

# Helena Kopełus

---

## Kolęda o turze

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 75/2, 191-205

---

1984

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HELENA KAPEŁUŚ

## KOLEDA O TURZE

W latach 1968—1970 profesor Julian Krzyżanowski w trakcie pisania wstępu do książki Franciszka Kotuli, przynoszącej noworoczny materiał kolędowy z Rzeszowszczyzny, zwrócił uwagę na tajemniczy motyw polowania na tura, co „złote rożki ma”, z kolędy zapisanej przez Chodakowskiego. Poszukiwanie sensu tej zagadki prowadziło jednak daleko poza obręb „twardego gruntu faktów”, w krainę domysłów tak niesprawdzalnych, że — urodzony racjonalista, nieżyczliwy wszelkim łatwym, choćby efektownym spekulacjom — odłożył ze zniechęceniem na bok zgromadzoną dokumentację ikonograficzną i filologiczną, a wypełnione już dwie stroniczki wyłączył z przygotowanego szkicu, przekreślając staranną czerwoną kreską rękopis.

Ponieważ jednak intuicja rzadko zawodziła znakomitego komparatystę, warto po latach przypomnieć zarzuconą koncepcję i pokusić się o próbę uczynienia dalszego kroku. Oto tekst, który nie doczekał się postaci drukowanej:

Motyw ten budzi specjalne zainteresowanie, wykracza bowiem daleko poza obręb polskich kolęd noworocznych, spotykamy go bowiem w świecie bylin rosyjskich, i to w funkcji wysoce zagadkowej. W niewątpliwie później, parodystycznej bylinie o Waśce-Pijanicy, ratującym Kijów od zagłady tatarskiej, spotyka się „zapiew” z całością mechanicznie związany, prolog, występujący również jako samodzielna pieśń w różnych okolicach Rosji. Bohaterami jego jest gromadka turów, które z dalekiego zachodu wędrują przez Ruś i w drodze spotykają swą matkę, turzycę, której opowiadają o swej przygodzie kijowskiej, gdy spotkały Bogurodzicę i usłyszały, iż miastu nad Dnieprem grozi nieuchronna zagłada:

A wędrowały tury ku sinemu morzu  
I popłynęły tury poza sine morze,  
I wypłynęły tury na wyspę Bujanią,  
I poszły tury po tej sławnej wyspie.  
Spotyka je turzyca tutaj złotoroga,  
Złotoroga turzyca wita jednoroga,  
A ona im turzyca jest rodzoną matką.  
— A witajcie mi tury, tury złotorogie,  
Złotorogie wy tury, wszystkie jednorogie.  
Gdzieście tury bywali i coście widzieli?

Niezwykły ten obraz uderza dwiema osobliwościami. Tury, jak wiadomo, miały po dwa rogi, gdy tutaj i stadko, i jego matka mają po jednym, co bylina wyraźnie podkreśla. A skoro tak, to narzuca się przypuszczenie, że turami nazwano tutaj nie wołu i nie żubra, jak przypuszczają badacze, lecz legendarnego zwierza heraldycznego i legendowego, tj. unikorna, jednorozca, popularnego jeszcze na przełomie w. XV i XVI, jak dowodzą wspaniałe tkaniny w muzeach francuskich (Cluny) i amerykańskich (The Cloisters). Przypuszczenie to wyjaśnia drugą zagadkę „zapiewu”, kontakt turów z Bogarodzią, folklorowi żadnego narodu nie znany. Inaczej ma się sprawa jednorozca. Uchodził on za symbol czystości, oswoić go mogła tylko dziewica, toteż w średniowiecznej sztuce religijnej, w obrazach i rzeźbach występował on niejednokrotnie, zwłaszcza w wyobrażeniach Zwiastowania, przy czym niekiedy utożsamiano z nim Jezusa jako syna Marii. Gdy się zważy te okoliczności, nasuwa się przypuszczenie dalsze: bardzo być może, iż w zasobie opowiadań zachodnioeuropejskich lub bizantyjskich znajdzie się źródło pomysłu, utrwalonego w bylinnym zapiewie, tak, że jego zbieżność z kołędą o łowach na tura okaże się rezultatem przypadku.

