o dar nie zapisano]

Kolęda życząca – pannie 2 z Grzęski, pow. przeworski

(KolRz.: 414)

„Dobry ci wieczór, dziewczyno moja, w tym domu”

1. *Dobry ci wieczór; dziewczyno moja, w tym domu,
w tym malowanym pokoju.*

*/: Rumian, rumianeczek, ruciany wianeczek
cały zielony. :/*

2. *Chusteczka na niej jakby na pani, ode mnie
czarnymi oczkami patrz na mnie.*

*/: Rumian, rumianeczek, ruciany wianeczek
cały zielony. :/*

3. *Korale na niej jakby na pani, ode mnie
czarnymi oczkami patrz na mnie.*

*/: Rumian, rumianeczek, ruciany wianeczek
cały zielony. :/*

4. *Gorsecik na niej jakby na pani, ode mnie
czornymi oczkami patrz na mnie.*

/: Rumian, rumianeczek ...:/

5. *Fartuszek na niej jakby na pani, ode mnie
czornymi oczkami patrz na mnie.*

/: Rumian, rumianeczek ...:/

6. *Spódniczka na niej jakby na pani, ode mnie
czornymi oczkami patrz na mnie.*

/: Rumian, rumianeczek ...:/

7. *Pończoszki na niej jakby na pani, ode mnie
czornymi oczkami patrz na mnie.*

/: Rumian, rumianeczek ...:/

8. *Buciki na niej jakby na pani, ode mnie
czornymi oczkami patrz na mnie.*

/: Rumian, rumianeczek ...:/

[Przymówki o dar nie zapisano]

Kolęda życząca – pannie 3 z Ocieki, pow. ropczycko-sędziszowski

(KolRz.: 464)

„Nasza Kasieńka pięknie się nosi”

1. *Nasza Kasieńka pięknie się nosi. Ruma hej,
bo po bitemu pończoszki nosi, ruma hej!*

*Po bitemu, po jednemu, po talarze, po złotemu,
Hej nam, kolęda.*

2. *Sukienka na niej jakby na pani, kto jej dał, hej, ja jej dał,
bom się w niej serdecznie zakochał.*

*Zakochałem się w swojej Kasieńce serdecznie,
już nie przestane kochać, aż ją dostane koniecznie.*

3. *Buciki na niej jakby na pani, kto jej dał, hej, ja jej dał,
bom się w niej serdecznie zakochał.*

*Zakochałem się w swojej Kasieńce serdecznie,
już nie przestane kochać, aż ją dostane koniecznie.*

4. *Pończoszki...* [możliwe dalsze wyliczenie; przymówki nie zapisano]

Kolęda życząca – pannie 4

(Miarka 1904: kolęda nr 60)

„Chrystus się zrodził, wszystkim sprawił gody”
*Hej kolęda. Chrystus się zrodził, wszystkim sprawił gody;
My taki zwyczaj wnosimy do mody. Hej kolęda.*

*Hej kolęda. Godnaś Panienko, byśmy Ci życzyli,
Tysiączne lata przy Tobie liczli. Hej kolęda.*

*Hej kolęda. Czoło twe jasne dobroć serca znaczy;
Pogodność twarzy niewinność tłomaczy. Hej kolęda.*

*Hej kolęda. Niech cię maleńki Jezus błogosławi,
Światu za przykład niechaj cię wystawi. Hej kolęda.*

*Hej kolęda. Niechaj i Marya z pomocą przybędzie,
Żebyś prześlicznie kwitła światu wszędzie. Hej kolęda.*

*Hej kolęda. Niech pastuszkowie spieszenie przybywają,
I na multankach wdzięcznie przygrywają. Hej kolęda.*

*Hej kolęda. Byś przy panieństwie konkurentów miała,
W te mięsopesty małżonka dostała. Hej kolęda.*

*Hej kolęda. My teraz wszyscy stajem o tej dobie;
Jeśli co myślisz, wybieraj że sobie. Hej kolęda.*

*Hej kolęda. Także rodzicom te składamy wota:
By w nich łask Boskich była wielka kwota. Hej kolęda.*

*Hej kolęda. Wybaczyc prosim, w czym my przeszkodzili;
Dajemy winę, by nam zapłacili. Hej kolęda.*

Kolęda życząca – kawalerowi 1

(Bartmiński 1986a: 135)

Tekst wymaga interpolacji pominiętych fragmentów.

„W moim ogródeczku tam pod okienkiem, na dunaj”
*W moim ogródeczku tam pod okienkiem, na dunaj,
młodziusieńki Jasio na siwym koniku wywija.*

*Na dunaj, Jasiu na dunaj,
 rano na wodę na dunaj.
 Czapeczka na nim jakby na panu, co mu luba dała,
 bo się ona wiernie we swoim Jasieńku, wiernie zakochała.
 Przyszła do niego matula jego, na dunaj,
 na dunaj, Jasiu, rano po wodę na dunaj,
 na dunaj, Jasiu, rano po wodę, na dunaj.
 Jasiuniu duszko, daj mi jabłuszko czerwone!
 Nie dam, mamusiu, sam jedno mam, na dunaj,
 na dunaj, Jasiu, rano po wodę na dunaj.*

*Przyszł do niego tatulo jego, na dunaj,
 [na dunaj, Jasiu, rano po wodę na dunaj.]
 na dunaj, Jasiu, rano po wodę, na dunaj.
 Jasiuniu duszko, daj mi jabłuszko czerwone!
 Nie dam, tatusiu, sam jedno mam, na dunaj,
 [na dunaj, Jasiu, rano po wodę na dunaj,]*

*Przyszła do niego najmiłsza jego, na dunaj,
 Na dunaj, Jasiu, rano po wodę na dunaj.
 Jasiuniu duszko, daj mi jabłuszko czerwone,
 Na dunaj, Jasiu, rano po wodę na dunaj.
 Choć sam jedno mam, to i tobie dam, na dunaj,
 Na dunaj, Jasiu, rano po wodę, na dunaj.*

*

*Już my ci Jasiu, nadunajowali, na dunaj....
 (początek przymówki o dar)*

Kolęda życząca – kawalerowi 2

(Bartmiński 1986a: 124–125)

*„Bez pole, bez serocieńkie, kolęda”
 Ej bez pole, bez serocieńkie, kolęda,
 bieży mi bieży żwawy konicek, kolęda.
 Za nim Jasieńko, za nim młody, kolęda,
 wytraskujący drucianym bocykiem, kolęda.
 Oj żeby mi tego kunika ukwycił,
 zara by ja mu trzysta złociki wyrzucił.
 Oj tako mu się grzeczna panienka nadała,
 wronego kunika za uździonecke schwyciła.
 Wzięła kunika za uździonecke, kolęda,
 młodego Jasieńka za biołu rączkę, kolęda.
 Dała kuniowi owsa i siana, kolęda,*

