



Kołysanie, obrzędowe huśtanie się jako symboliczne reprezentacje ruchu wahadłowego (w świetle kognitywnych badań polskiego i wschodniosłowiańskiego folkloru)

Bożena Józefów-Czerwińska  <https://orcid.org/0000-0001-6564-1755>

Instytut Historii, Akademia Finansów i Biznesu Vistula
e-mail: b.jozefow-czerwinska@vistula.edu.pl

Ewa Masłowska  <https://orcid.org/0000-0002-3178-5977>

Instytut Sławistyki PAN w Warszawie
e-mail: ewa.maslowska@ispan.waw.pl

Irena Shved  <https://orcid.org/0000-0002-9225-2031>

Fakultet Folklorystyki, Uniwersytet Brzeski im. A. Puszkina
Department of Russian Literature and Journalism, Faculty of Philology
e-mail: Shved_Inna@tut.by

Abstract

Symbolic Representations of the Pendulum Movement (in Polish and East Slavic Folklore and Traditional Culture)

This article is devoted to the symbolic representation of the pendulum movement, such as rocking, swaying and swinging. The research covered Polish and East Slavic folklore, ethnographic and linguistic material. The analysis aims to reach the conceptual basis of pendulum motion developed from the physical experience of movement and related events such as magical practices and rituals. To interpret the material, pre-linguistic conceptual schemas and narrative study, it uses tools to reconstruct the procedures of *rites de passage*. Examining the contexts and associations accompanying the magical activities of pendulum motion led to the disclosure of archaic beliefs that go back to the myth of creation. The broad spectrum of issues related to the performative power of rocking, swaying and swinging allowed us to present an embodied conceptualisation of the primary movement experience as the universal model of cosmic rhythms.

Keywords: symbolism of pendulum movement, pendulum motion, *rites de passage*, magical practices with rocking, swaying, swinging, archaic beliefs, myth of creation, cosmic rhythms

Słowa kluczowe: symbolika ruchu wahadłowego, mit, rytualne huśtanie, kołysanie, ruch wahadłowy, magiczne praktyki, obrzędy przejścia

Zakres tematyczny, narzędzia badawcze

Kołysanie towarzyszy człowiekowi już od poczęcia, bowiem takim ruchom podlega dziecko, gdy znajduje się w łonie matki. W tradycyjnych społecznościach wiadano, że kołysanie/lulanie¹ niemowlęcia w kołysce/kolebce działa na dziecko uspakajająco. Jednakże poza względami praktycznymi, jak wynika ze źródeł folkloru (m.in. z terenów nadbużańskich), kołysanie dziecka nie było tylko zwykłą czynnością, ale odnosiło się do dawnych symboliczno-wierzeniowych znaczeń przypisywanych ruchowi wahadłowemu. Symboliczny sens ruchu wahadłowego znajdował odzwierciedlenie w wierzeniach oraz w sferze rytuałów, w których kierunek ruchu i jego zmienność posiadały potencjał sprawczy.

Przedmiotem analizy jest prześledzenie sposobu, w jaki prototypowe doświadczenie ruchu kołysania jest wykorzystywane do obrazowania pojęć abstrakcyjnych, związanych ze sferą wierzeniową. Badaniem objęte zostały praktyki obrzędowo-rytualne, w których huśtanie, bujanie czy w ogóle ruch wahadłowy wnosił specyficzne dla obrzędu treści. Celem niniejszego opracowania jest rekonstrukcja znaczeń mityczno-wierzeniowych, które znalazły wyraz w koncepcie ruchu wahadłowego. Aby dotrzeć do jądra semantycznego obrzędowych praktyk, posłużono się teorią schematów przedpojęciowych, opartych na fizyczno-psychicznym doświadczeniu świata zewnętrznego, uwarunkowanego budową ciała ludzkiego, które w umyśle człowieka tworzą bazę ustrukturyzowanej wiedzy i leżą u podstaw konceptualizacji pojęć oraz zjawisk bardziej złożonych². Preschemat wyobrażeniowy WIEZI należy do najbardziej archaicznych doświadczeń fizycznego związku z łonem matki za pomocą pępownicy, a tym samym służy do obrazowania wszelkich związków, w tym człowieka z *sacrum*. Preschemat RÓWNOWAGI (a co za tym idzie – KONTROLI) uwarunkowany jest pionową pozycją ciała ludzkiego i daje podstawy do orientacji w przestrzeni w wymiarze wertykalnym (GÓRA – DÓŁ) i horyzontalnym (PRZÓD – TYŁ) oraz usytuowaniu miejsca w przestrzeni w odniesieniu do własnego ciała (CENTRUM – PERYFERIA), a preschemat SIŁY leży u podstaw pojęć

¹ Dodatkowo, na co zwróciła uwagę Agapkina, „wśród nazw huśtawek przeważają derywaty od czasowników oznaczających w językach i dialektach słowiańskich rodzaje ruchu (zwłaszcza ‘kołysać się’, bujanie, kołysanie itp., stąd paralelizm nazw huśtawki i z nazwami kołyski, i kołysania dziecka), por. [...] bel. *reli, rockaili, guszalka, gojdanka, zybka*” – T.A. Agapkina, *Kontsept dvizheniya v obyadovoy mifologii (na materiale vesennego kalendarsogo tsikla, [w:] Kontsept dvizheniya v yazyke i kul'ture, eadem (red.), Moskva 1996, s. 224.*

² Zob. M. Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago–London 1990; T. Krzeszowski, *Parametr aksjologiczny w przedpojęciowych schematach wyobrażeniowych*, „Etnolingwistyka” 1994, nr 6, s. 29–51; *idem*, *Aksjologiczne aspekty semantyki językoznawczej*, Toruń 1999; A. Libura, *Wyobrażenia w języku. Leksykalne korelaty schematów wyobrażeniowych CENTRUM – PERYFERIE i SIŁY*, Wrocław 2000.

związanych z ruchem, percepcji sił zewnętrznych i możliwości wywierania siły (też wpływu) na obiekty zewnętrzne. Schematy przedpojęciowe – w różnych konfiguracjach – stanowią filary konstrukcyjne myślenia abstrakcyjnego, tak więc ukazał różnice w sposobach obcowania z *sacrum* w badanych praktykach rytualnych.

Natomiast zastosowanie narzędzi narratywistyki pozwoliło ukazać ich treść komunikowaną za pomocą symbolicznego obrazu, który ma swe źródło w micie. Za religioznawcami i badaczami mitu przyjmujemy, że mit jest archetypowym doświadczeniem *sacrum* i w tym sensie jest niezniszczalny, objawia się w czynnościach noszących znamiona rytuału, które z racji powtarzalności zapewniają mu stałą pozycję w obrębie wyobrażeń przenikania się świata z zaświatami³. Toteż przyjęcie koncepcji „narracyjności języka” – jako zdarzeniowego aspektu językowego obrazu świata, ujętego w kategoriach celu, intencji, przyczyny i skutku⁴ – pozwoliło na prezentację i interpretację materiału za pomocą rekonstrukcji scen i scenariuszy działań według schematu: kto, w jaki sposób, w jakim celu posługuje się ruchem wahadłowym i jaki jest tego rezultat. Opisy poszczególnych praktyk rytualno-obrzędowych umożliwiły przedstawienie ustrukturyzowanego obrazu w ramach wielkiej narracji o świecie (opartej na wierze w istnienie świata nadprzyrodzonego) zbudowanego z „małych narracji” – odwołujących się do mitu, rytuału, obrzędu, zawartych w stereotypowych motywach tekstowych (w opowieściach wierzeniowych, motywach bajkowych) oraz z mikronarracji ukrytych w leksyce, frazematyce, aktach mowy, które odzwierciedlają całą gamę interpretacji odnośnie do realizacji kontaktów z rzeczywistością nadprzyrodzoną – z perspektywy konceptualizatora zbiorowego (nosiciela kultury tradycyjnej).

