

**Mikołaj Jarmakowski**

Uniwersytet Gdański

mikotor@wp.pl

ORCID: 0000-0001-8652-0848

# **Lubelski obrzęd kołędowania zimowego wobec kosmologii ludowej. Analiza semiotyczno-strukturalna i diachroniczna**

## **The Lublin Rite of Winter Caroling and the Folk Cosmology: A Semiotic-Structural and Diachronic Analysis**

DOI: 10.12775/LL.4.2022.002 | CC BY-ND 4.0

**ABSTRACT:** The subject of the research presented in the article is the folk tradition of Christmas (*Gody*) in the Lublin region, in particular caroling, analyzed diachronically on the basis of the Tartu-Moscow semiotic theory. By distinguishing the basic structures of symbols realized during the celebration and comparing – on the example of the semiotization of the ritual space – the text and action of the Festival, was made an attempt at reaching the group of its oldest symbolic layers, captured as a fragment of the “primary text of the *Gody*” participating in folk cosmology. The conclusion that can be drawn from the reflections presented in the article is the relationship between the folk *Gody* Festival and the ancient solar and cosmogonic myths, which were the part of semiosphere of the reconstructed mythology of the Balto-Slavic horizon.

**KEYWORDS:** folklore, folk rituals, folk cosmology, carolling, semiotics

## Wstęp

Zimowy obrzęd kolędowania związany z okresem określanym na Lubelszczyźnie jako Gody lub Godne Świąta stanowi jeden z najtreściwszych i najstarszych elementów tradycyjnej obrzędowości słowiańskiej, które doczekały się licznych opracowań naukowych (m.in. Sosenko 1928; Caraman 1933; Domańska-Kubiak 1979; Vinogradova 1982; Bartmiński 1986, 2002; Bartmiński, Hernas 1986; Kapełuś 1991; Wojciechowska 2000: 21–65; Czachowski, Kostrzewa-Majoch, Łopatyńska 2004; Czastka-Kłapyta 2014; Dragan, Smyk 2019).

Proponowana tu analiza semiotyczna (Łotman 2008, 2017; Żyłko 2009) rozpatruje lubelskie Godne Świąta oraz kolędowanie jako tekst składający się z określonej ilości treści symbolicznych, transmitowany w ramach danej społeczności, wyznaczonej przez semiosferę oraz konteksty czasu, przestrzeni i semiotycznego jej modelowania przez wtórne systemy<sup>1</sup>. Tekst święta rozumiany jest jako całość zestandaryzowanych przez tradycję elementów symbolicznych, budujących je i realizowanych w toku jego dorocznych celebracji. Spośród nich wyróżnić można najważniejsze dla proponowanych tu rozważań<sup>2</sup>: 1) warstwa tekstualna (pieśni, powinszowania); 2) warstwa akcjonalna (przekazywanie darów, kolędowanie, *pośnik*); 3) warstwa przestrzenno-czasowa (kontekst miejsca i czasu; przy czym przestrzeń obrzędu, np. dom, jest elementem symbolicznie modelowanym przez pozostałe warstwy); 4) warstwa wierzeniowo-mitologiczna (obejmująca tło ideowe, religijne bądź mityczne oraz cel, dla którego czynności obrzędowe są podejmowane). W ramach czynionej tu, zorientowanej diachronicznie hermeneutyki Godów płaszczyzna czwarta stanowi przedmiot docelowego odsłonięcia ich treści, kryjących się w obrzędowych czynnościach i towarzyszącej im semantyce.

Podjętym zabiegiem badawczym jest diachroniczna analiza treści Godów na Lubelszczyźnie, znanych ze źródeł etnograficznych. Celem jest próba dotarcia do fragmentu „tekstu osnowego” tej tradycji, którego ślady szukane będą we wzajemnej relacji symbolicznej sfery tekstualnej oraz akcjonalnej święta, jak również ich powiązania z innymi wariantami Godów oraz z semiosferą wierzeń słowiańskich i indoeuropejskich, w tym z kosmologią ludową<sup>3</sup>. Ze względu na ograniczony rozmiar pracy przedmiotem badania będą tylko wybrane elementy święta: kolędy gospodarskie (reprezentujące najstarszą jego warstwę poetycką) oraz związane z nimi zachowania obrzędowe (Bartmiński 1986: 79, 14–46, 84–100, 2002: 187–282, 2011: 207–233). Zdecydowano się również na podjęcie ich analizy w szczególności dla semantyki obrzędu aspekcie

1 Na temat metodologii szkoły tartusko-moskiewskiej zob. Żyłko 2009. Pojęcie mitologemu odnosi się do „elementarnej jednostki mitu zachowanej w świadomości ludowej i przyjmującej w folklorze postać motywów, czyli elementów konstrukcyjnych świata przedstawionego” (Gołębiewska-Suchorska 2011: 10).

2 Wyróżnienie takie jest zabiegiem heurystycznym; nie oddaje emicznego doświadczenia omawianych tu fenomenów, w których – w myśl ontologii archaicznej – słowo jest równoznaczne z działaniem, a upodmiotowiona i animizowana czasoprzestrzeń sama w sobie jest przeżywanym mitem (czy też jego projekcją).

3 Definicja „tekstu osnowego” znajduje się w dalszej części artykułu.

przestrzeni, gdzie poetycki obraz ujawnia elementy językowego obrazu świata (m.in. kosmologii) i stanowi ten wymiar rzeczywistości, poprzez który fenomeny mitu przejawiają się bądź są ustanawiane drogą czynności rytualnych (Szczepanik 2020: 249–325).

### **Kosmologia ludowa. Tradycyjny obraz świata i człowieka**

Modelującym tłem obrzędu jest mit. Stanowi on w kulturach tradycyjnych zarówno narracyjną formę opowieści o prapoczątkach, jak i treść oraz sens nadane światu i człowiekowi. Ludowy dualistyczny mit wyłowienia poświęcony dla regionu Lubelszczyzny (Bartmiński 1989: 98–99; Czaplak 1990) według części badaczy wywodzi się ze słowiańskiego dziedzictwa przedchrześcijańskiego (Tomicki 1976). Wiązany z nim i również obecny w słowiańskim folklorze jest wiosenny mit walki Gromowładcy ze Smokiem (Ivanov, Toporov 1974). Semantyczną treść mitu przekazuje jednak nie tylko jego fabuła, ale również specyficzna dla kultury ludowej kosmologia, przejawiająca się w językowym obrazie świata i obejmująca m.in. następujący zestaw dystynkcji:

woda – ciemność – zima – śmierć – ruch w lewo i w dół – zaświaty – obcość – dalekość – skrytość/tajemniczość – świat na opak – jesienno-zimowe zamrożenie wód – podziemie – bogactwo – Smok – Diabeł (zło)  
vs.

ogień – jasność – lato – życie – ruch w prawo i w górę – świat ludzki – swojskość – bliskość – otwartość/zrozumiałość – swojski porządek – wiosenne rozmrożenie wód i zapłodnienie ziemi – niebo – rodzenie – Gromowładca – Bóg (dobro).