I jeszcze jeden fragment:

Trudność ostatnia wiąże się ze złotymi rogami tego królewskiego zwierza. Nasuwa się domysł, że szczególnie ten był reliktem dawnych zwyczajów rzymskich, gdy zwierzętom ofiarnym złożono rogi. Ponieważ jednak w kołędach dla gospodarza cechą tę mają świeżo zrodzone byczki, a w morawskiej kołędzie [...] ma je nawet upolowana łańka, w kołędach zaś dla dziewcząt złote piórka ronią pawie, przypuścić można, iż działała tu jakaś konwencja pieśniowa, zrodzona może w malarstwie i rzeźbie<sup>1</sup>.

Streszczając powyższe wywody można powiedzieć, że Krzyżanowski postulował zgromadzenie i porównanie obrazów tura w pieśniach słowiańskich, że jednak wyróżniał odmienność klisz, innych w luźno związanym z resztą tekstu bylinnego „zapiewie”, gdzie tury występują jako zwierzęta wieszczce, innych w obrzędowym śpiewie, w roli zwierzyny ściganej na polowaniu. Oba obrazy łączy jedno: nie są to zwykłe tury („*bos primigenius*”), ale zwierzęta wyróżnione szczególną cechą, złotorogie. Ten wyznacznik uczony usiłował wyjaśnić ludową poetycką „konwencją złota”, lub — może nie bez racji — obrzędowością antyczną.

Nowym, niepokojącym elementem było, że tury bylinne to właściwie jednorozce, i tutaj znajdujemy się na gruncie legendy schrytlianizowanej w średniowieczu, której ważny, nieodłączny składnik stanowiło „święte polowanie”, „*The Holy Hunt*” (jak mówi angielski monografista dziejów unikorna, O. Shepard), co z kolei przystaje do tematyki kołęd. Stąd już krok tylko do szukania związków między przedstawieniami graficznymi i rzeźbiarskimi (jak w Polsce np. rzeźba z zachodniego przedsionka Katedry wrocławskiej, *Niewiasta z jednorozcem*) a tajemniczym świętym zwierzęciem z poezji ludowej. Przed takim jednak wnioskiem, jako zbyt

<sup>1</sup> Rękopis J. Krzyżanowskiego znajduje się w archiwum stanowiącym obecnie własność J. T. Krzyżanowskiego. Autora tłumaczenia fragmentu byliny nie zdołałam ustalić.

mało prawdopodobnym, profesor Krzyżanowski się cofnął, choć w grę mogła wchodzić inna jeszcze, bliźniacza nieomal w stosunku do unikorna opowieść o „świętym polowaniu”, doskonale znana w Polsce od w. XVI co najmniej. Mam na myśli podanie świętokrzyskie o łowach Emeryka i ogólnoeuropejskie legendy o św. Placydzie-Eustachym czy Hubercie<sup>2</sup>. Niestety, dalsza penetracja dziejów tego wątku i jego konksji ludowych przypomina formułę Sheparda: „I wiatr pędzi nas z powrotem na morze światowego folkloru bez kompasu ani mapy”<sup>3</sup>, a próby odszukania ich początku gubią się w mrokach prahistorii. W świat tej ciemności wypadnie raz jeszcze przy końcu niniejszej próby wrócić, obierając za przewodnika po ruchliwym morzu folkloru — archeologię.

Profesor Krzyżanowski w poszukiwaniu literatury przedmiotu dotarł do angielskiej monografii Sheparda, która przypomina podstawowy fakt, mianowicie iż znany z psalmów biblijny jednorożec i legendarny tur są tym samym. Po prostu greccy tłumacze *Starego Testamentu* napotkawszy tam nazwę zwierzęcia nie używaną już we współczesnym sobie hebrajskim, posłużyli się jako jej odpowiednikiem słowem greckim „*monokeros*”, odwołując się do mitycznego stworu, znanego w kręgu kultury śródziemnomorskiej choćby z *Fizjologu* i z prac różnych naturalistów. Dopiero studia porównawcze (A. H. Layard) doprowadziły do wyjaśnienia zagadki hebrajskiego „*re'em*” przy pomocy arabskiego „*rim*” i asyryjskiego „*rimu*”, co oznacza właśnie tura, którego szczątki kostne paleozoologowie znajdowali w górach Libanu<sup>4</sup>.