Mityczne podstawy ruchu wahadłowego

W świetle badań wschodnio-słowiańskiego folkloru takie zjawiska jak kołysanie i ruch wahadłowy wedle ich konotacji symboliczno-semantycznych mogły dawniej odnosić się do odmiennej niż chrześcijańska wersji mitów kosmogonicznych. Jak dowodziła Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, w rosyjskim (i nie tylko rosyjskim) folklorze mogły one nawiązywać do takiej wersji kosmogonii, która łączyła powstanie świata z tkaniem. Badaczka dodatkowo dostrzegła, że:

wahadłowy ruch członka przeskakującego między krańcami osnowy unaoeczniał cykliczność czasu, następstwo zmian i przerw oraz nieustanną łączność dychotomiczną Kosmosu: dnia i nocy, życia i śmierci [...]. [Odwrotność do tego ruchu obserwowano zaś w praktykach

³ Zob. J. Campbell, *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, oprac. B.S. Flowers, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 49; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000, s. 477; M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 9; A. Szyjewski, *Etnologia Religii*, Kraków 2018, s. 73.

⁴ Por. D. Filar, *Narracyjne aspekty językowego obrazu świata. Interpretacja marzenia we współczesnej polszczyźnie*, Lublin 2013.

magiczno-leczniczych, a wówczas] przedzenie w kierunku przeciwnym do ruchu słońca utożsamiane było z cofnięciem czasu, do momentu, kiedy jeszcze nie został zakłócony porządek istnienia⁵.

Konceptualizacja czasu zobrazowana przez ruch wrzecionka opiera się więc na preschemacie SIŁY oraz ruchu PRZÓD – TYŁ (cofanie czasu).

Jak zauważyła Galina I. Kabakova⁶, kobieta, zajmując się tkactwem, działała niczym demiurg (z taką różnicą, że Bóg w praczasie stworzył świat z niczego, ona zaś tworzyła z nici)⁷. Niemniej potencjał sprawczy działań tkaczki w sakralnym czasie nie ograniczał się do wpływu na los ludzi, ale sięgał rzeczywistości zaświatowej. Przykładowo jej nić wyznaczała drogę dla zmarłych dusz (wówczas, gdy podczas świąt powracały cyklicznie do świata ucieleśnionych i dzięki nici do zaświatów zwracały). Zarazem jednak tkaczka mogła zaburzyć transferyczne więzi i harmonię w świecie żyjących i zmarłych, gdy nie przestrzegała określonych obszarów tabu⁸.

Z tą wersją mitu korespondowała antropogonia, łącząca początki człowieka z utkaną w praczasie istotą. W konsekwencji takich mitycznych interpretacji sądzono, że dziecko niczym płótno w okresie prenatalnym zawiązywało się w ciele matki. Warto dodać, że ślady wyobrażeń łączących życie i śmierć z metaforą nici, tkania zachowały się w polskim folklorze i frazeologii (przykładowo poród określano jako rozwiązanie; śmierć ciała jako przeciętą nić życia itp.⁹). Cykl tkacki mógł być więc postrzegany jako izomorficzny z cyklem życia człowieka¹⁰.

Z tymi wierzeniami korespondowały funkcje magiczne przypisywane tkackim artefaktom. Wrzeciona lub jego miniatury mogły pełnić rolę amuletów, chroniących dziecko przed istotami demonicznymi. Świadczy o tym znana na terenach wschodniosłowiańskich praktyka wkładania takich przedmiotów do kołyski dziecka, by zapewnić mu spokojny sen¹¹.

⁵ Zob. A. Gołębowska-Suchorska, *Dziewczę przędzie Pan Bóg nitki daje. O spójności ludowej wizji świata*, Bydgoszcz 2011, s. 37, 201.

⁶ G.I. Kabakova, *Antropologija zhenskogo tela v slavyanskoy traditsii*, Moskwa 2001, s. 235–238.

⁷ *Ibidem*.

⁸ „Od zachowania tkacza zależy zdrowie i pomyślność nie tylko żywych, ale i przodków: niebezpiecznie jest tkać w piątek, bo »zaśniesz na tym świecie« (rejon olewski obwodu żytomierskiego)”. Dodatkowo nić i tkanina, które są metaforami życia, witalnej drogi do *sasnovat*, mogą też odnosić się do transferyczności i drogi, po której dusze powracają i odchodzą ze świata ludzi. Brak nici w odniesieniu do zmarłych oznaczał to, że nie znajdą oni drogi powrotnej do swego dawnego domu w tych dniach, kiedy powinni odwiedzić krewnych, lub, co jeszcze bardziej niebezpieczne, nie znajdą drogi powrotnej, kiedy będą musieli powrócić w zaświaty – G.I. Kabakova, *Antropologija zhenskogo tela...*, *op. cit.*, s. 335, 238.

⁹ Zob. B. Józefów-Czerwińska, *Zabobonem nazwano... O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza w ich związkach z przeszłością*, Warszawa 2017, s. 203.

¹⁰ Przykładowo w obu okolicznościach, zarówno związanych z inicjowaniem tkania, jak i w czasie porodu z domu wyprasza się obce bądź niepożądane wówczas osoby, zamyka się okna, drzwi i bramy itd. Również radość, która towarzyszy „narodzinom” tkactwa, przypomina poród, o czym świadczą zarówno słowa, jak i gesty – zob. G.I. Kabakova, *Antropologija zhenskogo tela...*, *op. cit.*, s. 335–236.

¹¹ Bezsenność mogła być percypowana nie tylko jako stan zaburzonej fizjologii, ale także jako konsekwencje działań nadprzyrodzonych agensów. Sądzono np., że jeśli taka istota zajmie się miniaturowym wrzecionem, nie będzie zakłócała dziecku snu – zob. M.R. Pavlova, N.I. Tolstoy, *Bereteno*, [w:] *Slavyan-skiye drevnosti: etnolingwisticheskiy slovar*, N.I. Tolstoy (red.), vol. 1, Moskwa 1995, s. 340–341.