Aksjologiczne wartościowanie tej struktury stanowiło przy tym wpływ chrześcijański – podobnie jak stopniowe zastępowanie pierwotnego i odzwierciedlającego cykliczne procesy natury „konfliktu kreacyjnego” mitologem Diabła grzeszącego przeciw boskiemu porządkowi. Realizowany w ramach dualnej kosmologii obraz świata opierał się na wyznaczaniu w przestrzeni metonimii centrum (drzewa życia, kościoła, domu), które przeciwstawiano zaświatom (obcym i dalekim przestrzeniom znajdującym się za: progiem, rzeką, miedzą itp.) (zob. Veleckaya 1978: 22–84; Kowalik 2004: 17–61). Ten horyzontalny podział paralelizowany był przez układ wertykalny (np. trójdzielne drzewo życia, zob. Szyjewski 2003: 69–93). Jedną z podstawowych wartości, jaką wypełniano mityzowany kosmos, którą odczuwano i piastowano, by zapewnić ciągłość bytu, była „solidarność życia w przyrodzie; stosunek solidarności pomiędzy ziemią (także słońcem) a wszystkimi istotami żyjącymi” (Bartmiński 1988: 100–101).

Jak wskazują studia nad kulturami archaicznymi, pierwotny ogląd rzeczywistości percypował przestrzeń w sposób ontologiczno-odczuciowy, a nie ściśle refleksyjno-dialektyczny (Kowalski 2001: 31–38). Czasoprzestrzeń stanowiła często paralelny z człowiekiem podmiot relacji i nie była kategoryzowana wy-

łącznie jako „kontinuum cech” (Uspienski 1998: 68), lecz jako zamknięta procesem mitycznego obrazu świata ożywiona struktura, która występuje w roli modelującej (i częściowo tożsamej) wobec integrującego ją podmiotu, czego skutkiem „jest pokawałkowany charakter przestrzeni mitologicznej, jak i to, że przemieszczanie się podmiotu z jednego miejsca na drugie może odbywać się poza czasem, przy pomocy pewnych stałych formuł” (Uspienski 1998: 68). Przestrzeń obrzędu jest zakreślona zamkniętą liczbą szczególnie semiotyzowanych<sup>4</sup> miejsc, uobecnionych w jego warstwie poetyckiej. Przydawana im poprzez poszczególne czynności rytualne symbolika zdradza elementy semiotyzacji mitologicznej, magicznej oraz (wtórnie) chrześcijańskiej. Przestrzeń jako płaszczyzna wyrażania określonych treści mitologicznych stanowi dobry punkt wyjścia do ich „obiektywistycznego” uchwycenia i odniesienia do pozostałych aspektów badanego systemu symbolicznego.

Autorzy *Słownika stereotypów i symboli ludowych*, dokonując eksplikacji ludowego rozumienia świata, wskazali na kilka podstawowych aspektów jego struktury. Są to m.in. kosmocentryczność (zorganizowanie wokół centrum) i wynikające z niej przeciwstawienie „świata” wobec chtoniczno-akwaticznych „zaświatów” (Bartmiński 2012: 11, 21–22). Ten opozycyjny układ rzeczywistości – składający się na bliski centrum świat „swoich” i daleki od centrum (bądź ustanowiony wokół „innego centrum”) świat „obcych” – odnaleźć można w rekonstruowanych obrazach mitycznych dawnych Słowian (Kowalski 2011: 15–31), które – jak zauważono we wstępie do *Słownika stereotypów* – „polska kultura ludowa dziedziczy z głębokiej przeszłości prasłowiańskiej i indoeuropejskiej” (Bartmiński 2012: 12). Tym samym w dalszej części artykułu dokonana zostanie próba zestawienia obrazu rzeczywistości wyłaniającego się z lubelskich kołęd z rekonstruowanymi mitologemami słowiańskimi.

### Mitologem centrum i jego funkcja w poetyce lubelskich kołęd

W polskim folklorze podstawową kategorią obrazu świata jest jego centrum: wyznaczone w przestrzeni miejsce (np. drzewo) skupiające wspólnotę i stanowiące strefę mediacji wobec świata górnego i dolnego (Bartmiński 2012: 19–23). Rolę metonimiczną wobec centrum odgrywały m.in. dom czy kościół, cechujące się, w religijno-magicznej perspektywie, szczególnym natężeniem stwórczej mocy, kategoryzowanej jako pomnażająca fenomeny życia świętość. Realizację mitologemu centrum odnaleźć można również w lubelskich kołędach.

Przykładem jest poniższy fragment kołеды śpiewanej na *szczodrowanie*: struktura jej treści odpowiada widocznemu w najstarszych tekstach folkloru układowi znaczeń, w których droga do mitycznego centrum wiedzie przez kolejne obszary mediacyjne, samo centrum zaś jest przestrzenią, gdzie rozgrywa

4 Właściwszym pojęciem byłaby tu „ontologizacja”: badania nad doświadczaniem rzeczywistości w kulturach tradycyjnych wskazują na istotny dla niej brak rozróżnienia na płaszczyznę treści i jej wyrażania, na symbol i to, co symbolizowane. Poczynione w tym zakresie ustalenia antropologów i językoznawców (Lévy-Bruhl 1992; Kowalski 2001) pokrywają się z fenomenologią religii (van der Leeuw 1997).

się akcja mitu (Yudin 1999). Uwidoczniona w niej jest znamienność dla folkloru metonimiczność trzech Centrów: pagórka<sup>5</sup>, domu oraz kościoła.

Na pagórku jest domek,  
A w tym domku kościółek,  
A w kościółki Maryja  
Swego syna powija  
(Bartmiński, Hernas 1986: 57).