Legenda europejska nie poszła rodzimym szlakiem turzym (być może dlatego, że na wschodzie Europy „*bos primigenius*” po r. 1627 był jeszcze nie legendą, ale zwierzęciem żywym, choć zastrzeżonym dla łowów królewskich), lecz szlakiem jednorożca. Zapewne nie mała przyczyniła się do tego tradycja śródziemnomorska, zasilana elementami orientalnymi, której hołdował nawet Cezar, gdy wspominał — chyba na podstawie jakichś lokalnych przekazów — o jednorożcach żyjących jakoby w środkowej Europie, co prawda w słynącym ze złud i czarów Hercyńskim Lesie („*Est bos cervi figura, cuius a media fronte inter aures unum cornu existit, excelsius magisque directum his, quae nota sunt nobis cornibus*”, *De bello Gallico* VI, 26).

W każdym razie średniowieczny unikorn, eksponowany na wspania-

<sup>2</sup> Polskim podaniem świętokrzyskim zajmowała się T. Dömötör (*Les Variantes hongroises des légendes médiévales du cerf*. W zbiorze: *Études de littérature comparée publiées par l'Académie des Sciences de Hongrie à l'occasion du IV-e Congrès de L'A.I.L.C.* Budapest 1964), stwierdzając na podstawie innych studiów węgierskich istnienie w Europie dwu ośrodków legendy o cudownym jeleniu: zachodniego, z centrum francusko-celtyckim, i wschodniego, wywodzącego się z Azji Mniejszej.

<sup>3</sup> O. Shepard, *The Lore of the Unicorn*. Wyd. 2. London 1967, s. 65

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 41—44.

łych gobelinach w Musée de Cluny i na słynnych z fioritur tkaninach przechowywanych w The Cloisters, powielany w drzeworytach, obierany za godło państwowe (Szkocja) i religijne, wywodzi się z odprysków różnych wierzeń myśliwskich i podań orientalnych, podbudowanych mistycyzmem dzięki *Biblii*, splecionych z elementami celtyckimi znanymi z mitu o Graalu.

W Polsce legenda ta, wysublimowana, a mimo to — z uwagi na podteksty erotyczne — często dwuznaczna, nie dotarła do świadomości ludowej, choć znana jest w naszym folklorze opowieść apokryficzna o jednoroźcu w arce Noego (zarejestrowana w systematyce bajek polskich jako T 282), odnotowana zarówno w Krakowskim przez Kolberga, jak w Dobrzyńskim<sup>5</sup>. Toteż wydaje się, że mimo prastarych zbieżności nazewniczych, związek naszego kołédowego tura z jednoroźcem trzeba wykluczyć, choć przytoczony wyżej „zapiew” bylinny a także inne drobne fakty folklorystyczne mogłyby wskazywać na jakieś powinowactwo, które — zapewne — dałoby się w najlepszym razie sprowadzić do współistnienia w wierzeniach na określonym terenie dwu zwierząt kultowych<sup>6</sup>.