*a Jasieńkowi miodu i wina, kolęda.
Dała kuniowi owsiany słomy, kolęda,
A Jasieńkowi kapłun pieceny, kolęda
Dała kuniowi drobny owsianecki, kolęda,
A Jasieńkowi z puchu poduszecki, kolęda.*

*Śpijze Jasieńku, śpijze młody, bądź wesół,
a nam kolędnicum dobru kolęde "obiecuj.
Talar na piwo, dwa na gorzółke, kolęda.
da ci Pan Jezus grzecnu panienke, kolęda.
[mówi:] Zdrowo słuchali, na kolędę żeby dali!*

Wiosenne kolędy życzące

Maik albo nowe latko znad Warty

(Wójcicki 1976 (1836): 313–314)

*Nasz Maik zielony
Pięknje ustrojony,
Co go ustroiły,
Co go umaiły
Nadobne dziewczeczki
W jedwabne wstążeczki.
Nadobne, nadobne,
Do róży podobne.
Wszędy sobie chodzi,
Bo mu się tak godzi.
Z nim do dworu wstępujemy,
Szczęścia, zdrowia, winszujemy,
Naten nowy rok,
Co nam dał Pan Bóg. –*

*Na podwórzu kamienica,
Na polu piękna pszenica,
Zielona, zielona.
Ma na zimę siana
Ani jěj urzniecie,
Ani ją zwiążecie,
Ani też nie wiecie,
Co za nią zbierzecie. –
Zebrane talary
Na stół się kulały;*

*Dajcie nam téż dajcie,
A nie odmawiajcie,
Na Maik zielony,
Pięknie ustrojony,
Co go ustroiły
Co go umaiły
Nadobne dziewczeczki
W jedwabne wstążeczki.
Nadobne, nadobne,
Do róży podobne.*

Kolęda gaikowa z pow. rybnickiego

(Roger: 205–206)

Zapisana przez Juliusza Rogera pieśń z powodu znacznej długości wymagała pewnych skrótów, obejmujących mniej istotne, w mojej ocenie, elementy.

*Do tego domu
Wstępujemy,
Szczęścia, zdrowia
Winszujemy.
Nasz gaik zielony
Pięknie przystrojony.
U tego pana
Piękne krowy mają,
Jak je wypuszczają,
Jak one skakają.
Nasz gaik zielony
Pięknie przystrojony.
Jeszczeby one
Piękniejsze były,
Kiejby ta dziewczeczka
Tak zgnila nie była.
Nasz gaik zielony
Pięknie ustrojony.
U tego pana
Biała kalenica,
A na polu
Zielona pszenica.
Nasz gaik zielony
Pięknie przystrojony.*

*Dajże, Panie Boże,
Żeby się zdarzyła,*

*Iżby nas paniczka
Na żniwo prosiła.
Nasz gaik zielony
Pięknie przystrojony.
Idziemy, idziemy,
Po dąbrowym moście,
Dziwają się tam
Panowie i goście.
Nasz gaik i t. d.
Idziemy, idziemy
Po białym kamieniu,
Ciecze wodziczka
Po lewém ramieniu.
Nasz gaik i t. d.
Mają tam paniczka
Czerwone liczka,
Boć się im świecą
Jak biała różyczka.
Nasz gaik i t. d.
W tym domu
Szumna pani,
Za sto twardych
Szaty na niéj.
Nasz gaik i t. d.
Przed tym domem
Wyrastają kwiaty,
Mają tam paniczka
Z deamentów szaty.
Nasz gaik i t. d.
Siedzi tam paniczka
Na białym stoleczku,
Piastują dzieciątko
W małym wezglłoweczku.
Nasz gaik i t. d.
Zostanę tu z Bogiem,
Już tu nie przyjdziemy,
Aże na bezrok,
Jeżeli dożyjemy.
Nasz gaik i t. d.*

*Jużcić paniczka
Kluczykami szczerka,
A jużcić ona nam
Podarunku szuka.*

Nasz gaik i t. d.

*Niech nam nie dawają
Jajuszka jednego,
Bobyhmy się zbiły
Wszyscy kwoli niego.
Nasz gaik i t. d.
Niech nam dają
Jajuszka cztery,
Cobyhmy się wszyscy
Podzieliły.
Nasz gaik i t. d.*

„My z gajikiem wstępujemy” z Dęby, pow. puławski

(Bartmiński 2011: 422–423)

W gwarze tego regionu występuje szeroka realizacja samogłoski nosowej przedniej (w wygłosie już zdenalizowanej). Rzutuje ona także na realizację połączeń typu e+N. Dźwięk zaznaczony przez literę *ä* odpowiadałby faktycznie samogłosce *a* pochylającej się ku *e*.

*My z gajikäm wstampujemy,
sceścia, zdrowia wom zycämy.
Ref.: Gajiku zieluny, piäknieś ustrojuny,
piänknie sobie chodzis, bo ci siä tak godzi.*

*My z gajikäm wstampujemy,
sceścia, zdrowia wom zycämy.
Ref.: Gajiku zieluny, piäknieś ustrojuny,
piänknie sobie chodzis, bo ci siä tak godzi.*

*My z gajikäm do gospodorza,
zeby sie rodziły te wszelakie zboza.
Ref.: Gajiku zieluny, piäknieś ustrojuny,
piänknie sobie chodzis, bo ci siä tak godzi.*

*My z gajikäm do gospodyni,
zeby krowy same z pola przychodziły.
Ref.: Gajiku zieluny, piäknieś ustrojuny,
piänknie sobie chodzis, bo ci siä tak godzi.*

*A dajcie zenum, dajcie całū kielbasä,
niech jo se gajicek trzy razy "opasä."
Ref.: Gajiku zieluny, piäknieś ustrojuny,
piänknie sobie chodzis, bo ci siä tak godzi.*

*A dojcie num, dojcie chleba z olejäm,
zeby was synecek nie był złodziejäm.
Ref.: Gajiku zieluny, piäknieś ustrojuny,
piänknie sobie chodzis, bo ci siä tak godzi.*

*A dojcie num, dojcie kawolek placka,
to wum narajamy zieńcia Jacka.
Ref.: Gajiku zieluny, piäknieś ustrojuny,
piänknie sobie chodzis, bo ci siä tak godzi.*

*Za kolända dziänkujämy,
Scäścia, zdrowia wom zycämy!
Ref.: Gajiku zieluny, piäknieś ustrojuny,
piänknie sobie chodzis, bo ci siä tak godzi.*