Częstym w poetyce kołęd obrazem centrum jest drzewo życia, w lubelskich tekstach realizowane przez znajdującą się w „szczerym polu, na podolu” jodłę (Bartmiński 2020: 275), spod której dzikie świnię wyryły „złotą grudę” – ta zaś zostaje przekuta przez mitycznego złotnika w kubek czy pierścień. W pieśniach zaznaczana jest wiodąca doń droga, którą bohater pieśni przebywa na koniu (Bartmiński 2011: 228–229). Ideę „drogi do środka świata” odnaleźć można – podobnie jak powyższy metonimiczny układ opisu centrum – w wielu innych obszarach słowiańskiego folkloru, szczególnie zaś we wschodniosłowiańskich zamowach, w nich bowiem stałą strukturą jest wędrówka osoby zamawiającej do drzewa życia, białego kamienia czy na wyspę Bujan, gdzie znajduje się jej pomocnik – istota mityczna, wraz z którą dokonywany jest rytuał (Yudin 1999). Symbolika środka świata jest również obecna w lubelskich kołędach poprzez obraz stołu – centrum rzeczywistości rodzinnej, a zarazem miejsce zawiązania relacji z niesionym przez kołędników *sacrum*. Biesiadowanie przy stole z istotami świętymi jest bogato reprezentowane w folklorze ukraińskim (Sosenko 1928: 46–60), choć i polskie kołеды zachowały jego elementy (Bartmiński 2002: 187); struktura ich znaczeń ujawnia kosmologiczne znaczenie stołu. Dwa lubelskie warianty pieśni o incipicie „Czy jest, czy nie ma gospodarz w domu” zawierają interesującą strukturę znaczeń i czynności: wyprawy do lasu, ścięcia drzewa, uczynienia stołu, podjęcia świętych gości i wynikłego wskutek tego ocielenia krowy (Bartmiński 2011: 220). Ciąg ten paralelizuje w istocie strukturę znaczeń mitu kosmogonicznego: partycypujący w zaświatach las jawi się jako przestrzeń ciemna i daleka, a zarazem bogata. Ścinający drzewo gospodarz tworzy zeń metonimię mitycznego centrum: stół, partycypujący w drzewie życia czy kościele – „środkach świata”, poprzez które zawiązywano relację z istotami świętymi. Struktura semantyki wykonywania stołu odpowiada w tym kontekście symbolicznie domowej metonimii drzewa życia, jaką jest – również pozyskiwana z lasu i włączana do centrum domowego poprzez przejście przez próg, ozdobienie i zawieszenie nad stołem – podłazniczka. W obu przypadkach, podobnie jak w micie wyłowienia, centrum świata zostaje stworzone z jego potencjalnej części pozyskanej z zaświatów. Przykładem opisywanych powyżej związków symbolicznych jest poniższa kołęda:

5 Góra jako metonimia mitycznego centrum jest częstym motywem w mitologii i folklorze Słowian (Ivanov, Toporow 1974: 223; Bartmiński, 1999: 86–121).

Gospodorzu, mocie gości,  
Pana Jezusa z wysokości.  
A jakich my gości mamy?  
kiedy my ich nie uznemy,  
nie uzunemy.

Idzie Jezus do kościoła,  
Panna święta przy nim stoła.  
A gdzie Jezus i Maryjo,  
Przekwito twarz jak lelijo,  
Jak lelijo.

Gdzie jest Jezus i Maryjo,  
niech nos wsyćko złe "omijo,  
jak nastanu lata scodre,  
niech sie garnie wsyćko dobre  
num od waseci  
(Bartmiński 2002: 194).

Badacze rekonstruujący semantykę obrzędowości kolędniczej wskazują, że jedną z jej funkcji było zawiązanie, poprzez dar i słowo, relacji z wyrażanym przez kolędników *sacrum* (Vinogradova 1982: 130–140). Warunkowała ona utrzymanie w gospodarskim obejściu stymulującej roślinny wzrost i obieg życia świętej mocy, wyrażanej w najstarszych tekstach kodującą bogactwo i płodność frazą „Bóg się szerzy”, której ludowe, ściśle wegetacyjne pojmowanie znajduje odzwierciedlenie w etymologii i semantyce źródłowego dla niej prasłowiańskiego \**bogъ* (Trubachov 1975: 161–163; por. Domańska-Kubiak 1979). Z punktu widzenia analizy semantyki przestrzeni ważny jest fakt widocznego w kolędach związku między podjęciem przez gospodarza kolędników (więc i związanego z nimi *sacrum*) oraz włączenia ekumeny (obejścia, domu, stołu) w czasoprzestrzeń mityczną: ponownego uczynienia w jej obrębie spajającego rodzinę centrum, związanego z mitycznym i religijnym środkiem świata (drzewem życia, kościołem).

W pieśniach zaznaczany jest wątek relacji pola z domem oraz gospodarzem – tj. tym, który cyklicznie dokonuje na nim mitycznego, stwórczego aktu pracy. Metonimiczną więź pola, zbóż, gospodarza, jego rodziny, obejścia oraz domu odnaleźć można również w opisanych poniżej praktykach rytualnych. Zaznacza ona „wystawienie” na relację z *sacrum* nie tylko ludzi, ale również innych istot bytujących w dookolnej przestrzeni domu (szczególnie zwierząt i roślin):

Czyje to policzko, co ugorem leży?  
Tego gospodarza, co za stołem siedzi [...]  
(Bartmiński 2011: 221).

Skutkiem przyjęcia kołędników oraz przekazania darów jest przybycie do gospodarstwa Boga, który mnoży i szerzy bogactwo:

Wstań gopodarzu, wstań nieboże,  
w twojej "oborze dał Bóg dobrze.  
Krówejki ci się pucielili  
Ji same byczki porodzili.  
A na tych byczkach złote różki  
A na tych różkach złote kwiatki [...]  
(Bartmiński, Hernas 1986: 88).

Zawiązana z Bogiem relacja jest paralelna z odzwierciedlaniem w centrum ludzkim świata bosko-mitycznego: tym samym widoczna staje się wzajemna izomorficzność semantyki przestrzeni obrzędu oraz jego sfery akcjonalnej i tekstualnej, a także związanej z nimi funkcji.

Kolejnym popularnym w kołędach motywem jest połączenie mitologemu „Jezusa chodzącego po kołędzie”, który zapoczątkowuje „z dawna czyniony” zwyczaj (Bartmiński 2011: 216). Chodzące po kołędzie istoty święte często pojawiają się w znamienym dla folkloru obrzędowego złożeniu „chodzić-rodzić”, który wywodzi się z odtworzonego przez Radoslava Katičića prasłowiańskiego mitu płodności (Krzysztoforska-Doschek 2000: 19–21). Według danych etnograficznych i badań językoznawczych (Kowalski 2011: 15–31) obchodzenie danej przestrzeni miało dla Słowian znaczenie kosmogoniczne: to, co obchodzone, stanowiło bowiem centrum świątecznych obchodów, które metonimizowało centrum mityczne. Ryt obchodzenia gospodarstwa można również odnaleźć w tradycji zimowego kołędowania (Dragan, Smyk 2019: 78), w tym w pieśniach:

Pan Jezus się rodzi, pu kulędzie chodzi,  
a nam, kuliędnikom, zaśpiewać się godzi.  
Gdzie państwo mieszkacie, z nieba pokój macie [...]  
(Bartmiński 2011: 214).

Powiązanie przybywającego do obejścia wraz z kołędnikami Boga ze wzrostem piastowanej w nim mocy płodności realizowane jest również w odwołaniu do postaci świętych. Nieschrystianizowane przykłady powyższego złożenia „chodzić-rodzić”, w których do domu gospodarza zstępują niebiańskie bóstwa (Słońce, Księżyc, Zorze, Gwiazdy, Deszczyk, zob. Sosenko 1928: 67–69; Bartmiński 1989: 131), ujawniają dawny kontekst omawianych tu praktyk i – w odniesieniu do podobnej semantyki odnajdywanej w kołędowaniu Bałtów – wskazują na możliwą bałto-słowiańską ich genealogię<sup>6</sup>. Tę obrzędowo-poetycką strukturę realizują również kołędnicze obrzędy obchodzenia domu z kozą czy koniem (Bartmiński 2002: 264).