Tak np. w jednej z kołéd ukraińskich z obszaru Huculszczyzny, kołédy przed laty dość pospolitej bo kilkakrotnie rejestrowanej, opartej na niejasnym motywie trzykrotnego głosu trąb, budzących świat do życia, odnajdujemy występowanie tura wraz z jednoroźcem, być może zasugerowane przez typową sytuację rymową:

*W swiatoho Jura — truba is tura,  
A w Hospoda Boha — truba z odnoroha.*

Za umyślnym doborem tych zwierząt przemawia fakt, iż w innych wariantach instrumenty są sporządzane również wedle zasady gradacji: z miedzi, rogu, złota (Ispas), z liści, kwiatów, złota (Mełynk, Zełenycia), złota, srebra i z „*bujnoho tura*” (Kosów), rogu, miedzi i rogu żubra (Delatyn), srebra, rogu tura i z „jedynoroha” (Krasnojły, Lachowce)<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Zob. J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. Wyd. 2, rozszerzone. T. 1. Wrocław 1962, typ 282. O. Kolberg (*Dzieła wszystkie*. Kraków 1961 n. T. 7: *Krakowskie*. Cz. 3, s. 11, nr 12) przytacza ludową opinię o jednoroźcu: „niby to jest jak koń, niby jak krowa” (!).

<sup>6</sup> Należałoby tu zbadać zasięg jednoroźca na obszarach pozostających pod wpływem kultury Bizancjum.

<sup>7</sup> W. Hnatiuk, *Koładky i szchedriwky*. T. 1. „Etnograficznyj zbirnyk” t. 35 (Lwów 1914). Cytowany wariant na s. 209, ze zbioru O. Sawczuka, Jaseniw Horisznyj, Kosiw; wariant z Ispasu podaje Kolberg (*op. cit.*, t. 29: *Pokucie*. Cz. 1, s. 99, nr 7), podobne u Hnatiuka (s. 210—213); wariant z Mełynka — u Hnatiuka (s. 214); wariant z Kosowa notuje Ż. Pauli (*Pieśni ludu ruskiego w Galicji*. T. 1. Lwów 1839, s. 7, nr 4), podobny u Hnatiuka (s. 210), także z okolic Kosowa; wariant z Delatyna — u Kolberga (*op. cit.*, t. 54: *Ruś Karpacka*. Cz. 1, s. 247, nr 3; wariant z Lachowec — u Hnatiuka (s. 209).

Motyw magicznych trzech trąb znany z opowieści o Marchołcie, która przewija się także w bajkach ludowych polskich i rosyjskich oraz w rosyjskiej ikonografii<sup>8</sup>, tutaj jednak sprawia on wrażenie toposu o innym znaczeniu: na dźwięk trąb świat się odradza (*Apokalipsa?*), a w cerkwi rozpoczyna się nabożeństwo, „służba” w intencji osób przez kolędę opiewanych. Warto tutaj wspomnieć o zwyczaju zwoływania wiernych do cerkwi przy pomocy wielkiej miedzianej trąby<sup>9</sup>, znanym co prawda z obszarów czarnomorskich. Co zaś do symboliki rogu turzego lub rogu jednorożca, sprawa to bardzo zawikłana, z analogiami w wielu kulturach, możliwa do wyjaśnienia po dokładniejszym zbadaniu jej specyfiki słowiańskiej.

Póki to nie nastąpi, studium nad analizowaną tu kolędą należy rozpocząć od rozpatrzenia pokrewieństw bliższych i nie budzących wątpliwości. Już jej odkrywca, Zorian Dołęga Chodakowski, dostrzegał podobieństwo tego tekstu do znanych sobie pieśni obrzędowych z terenu Ukrainy, gdzie fascynowały badacza motywy „turowe”<sup>10</sup>, jednak w odnalezionej dotąd spuściznie po nim brak najbliższego polskiemu wariantowi odpowiednika ukraińskiego. Miał go zanotować dopiero Jan Wahylewycz, i to w postaci pełnej analogii. Ponieważ autentyczność tekstu Chodakowskiego, który był zbieraczem rzetelnym, nie podlega wątpliwościom, ponieważ znamy czas i miejsce zapisu (Boże Narodzenie 1817, „W Nowym Mieście Korczynie kolędniki śpiewali”), odległość zaś między Korczynem koło Wiślicy, gdzie Zorian pieśń spotkał, a matecznikiem kolęd ukraińskich z motywem polowania raczej wyklucza wpływy, możliwe na terenach o charakterze interetnicznym, pozostaje do rozpatrzenia jedynie trzecia możliwość, ta, że mamy do czynienia z reliktem zasobu kolędowego z czasów, gdy repertuar słowiańskich obrzędów i towarzyszących im pieśni stanowił całość.