Wiosenna kolęda życząca – gospodarzowi 1 z Tykocina, pow. białostocki

(Szymańska 2012: 311–312)

„A czy w domu Pan Gospodarz?”
A czy w domu Pan Gospodarz?
 Hej, łolem, *a czy w domu Pan Gospodarz?*
Siedzi sobie w rogu stoła,
 hej, łolem, *siedzi sobie w rogu stoła!*
Na nim suknia sobolowa!
 hej, łolem, *na nim suknia sobolowa!*
A czapeczka atlasowa,
 hej, łolem, *a czapeczka atlasowa!*
Siedzi sobie, listy pisze,
 hej, łolem, *siedzi sobie, listy pisze!*
Listy pisze, rozsyłaje,
 hej, łolem, *listy pisze, rozsyłaje!*
Braciom po trzy konie daje,
 hej, łolem, *braciom po trzy konie daje!*
Sam na czwartym wyjeżdżaje,
 hej, łolem, *sam na czwartym wyjeżdżaje!*
I wyjechał w czyste pole,
 hej, łolem, *i wyjechał w czyste pole!*
Gdzie ratajik półko orze,
 hej, łolem, *gdzie ratajik półko orze!*
Bóg dopomóż, ratajiku,
 hej, łolem, *Bóg dopomóż, ratajiku!*
Bóg zapłać, Gospodarzyku,
 [hej, łolem, *Bóg zapłać, Gospodarzyku!]*

Święty Jerzy, pole mierzy,
 hej, łolem, *święty Jerzy pole mierzy!*
Święta Anna zażynaje!
 hej, łolem, *święta Anna zażynaje!*
Święty Jakub w kopy składa,
 hej, łolem, *święty Jakub w kopy składa!*
I naskładał we trzy rzędy,
 hej, łolem, *i naskładał we trzy rzędy!*
Pierwszy rzędzik na rozchody,
 hej, łolem, *pierwszy rzędzik na rozchody!*
Drugi rzędzik na chleb biały,
 hej, łolem, *drugi rzędzik na chleb biały!*
Trzeci rzędzik na schowanie,
 hej, łolem, *trzeci rzędzik na schowanie,*
Bo ma córe na wydanie,
 hej, łolem, *bo ma córe na wydanie!*
Gospodarzu, bądź wesoły,
 hej, łolem, *gospodarzu bądź wesoły!*
Weź kluczyki od stodoły,
 hej, łolem, *weź kluczyki od stodoły!*
Od stodoły do spichlerza,
 hej, łolem, *od stodoły do spichlerza!*
Przynieś wódki z pół talerza,
 hej, łolem, *przynieś wódki z pół talerza!*
My wypijem, zahulamy,
 hej, łolem, *my wypijem, zahulamy!*
I wesoło zaśpiewamy,
 hej łolem, *i wesoło zaśpiewamy!*

Wiosenna kolęda życząca – gospodarzowi 2 z Suwalskiego, Podlasie

(Muzyka *Źródeł*, vol. 9)

„Oj czy w domu Pan Gospodarz?”
Oj cy w domu pan gospodarz?
 Hej ołym daj, *oj cy w domu pan gospodarz?*
A on siedzi na róg stoła.
 Hej ołym daj, *a on siedzi na róg stoła.*
Na nim suknia sobolowa.
 Hej ołym daj, *na nim suknia sobolowa.*
A capecka atłasowa.
 Hej ołym daj, *a capecka atłasowa.*
Siedzi listy rozpisuje.
 Hej ołym daj, *siedzi listy rozpisuje.*

Synom po koniu daruje.
 Hej ołym daj, synom po koniu daruje.
A na siódmym sam wyjeżdza.
 Hej ołym daj, a na siódmym sam wyjeżdza.
I wyjechał w cyste pole.
 Hej ołym daj, i wyjechał w cyste pole.
W cyste pole na podole.
 Hej ołym daj, w cyste pole na podole.
Na podolu rataj orze.
 Hej ołym daj, na podolu rataj orze.
Bóg dopomóż ratajoju.
 Hej ołym daj, Bóg dopomóż ratajoju.
Bóg zapłać gospodarzoju.
 Hej ołym daj, Bóg zapłać gospodarzoju.
Śwenty Jerzy pole mierzy.
 Hej ołym daj, śwenty Jerzy pole mierzy.
Śwenta Anna zboże zżyna.
 Hej ołym daj, śwenta Anna zboże zżyna.
Śwenty Jekub kopy sadi.
 Hej ołym daj, śwenty Jekub kopy sadi.
I nasadził we dwa rzędy.
 Hej ołym daj, i nasadził we dwa rzędy.
A pierwszy rząd na nasienie.
 Hej ołym daj, a pierwszy rząd na nasienie.
A drugi rząd na cyn dobry.
 Hej ołym daj, a drugi rząd na cyn dobry.
Przepiórecke ustroili.
 Hej ołym daj, przepiórecke ustroili.
I chlebusia położyli.
 Hej ołym daj, i chlebusia położyli.
Gospodarze okrążyli,
 Hej ołym daj.

Wiosenna kolęda życząca – pannie

(kaseta Z wysokiego pola 1994)

Orkiestra św. Mikołaja
„Marcinowa konopielka”
Śpiewać?! — Śpiewać!!!

Cienka, niewielka w lenku kanapielka,
– hej, wino, wino zieleno!
Tam dziewczyna pawki pasie

– hej, wino, wino zieleno!
Pawki pasie, piórka zbiera,
– hej, wino, wino zieleno!
I z tych piórek wieniec wije,
– hej, wino, wino zieleno!
I uwila pełen wieniec
– hej, wino, wino zieleno!
I we głowę go włożyła,
– hej, wino, wino zieleno!...
Skąd się wzięły bujne wiatry
– hej, wino, wino zieleno!
I zerwały tej pannie wieniec
– hej, wino, wino zieleno!
I wrzuciły do Dunaju,
– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!
Wściekła biegła w kraj dunaju-gaju
– hej, wino, wino zieleno!
Napotkała trzech rybaków
– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!
Rybackowie, bracia moi
– hej, wino, wino zieleno!
Zarzućcież wy sieci swoje
– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!
Wyciągnijcie pawin wieniec
– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!
A cóż będzie za nagroda
– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!
Za nagroda od niewoda
– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!
A pierwszemu pawin wieniec
– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!
A drugiemu srebrny kubek
– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!
A trzeciemu sama młoda
– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!
Sama młoda, jak jagoda
– hej, na dunaju masz, konopielkę masz!
– Ech, ty matko Ewo!
– Nie wiesz, co twojej córce trzeba!
– Adamie, Adamie!
– Daj nam nasze staranie!
– Eliaszu-proroku!
– Daj córce wyjść za mąż do roku!
– Nie za jednego – to za drugiego!