Rytualne praktyki kołysania związane z narodzinami dziecka

W polskim folklorze zachowały się świadectwa wskazujące na istotne dla naszych rozważań apotropaiczne i kreacyjne praktyki związane z narodzinami dziecka. Po porodzie zdarzało się, że tzw. baby akuszerki brały na ręce noworodka i trzykrotnie kołysały malca w stronę wschodzącego słońca¹². W tym kontekście należy zaznaczyć, że w kodach kulturowych wschód słońca łączył się nie tylko z początkiem dnia, ale i z symboliką wzrostu, przybywania, o czym świadczą praktyki gospodarskie skorelowane z ruchem słońca¹³. Tym samym rytualne huśtanie dziecka w stronę wschodzącego słońca można odczytać jako działanie magiczno-kreacyjne mające noworodkowi zapewnić prawidłowy rozwój i wzrost, a także opiekę Stwórcy. Trzykrotne huśtanie dziecka w kierunku słońca interpretować można jako gest dziękczynny za boski dar życia. Symboliczny związek Boga ze słońcem potwierdzają modlitewne powitania wschodzącego słońca w intencji powierzenia dnia boskiej Opatrzności¹⁴. Poddanie niemowlęcia magicznemu rytuałowi tuż po urodzeniu miało szczególnie znaczenie ze względu na powszechne w tradycyjnej kulturze przekonanie, że dziecko przychodziło do życia ucieleśnione z zaświatowych sfer i do czasu chrztu podlegało ich wpływom. Stąd do obowiązku babek akuserek należało zapewnienie noworodkowi bezpieczeństwa przed wpływem złych mocy¹⁵. Obrzędowa scena, w której babka poprzez trzykrotne powtórzenie ruchu wahadłowego z trzymanym na rękach dzieckiem ogniskowała uwagę bożego *sacrum*, stawia ją w roli „strażniczki duszy” niemowlęcia, by bezpiecznie doczekało obrzędu chrztu. W źródłach folkloru trzykrotne powtórzenie danej czynności, słów, a nawet myśli w praktykach magicznych i obrzędowych oznaczało wejście w określoną strukturę *sacrum*, w uproszczeniu dywersyfikowanego na *sacrum* boże i zaświatowe¹⁶. Na semantyczne jądro symbolicznego gestu huśtania składają się przedpojęciowe schematy wyobrazeniowe odwołujące się do źródła mocy – jakim jest boskie *sacrum* (uobecniane przez słońce). Funkcję pierwszoplanową pełni schemat wyobrazeniowy WIĘZI (dalej SW) obrazujący relacje człowieka z Bogiem, oraz SW SIŁY. Sięganie do źródła mocy realizowane jest według modelu ŹRÓDŁO – ŚCIEŻKA – CEL zgodnie z hierarchiczną strukturą wertykalną (GÓRA – DÓŁ). Babka przyjmująca na świat dziecko i sprawująca rytuał przywoływała boską moc z intencją skierowania jej na noworodka (SW CENTRUM) w celu ochrony przed złem, zapewnienia dziecku prawidłowego rozwoju. Powtarzając czynność, intensyfikowała siłę przyciągania, by zapewnić jej

¹² Zob. D. Majerczyk, Obrzędy rodzinne, [w:] *Kultura ludowa Górali Kliszczackich*, K. Ceklarz, J. Masłowiec (red.), Kraków 2015, s. 377.

¹³ *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1: *Kosmos. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, J. Bartmiński (red.), Lublin 1996, s. 146–147; E. Masłowska, *Mediating the Otherworld in Polish Folklore. A Cognitive Linguistic Perspective*, przeł. M. Fengler, P. Styk, Berlin 2020, s. 240–243.

¹⁴ E. Masłowska, *Mediating the Otherworld...*, *op. cit.*, s. 284.

¹⁵ *Eadem, Dział i baba – strażnicy duszy w języku i polskiej kulturze tradycyjnej*, [w:] *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1: *Dusza w oczach świata*, E. Masłowska, D. Pazio Wlazłowska (red.), Warszawa 2016, s. 12–13.

¹⁶ B. Józefów-Czerwińska, *Zabobonem nazwano...*, *op. cit.*, s. 55–58.

długotrwałe działanie. Czynności polegające na przyciąganiu mocy realizowane są w opisywanym obrzędzie według określonego scenariusza, w którym profilowane są role archetypowe: agensa (dysponenta mocy, jakim jest Bóg lub sprawca rytuału – w tym scenariuszu – akuszerka), instrumentu (mediatora, przekazującego energię, ta rola również przypada babce) oraz pacjensa (noworodka – odbiorcy mocy). Motywacją działań akuszerki był parametr SIŁY zwany „przymusem wewnętrznym” – kreowanym przez przekonania lub zobowiązania wobec grupy społecznej, językowo manifestowane za pomocą wyrażen modalnych typu *trzeba / należy zrobić x* obecnych w dyrektywnych aktach mowy nakazów, poleceń. Z racji pełnionej funkcji babka akuszerka nie tylko akceptowała ów system nakazów, ale sama wprowadzała je w życie w przekonaniu o ich słuszności.

Zakazy dotyczące kołysania

W niektórych częściach Polski (o czym świadczą wyniki badań przeprowadzonych na potrzeby powstania Polskiego Atlasu Etnograficznego) zarejestrowano liczne przykłady zakazów umieszczenia w kołyskach nieochrzczonego noworodka z obawy przed ingerencją sił nieczystych. Sądono, że mogłoby to spowodować u dziecka trudności z zasypianiem, płacze czy utratę możliwości komunikowania się mową, a nawet zdolność rozumienia¹⁷. Kołyska i kołysanie wpisują się w ogólny kod kulturowy związany z ruchem wahadłowym, który powoduje przenikanie się sfery ziemskiej z zaświatową, co według wierzeń mogło okazać się dla nieochrzczonego noworodka niebezpieczne, w przeciwieństwie do dziecka ochrzczonego naznaczonego już bożym, sakralnym porządkiem życia (komunikowanego przez SW WIEZI).

Obawy o potomstwo nie kończyły się wraz z chrztem dzieci, o czym świadczyły rejestrowane we wsiach, niezliczone wprost obszary tabu zobowiązujące rodzinę do przestrzegania określonych zakazów i nakazów, jak również stosowania zróżnicowanych praktyk o charakterze apotropaicznym¹⁸. Preschemat SIŁY realizowany w ramach tabu obrazuje jego działanie jako przymusu zewnętrznego, niezależnego od woli człowieka. Przymus zewnętrzny podyktowany jest zewnętrznym oddziaływaniem norm, przyjmowanych jako oczywiste prawdy, nie poddawane refleksji. W przeszłości sądono, że zdarzenia z wczesnego dzieciństwa, jeśli wypadły w miejscu lub czasie liminalnym, mogły dziecko naznaczyć, odebrać mu zdrowie, urodę, a nawet życie. Intensywność SIŁY działania pod przymusem zewnętrznym dopełnia preschemat destrukcji CZĘŚĆ – CAŁOŚĆ, obrazując obawy przed cielesnym uszkodzeniem ciała noworodka. Językową manifestacją tabu stanowiły akty mowy w formie zakazów typu:

¹⁷ Zob. Kwestionariusz – notatnik terenowy nr VII: Wybrane zagadnienia z zakresu kultury społecznej i duchowej. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe, oprac. J. Gajek, Wrocław 1969; A. Drożdż, *Kołysanie diabła... Zwyczaje wierzeniowe jako przykład niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, „Nauka” 2013, nr 1, s. 134, mapa I.

¹⁸ Zob. J.S. Bystron, *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzinami dziecka*, Kraków 1916.

*Nie wolno stawiać kołyski na skrzyżowaniu dróg / na polu w miejscu, gdzie zawracano konia itp. (bo dziecko może zostać odmienione przez demona)*¹⁹.

W tym kontekście należy podkreślić, że miejsca, w których dostrzegano zmieniający się kierunek ruchu, na przykład skrzyżowania dróg²⁰, czy też te związane z uprawnymi polami, gdzie zawracano (w trakcie prowadzonych prac agrarnych), były w dawnych wierzeniach naznaczone sferami mediacji, percypowane jako obszar znajdujący się na granicy *światów*. Z tych powodów na Podlasiu matki, które musiały zabrać ze sobą w pole noworodka, przestrzegały zakazu stawiania na nich kolebki w obawie, aby nie odmienić losu malca bądź nie spowodować wtargnięcia w jego ciało „stracha” (istoty demonicznej)²¹.