Przemawia za tym dodatkowy wzgląd, odnaleziona w Polsce w druczku z r. 1543/44 kolęda na Nowe Lato, odmienna treściowo, lecz pokrewna stylistycznie tym słowiańskim kolędom, które jesteśmy skłonni uważać za najstarsze, a w zapisach XIX-wiecznych już nie występująca na terenach polskich.

<sup>8</sup> Zob. J. Krzyżanowski: *Romans polski wieku XVI*. Warszawa 1962, s. 158; *Paralele*. Warszawa 1961, s. 425—426. Rozważyć by tu można także rolę kultową rogów, rytonów itd. oraz pasterskiej trombity.

<sup>9</sup> W rękopiśmiennym pamiętniku Jana Piechoty znalazłam wzmiankę, iż w jego rodzinnej wsi jeszcze w r. 1914 obwieszczenia gminne poprzedzano sygnałem trąby, zwołującej mieszkańców (Małopolska, wieś Jaślany). (Pamiętnik w druku, LSW.)

<sup>10</sup> Z. Dołęga Chodakowski, „*O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*” oraz *inne pisma i listy*. Opracował i wstępem opatrzył J. Maślanka. Warszawa 1967, s. 193. Pieśni z motywami tura zob. Z. Dołęga Chodakowski, *Ukraiński narodni pisni*. [Wyd.] O. I. Dej i L. A. Małas. Kyjiw 1974, s. 143, 161.

Oto tekst Zoriana według autografu zachowanego w Muzeum Czartoryskich oraz odpowiedni tekst ukraiński, zapisany przez Wahylewycza w latach 1837—1838 w Hłubokiem:

A cyje, cyje to nowe siedle?  
W tym nowym siedlu komnateczka,  
W tej komnateczce jest dwie okieneczce  
Za tymi okieneczkami krasna pani  
i z pannami.  
Wyszła sobie przed ganacek [!]  
i wyjrzała w scyrepole,  
w scyrepole, na podole.  
I zobaczyła zwierza tura,  
zwierza tura, co złote różki ma.  
I zawołała na służkow swoich:  
„Służkowie, wstańcie!  
Koni siodłajcie!  
Eędzicie gonić zwierza tura,  
zwierza tura, co złote różki ma”.

*Stojit my, stojit switłońka nowa,  
A w tij switłońci hej gazdynenka,  
Hej, gazdynenka, na imie (Anna).  
Wna sobi chodyt, z czelediu howoryt,  
Z czelediu howoryt, w kwatyrku sie  
dywyt,  
Dywyt sie, dywyt w czystoje pole,  
W czystoje pole, pid temnyj lisok.  
Oj, wismotryła dywnoje zwiria,  
Dywnoje zwiria, tura — olenia,  
Na holowci-ż mu dewiat rożeczkiw.  
Oj, kryknula-ż wna na swojij słuhy:  
„Służeńky moji najwirnijsziji,  
Berit że sobi szowkowi sity,  
Druhi zaberit jasneńki strily,*

Służkowie wstają,  
koni siodłają.  
I dogonili zwierza tura,  
zwierza tura, co złote różki ma.  
„Gdzież tego tura podziejemy?  
Złote różki mu pozbijamy,  
w komnateczce powbijamy,  
w komnateczce, we ścianeczce.  
Cóż na tych różkach wieszać będziemy?  
Rysie, sobole, przepyszne stroje,  
nahajeczkę i szabeleczkę,  
Jej Mości pioseneczkę,  
A nam kolędeczkę.”