- Nie za drugiego – to za trzeciego!
- Nie za trzeciego – to za czwartego!
- Nie za czwartego – to za mnie samego!!
- A jak nie za mnie samego?!... – To za psa czarnego!!!

Życzenia żniwne i dożynkowe

Życzenia żniwne i dożynkowe z Zastocza, pow. moniecki

(Gaweł 2009: 354)

„Plon, niesiem plon”
Dożali żytko, aż do odłogu,
Podziękujmy Panu Bogu,
Plon, niesiem plon!
Bodaj zdrowo plonowali,
Za tak rocek ‘w przyszłym roku’ docekali,
Plon, niesiem plon!
Zaścielaj pani stoły i ławy,
Bo do ciebie idzie gość niebywały,
Plon, niesiem plon!
A nasa pani w wielkim kłopotcie,
Poczepiała wszystkie garniki po płocie,
Plon, niesiem plon!
A na podwórku trawa morawa,
A nasa pani chodzi jak pawa,
Plon, niesiem plon!
Zaprzęgaj panie siwego konia,
Zajeżdżaj po piwo aż do Dziękonia,
Plon, niesiem plon!
Zaprzęgaj panie siwego żrebca,
Zjeżdżaj po wódkę aż do Królewca,
Plon, niesiem plon!
Na naszym polu skaczą owieczki,
Dożeli żytko same panienieczki,
Plon, niesiem plon!
Dożeli żytko aż do granicy,
A nasz gospodarz pieniądze liczy,
Plon, niesiem plon!

Pieśń przy wiciu wieńca dożynkowego z Motkowic, pow. jędrzejowski

(Siarkowski 1884: 27–28)

1. *O niechże będzie pochwalony,
O Chrystus nas, o Chrystus nas!
O juzci nám o Wielmożny panie
O z wiankiem cas, z wiankiem cas.*

2. *O jużeśmy, Wielmożny Panie
o! pszenickę pozeni,
O jużeśmy ją, nas Wielmożny Panie
do zapola włożyli.*

3. *Jak my ją zeni, tak my ją zeni
ode drogi, do drogi,
az se potłukli, nas Wielmożny Panie
urzędnicy batogi.*

*Jak my ją zeni, tak my ją zeni
a od granic do granic,
a wyr-zijze, nas Wielmożny Panie,
da na polu nie ma nic*

5. *A wyjedź-ze, nas Wielmożny Panie
na kóniku, na pole,
a juzci się nas Wielmożny Panie
o pszenicka nie chwieje*

[...]

9. *O nazyni my, nasá Wielmożná Pani
ty pszenicki sto kopek,
a wszyćko to dla Wiel. Pani
da na cypek, na cypek.*

10. *A nazyni my ty pszenicki
da trzysta kóp, trzysta kóp,
a wszyćko dla Wiel. Pani
da na rozchód, na rozchód.*

11. *A nazyni my nasa Wiel. Pani
kóp styrysta, styrysta,
zebyóna bez złych ludzi
da z spichlérza nie wysła.*

12. *Otwórz-ze nám nasa Wiel. Pani
da pokoje, pokoje,
a położymy ci Wiel. Pani
da wiánecek na stole.*

[...]

14. *A w galary juz pszenickę, nas Wiel. Panie
da w galary, w galary,
a będzie za nią nas Wiel. Pán
da rachował talary.*

Plon, Mazury

(Gizewiusz 2000: 22–24)

*Rośnie byliczka na odłogu,
juz ci dokonczawa, to chwała B[og]u.
Radujtasie, baczkowie,
już ci dokończają żynackowie.
Plon niesiewa, plon.*

*Niesiewać go od samych granic,
a w naszym dworze jest grzeczny panic.
Plon niesiewa, plon.*

*Niesiewać go od samego bagna,
a w naszym dworze jest grzeczna panna.
Plon [niesiewa, plon].*

*Dożelim żytką, dożniem i jarki,
dostaniem piwa i gorzalki.
Plon [niesiewa, plon].*

*A na niebie czarna burza,
nasza jejmość jako róża,
a na niebie czarny sznurek,
nasz jegomość jak ponurek.
Plon [niesiewa, plon].*

*U jelenia złote kopyta,
a w naszym dworze trzysta kóp zyta.
Plon [niesiewa, plon].*

*A u jelenia złote rogi,
w naszym dworze stogi, brogi.
Plon [niesiewa, plon].*

*Przede dworem kawał osi,
nasz pan pania o cóż prosi.
Plon [niesiewa, plon].*

*A na boru zielony debek,
a Krasków Jan użął pępek.
Plon [niesiewa, plon].*

*Siodłaj, panie, siwego zrebca,
jedz nam po piwo aż do Króliwca.
Plon [niesiewa, plon].*

*Prosim cię, panie, o politykę,
o beczkę piwa i o muzykę.
Plon [niesiewa, plon].*

*Otwarzaj, p[anie], szeroko wrota,
idzie do ciebie wszystka robota.
Plon [niesiewa, plon].*

*Otwarzaj, [panie, szeroko wrota],
niesiewa ci, oj, wianek ze złota.
Plon [niesiewa, plon].*

*A wyjdź, panie, w ten ganeczek,
wykup od nas ten wianeczek.
Plon [niesiewa, plon].*

*Szykuj, p[ani]e, stoły, ławy,
idzie do ciebie gość niemały.
Plon [niesiewa, plon].*

*Przed dworem skaczą zające,
a nasz jegomość liczy tysiące.
Plon [niesiewa, plon].*

*A przede dworem kaczki w błocie,
nasza jejmość chodzi w szczernym złocie.
Plon niesiewa, plon.*

Pieśń wyżynkowa, Krakowskie

(Konopka 1840: 83–84)

Po ukończonych zbiorach zbóż, dziewczęta przodkujące przy żniwie idą do dworu z wieńcami zrobionymi z pszenicy, żyta i jęczmienia, a oddając je panu, śpiewają:

1. *Wyjechał ci nas Jegomość na białym koniu,
Pokłonił sie nikt nie wie komu,
Cy pokojom, cy spiklerzowi, cy stodołoma,
A ponoć to tym stodołom, co pełno w nich ma,
Wywijam sie po zagonku jak pscola!
Do koła! mój wianecku do koła!*
2. *U nasego Jegomości złocisty podworzec,
Z tegorocnich zbiorów będzie złota korzec.*
3. *U nasego Jegomości dębowa podłoga,
Zjeżdżają sie goście jak do Pana Boga.*
4. *U nasego Jegomości stoi lipa w polu,
Nie bywa tu i nie będzie w psenicy kąkołu.*
5. *A nas pan, a nas pan nie ma wokomona,
Ładnie mu sie i tak rodzi, a my go kochoma.*
6. *A nas pan, a nas pan nie trzyma włódarza,
Kaze iść do domakiěj nas słońce parza.*
7. *Wokonom psia para, nie boskie stworzenie,
Przyjon go Jegomość na nase strapienie.*
8. *Pan dobry pan dobry, a pani złośnica,
Bo pani odbiera Jegomość pozycza.*