Liczne obszary tabu rejestrowane w folklorze odnosiły się też do samej kołyski, na przykład zakaz jej kołysania, jeśli weszło do niej zwierzę (np. pies lub kot), bo wskutek takiego działania dziecko mogłoby przejąć cechy kołysanego zwierzęcia²². Kołyska w tym kontekście była postrzegana jako artefakt o właściwościach medycznych, które uaktywniał ruch wahadłowy (aspekt sprawczy, otwierający drogę do przeniesienia cech zwierzęcia na dziecko).

O sprawczym znaczeniu ruchu wahadłowego (kołysania się) w ujęciu transgranicznym i transsferycznym świadczą również kołysanki oraz bajki magiczne. Jak wskazują badania Agnieszki Gołębiowskiej-Suchorskiej, analizującej rosyjskie teksty folkloru, dawniej sen był postrzegany jako stan tymczasowej śmierci, „a rytmiczny ruch dublowany przez rytm wypowiedzanych słów prowadzić miał do przekroczenia przez dziecko granicy między jawą a snem”²³.

W bajkach magicznych kołysanie mogło też mieć odwrotny skutek. Przykładowo, gdy kawałek drewna był kołysany w kołysce, mogło to w magicznej metamorfozie

¹⁹ A. Drożdż, *Kołysanie diabła...*, *op. cit.*, s. 133.

²⁰ Z przecięciem, ze skrzyżowaniem łączono nawet kąty w domostwie, które także traktowano w kategoriach pogranicza bytności zróżnicowanych istot nadprzyrodzonych, np. dusz przodków – zob. J. Rybarczyk-Dyjewska, *Język jako narzędzie magii. Na przykładzie zaklęć rosyjskich*, Kraków 2013, s. 63; Franciszek Kotula w kontekście praktyk magicznych stosowanych przez matki, których dziecko miało problemy ze snem, napisał: „w Pstrągowej, pow. Strzyżów, matka brała w ręce dwa kawałki drewna, obchodziła kąty izby, w każdym uskrobała nieco wapna ze ściany, wypowiadając te słowa: Kątku, kątku, przywróć spanie mojemu dzieciątku” – F. Kotula, *Znaki przeszłości*, wprowadzenie C. Hernas, Warszawa 1976, s. 183. Tak również percypowano próg, nad którym przykładowo na Białorusi układano dziecko, by w magiczny sposób uwolnić je od bezsenności – zob. T.V. Valodzina, *Narodnaja medycyna: rytualna-mahičnaja praktyka*, Minsk 2007, s. 110.

²¹ To tzw. kategoria odmieńców, a odmieńcem nazywano „dziecko zrodzone z nieczystej siły, podzuczone (z powodu nieuwagi matki) człowiekowi przez demony. Podmienione niemowlę zwykle wyglądało i zachowywało się inaczej: miało dużą głowę, wzdęty brzuch, chude ręce i nogi, odstające uszy, owłosione ciało, źle się chowało i ciągle płakało” – J. Rybarczyk-Dyjewska, *Język jako narzędzie magii...*, *op. cit.*, s. 55–56; zob. L.N. Winogradova, *Podmenyšh*, [w:] *Slavyanskiye drevnosti: etnolingwisticheskiy slovar*, S.M. Tolstaya (red.), Moskva 2009, s. 98–103.

²² Przykładowo w Gwiazdowie (okolice Sławna) zarejestrowano przekonania, że nie wolno było हुआć kota, „gdyż dziecko w przyszłości mogło być drapieżne jak kot”, co przytoczyła Anna Drożdż, czerpiąc z materiałów badawczych uzyskanych na potrzeby powstania Polskiego Atlasu Etnograficznego – *eadem*, *Kołysanie diabła...*, *op. cit.*, s. 133.

²³ A. Gołębiowska-Suchorska, *Dziewczę przędzie...*, *op. cit.*, s. 37.

doprowadzić do przemiany drewna w dziecko²⁴. Tak więc w bajkach ruch wahadłowy mógł prowadzić do magicznej transformacji, a w folklorze ujawniał potencjał otwierania bądź przekraczania granic istniejących pomiędzy światami²⁵.

O tym, że kołysanie wskazuje na aspekt liminalny, jak również transgraniczny i transsferyczny, świadczą także relacje podlaskich senierek²⁶, odnoszące się do zakazu tzw. „pustego huśtania”. Rozmówczynie podkreślały, że nie powinno się kołysać nawet swoją nogą, siedząc na krześle w domu, bo można takim ruchem „diabła przywołać”. Z tymi świadectwami korespondują analogiczne przekonania obecne w źródłach wschodniosłowiańskiego folkloru (bo, jak twierdzili Rosjanie, w ten sposób potrząsa się diabłem; diabła się pielęgnuje albo się go bawi)²⁷.

Zakaz dotyczył również kołysania pustej kołyski, a nawet pozostawiania łańcucha swobodnie kołyszącego się nad paleniskiem. W każdym z tych wątków pojawiały się obawy, że diabeł lub inna istota demoniczna będzie się wówczas kołysać²⁸, a trzeba podkreślić, że obecność takich nadprzyrodzonych bytów w sferze domostwa postrzegano jako szczególnie niebezpieczne dla żyjących. Konotowano je bowiem z negatywnym biegunem *sacrum*, które dla ludzi było groźne, mogło odebrać im witalność, a nawet życie²⁹. Z kontekstu przytoczonych wyżej przykładów wynika, że „puste kołysanie/huśtanie” otwierało drogę do interferencji z rzeczywistością zaświatową opozycyjną wobec sfery *boskiego sacrum*, wraz ze wszystkimi konsekwencjami, jakie niesie ze sobą zmieszanie porządku doczesności z wiecznością.

Na koniec tej części rozważań zwróćmy jeszcze uwagę na analizy V.E. Sharapova i D.A. Nesanelisa, którzy poddając badaniom źródła rosyjskiego folkloru, dostrzegli węzeł symboliczno-semantyczny odnoszący się do korelacji kołyski i trumny w kontekście huśtania. Stwierdzili, że obrzędowe huśtanie w okresie granicznym łączy się z symboliką wahadła i z jego ruchem nawiązującym w mitopoetyce do cyklu śmierci i odradzania³⁰. Być może z tym zjawiskiem korespondowały również dawne zwyczaje związane z chowaniem zmarłych w trumnach kładowych.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Wersja bajki magicznej wskazującej na przekształcenie kawałka drewna w dziecko może nawiązywać do jeszcze innej wersji mitu antropogenicznego, wedle którego ludzie powstałi z drewna.

²⁶ Relacje uzyskane w wyniku badań terenowych w Kostomłotach prowadzonych przez Bożenę Józefów-Czerwińską w 2015 r.

²⁷ Według białoruskich wierzeń nie wolno potrząsać pustą kołyską, bo w niej ukrywa się diabeł, który czeka na potrząśnięcie/kołysanie – Por. T.V. Valodzina, L. Dučyc, E. Zajkoŭski, *Mifalohija bielausaŭ: encykłapedyczny sloŭnik*, [w:] *Mifalohija bielausaŭ: encykłapedyczny sloŭnik*, T. Valodzina, S. Sańko (red.), Mińsk 2011, s. 26.

²⁸ W białoruskich źródłach folkloru pojawiały się natomiast wskazania, że puste kołysanie kolebki może przywołać diabła, co u niemowlęcia skutkowało bezsennością lub sprowadzało na dziecko chorobę – T.V. Valodzina, *Narodnaja medycyna... op. cit.*, s. 81, 159.