6 Badacze wskazują na podobną do słowiańskiej, chtoniczno-zaświatową oraz solarną symbolikę litewskiego obrzędu kołędowania (Vėlius 1989; Juzala 2012: 156–160; Laurinkėnė 2019).



„Szerzący się Bóg” może być też wyrażony złotym pługiem, który orze pole i stawia „sноп na snopie” (lub świętymi, którzy owym pługiem orają). „Krążenie pomiędzy snopami” nawiązuje do znanych w folklorze słowiańskim paralelizmów mitologicznych (zob. Bartmiński, Hernas, 1986: 69, 90, 93):

Panie gospodarzu, panie gospodarzu,  
coś my wam powimy, coś my wam powimy.  
Że na waszym polu, że na waszym polu,  
złoty płużek orze, złoty płużek orze.  
[...]  
Będzie sноп na snopie, będzie sноп na snopie,  
A kopa na kopie, a kopa na kopie.  
Będziem się krążyli, będziem się krążyli,  
pomiędzy snopami, pomiędzy snopami,  
jak ten Miesiączek, jak ten Miesiączek  
pomiędzy gwiazdami, pomiędzy gwiazdami  
(Bartmiński, Hernas 1986: 89–90).

### **Obraz zaświatów i przestrzeni pośredniej**

Oprócz silnie uobeczonego w kolędach mitologemu centrum, realizowanego zarówno w znaczeniu mityczno-religijnym (kościół, drzewo życia), jak i społeczno-rodzinnym (dom, obejście, stół), istotny w poetyce kolęd jest również obraz przestrzeni „pośredniej”, bliskiej zaświatom sfery mediacji. Ludmiła Vinogradova uznała obraz kołędników idących przez ciemną anekumenę (las, drogę, dalekie pole) za jeden z podstawowych elementów symbolicznych obrzędu kołędowania, za sprawą którego – już w wymiarze akcyjnym – dochodzi do zawiązania, przez dar, obrzędowej relacji między reprezentantami różnych rzeczywistości mitycznych (Vinogradova 1982: 130–140).

Zgodnie z badaniami etnolingwistów przeciwstawiane światu chtoniczno-akwaticznym zaświaty w kulturze ludowej wiązano z odległą i obcą rzeczywistością „świata na opak”. Kojarzono je m.in. z wodą, bagnem czy lasem, jak również z miejscami granicznymi, takimi jak rozstaje czy próg (Bartmiński 2012: 80–81). Ślady tego mitycznego obrazu odnaleźć można w tekstach kołędników:

Jestem szczodraczek,  
włazłem na krzaczek.  
Z kraczka na wodę  
Zbiłem se brode.  
Szed Pan Jezus z nieba,  
da mi kromke chleba.  
A ja mu za to  
Buciki na lato,  
Kozuszek na zime [...]  
(Bartmiński, Hernas 1986: 64).



W powyższym powinszowaniu relacja *szczodraczka* z Jezusem zostaje zawiązana poprzez dar przekazany przy krzaczku i w wodzie. Popularny również poza Lubelszczyzną tekst znany jest w wiosennym obrzędzie gaika; w wariacie tym podmiot wymienia dary z „kogutkiem”, któremu daje „buciki na lato” (Kolberg 1964: 105). Kogut – w obrzędzie gaika zasiadający na szczycie drzewa życia – kodował prawdopodobnie symbolikę solarną (Gajek 1934: 149–150). Tym samym można przyjąć dla powyższego motywu następującą rekonstrukcję pierwotnego układu znaczeń: dziecko-kołędnik w zaświatowym miejscu mediacyjnym (w wodzie, na krzaczku) zbija sobie brodę (lub łamie nogę i staje się kulawy) i – partycypując w zaświatowej symbolice kulawości, przewrócenia się (Agapkina, Vinogradova, Petrukhin, Tolstaya 2012: 471–473) – wchodzi w relację z istotą świętą (Jezusem, kogutkiem; pierwotnie prawdopodobnie bóstwem słońca) i wymienia z nią dary. Powtarzalny wątek przekazania w zamian za chleb „bucików na lato” i „kożuszka na zimę” wydaje się związany z mitologemem odradzającego się na przesilenie zimowe (i na wiosnę, po równonocy wiosennej) słońca, które w wierzeniach ludowych w ten czas „skacze i igra”, co stanowi bałtosłowiański wątek wierzeniowy (Moszyński 1934: 450). Proponowana tu interpretacja znajduje potwierdzenie w dociekaniach Petru Caramana, który w *podłazach* i *szczodrowaniach* upatrywał pozostałości dawnej obrzędowości słowiańskiej (Caraman 1933: 392–406, 519–526).

Kulminacją kołędowania było obrzędowe zawiązanie relacji pomiędzy idącymi wraz z kołędnikami istotami świętymi a podejmującymi ich ludźmi; odbywało się ono w miejscu granicznym, mediacyjnie łączącym wszystkie elementy mitologicznego kosmosu – zrealizowanym, przykładowo, w poniższym fragmencie pieśni jako „prozek zielony”:

Niech będzie pochwalony,  
przez ten prozek zielony  
Zawitał Bóg w ten nowy dom  
Gdzie Maryja i Święty Jan  
(Bartmiński, Hernas 1986: 56).

We fragmencie poniższej pieśni miejscem definiującym zawiązanie relacji staje się zaś okno. Wspominana wyżej Vinogradova w rytualnym zawiązywaniu relacji pomiędzy tym a tamtym światem na progu bądź przy oknie dostrzegła najstarszy pokład symboliki i praktyki kołędowania (Vinogradova 1982: 23–30, 76–78, 136–184).

Piecuno tu scodroki, scodroki, powiadały nam,  
Scodro pani, miło pani, daj za okno nam [...]  
Zapłaci ci sum Pan Jezus za ten scodry dzień  
(Bartmiński, Hernas 1986: 50).