SPIS ILUSTRACJI

1. Zofiówka, gmina Knyszyn, województwo podlaskie, 2005 r., fot. Dorota K. Rembiszewska.
2. Rodzina Ptaków z Bieńczyc pod Krakowem. Od lewej siedzą: Zofia z Ptaków Norkowa, Franciszek i Marcjanna Ptakowie oraz ich syn Wojciech. Źródło: Wikimedia Commons.
3. Kolędnicy z Tomaszowic, fot. Bożena Habuda.
4. Kolędnik Franciszek Fajto z gwiazdą, https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/5984179/obiekty/461822#opis_obiektu.
5. Turoń, Muzeum Etnograficzne w Krakowie, <https://audiovis.nac.gov.pl/obraz/13763/df55069034cbebfd3390b47ff18dd497/>.
6. Kolędnicy z Podhala z szopką bożonarodzeniową, <https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/5935142>.
7. Gwiazda kolędnicza. Ze zbiorów Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie, numer inwentarzowy: 9506/MEK, fot. Marcin Wąsik.
8. J. Kossak, *Czwórka krakowska z drabiniastym wozem*, <https://sztuka.agraart.pl>.
9. Przodownica z wieńcem na głowie, Okrężne w Sandomierskim. L. Zienkiewicz, *Stroje narodu polskiego*, Warszawa 2020 [reprint na podstawie wydania z 1841 roku].
10. Żniwa na Sądecczyźnie, <https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/5957585>.
11. Żniwa – rolnicy na polu, https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/23933957/obiekty/792910#opis_obiektu.
12. Rogowo. Żniwa na wsi. Zwózka, https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/23934139/obiekty/794424#opis_obiektu.

KAZIMIERZ SIKORA

WISHING IN RURAL DIALECT AND CULTURE (Summary)

The author, who has for years researched linguistic politeness (etiquette) in the country, has taken up a challenge to present forms of greeting (and expressing good wishes) in the folk culture of Polish villages and rural model of politeness. In his view, ubiquity of varied phrases and expressions connected with good wishes is a striking feature of traditional rural folkways. The basic norm that regulates the realm of interpersonal contacts in this environment is, therefore, empathy, affirmation of one's desire for good for the other through verbal and other forms of cultural gestures. Although this desire is arguably present in many cultures (including the general model of standard Polish customs), the label 'culture of the good word' is perfectly justified in respect to the Polish village. The word is seen there as a gift, a sign of interconnection and communal care for the other while various expressions of good wishes, which continue to be clearly marked with the religious-magic outlook of our peasant ancestors, are linguistic carriers of this intent. This observation is also valid in the area of traditional folk annual (agrarian) and wedding customs, where wishes, which are conceived of in this spirit and usually verbalized in an elaborate declamatory form, play an important role. Such ritual scripts as *kolędowanie*¹ for the New Year and spring turn these visitors into sui generis "peddlers of good fortune" and heralds of preternatural powers. Apart from these culturally defined situations, there are virtually no other opportunities for giving a gift of the good wishing word in the traditional village.

The above findings make the author include in his research both everyday wishes, whose conventionalization and ritualization is the highest and which belong to good manners, as well as occasional wishes, which are usually part of annual agrarian rituals. This definition of the scope of research excludes quasi-wishing magical formulas (e.g., for crops) and apotropaic, prayer-like acts because they do not designate the other as beneficiary.

The author stresses the role of conscientious, meticulous reconstruction in analysis and interpretation of the material comprised of disappearing or obsolete expressions of good wishes in the country. The principles of this reconstruction,

¹ Caroling, that is visiting neighboring houses with seasonal songs etc.

related to the pragmatic (communicative) and cultural context of forms of politeness, were presented in an earlier book by the author (Sikora 2010a). In a broad Introduction, he considers arguments bearing upon the proposed interdisciplinary approach and clarifies terminology and scientific basis of his research. In regard to crucial factors for interpreting semantic and communicative value of a wish as an act of speech, he takes the stance that it continues to have a culturally important disposition, namely a declared conviction that the expressed wish can actually come true, which is justified on the level of (partly religious) beliefs. Wishes are commonly treated as directive acts, whose validity conditions (initial condition) include plausibility of realization of their content. In the author's opinion, there is no substantial evidence to argue for a direct continuation of magical thinking in the contemporary custom of expressing good wishes (along with many other cultural sings such as parental blessing of the bride and groom before setting out for the church, sprinkling them with holy water, showering them with rice on leaving the church or cheering your favorite team on a stadium). In the light of linguistic facts, the most important factor is the sender's intention (condition of sincerity) for the receiver to experience a certain good as well as their both considering it possible to happen, although actual making it happen exceeds human powers (cf. *zdrowia, szczęścia, pomyślności*²), as with hitting the main prize in a national lottery (NB various lottery slips are a frequent gift for the newlyweds). In other words, in the case of wishing, the expected sincerity of intention is interrelated with perceived plausibility of the wish (failing both makes the wish inappropriate and unsuccessful in communication). According to the author, this cognitive predicament may be circumvented by treating a wish as an optative act, which expresses a hope or a preference ("it would be good for you to...") for something beneficial to befall the receiver.

This compromise does not imply denying the presence of such a seemingly irrational element in the act of wishing (even if the original causative and optative sense gets reduced to a positive expectation from reality). This is one of the most troubling aspects of interpreting the communicative value of wishes. This opinion is rarely shared in works of other researchers, where irreversibility of cultural secularization processes and practical devaluation of such behaviors to the function of socially required conversational play are taken for granted. The situation of Polish village and their worldview based on traditional type of religious practices and assessment of the reality appears remarkably distinct in this respect. This also applies to elements of religious-magical thinking (wishing undoubtedly functions on equal terms with other volutative acts in the culture of the traditional village). This may be proven in diverse ways. For instance, structures of the rural collective

² I wish you good health, happiness, and prosperity.

consciousness still contain a conviction that everything that is good and ethical in interpersonal relationships comes from God; therefore, customary norms protect well-established and socially desired behaviors. This gives rise to a rich representation of polite forms and phrases in rural dialects pertaining to religion (*Szczęść Boże!*, *Boże pomagaj!* *Zostańcie z Bogiem!*, *Bóg zapłać!*, *Bóg daj dobre polednie!*, *Racz Pan Jezus pożegnać!*, *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!*,³ etc., etc.).