²⁹ T.A. Agapkina, *Kontsept dvizheniya v obryadovoy... op. cit.*, s. 237.

³⁰ Zob. V.E. Sharapov, D.A. Nesanelis, Theme of „Swinging” in Shamanism and Folk Culture, „Elektrorolisti” 1997, nr 2/4, http://cc.joensuu.fi/~loristi/2_97/sha297.html [dostęp: 12.07.2020].

Obrzędowe huśtawki Wielkanocne

O dawnych kodach wierzeniowych odnoszących się do transsferyczności i transgraniczności ruchu wahadłowego świadczą także obrzędowe huśtawki. W wielu tradycyjnych społecznościach wznoszono je w okresie mediacji naznaczonym początkiem lub końcem jakiegoś przedziału czasowego, zwłaszcza w okresie Wielkiej Nocy (z czym wiąże się wejście w nowy rok agrarny³¹) oraz, choć rzadziej, w okresie końca karnawału³².

W polskiej kulturze tradycyjnej takie huśtawki budowano w czasie Wielkanocy, podobnie jak na Białorusi³³ oraz w krajach sąsiednich, aż po Estonię³⁴ (wskazując na zbieżność związanych z nimi treści symboliczno-semantycznych). Stanisław Dworakowski zarejestrował przykładowe wypowiedzi rozmówców opisujące sposób budowania we wsiach huśtawek: „[po poświęceniu w kościele wielkanocnych potraw] zbierali się starsi chłopcy i zaczęli budowę huśtawki. Jedni przynosili 6–8 metrowe sosnowe drągi, inni oś *oble* czyli *otosy*, ławkę itp. i wspólnymi siłami wznosili wysoką konstrukcję z drzewa, z dala widoczną wśród chałup wioski”³⁵. Huśtano się przez całe święta wielkanocne, a niekiedy i przez Zielone Świątki, po czym huśtawki niszczone.

W świetle analiz źródeł folkloru obrzędowe huśtanie się w czasie granicznym mogło spełniać funkcję magiczno-sprawczą obudzenia przyrody z zimowego snu w celu zapewnienia urodzaju. Z badań Agapkiny wynika, że przezwyciężenie naturalnej stagnacji w mitologicznej kalendarzowej terminologii wiązało się z używaniem słów, które odnosiły się do ruchu (np. przesuwanie się, kołysanie), wskazując na impuls do działania na rzecz odnowy i nowego początku³⁶. Zwracano też uwagę na fakt, że obrzędowe huśtanie się w inicjalnej fazie roku agrarnego miało związek z pobudzaniem do życia przyrody, wpływało na wzrost oziminy i na całą roślinność,

³¹ Huśtawki budowano głównie wiosną. Z badań Agapkiny wynika, że przykładowo wznoszono je „u Słowian południowych – na zapusty (Serbia, w mniejszym stopniu Bułgaria) lub na św. Jerzego (Bułgaria, Macedonia, Czarnogóra, Bośnia, Chorwacja), u Słowian wschodnich – w dzień Czterdziestu Męczenników, na Wielkanoc i na Trójcę Świętą. Huśtanie się było czasem dozwolone w okresie Wielkiego Postu, a następnie przerwane na okres Wielkiego Tygodnia, było wznawiane na Wielkanoc i kontynuowane przez cały Wielki Tydzień” – *eadem*, *Kontsept dvizheniya v obryadovoy...*, *op. cit.*, s. 225.

³² Stanisław Dworakowski wspominał np. o huśtawkach spotykanych w tym okresie na Grodzieńszczyźnie. Tam dodatkowo mieszkańcy robili kukły słomiane tzw. „dzieda Wałosa”, który miał być wyobrażeniem zmarłego członka rodziny. Kukłę przymocowywano do przyczepionej u powały chaty huśtawki, a następnie ją huśtano” – S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, cz. 1: *Zwyczajne doroczne i gospodarskie*, Warszawa 1964, s. 85, 69.

³³ Tadeusz Seweryn w tym kontekście napisał, że: „Białorusini używali *huśtawek* przeważnie od Wielkanocy do dnia św. Piotra, Łotysze zaś tylko od Wielkiej Soboty do wtorku wielkanocnego, po czym *huśtawki* niszczone” – T. Seweryn, *Zabawki ludowe jako odbicie zwyczajów*, „Polska Sztuka Ludowa” 1957, nr 11, s. 7.

³⁴ C.M. Edsman, *Från silverfiskens i Skaga till träguden i Silbojokk. Studies in Folklore*, Uppsala 1996, s. 54.

³⁵ S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu...*, *op. cit.*, s. 82–83, 101.

³⁶ T.A. Agapkina, *Kontsept dvizheniya v obryadovoy...*, *op. cit.*, s. 214.

kreując tym samym urodzaj³⁷. Na obrzędowych huśtawkach huściano się zazwyczaj wysoko, w nadziei, że spowoduje to wzrost roślin, na przykład wysoki len³⁸, dorodniejszą pszenicę.

W źródłach folkloru wskazywano zazwyczaj na huścających się młodych ludzi, którzy jeszcze nie weszli w związek małżeński, co miało prowadzić do transmisji ich statusu społeczno-wiekowego (przejście z wolnego stanu do małżeństwa). Z tych powodów Agapkina obrzędowe huścianie się młodzieży skojarzyła z obrzędowością przejścia. Wprawdzie wysokie huścianie groziło upadkiem, ale w magiczny sposób mogło „poruszyć”/pobudzić dziewczynę lub chłopaka do wejścia w dorosłość, a osiągnięcie stanu liminalnego, w którym dokonuje się ta przemiana, wydaje się być możliwe jedynie na przecięciu ziemskiej i niebiańskiej sfery bytu³⁹.

Na obrzędowych huśtawkach kołysali się jednakże nie tylko młodzi, ale też starsi, by zapewnić sobie zdrowie, powrót witalnych sił. Podkreślano, że kto się na takich huśtawkach huścił „tego głowa nie będzie bolała przez cały rok [...] lub krzyż go nie będzie bolał”⁴⁰. Według Agapkińy miało to związek z tym, że huścianie tworzyło idealne środowisko „izolacji”, w którym możliwa była wewnętrzna przemiana człowieka nie tylko społeczna (związana z kreacją zmiany statusu młodych), ale także biologiczna, następująca w oderwaniu od ziemi, w powietrzu⁴¹.

Huścianie się na obrzędowych huśtawkach mogło pozostawać w związku z dawnymi wierzeniami, wedle których dusze zmarłych cyklicznie powracały do świata ludzi. W tym kontekście należy najpierw podkreślić, że dawniej Wielkanoc posiadała charakter zaduszny, co korespondowało z przeświadczeniami o mocy sprawczej ruchu wahadłowego umożliwiającej przekraczanie granic tego i tamtego świata. Na związek wielkanocnych huścawek z zaświatami zwrócił najpierw uwagę Tadeusz Seweryn. Podkreślił, że dawniej w Małopolsce rejestrowano w okresie wielkanocnym tradycje sporządzania zabawek drewnianych w kształcie siekierki, drzewka z ptaszkami lub miniaturowych huścawek, które sprzedawano na kiermaszach tzw. „Emausowych i Rękawkowych, [a według tego autora mogły być one] przeżytkowym odzwierciedleniem prastarych ceremonii zadusznych”⁴². Jednocześnie wskazania Tadeusza Seweryna na drzewka, ptaszki itp. kierują naszą uwagę na jeszcze inną wersję kosmogonii, według której w praczasie, w oceanie było drzewo (lub trzy drzewa), a akt stworzenia rozpoczął się za sprawą ptaków.