## Mityczna relacja między domem i drzewem życia w kolędzie o „złotym kubku”

W proponowanym tu semiotycznym namyśle nad symboliką obrzędu kolędowania zimowego na Lubelszczyźnie istotną rolę odgrywa refleksja syntaktyczna, tj. analiza poszczególnych mitologemów i symboli w odniesieniu do innych elementów badanego systemu symbolicznego. Najbardziej rozbudowanym przykładem połączenia różnych elementów odzwierciedlonej w pieśniach symbolicznej struktury rzeczywistości są tzw. kolędy o złotym kubku (Bartmiński 2002: 245–254). Dwa lubelskie warianty tej kolędy (z Michałówki i Woli Przybysławskiej, zob. Bartmiński, Hernas 1986: 84–88) stanowiące będą przedmiot dalszej analizy. Wariant z Michałówki podzielić można na trzy części: incipitem pieśni jest formuła „Nowe lato, szczodre lato”, która wyraża temporalny charakter związanej z nią obrzędu. Następuje po niej trzykrotne wołanie gospodarza – „A wyjdźże, wyjdźże, panie gospodarzu” – oraz stwierdzenie faktu przybycia do obejścia Boga („Bóg się szerzy w twym podwórzu”), czego skutkiem jest ocielenie krów, oźrebiecie kobył i oproszenie świń. Inicjalne dla kolejnej części pieśni jest pytanie „Cóż te wieprzocki robić będą?” – odpowiedzią na nie są kolejne wersy opisujące wyoranie przez nie spod jedliny złotej bryły, którą wykonawcy kolędy zanoszą do złotnika ulewającego z niej złoty kielich i flaszkę dla Jezusa, Maryi i świętych. Drugi wariant na początku skupia się na motywie złotej bryły: dzierzący miecz bohater pieśni wyjeżdża „z nowej siani” na koniu „w scyre pole na podole”, gdzie napotyka „dzikie świny, co to mu ryły pod jedlinu”. Podobnie jak w pierwszej pieśni, złotnik ulewa z niej złoty kielich dla Jezusa. W drugiej części pieśni następuje odwołanie do idei „szerzącego się Boga”.

Obecna w pieśni formuła „Bóg się szerzy” była już przedmiotem analiz badawczych (Bartmiński 1986), tym samym poniżej rozważony zostanie drugi człon powyższych kolęd, związany z motywami jodły i złotych brył. Zakodowany w pieśniach obraz przestrzeni wiąże ze sobą rozważane powyżej mitologemy zaświatów („scyre pole na podolu”), centrum społeczno-rodzinnego (nowa sień, z której bohater wyjeżdża na koniu) oraz centrum mitycznego (jodła – drzewo życia). Spoiwem łączącym – już w akcjonalnym wymiarze rytualnym – te odrębne od siebie sfery mitycznej rzeczywistości są kolędnicy, którzy w pieśni z Michałówki występują jako wyrażeni formułą „my” współwykonawcy finalnej czynności odlania przez złotnika kielicha i flaszki, co jest paralelne wobec wspomnianej powyżej pojednawczej symboliki daru w obrzędzie kolędowania. Struktura znaczeń tych pieśni znajduje liczne odpowiedniki w bałtosłowiańskich przekazach mitologicznych. Relacja bohatera pieśni z Wólki Przybyłowskiej z przestrzenią i akcją mityczną – wyoranie przez dzikie świny grudki złota spod drzewa życia i przekazanie jej złotnikowi – odbywa się poprzez miejsce mediacyjne, jakim jest „szczerze pole i podole”, do którego zdąża on na specjalnie osiodłanym koniu. Motyw ten realizuje powszechny wśród Indoeuropejczyków mitologem konia jako istoty umożliwiającej kontakt z innymi sferami kosmosu (Suchocki 1991: 171–290; Łukaszyk 2012). Opisywana tu kolęda wyraża zatem uobecnioną w obrzędowości Godów relację dwóch centrów: rodzinno-

-społecznego – domu (wyrażonego przez gospodarza siedzącego „w sukmanie sobolowej w rogu stoła”), oraz mityczno-religijnego – w tym przypadku drzewa życia; kontakt z nimi możliwy jest poprzez przestrzeń i działania mediacyjne, partycypujące w „cudzej sferze”, zaświatach – przestrzeni pomiędzy centrum mitycznym (jodłą) i społecznym (domem) (por. Propp 2003: 49–117, 221–237). Struktura symboliczna pieśni ściśle odpowiada rekonstruowanej przez badaczy semantyce akcjonalnej części obrzędu kołędowania, co ujawnia znaczeniową spójność formy i treści i – być może – wskazuje na najbardziej osnowne elementy tradycji Godów (Vinogradova 1982: 91–154).

Motyw złotnika, który wykuwa złoty pierścień, kubek, kielich lub flaszkę, jest bogato reprezentowany w obrzędowym folklorze podlaskim (Juzala 2012: 155), litewskim (Laurinkenė 2019: 53) czy rosyjskim (Ralston 1872: 198–199) i stanowi według badaczy schrystianizowany ślad dawnego mitu solarnego (Bartmiński, Niebrzegowska 1994: 115). Związek symboliki złota ze słońcem jest obecny w wielu tekstach folkloru bałtosłowiańskiego. Według wierzeń Słowaków słońce mieszka w „złotym pałacu”, a serbskie ludowe bajki opisują słońce jako młodzieńca z długimi złotymi włosami i złotymi rękami, a jego siostrę jako „wyszywającą złotymi nićmi” (Agapkina i in. 2012: 103–105). Szczególnie archaiczne (paralelne z obrazem wedyjskiego boga Surji oraz materialnymi śladami dawnych kultów w postaci tzw. wozów solarnych) są wierzenia bułgarskie, w których słońce przemierza niebo na złotym wozie zaprzężonym w złote konie (Agapkina, Vinogradova, Petrukhin, Tolstaya 1999: 353). Obraz zbliżony do lubelskiego niosą przekazy bałtyckie, w których bogini Saule (słońce) przedstawiana jest jako pełna złota miska lub beczka (Laurinkenė 2019: 52). W tamtejszych narracjach mitologicznych częsty jest motyw wykucia słońca przez Boga lub kowala znajdującego się w centrum świata – na szczycie góry (Laurinkenė 2019: 53). Mit ten ma swój odpowiednik we wczesnośredniowiecznym zapisie o Teljavelisie (Suchocki 1991: 243–244). Wczesnośredniowieczny przekaz wschodniosłowiański z interpolacji Malali do Kroniki Hipaickiej, bałtosłowiańska stwórczo-kreacyjna semantyka kowalstwa oraz solarna symbolika złota pozwalają połączyć obecnego w kołędzie złotnika ze znanym z mitologii wczesnośredniowiecznej Rusi słowiańskim Swarogiem, boskim kowalem, który ukuł słońce (Szyjewski 2003: 103–114). Dotychczasowe analizy pozwalają odnieść go ponadto do południowosłowiańskiego mitologemu Bożyca (Ivanov, Toporov 1974: 37). Bogato reprezentowany w bałtosłowiańskim folklorze związek idei kowala (złotnika) i kucia z kosmogonią, kreacją i odrodzeniem (Vinogradova 1982: 48–52; Niewiadomski 1999: 54–80) sięga w głąb dziejów kultur indoeuropejskich i wiąże się z systemem symboliczno-religijnym łączącym kowalstwo z wyobrażeniami antro- i kosmogonicznymi (Mierzwiński 2012).