It should be overlooked that wishing has got secularized in linguistic customs of contemporary Poles and has been functionally reinterpreted (see, e.g., Marcjanik 1997; Kowalski 2010). Today, it is predominantly an act of performing a certain ritual of displaying warm feeling towards the receiver, a desire of good for him. This reinterpretation is due to certain philosophical and conceptual developments that marginalize the element of magical thinking present to an extent within the semantic structure of a wish (the will to influence reality by the word). This element used to be more prominent, especially in the culture of a traditional village, as P. Kowalski (2010a) demonstrates in his research.

Considering (partly from a historical perspective) topics of rural linguistic politeness and folkways, the author focuses on the content that implies interpersonal relationships. Therefore, the subject is naturally placed in the sphere of linguistic pragmatics and ethnolinguistics. The meaning of an utterance is a function of its context, and in the case of analyzed formulas of etiquette it requires appropriate communicative and cultural competences of the sender and receiver. The communication-cultural context of the discussed forms of rural etiquette is a certain system of practical circumstances, situations that are somehow positively marked “in the theater of everyday life of the village” (as E. Goffman says). This aspect becomes crucial because discovering such determinants and their interpretation often requires finding out their linguistic-cultural history and traditional substrata of peasant culture.

Bearing this in mind, the author dwells upon the research about the lexeme *zyczyć*⁴ (and related) as well as semantic changes of these units in the Polish language and other Slavic languages. Besides, he broadly discusses the place of wishing in peasant culture and indicates that words can be substituted with other symbolic gestures belonging to the cultural script of a given custom, e.g., clinking glasses, showering with oat or rice, breaking an eggshell on the head of another house dweller, binding with a wisp, hitting with a palm, etc. Wishing also reveals highly characteristic features of folk religiousness, that is a constant interplay between the realms of the sacred and the profane and a deep conviction about the

³ Verbatim: May God bring you good!; May God assist you!; Be with God!; God, repay you!; God, grant us a good noon!; Lord Jesus, greet!; Praised be Jesus Christ!

⁴ To wish.

presence of supernatural forces in the surrounding world. This begets a religious attitude that combines with multifaceted everyday rites and daily performing quasi-religious rituals which are supposed to secure divine protection and immunity to evil forces. The above encompasses the practice of using various religious formulas and phrases. Many behaviors of this type (kissing the floor in the church, sprinkling a horse-wagon of manure with holy water, blessing fields in the spring, crossing oneself before a meal, using blessed herbs, etc.) were rather uncritically shoved close to magic and superstition in academic literature. The author points out erroneous premises of this view which deprecates rural culture while stressing after I. Bukabra-Rylska that faith and religion played a unique role in forming a characteristic axio-normative system of peasant culture and rural customs. According to the author, appreciation of these differences fully justifies the need to adopt an intracultural, objectified stance in academic research of rural linguistic etiquette and entire spiritual culture of the village.

This way of categorizing basic topics of the good word culture opens doors to an analysis of both traditional and current wishing formulas utilized in the country. The author reconstructs an inventory of linguistic exponents of the wishing function and attempts to describe textual patterns of wishes used in speech. He argues that they seem to be developed from basic sentence formulas (lexical-syntactic scheme) based on syntactically independent optative operator (e.g., *oby*, *niech*, *żeby*,⁵ etc. – probably original genetically and older) or on performatively used verbs *zyczyć* and *winszować*⁶ (the sentence is imperative sometimes). The textual structure of a wish in a rural dialect (as in the general language) is therefore based on a key element that identifies the sender's intention. The author supports these findings by developing the patterns of both of these types of wishing formulas on examples of caroling texts. It is worth noting these texts point also to an intensity factor (wishes are supposed to be eloquent and inventive), the person of the beneficiary, and variously constructed apostrophes to Lord Almighty as the real agent of the desired good.

Useful in establishing an inventory of wishing utterances and genres of wishing texts in rural dialects were works by J. Adamowski (e.g., 1992). He suggests this kind of intention in a large part of phrases and formulas used in the country for saying hello, bidding farewell, thanking and greeting as well as among wishes connected with annual customs: singing songs of wishes, and performing various dramatized forms of rituals (e.g., *turoń* callings). In the face of abundance and diversity of the collected linguistic material, the author made certain decisions that limit the scope of the analysis. As a result, the book fully discusses two groups

⁵ Conjunctions that introduce an objective clause or third person imperative.

⁶ Both words translate as make wishes to somebody.

of polite formulas and utterances which clearly display a wishing intention. They are everyday wishes involved in casual interpersonal contacts, and wishes and orations spoken at caroling. To a lesser extent, most important and currently disappearing texts of wishing carols have been included in the analysis. Fragmentary discussions of wishing orations at harvest festivals (*dożynki*) and weddings (at the time of parental blessing and before leaving for the church) are also incorporated.

From among strongly conventionalized common expressions of linguistic etiquette in the country, the author was drawn in particular to the forms of saying hello and greeting at work that are both characteristic for the village culture and still alive, such as *Szczęść Boże – Dej Panie Boże!*; *Boże pomagaj!*, *Pomagaj Bóg!*, *Szczęść Boże na robotę!*,⁷ etc. The author demonstrates that they belong to the essence of peasant ethnicity, emphatically depicting a deeply religious connection of man with the soil. Their linguistic form, reminiscent of a prayer, clearly shows that very broad areas of agrarian culture and country life can be subject of sacralization (including meals—eating “God’s goods,” especially bread, which is loaded so much with symbolic meanings). This attitude is equally strongly manifested in other, vanishing expressions that include wishes for a good and prosperous day or a certain time of day (e.g., *Bóg daj Wam/ci dobry dzień, dobre rano, dopołudnie, śródpołudnie, południe, odpołudnie, dobrą odwieczerz, dobry wieczór, dobrą noc*⁸) and in forms of greeting at meals. Therefore, “to praise God,” “say a godly word,” “greet with a godly word” mean a lot more in village culture than merely showing respect, empathy, bond or gratitude to the receiver for all this means also entrusting them to God’s protection and benevolence. This act goes beyond the requirements of etiquette. It reveals a tendency towards religious axiologization of linguistic gestures in village culture, which grants the rural politeness its uniqueness that is distinguished by a prevalence of everyday expressions and formulas of devotional provenience.