W tym kontekście Jadwiga Szymańska łączy pieśni włóczębne (znane m.in. z Podlasia jako *konopielki*) z epiką i mitami nawiązującymi do drzewa kosmicznego⁴³. Podobnie inni badacze dopatrywali się archaicznej symboliki porządku świata w pieśniach bożonarodzeniowych i wielkanocnych z motywem drzewa: dębu lub

³⁷ I. Čepienė, *Historia litewskiej kultury etnicznej*, Šviesa 2000, s. 161.

³⁸ D. Frasunkiewicz, *Spoleczność Białorusinów polskich. Integracja czy dezintegracja?*, [w:] *Kultura muzyczna mniejszości narodowych w Polsce: Litwini, Białorusini, Ukraińcy*, S. Żerańska-Kominek (red.), Warszawa 1990, s. 120.

³⁹ T.A. Agapkina, *Kontsept dvizheniya v obryadovoy...*, *op. cit.*, s. 213–254.

⁴⁰ S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu...*, *op. cit.*, s. 38.

⁴¹ T.A. Agapkina, *Kontsept dvizheniya v obryadovoy...*, *op. cit.*, s. 28.

⁴² T. Seweryn, *Zabawki ludowe jako...*, *op. cit.*, s. 7.

⁴³ Zob. J. Szymańska, *Podlaskie pieśni włóczębne*, „Etnolingwistyka” 1992, nr 5, s. 97–136.

jaworu (w znaczeniu osi świata), na którym siadają ptaki⁴⁴. Natomiast na związek z symboliką ruchu wahadłowego wskazuje znaczenie czasownika lelejać ‘kołysać się chwiać się’⁴⁵ występujący na przykład w refrenie: *hej leluja*⁴⁶.

Konopielki znane były również na Mazowszu, a obchodom towarzyszył opisany przez Stanisława Dworakowskiego zwyczaj, w którym chłopcy splatali ręce, a na siedzisku ze splecionych rąk – huścili dziewczynę – *konopielkę*⁴⁷. Podnoszenie i huścianie konopielki pozostaje w semantycznym związku z huścianiem młodzieży na wielkanocnych huścawkach. Symbolikę huściania i transmisji do stanu małżeńskiego spotykamy też na Bałkanach w motywach pieśni związanych z letnim przesileniem – o dziewczynie porwanej do nieba przez zakochane w niej słońce, które spuściło dla niej złotą huścawkę zawieszoną na swych promieniach⁴⁸.

Dla dopełnienia obrazu warto również wspomnieć o bułgarskiej narracji zarejestrowanej w miejscowości Samokowo, a nawiązującej do jednej z wersji kosmogonii powiązanej z drzewem. Według tego źródła Bóg stworzył małą, płaską ziemię, podobną do placka, na którym zasadził orzechowe drzewo. Zawiesił na drzewie huścawkę, na której to usiadł i zasnął. Diabeł, widząc to, postanowił go utopić. Próbował zrzucić z huścawki Boga do morza, ale gdy tylko huścawka poruszała się w danym kierunku – tam ziemia się rozrastała. Diabeł nie mógł więc osiągnąć jej krawędzi. Potem Pan się obudził i zawstydził diabła⁴⁹.

Na obrzędowy ruch huściania składają się preschematy wyobrazeniowe SIŁY w kierunku DÓŁ – GÓRA o wzmożonej intensywności ze względu na czas graniczny (wiosna) i święty (Wielkanoc) – czas łaski i błogosławieństwa, a we wszystkich scenariuszach (agrarnym, młodzieżowym, zadusznym) mamy do czynienia z następującymi parametrami SW SIŁY: oddziaływania na inny obiekt (ruch wahadłowy > przyroda > ludzie > dusze), przyciągania mocy (przez zbliżanie się do nieba – centrum *sacrum*) oraz udzielania mocy (ze strony *sacrum* – błogosławieństwo, łaska), podczas gdy działania sprawujących obrzęd zdeterminowane są przymusem wewnętrznym (tradycją, wiarą w skuteczność działania rytuału). Role obrzędowe huścających się polegają na odbieraniu i przekazywaniu mocy (młodzieńcza energia udziela się przyrodzie, a otrzymana łaska pobudza siły witalne i powoduje zmianę –

⁴⁴ M. Marczevska, *Drzewa w języku i w kulturze*, Kielce 2002, s. 110.

⁴⁵ Z. Klemensiewicz, *Historia języka polskiego*, Warszawa 2002, s. 131.

⁴⁶ Zob. G. Juzala, *Z badań nad życzącymi kolędami wielkanocnymi w Polsce i na Litwie*, [w:] *Traditional Musical Cultures in Central-Eastern Europe: Ecclesiastical and folk transmission*, P. Dahlig, J. Comber (red.), Warszawa 2009, s. 138; Ponadto na związek kosmicznego drzewa skojarzonego np. z dębem, w innych wersjach z jaworem oraz z ptakami (np. gołębiami) w odniesieniu do *konopielek* oraz do dawnych kolęd znanych z terenów karpaccich wskazywała również Marzena Marczevska – zob. *eadem*, *Drzewa w języku...*, *op. cit.*, s. 110.

⁴⁷ „Dwaj chłopcy chwyтали się dłońmi za przeguby rąk, jak klamrami, tworząc tzw. *stołeczek* i zapraszali dziewczynę, żeby na nim usiadła. Na tym *stołeczku* huścili ją przez cały czas śpiewania *Konopielki*” – S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu...*, *op. cit.*, s. 90.

⁴⁸ N. Radanova, *Životot i deloto na brakata Miladinovci: naučen sobir po povod 120-godini od smrtata*, Skopje 1984, <http://eprints.nbu.bg/3030/1/Slanchova%20nevesta.pdf> [dostęp: 22.05.2021].

⁴⁹ Y. Kovachev, *Narodna astronomiya i meteorologiya*, „Sbornik za narodni umotvoreniya. Nauka i knizhnina” 1914, nr 30, s. 49.

gotowość do małżeństwa i rozrodczość, zdrowie). Symbolikę rytualnego huśtania budują ponadto preschematy CENTRUM (źródło mocy) oraz WIĘZI (nawiązanie więzi z *sacrum*).

Zagadka Lelum po Lelum z perspektywy huśtania

Kończąc tę część rozważań, można dodać, że z tematyką obrzędowych huśtawek i ruchem wahadłowym może być też powiązany zagadkowy wątek (opisywany już od XVI wieku) tzw. *Lelum Polelum*⁵⁰. Już wieki temu próbowano te nazwy odnosić do przedchrześcijańskich bóstw przez analogię do starożytnych bliźniaków Kastora i Polluksa, co poddano krytyce. Natomiast Aleksander Brückner wskazał na pokrewieństwo między *lelum* a czasownikiem *lelejać* używanym w odniesieniu do osób niestabilnych ruchowo, chwiejnych. Już w XVI i XVII wieku stosowano go do określeń najmłodszych dzieci bądź ludzi będących pod wpływem alkoholu, jak również do „próżniaków i słabeuszy”. Według Klemensiewicza pol. *lelejać* oznaczało ‘kołysać, chwiać się’, co znajduje potwierdzenie w etymologicznych rozważaniach Brücknera, który upatrywał związek *lelejać* z „lit. *leliuoti*, ‘kołysać’ oraz lit. *lėlys*, *lėlė* z pol. *lelek* ‘ptak o kołyszącym się, niestabilnym locie’. Podobne znaczenia odnajdujemy u innych Słowian: rus. *lelejat*’, ‘pieścić’, czes. *Leleti* ‘kołysać się’⁵¹. Z tą rodziną wyrazów koresponduje nazwa trującej rośliny zwanej *lulek* (łac. *Hyoscyamus niger*), której to zażycie wywoływało bełkotliwą, bezsensowną mowę, a nawet halucynacje. Jej właściwości psychoaktywne były znane w folklorze i stosowane między innymi przez społeczności żyjące na polsko-białoruskim pograniczu⁵².