### **O wzajemnej relacji semantycznej poszczególnych elementów obrzędu kołędowania**

Postawione na wstępie pytanie wiązało się z próbą zakreślenia fragmentu „tekstu osnownego” lubelskich Godów, szczególnie kołędowania, ujętych w kon-

tekście mitologicznych struktur symbolicznych, wywodzonych drogą historyczno-porównawczą z pokładów rekonstruowanej kultury prasłowiańskiej. Za definicję „tekstu osnownego” przyjęto, zgodnie z dotychczasowymi tradycjami badawczymi, „odpowiadające sobie wzajemnie nośniki znaczeń użyte w odpowiadających sobie kontekstach sformułowanych w genetycznie spokrewnionych językach” (Krzysztoforska-Doschek 2000: 13), strukturalnie i semantycznie wyjściowe w procesie kształtowania się znanych etnograficznie przejawów badanej tradycji. Nośnikiem znaczeń była w powyższych rozważaniach poetyka lubelskiego obrzędu kołędowania, kontekstem ich użycia zaś – obrzęd, którego semantyka i funkcja stanowiły przedmiot badań. Za język wyrażania badanych treści uznano zarówno przekazy werbalne, jak i wtórne systemy modelujące (mit, religię, wierzenia). Skupiono się na stopniu semantycznego powiązania akcyjnego aspektu kołędowania z jego obrazem symbolicznym w pieśniach (szczególnie z semantyką przestrzeni). Kontekstem przedstawienia owego związku była wyróżniona na początku struktura symboliczna kosmologii ludowej.

Konkluzją przedstawionych powyżej ustaleń jest następująca próba rekonstrukcji tła symboliczno-mitologicznego lubelskich Godów w kontekście wspomnianej koncepcji „tekstu osnownego”.

1. Tło mitologiczne. Generatywny dla czynności obrzędowych, przejawiający się zarówno w narracji mitu, jak i w mityzowanej czasoprzestrzeni, kod symboliczny nadany zjawiskom naturalnym związanym z Godami:
  - a) Diabeł/Smok/istota chthoniczna zbliża się ku Ziemi i pochłania płodność, wywołując tym samym zimę<sup>7</sup>;
  - b) zwężenie sfery swojskiej i bezpiecznej, w której przez pracę, zasiewy, wzrost zbóż, zbiory, hodowlę itp. podtrzymywana jest „solidarność życia w przyrodzie”;
  - c) wkraczające na ziemię istoty zaświatowo-chtoniczne pochłaniają moc bytu-płodności: zmrażają wody, zabierają ciepło i światło słońca;
  - d) partycypacja rzeczywistości w chtonicznej sferze mitologicznej: zahamowanie wzrostu i ekspresji życia, powrót do chaotycznego i potencjalnego stanu prekosmogonicznego (ciemność, zimno, niezróżnicowanie, przemieszanie, brak struktury i podziału).
2. Odpowiadający zjawiskom mitycznym kompleks czynności obrzędowo-rytualnych:
  - a) zawiązanie, poprzez praktyki religijno-magiczne i kołędowanie, obrzędowej relacji z przeciwstawianymi Diabłu istotami świętymi oraz przyjęcie w obręb domu<sup>8</sup> i rytualne „obłaskawienie” chtonicznych kołędników

7 Mit o Smoku/Diable i łańcuchu zob. Tomiccy 1975: 28–46.

8 Integralność symboliczno-ontologiczna domu – będącego w ludowej kosmologii metonimią mitycznego centrum (Benedyktowicz, Benedyktowicz 1992: 33–116) – jest szczególnie uwidoczniona w obrzędowości Godów. Wnętrze domu sprzątano i ozdabiano: ozdoby w postaci podłazniczek czy pajaków niosą znaczenia kosmologiczne i tym samym wzmacniają mityczną „określoność” przystrojonej nimi przestrzeni (Bartmiński, Hernas 1986: 18–19). Ważne było zaznaczenie mediacyjnych granic oraz istotnych dla domostwa miejsc, takich jak stół czy dzieża (Dragan, Smyk 2019: 19–55).

w maszkarach; podstawowym znaczeniem tych czynności jest przekazanie daru, rogatego bądź okrągłego chleba, który „ochrania obieg mocy” (Vinogradova 1982: 136–140; van der Leeuw 1997: 319) i – w przypadku Boga i świętych – czyni obejście pełnym mocy bytu-płodności, a w przypadku maszkar – uwalnia, przenosi z powrotem w obręb „swojskiej strony” poprzez „wykupienie się” bądź ich śmierć i odrodzenie tę moc, jaka została pochłonięta przez nich wcześniej w ramach sprowadzenia zimy<sup>9</sup> (por. Propp 1963: 45–79);

- b) reakcją na rozszerzenie obcej (chtonicznej) mocy mitycznej są określone praktyki obrzędowe, które podtrzymują kosmologiczną strukturę ścisłego centrum swojskiej przestrzeni – domu i obejścia;
- c) celem podtrzymania ciągłości mocy bytu-płodności (doli, tj. udziału w „szerzącym się Bogu”, bogactwie odrodzenia i wzrastania)<sup>10</sup>, figury ją reprezentujące w postaci snopów zbóż<sup>11</sup>, zostają przeniesione do domu. *Pośnik*, wigilijna uczta, symbolicznie partycypuje w potencji płodnościowej każdej z hodowanych roślin (Bartmiński, Hernas 1986: 24–27); spożywany posiłek, przepełniony mocą życia, przekazany zostaje hodowanym zwierzętom, aby podtrzymać integralność i solidarność życia gospodarskiej wspólnoty (Bartmiński, Hernas 1986: 29–31);
- d) jedną z reakcji na „stan krytyczny”, powrót rzeczywistości do momentu prekosmogonicznego, był prawdopodobnie obrzęd związany z przechowywanym w kołędach mitem solarnym, w którym dziecko-kołędnik, kawaler lub gospodarz poprzez mediującą z *sacrum* czasoprzestrzeń („sine pole – podole”; „krzaczek, wodę i kamyczek”) oraz czynności (przejazd na zdobnym koniu, złamanie nogi, przewrócenie się do wody) zawiązywali relację z bóstwem solarnym i włączali swoją wspólnotę w mit odrodzenia i powrotu słońca (wyoranie przez dziki złotej bryły leżącej pod drzewem życia, ulanie kubka przez mitycznego złotnika; spotkanie nad wodą, w lesie z nowo narodzonym Jezusem, wariantywnie kogutkiem, pierwotnie prawdopodobnie słońcem).

9 Opisowaną tu ambiwalencję turonia i kozy – reprezentujących chtoniczno-zaświatowe postaci mitologiczne – oddają pieśni, w których z jednej strony przysparzają one płodności, a z drugiej opisuje się je jako obce, poniekąd niechciane: „Idź, turoni, do domu, nie zawadzaj nikomu, nie tu się ty wychował, nie tu będziesz nocował” (Kolberg 1967: 67). Rekonstruowany tu mitologem turonia, który wpiery pochłania płodność w ramach mitycznego sprowadzenia zimy przez postaci chtoniczne, później zaś, w obrzędzie, przenosi ją z powrotem w obręb sfery ludzkiej, ilustruje jedna z lubelskich kołęd: „Turajze, turaj turasku; bez tę góreckę do lasku; turajze, turaj, mój turze; zjadłeś mi siana dwie furze [...]” (Budziszewska 1995: 49). Przedstawiona tu koncepcja znajduje częściowe potwierdzenie w analizie motywu trójnożnej kozy (również zabijanej i zmartwychwstającej) w obrzędzie kołędowania (Kolczyński 1996).