The author particularly broadly examines wishes that constitute an inherent part of annual customs: those accompanying winter and spring caroling and celebration of the main feasts: Christmas and Easter. Texts of ritual verbal folklore (especially of rhymed, cried out or sung caroling orations and wishing carols) make for a remarkable richness of village culture. They are an element (sometimes a chief element) of rituals of yore that are supposed to secure the help of supernatural powers in “waking” vital forces of the nature, bringing good harvest and prosperity. After S. Niebrzegowska-Bartmińska 2007 and J. Bartmiński 2002, the

⁷ Verbatim: May God bring you good! – May God give me good!; God, assist!; May God assist in the work!

⁸ Verbatim: God, grant you a good day/dawn/morning/ midday/noon/afternoon/evening/ night.

author recalls and describes the script of *kolędowanie* (on the example of villages around Kraków and his own experiences) as a deeply rooted text of folk culture. He points out that exchanging wishes at these occasions in the country is not(!) part of conventional requirements of good manners, which they are often reduced to in contemporary customs, but they are dominated by their ritual aspect. Current developments in village culture result in faster and faster vanishing of *kolędowanie* (which gets associated with begging) and prevalence of originally alien, urban cultural patterns. The author extensively discusses the content and structure of traditional caroling wishes and orations, focusing in particular on how they are related to the concepts of a happy peasant life. He also looks at their contemporary continuation, which gets more and more detached from their cultural bedrock.

The author aims to fulfil the promise of dealing with other forms of good wishing in further chapters he devotes to ancient wishing carols (addressed to the farmer, his wife, son, daughter, shepherdess, farmhand). An analysis of these archaic texts permeated with agrarian symbolism is a difficult and academically challenging task that may only be performed within ethnolinguistics nowadays with the help of ethnology, cultural anthropology and ethnography. Several wishing carols for farmers (they seem to be the essence of peasant wishes) and for the youth (their unusual imagery and complex ancient symbolism of life, love and fertility is particularly attractive academically) have been analyzed for the book. The author decided to focus on topics most relevant to the main theme of the book. Similar considerations motivated the analysis of selected wishes (and whishing songs) at harvest and harvest festival. This review of formulas closes with wishes in the orations of wedding headmen and best men. A village wedding (the contemporary one included) gives its guests an opportunity to show their desire for good, prosperity and happiness of the newlywed, which is an essential “equipment” for their future life as a couple. It is interesting to note that these wishes contain values of mostly communal nature, collective wisdom of the village; they are a kind of indication as to how a good marital life is to be lived and the prize in heaven earned. There is also reason to believe that in the distant past, this family ritual was accompanied by wishing songs. Sadly, very scarce evidence of them has remained to date.

A difficult and convoluted situation of the present Polish village which experiences consequences of a deep cultural crisis, adoption of culturally alien patterns of behavior, obscures and blurs the picture of peasant culture. It is—metaphorically speaking—more and more “a landscape after a battle,” which leaves a researcher of rural culture and customs with the only possible method of reconstruction and interdisciplinary search in order to piece together scattered fragments of a broken mirror. In line with the logic of overall civilizational changes in the country and homogenization of culture, this environment is suffused with external social concepts resulting in an ambivalent and polarized (along the age axis mainly) picture

of relationships. Young village, which generally adopts an urban model of culture, turns its back on its roots disowning the tradition, ancient custom and dialect. At the same time, we witness ongoing changes in the attitude towards tradition and folklore which become a new mark of regional identification and identity in the discourse of “small homelands.” Although the vividly developing discourse of regionalisms actually distances itself from a real dialogue with tradition and finds other marketable points of interest (folklore, cuisine, ethno-design, oral history, cultural events), nonetheless this turn towards the past clearly results in a positive valorization of diverse elements of village culture (as it does in the Western countries, too). The author’s intention is for his work to be placed within the line of research that draws practical conclusions from the phenomenon that might be called “the end of the culture of the shamed” and adopts an intracultural and ethnocentric (village) perspective.

The book may serve as a source of factual knowledge about village politeness and wishing, with the latter being the acme of politeness in village etiquette and customs, which follows from considering good word as a precious gift to the other and a means of expressing social bond with and empathy towards them. Seen from this perspective, linguistic politeness emerges as deeply connected with the ethics of the word, with a positive valuation of linguistic norms and customs in culture by bringing them on a regular basis to the realm of the sacred. This book invites you to embark on a journey to the (bygone) worlds of the village word, to the origins of linguistic politeness of the Polish village.

Translation: Dariusz Rossowki

Biblioteka „LingVariów”

- t. 1: *Listy Jana Baudouina de Courtenay do Henryka Ułaszyna z lat 1898–1929*, oprac. M. Skarżyński i M. Smoczyńska, Kraków 2007.
- t. 2: *W kręgu języka. Materiały konferencji „Słowotwórstwo – słownictwo – polszczyzna kresowa” poświęconej pamięci Profesor Zofii Kurzowej*. Kraków 16–17 maja 2008 r., pod red. M. Skarżyńskiego i M. Szpiczakowskiej, Kraków 2009.
- t. 3: *Język z różnych stron widziany. Materiały ogólnopolskiej doktorancko-studenckiej konferencji naukowej „Z zagadnień metodologii badań językoznawczych”*. Kraków 10–11 marca 2008 r., pod red. M. Skarżyńskiego i A. Czelakowskiej, Kraków 2009.
- t. 4: J. Godyń, *Studia historycznojęzykowe, edytorskie, kulturalnojęzykowe*, Kraków 2009.
- t. 5: *Polszczyzna mówiona ogólna i regionalna. Materiały ogólnopolskiej konferencji naukowej*, Kraków, 25–26 września 2008 r., pod red. B. Dunaja i M. Raka, Kraków 2009.
- t. 6: A. Czelakowska, *Opisy fleksyjne w gramatykach polskich lat 1817–1939*, Kraków 2010.
- t. 7: H. Ułaszyn, *Z Kopiańskiej na katedry uniwersyteckie. Wspomnienia*, Z rękopisu opracował, opatrzył przypisami i wydał M. Skarżyński, Kraków 2010.
- t. 8: A. Czelakowska, M. Skarżyński, *Materiały do dziejów polskiego językoznawstwa. Listy Jana Baudouina de Courtenay, Jana Łosia, Kazimierza Nitscha, Jana Rozwadowskiego, Henryka Ułaszyna*, Kraków 2011.
- t. 9: *Symbolae grammaticae in honorem Boguslai Dunaj*, pod red. R. Przybylskiej, J. Kąsia i K. Sikory, Kraków 2010.
- t. 10: *Silva rerum philologicarum. Studia ofiarowane Profesor Marii Strycharskiej-Brzezynie z okazji Jej jubileuszu*, pod red. J.S. Gruchały i H. Kurek, Kraków 2010.
- t. 11: M. Rak, *Materiały etnograficzne z Podhala Ignacego Moczydłowskiego*, Kraków 2011.
- t. 12: T. Kurdyła, *Funkcje formantów rzeczownikowych w polszczyźnie ludowej (na przykładzie trzech wsi podkarpackich)*, Kraków 2011.
- t. 13: W. Cockiewicz, *Metaforyka Leśmiana (Analiza lingwistyczna)*, Kraków 2011.
- t. 14: *Badania historycznojęzykowe. Stan, metodologia, perspektywy*, pod red. B. Dunaja i M. Raka, Kraków 2011.
- t. 15: *Języki słowiańskie w ujęciu socjolingwistycznym. Prace przygotowane na XV Międzynarodowy Kongres Słowistów, Mińsk 2013*, pod red. H. Kurek, Kraków 2013.
- t. 16: K. Tutak, *O dedykacjach w drukach polskich XVI i XVII w. (grafia i interpunkcja)*, Kraków 2013.
- t. 17: *Badania dialektologiczne. Stan, perspektywy, metodologia*, pod red. M. Raka i K. Sikory, Kraków 2014.
- t. 18: M. Sagan-Bielawa, *Dziedzictwo pozaborowe. Społeczna świadomość językowa Polaków w Drugiej Rzeczypospolitej*, Kraków 2014.
- t. 19: M. Rak, *Kulturemy podhalańskie*, Kraków 2015.
- t. 20: A. Sieradzka-Mruk, *„Radość i nadzieja, smutek i trwoga” w nabożeństwie drogi krzyżowej. Wybrane aspekty ewolucji dyskursu religijnego w XX wieku na przykładzie leksyki dotyczącej uczuć*, Kraków 2016.