W świetle zasygnalizowanych wyżej danych językowych, a także symboliki ruchu wahadłowego można założyć, że jeśli kołysanie, huśtanie się miało związek z *Lelum*, to nawiązując do wierzeń na przykład oznaczających przekraczanie granic, sfer/wymiarów świata, nie jest wykluczone, że *Lelum Polelum* pierwotnie występowało w znaczeniu *Lelum po Lelum*. Oczywiście ta hipoteza wymaga dalszych badań w celu jej weryfikacji.

⁵⁰ B. Józefów-Czerwińska, *Podania na tle analiz dawnych sposobów percepcji świata* [w:] *Historia ze wspomnienia utkana... O dawnej codzienności, dziedzictwie kulturowym mieszkańców gminy Karniewo*, B. Józefów-Czerwińska, R. Lolo (red.), Pułtusk 2021, s. 335–341.

⁵¹ „Od tego *leli* pochodzą po językach słowiańskich i nazwy motyli, ważek, nietoperzy; u nas *lelek* (albo *lelak*) nazwa ptaka ‘caprimulgus’ (ogólnie-słowiańska zresztą), już w psalterzu (‘nyktikoraks’). Słowa podobne należą do dziecięco-pieszczotliwych, do szczebiotu, i kształty ich łatwo się odmieniają; więc tu należy nasze *luli*, dzieciom do snu przyśpiewywane (*lulać*, niem. *einlullen*; por. podobne *nynac* o tem samem: »mały synu, *nynajnyajnymu*«, we śpiewniku z r. 1551, u Lubomirskiego i i.), por. ruską nazwę ‘kołyński’: *lulka*; i nazwę łac. *lolum* (p. *lulek*) tu odnoszą, jako że sprawia ‘odurzenie’, *lulanie*. Osobno należy wymienić dawne *wlulić* i *wlulać się*, ‘wnikać’ (szczególniej do serca): »jeśli się gach żenie do serca *wlulić*«, »co się raz do serca *wluliło*«, wyjątkowo o Tatarach (r. 1670): »*wlulali się* w te kraje« – zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 294.

⁵² K. Pastusiak, *Pogranicze polsko-białorusko-ukraińskie w świetle danych językowych i etnograficznych na podstawie nazw roślin*, Warszawa 2007, s. 217.

Podsumowanie

Przytoczone wyżej wierzeniowe narracje wskazują na archaiczność symboliki ruchu wahadłowego, która odzwierciedla rytm życia kosmosu, podlegającego cyklicznym zmianom w niekończącym się łańcuchu początku i końca następujących po sobie zdarzeń. W rytm kosmiczny wplecione jest życie na ziemi – zarówno przyrody, jak i człowieka.

Wielka narracja obejmuje symboliką ruchu wahadłowego demiurgiczny akt stworzenia, w którym chaos przeistoczony zostaje w kosmos przez nadanie mu struktury według porządku ziemskiego i nadprzyrodzonego. Łańcuch bytu, którego ogniwami są życie i śmierć, łączy oba światy, umożliwiając przejście z doczesności do wieczności. Symbolika „wielkiej narracji” opiera się na ludowych mitach stworzenia, które mówią o dwóch przeciwstawnych siłach – boskiej i diabelskiej, które ścierały się w akcie kreacji⁵³. Zgodnie z religijnym, chrześcijańskim światopoglądem harmonijne współistnienie tego i tamtego świata leży w gestii Stwórcy, jednakże stałe zagrożenie dla rzeczywistości ziemskiej stwarza ingerencja złego ducha, który próbuje zaburzyć porządek boski, by przywrócić chaos.

Małe narracje doskonale się w ten obraz wpisują. Zawarte w wierzeniach i rytuałach motywy huśtania potwierdzają wiarę w istnienie ciągłego ruchu, któremu odpowiadają cykle życia oraz obrzędy przejścia. Odprawianie rytuałów służy utrzymaniu ciągłości zmian zgodnie z rytmem kosmosu, zwłaszcza w okresach przełomu, sprzyjającemu transformacji z jednego stanu do drugiego. Wówczas fizyczny akt huśtania, imitujący ruch aktu stwórczego, otwiera dostęp do źródła mocy i buduje więź z boskim *sacrum*. Doświadczenie SIŁY w rytuałach huśtania (we wszystkich jego reprezentacjach) kreuje przyczynowo-skutkową strukturę scenariusza oraz jego aksjologiczną wartość. Wykonawcy rytuału (babka akuszerka, huśtająca się młodzież, starcy) działają w warunkach przymusu wewnętrznego (zgodnie z przekonaniem, tradycją), mają wpływ na przebieg wydarzenia (liminalny czas, kierunek ruchu) oraz intensywność przyciągania mocy i skutki jej działania. Rytuały strzegą zachowania boskiego porządku świata (SW RÓWNOWAGI, WIĘZI, CAŁOŚCI), zapewniają utrzymanie łańcucha bytu (SW KONTROLI).

Natomiast mikronarracje zawarte w zakazach i nakazach przestrzegają zarówno przed skutkami „pustego huśtania” (kołyską, czy nawet machania nogą), jak i przed miejscami granicznymi, które mogą spowodować wtargnięcie diabelskiej mocy w przestrzeń ludzkiego życia, nie tylko narażając na niebezpieczeństwo wykonawcę nieprzemyślanego działania, ale także sprowadzając nieszczęście na innych, czy wręcz zagrażając istniejącemu porządkowi świata. Zawarty w ostrzeżeniach destrukcyjny schemat skutków działania sił demonicznych wypełniają preschematy utraty KONTROLI, braku WIĘZI (z boskim *sacrum*), rozpadu (CZEŚĆ – CAŁOŚĆ). Równowagą dla negatywnego scenariusza są obszary tabu, których przestrzeganie pełni funkcje ochronne przed negatywnymi skutkami realizacji destrukcyjnego scenariusza.

⁵³ R. Tomicki, *Słowiński mit Kosmogoniczny*, „Etnografia Polska” 1986, nr 20, s. 47–99.

Analizie poddany został materiał poświadczony w polskich i wschodniosłowiańskich źródłach folkloru, niemniej jednak, jak wielokrotnie zaznaczano, rytuały huśtania i związane z tym wierzenia miały znacznie szerszy zasięg, wykraczający poza obszar słowiański, co wskazuje na uniwersalny charakter symboliki ruchu wahadłowego. Już Edmund Leach stwierdził, że w takich kulturach, w których rytm życia dostosowany był do cykliczności przemian natury, cykliczność ma strukturę wahadłową i wiąże się z pojęciem czasu, który oscyluje wokół podstawowych opozycji typu: dzień – noc, lato – zima, życie – śmierć⁵⁴. Skoro funkcjonowanie wszechświata zasada się na ruchu, to pierwotne doświadczenie siły najlepiej oddaje ucieleśnioną konceptualizację jego struktury. Językowo-kulturowy fragment obrazu świata wyłaniający się z mikronarracji związanych z aktami huśtania/bujania jawi się jako uniwersalny model kosmiczny, w który wpisana jest struktura ludzkiej egzystencji w procesie przechodzenia od doczesności do wieczności.