10 O rodowej doli, rozumianej jako „uczestnictwo” w bogactwie i szczęściu, pisała Anna Engeling (2010: 299–319).

11 Wnoszony do kąta domostwa snop wiązał się najprawdopodobniej ze znaną z obrzędowości dożynkowej „przepiórką”, czyli wyobrażeniem mocy rozrodczej pola, często animizowanej jako sokół i przepiórka, a w najstarszych pokładach tradycji związanej z kultem Welesa-Wołosia oraz Matki Ziemi (Szyjewski 2003: 55).

## Semantyka lubelskiego kolędowania wobec słowiańskiej kosmologii ludowej

Rekonstruowany tu fragment osnownego tekstu lubelskich Godów w myśl semiotyki nabiera znaczenia wyłącznie w kontekstach istnienia wobec innych tekstów oraz wtórnych systemów modelujących (Łotman 2017: 57–58). Wspomniany w punkcie 1a mitologem istoty chthonicznej wnikażącej w ziemię, obszar swojski, finalizowany był w ludowej mitologii na wiosnę, w ramach dwóch izomorficznych względem siebie w synkretycznym folklorze zjawisk: pierwszej wiosennej burzy oraz wielkanocnego zmartwychwstania Chrystusa (Tomickey 1975: 33–35). Tłem fundującym oba te istotne dla ludowej wizji świata zdarzenia jest powracająca na wiosnę moc życia, która ponownie, w inicjalnym rycie orki oraz siewu, wprawia w ruch cykl pór roku i wplecionych w nią prac rolnych oraz semiotyzujących je mitów. Szczególnie ważną rolę w tym kompleksie symbolicznym odgrywało słońce, które wzrastając od wiosennej równonocy do przesilenia letniego, ożywiało swą mocą znajdujące się w glebie – potencjalnie martwe – ziarno (Niewiadomski 1999: 169–191). O tej istotnej dla ludowej mitologii agrarnej roli słońca mówią obrzędowe pieśni, w których dożynkowy wieńiec pochodzi wprost od niego, a żenicy zną „po słonejku” (Kolberg 1848: 340). Formułując odpowiedź na postawione we wstępie pracy pytania, wskazać można trzy zasadnicze aspekty semantyki czynności obrzędowych podejmowanych w ramach Godów w perspektywie rekonstruowanego tu „tekstu osnownego”.

1. Zawiązanie relacji z istotami świętymi poprzez przekazanie im chleba symbolizującego kosmogoniczną pełnię i agrarną płodność (Domańska-Kubiak, Kubiak 1981: 20–58). Skutkiem przekazania daru jest kosmogoniczna re-kreacja przestrzeni obejścia-gospodarstwa: włączenie jej w mityczno-religijne centrum oraz dziejący się w nim i przysparzający mocy bytu-płodności mit (motywy orki złotym pługiem, stawiania kop na polu, rozmnażania krów, „szerzącego się Boga”, budowy stołu, goszczenia bóstw lub świętych).
2. Zawiązanie relacji z istotami chthonicznymi, wyrażającymi w ludowym kodzie symbolicznym dominujące w czasie przesilenia zimowego mityczne moce świata podziemnego – z jednej strony „pochłaniające” płodność, z drugiej zaś darzące nią w ramach określonego rytuału rezurekcyjno-transformującego. Ambiwalentne ich postrzeganie, widoczne w tekstach pieśni i czynnościach obrzędowych, wyraża ich ontologiczną paradoksalność: jako przedstawiciele obcego „świata na opak” przynoszą one zaświatowy i sprzeczny ze „swojskim” porządek (zimę, noc, zmrożenie wód, wstrzymanie życia), ale wykorzystując rytuał i moc daru, poprzez ich obłaskawienie bądź transformację, ponownie wprowadzają pochłoniętą przez nie moc życia w „swojski” świat<sup>12</sup>.
3. Izomorficzne wobec ustanowienia w obejściu mitycznego centrum oraz zawiązania relacji z istotami świętymi (reprezentującymi, nawet w ramach inwersji chrześcijańskiej, pierwotne cechy solarno-uraniczne) włączenie

12 Por. przypis 9.



gospodarstwa w mit solarny (motywy 2d). Biorąc pod uwagę związek przechowanego w kołędach mitu solarnego z całością ludowej kosmologii, można zaryzykować stwierdzenie, że celem skupienia się na odradzającym w zimowe przesilenie solarnym *sacrum* mogła być pierwotnie chęć wspomoczenia sił mitycznych w dążeniu do ostatecznego od-tworzenia porządku stworzonego (a nie, jak zimą, stwarzającego się) świata na wiosnę, w czasie wiosennej walki Gromowładcy ze Smokiem. Podstawową wartością omawianego tu mitu byłaby zatem chęć partycypacji w mocy odrodzonego słońca.

## BIBLIOGRAFIA

- Agapkina, T. A., Vinogradova, L. N., Petrukhin, V. Y., Tolstaya, S. M. (eds.) (1999). *Slavyanskiye drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'* (vol. 2). Institut Slavyanovedeniya Rossiyskoy Akademii Nauk.
- Agapkina, T. A., Vinogradova, L. N., Petrukhin, V. Y., Tolstaya, S. M. (eds.) (2012). *Slavyanskiye drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'* (vol. 5). Institut Slavyanovedeniya Rossiyskoy Akademii Nauk.
- Yudin, A. (1999). Mifotoponimiya russkikh zagovorov. *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*, 11, 177–196.
- Bartmiński, J. (1986). „Bóg się szerzy”. Przykład chrystianizacji noworocznej kołedy ludowej. W: S. Sawicki, J. Gotfryd (red.), *Biblia a literatura* (s. 479–497). Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Bartmiński, J. (1988). „Niebo się wstydzi”. Wokół ludowego pojmowania ładu świata. W: M. Graszewska, J. Kolbuszewski (red.), *Kultura, literatura, folklor* (s. 96–107). Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Bartmiński, J. (red.) (1999). *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (t. 1: *Kosmos*, cz. 2: *Ziemia, woda, podziemie*). Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński, J. (red.) (2002). *Polskie kołedy ludowe. Antologia*. Universitas.
- Bartmiński, J. (red.) (2011). *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały* (t. 4: *Lubelskie*, cz. 1: *Pieśni i obrzędy doroczne*). Instytut Sztuki PAN, UMCS, Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia.
- Bartmiński, J. (red.) (2012). *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (t. 1: *Kosmos*, cz. 4: *Świat, światło, metale*). Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński, J. (red.) (2020). *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (t. 2: *Rośliny*, cz. 5: *Drzewa owocowe i iglaste*). Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński, J., Hernas, Cz. (red.) (1986). *Kołędowanie na Lubelszczyźnie*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Bartmiński, J., Niebrzegowska, S. (1994). Stereotyp Słońca w polszczyźnie ludowej. *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*, 6, 96–137.
- Benedyktowicz, D., Benedyktowicz, Z. (1992). *Dom w tradycji ludowej*. Wiedza o Kulturze.
- Budziszewska, W. (1995). Śladami tura. *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*, 7, 47–51.
- Caraman, P. (1933). *Obrzęd kołędowania u Słowian i Rumunów. Studium porównawcze*. Polska Akademia Umiejętności.
- Czachowski, H., Kostrzewa-Majoch, A., Łopatyńska, H. M. (2004). *Akwizytorzy szczęścia. O dawnych i współczesnych kołędnicach*, Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu.
- Czaplak, G. (1990). Relacje o Kosmosie. Teksty gwarowe ze wsi Matiaszówka. *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*, 3, 172–183.
- Cząstka-Kłapyta, J. (2014). *Kołędowanie na Huculszczyźnie*. Oficyna Wydawnicza „Wierchy”.