- t. 21: *Materiały do dziejów polskiego językoznawstwa. II: Jan Baudouin de Courtenay, Teksty mniej znane*, Wybór, przekład i opracowanie M. Skarżyński, Kraków 2016.
- t. 22: M. Rak, *Materiały do etnografii Podhala*, Kraków 2016.
- t. 23: *Słowiańska frazeologia gwarowa*, pod red. M. Raka i K. Sikory, Kraków 2016.
- t. 24: M. Karaś, *Ze studiów leksykologicznych i onomastycznych*. Wybór i opracowanie J. Reichan i M. Rak, Kraków 2017.
- t. 25: M. Rak, *Materiały do dziejów polskiej dialektologii i etnologii. Listy Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej, Adama Fischera, Antoniego Kaliny, Izydora Kopernickiego, Kazimierza Nitscha, Seweryna Udzieli, Juliusza Zborowskiego*, Kraków 2018.
- t. 26: M. Skarżyński i E. Smułkowa (oprac., wstęp i przypisy), *Materiały do dziejów polskiego językoznawstwa III. Korespondencja Kazimierza Nitscha i Antoniny Obrębskiej-Jabłońskiej 1925–1958*, Kraków 2018.
- t. 27: J. Labocha, *Składnia żądania we współczesnej polszczyźnie mówionej*, Kraków 2019.
- t. 28: *Słowiańska frazeologia gwarowa II*, pod red. M. Raka i V.M. Mokienki, Kraków 2020.
- t. 29: Kazimierz Sikora, *Życzenie w gwarze i kulturze wsi*, Kraków 2020.

Biblioteka „LingVariów”. „Seria Glottodydaktyka”

- t. 1: *Programy nauczania języka polskiego jako obcego. Poziomy A1 – C2. Praca zbiorowa* pod red. I. Janowskiej, E. Lipińskiej, A. Rabiej, A. Seretny i P. Turka, Kraków 2011; wyd. 2. poprawione, Kraków 2016.
- t. 2: T. Czerkies, *Tekst literacki w nauczaniu języka polskiego jako obcego (z elementami pedagogiki dyskursywnej)*, Kraków 2012.
- t. 3: B. Ligara, W. Szupelak, *Lingwistyka i glottodydaktyka języków specjalistycznych na przykładzie języka biznesu. Podejście porównawcze*, Kraków 2012.
- t. 4: A. Prizel-Kania, *Rozwijanie sprawności rozumienia ze słuchu w języku polskim jako obcym*, Kraków 2013.
- t. 5: E. Lipińska, A. Seretny, *Integrowanie kompetencji lingwistycznych w glottodydaktyce. Na przykładzie nauczania języka polskiego jako obcego/drugiego. Poradnik metodyczny z ćwiczeniami*, Kraków 2013.
- t. 6: P.E. Gębał, *Modele kształcenia nauczycieli języków obcych w Polsce w Niemczech. W stronę glottodydaktyki porównawczej*, Kraków 2013.
- t. 7: P.E. Gębał, *Krakowska szkoła glottodydaktyki porównawczej na tle rozwoju glottodydaktyki ogólnej i polonistycznej*, Kraków 2014.
- t. 8: A. Seretny, *Słownictwo w dydaktyce języka. Świat słów na przykładzie języka polskiego jako obcego*, Kraków 2015.
- t. 9: D. Gałyga, *Skuteczność nauczania cudzoziemców języka polskiego jako obcego na przykładzie działalności Instytutu Polonijnego Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1996–2004*, Kraków 2015.

- t. 10: *Umiejętność rozumienia i tworzenia tekstów w świetle Standardów wymagań egzaminacyjnych oraz Europejskiego systemu opisu kształcenia językowego. Monografia zbiorowa* pod red. E. Lipińskiej i A. Seretny, Kraków 2015.
- t. 11: M. Stawicka, *W poszukiwaniu nowej równowagi w nauczaniu języków obcych w szkole wyższej na przykładzie projektu edukacyjnego English++*, Kraków 2015.
- t. 12: *Tłumaczenie dydaktyczne w nowoczesnym kształceniu językowym. Monografia zbiorowa* pod red. E. Lipińskiej i A. Seretny, Kraków 2016.
- t. 13: *Język, literatura i kultura polska w świecie. Monografia zbiorowa* pod red. W. Miodunki i A. Seretny, Kraków 2016.
- t. 14: *Bilingwizm polsko-obcy dziś. Od teorii i metodologii badań do studiów przypadków. Monografia zbiorowa* pod red. R. Dębskiego i W. T. Miodunki, Kraków 2016.
- t. 15: *O lepsze jutro studiów polonistycznych w świecie. Glottodydaktyka polonistyczna dziś*, pod red. I. Janowskiej i P.E. Gębala, Kraków 2016.
- t. 16: W.T. Miodunka, *Glottodydaktyka polonistyczna. Pochodzenie – stan obecny – perspektywy*, Kraków 2016.

Sprzedaż prowadzi
WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA
 ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
 tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87
 e-mail: akademicka@akademicka.pl
 Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

<https://akademicka.pl>