Bibliografia

- Agapkina T.A., *Kontsept dvizheniya v obryadovoy mifologii (na materiale vesennego kalendar-nogo tsikla*, [w:] *Kontsept dvizheniya v yazyke i kul'ture*, T.A. Agapkina (red.), Moskva 1996, s. 213–254.
- Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1: Kosmos. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie, J. Bartmiński (red.), Lublin 1996.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927.
- Bystron J.S., *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzinami dziecka*, Kraków 1916.
- Campbell J., *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, oprac. B.S. Flowers, przeł. I. Kania, Kraków 1994.
- Čepienė I., *Historia litewskiej kultury etnicznej*, Šviesa 2000.
- Drożdż A., *Kołysanie diabła... Zwyczaje wierzeniowe jako przykład niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, „Nauka” 2013, nr 1, s. 129–148.
- Dworakowski S., *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, cz. 1: *Zwyczaje doroczne i gospodarskie*, Warszawa 1964.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000.
- Edsman C.M., *Från silverfisken i Skaga till träguden i Silbojokk. Studies in Folklore*, Uppsala 1996.
- Filar D., *Narracyjne aspekty językowego obrazu świata. Interpretacja marzenia we współczesnej polszczyźnie*, Lublin 2013.
- Frasunkiewicz D., *Spoleczność Białorusinów polskich. Integracja czy dezintegracja?*, [w:] *Kultura muzyczna mniejszości narodowych w Polsce: Litwini, Białorusini, Ukraińcy*, S. Żerańska-Kominek (red.), Warszawa 1990.
- Gołębiewska-Suchorska A., *Dziewczę przędzie Pan Bóg nitki daje. O spójności ludowej wizji świata*, Bydgoszcz 2011.
- Juzala G., *Z badań nad życzycymi kołędami wielkanocnymi w Polsce i na Litwie*, [w:] *Traditional Musical Cultures in Central-Eastern Europe: Ecclesiastical and folk transmission*, P. Dahlig, J. Comber (red.), Warszawa 2009, s. 136–140.

⁵⁴ Zob. E. Leach, *Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time*, [w:] *Rethinking Anthropology in Rethinking Anthropology*, idem (red.), London 1961, s. 136.

- Johnson M., *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago–London 1990.
- Józefów-Czerwińska B., *Zabobonem nazwano... O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza w ich związkach z przeszłością*, Warszawa 2017.
- Józefów-Czerwińska B., *Podania na tle analiz dawnych sposobów percepcji świata*, [w:] *Historia ze wspomnienia utkana... O dawnej codzienności, dziedzictwie kulturowym mieszkańców gminy Karniewo*, B. Józefów-Czerwińska, R. Lolo (red.), Pułtusk 2021.
- Kabakova G.I., *Antropologiya zhenskogo tela v slavyanskoj traditsii*, Moskva 2001.
- Klemensiewicz Z., *Historia języka polskiego*, Warszawa 2002.
- Kovachev Y., *Narodna astronomiya i meteorologiya*, „Sbornik za narodni umotvoreniya. Nauka i knizhnina” 1914, nr 30, s. 1–85.
- Kotula F., *Znaki przeszłości*, wprowadzenie C. Hernas, Warszawa 1976.
- Krzyszowski T., *Parametr aksjologiczny w przedpojęciowych schematach wyobraźniowych*, „Etnolingwistyka” 1994, nr 6, s. 29–51.
- Krzyszowski T., *Aksjologiczne aspekty semantyki językoznawczej*, Toruń 1999.
- Leach E., *Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time*, [w:] *Rethinking Anthropology in Rethinking Anthropology*, E. Leach (red.), London 1961, s. 124–136.
- Libura A., *Wyobrażenia w języku. Leksykalne korelaty schematów wyobraźniowych CENTRUM – PERYFERIE i SIŁY*, Wrocław 2000.
- Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1994.
- Majerczyk D., *Obrzędy rodzinne*, [w:] *Kultura ludowa Górali Kliszczackich*, K. Ceklarczyk, J. Masłowicz (red.), Kraków 2015, s. 337–404.
- Marczewska M., *Drzewa w języku i w kulturze*, Kielce 2002.
- Masłowska E., *Dziad i baba – strażnicy duszy w języku i polskiej kulturze tradycyjnej*, [w:] *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1: *Dusza w oczach świata*, E. Masłowska, D. Pazio Wlazłowska (red.), Warszawa 2016, s. 467–486.
- Masłowska E., *Mediating the Otherworld in Polish Folklore. A Cognitive Linguistic Perspective*, przeł. M. Fengler, P. Styk, Berlin 2020.
- Mikhaylova T.A., *Podmenyshi i kak s nimi borot'sya?*, [w:] *Fol'klor i deystvitel'nost'. Kirpichiki. Fol'kloristika i kul'turnaya antropologiya segodnya*, S. Yur'yevich (red.), Moskva 2008, s. 104–113.
- Pastusiak K., *Pogranicze polsko-białorusko-ukraińskie w świetle danych językowych i etnograficznych na podstawie nazw roślin*, Warszawa 2007.
- Pavlova M.R., Tolstoy N.I., *Bereteno*, [w:] *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar*, N.I. Tolstoy (red.), t. 1, Moskva 1995, s. 340–341.
- Radanova N., *Životot i deloto na brakata Miladinovci: naučen sobir po povod 120-godini od smrtata*, Skopje 1984, <http://eprints.nbu.bg/3030/1/Slanchova%20nevesta.pdf> [dostęp: 22.05.2021].
- Rybarczyk-Dyjewska J., *Język jako narzędzie magii. Na przykładzie zaklęć rosyjskich*, Kraków 2013.
- Seweryn T., *Zabawki ludowe jako odbicie zwyczajów*, „Polska Sztuka Ludowa” 1957, nr 11, s. 3–20.
- Sharapov V.E., Nesanelis D.A., *Theme of „Swinging” in Shamanism and Folk Culture*, „Elektroloristi” 1997, nr 2/4, http://cc.joensuu.fi/~loristi/2_97/sha297.html [dostęp: 12. 07. 2020].
- Szyjewski A., *Etnologia Religii*, Kraków 2018.
- Szymańska J., *Podlaskie pieśni włóczębne*, „Etnolingwistyka” 1992, nr 5, s. 97–136.
- Tomicki R., *Słowiański mit Kosmogoniczny*, „Etnografia Polska” 1986, nr 20, s. 47-99.
- Valodzina T.V., *Narodnaja medycyna: rytuałna-mahičnaja praktyka*, Minsk 2007.
- Valodzina T.V., Dučyc L., Zajkoŭski E., *Mifalohija bielausaŭ: encykłapiedyčny sloŭnik*, [w:] *Mifalohija bielarusau: encykłapiedyčny sloŭnik*, T. Valodzina, S. Sańko (red.), Mińsk 2011.
- Winogradova L.N., *Podmenysh*, [w:] *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar*, S.M. Tolstaya (red.), Moskva 2009, s. 98–103.