- Domańska-Kubiak, I. (1979). Wegetacyjny sens kolędowania. *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, 33(1), 17–32.
- Domańska-Kubiak, I., Kubiak, K. (1981). *Chleb w tradycji ludowej*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Dragan, J., Smyk, K. (red.) (2019). *Kolędowanie na Rzeszowszczyźnie*. Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej.
- Engelking, A. (2010). *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Oficyna Naukowa.
- Gajek, J. (1934). *Kogut w wierzeniach ludowych*. Towarzystwo Naukowe.
- Gołębiowska-Suchowska, A. (2011). *Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje. O spójności ludowej wizji świata*. Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Ivanov, V. V., Toporov, V. N. (1974). *Issledovaniye v oblasti slavyanskikh drevnostey: Leksicheskiye i frazeologicheskiye voprosy rekonstruktsii tekstov*. Nauka.
- Juzala, G. (2012). *Semantyka kolęd wiosennych. Studium folklorystyczno-etnolingwistyczne*. Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Kapełuś, H. (1991). *O turze zlatorogim. Szkice kolędowe*. Instytut Badań Literackich PAN.
- Kolberg, O. (1848). *Pieśni ludu obrzędowe: kogutek, gaik, okrężne*. Album Literacki „Warszawa”.
- Kolberg, O. (1964). *Dzieła wszystkie* (t. 20: Radomskie). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1967). *Dzieła wszystkie* (t. 48: Tarnowskie–Rzeszowskie). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolczyński, J. (1996). Trójnożna koza. Uwagi o symbolice trójnożności. *Etnografia Polska*, 40(1–2), 81–107.
- Kowalik, A. (2004). *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*. NOMOS.
- Kowalski, A. P. (2001). *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*. Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Kowalski, A. P. (2011). „Swojskość” i „obcość” w kosmologicznych i socjomorficznych wyobrażeniach dawnych Słowian. W: M. Brzostowicz, M. Przybył, M. Wrzesiński (red.), *Swoi i obcy w kulturze średniowiecza* (s. 15–31). Muzeum Archeologiczne w Poznaniu.
- Krzysztoforska-Doschek, J. (2000). *Prasłowiańskie źródła nowszej poezji polskiej*. Collegium Columbinum.
- Laurinkene, N. (2019). Saulės ir metalų kultas bei mitologizuotoji kalvystė: Metalų laikotarpio idėjų atšvaitai baltų religijoje ir mitologijoje. *Būdas*, 5(188), 51–61.
- Leeuw, G. van der (1997). *Fenomenologia religii* (przeł. J. Prokopiuk). Książka i Wiedza.
- Lévy-Bruhl, L. (1992). *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych* (przeł. B. Szwarcman-Czarnota). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lotman, J. (2008). *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury* (przeł. B. Żyłko). Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Lotman, J. (2017). *Kultura, historia, literatura* (przeł. B. Żyłko). Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Lukaszuk, A. (2012). *Wierzchowce Bogów. Motyw konia w wierzeniach i sztuce Słowian i Skandy nawów*. Triglav.
- Mierzwiński, A. (2012). *Tajemnice pól popielnicowych. Pogranicze doczesności i zaświatów w perspektywie pradziejowej antropologii śmierci*. Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Moszyński, K. (1934). *Kultura ludowa Słowian* (cz. 2: *Kultura duchowa*, t. 1–2). Polska Akademia Umiejętności.
- Niewiadomski, D. (1999). *Orka i siew. O ludowych wyobrażeniach agrarnych*. Polihymnia.
- Propp, V. (1963). *Russkiye agrarnyye prazdniki*. Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta.
- Propp, W. (2003). *Historyczne korzenie bajki magicznej* (przeł. J. Chmielewski). Wydawnictwo KR.
- Ralston, M. A. (1872). *The Songs of the Russian People as Illustrative of Slavonic Mythology and Russian Social Life*. Ellis & Green.

- Sosenko, K. (1928). *Kul'turno-istorychna postat' staroukrayins'kykh svyat Rizdva i Shchedroho Vechera*. Nakładem Autora.
- Suchocki, J. (1991). *Mitologia bałtyjska*. Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Szczepanik, P. (2020). *Rzeczywistość mityczna Słowian północno-zachodnich i jej materialne wyobrażenia*. Wydawnictwo Naukowe UMK
- Szyjewski, A. (2003). *Religia Słowian*. Wydawnictwo WAM.
- Tomiccy, J. i R. (1975). *Drzewo Życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Tomicki, R. (1976). Słowiański mit kosmogoniczny. *Etnografia Polska*, 20(1), 47–96.
- Trubachov, O. (1975). *Etimologicheskij slovar' slavyanskikh yazykov. Praslavyanskiy leksicheskiy fond* (vol. 2). Nauka.
- Uspienski, B. (1998). *Historia i semiotyka* (przeł. B. Żyłko). Słowo/obraz terytoria.
- Veleckaya, N. (1978). *Yazycheskaya simbolika slavyanskikh arkhaiskich ritualov*. Nauka.
- Vėlius, N. (1989). Mitologinė švenčių semantika. *Meno kultūros žurnalas "Krantai"*, 2, 9–10.
- Vinogradova, L. N. (1982). *Zimnyaya kalendarnaya poeziya zapadnyh i vostochnyh Slavyan. Genezis i tipologiya kolyadovaniya*. Nauka.
- Wojciechowska, B. (2000). *Od Godów do świętej Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średnio-wiecza*. Wyższa Szkoła im. Jana Kochanowskiego w Kielcach.
- Żyłko, B. (2009). *Semiotyka kultury*. Słowo/obraz terytoria.