*Oj, wychodite w czystoje pole,  
W czystoje pole, pid temnyj lisok.  
Jedni-ż zawerżte szowkowi sity,  
Druhi zastrijte jasniji strily;  
Czej spijmajete dywnoje zwiria,  
Dywnoje zwiria, tura — olenia.  
Jak spijmajete, wid razu wbiete,  
Wid razu wbiete, rohy zszczybete,  
Rohy zszczybete, szubu zdojmete,  
Oj, prynesete ta powisyte,  
Ta powisyte w nowij switłońci.  
W nowij switłońci ta na stinońci.”  
Wse-ż toho bude hej gazdynońci,  
Hej, gazdynońci na imie (Anni)<sup>11</sup>.*

Niestety, Chodakowski — podobnie jak i Wahylewycz — nie zanotował melodii kolędy ani nie dał żadnej wskazówki na temat sposobu wykonania, nawet układ zwrotkowy, pochodzący od polskiego zbieracza, budzi pewne wątpliwości, a rozczłonkowanie wersów w paru wypadkach zakłóca tok wersyfikacyjny. Zresztą kolęda z Nowego Miasta Korczyna prezentuje zamieszanie wersyfikacyjne. W postaci nadanej przez Chodakowskiego obejmuje ona 28 wersów, z czego cztery 10-zgłoskowce o budowie 5+5 i trzy o budowie 4+6, sześć 9-zgłoskowców 5+4 i jeden 4+5, pięć 8-zgłoskowców o budowie 4+4, nadto jeden 11-zgłoskowiec

<sup>11</sup> Z. Dołęga Chodakowski, *Śpiewy sławiańskie pod strzechą wiejską zebrane*. Opracował z rękopisu, wstępem i komentarzem opatrzył J. Maślanka. Warszawa 1973, s. 209, nr 131, oraz komentarz na s. 287—288. Pisownię „Podole” zmieniam na „podole”, ponieważ nie chodzi tu o nazwę geograficzną. — Hnatyuk, *op. cit.*, t. 1, s. 239.

5+6, jeden 12-zgłoskowiec 8+4, jeden 7-zgłoskowiec 3+4 i jeden 6-zgłoskowiec. Cztery wersy 5-zgłoskowe zapewne powinny być graficznie połączone w dwa 10-zgłoskowce 5+5, a jedyny 4-zgłoskowiec łącznie z poprzedzającym go 12-zgłoskowcem dałby dwa wersy 8-zgłoskowe (3+5 i 4+4).

Koleđa ukraińska zaś na ogół konsekwentnie utrzymuje 10-zgłoskowiec (z trzema odstępstwami), obok 8-zgłoskowca charakterystyczny dla kolęd słowiańskich; możliwe, iż tekst zapisany przez Chodakowskiego był nie tyle śpiewany, co melodyjnie recytowany.

Natomiast cechy stylistyczne w obu pieśniach są te same: częsta konkatenacja, stałość epitetów takich, jak „czystoje pole” — „scyre pole”; „switłońka nowa” — „nowe siedle”. I tu, i tam mamy też ślady rymów, np. „howoryt”/„dywyt”, „zszczybete”/„zdojmete” oraz „tura”/„ma”, „pole”/„podole”. Co do ostatniej pary rymowej: „w scyre pole, na podole”, warto przypomnieć, iż z terenu Słowacji znamy ją z XVI-wiecznej pieśni stylizowanej na balladę ludową, gdzie czytamy: „W šírém poli, na podolí”<sup>12</sup>.

W dużej rodzinie kolęd słowiańskich, niestety badanych głównie od strony tożsamości motywów, z pominięciem bardzo charakterystycznej budowy wersyfikacyjnej i kompozycyjnej, wspólnoty zasobu słownego, epitetyki, formuł, odnajdujemy identyczne rysy co i w naszej pieśni zapisanej przez Chodakowskiego, która z kolei bliska jest i tekstom z *Ludycji wieśnych*, i archaicznym tekstom niektórych kolęd z polskich zapisów XIX-wiecznych<sup>13</sup>.

Koleđa Wahylewycza o turze, inaczej niż polska, nie stanowi unikat, należy do grupy tekstów licznie reprezentowanych w zbiorach ukraińskich, a związanych z tematyką polowania. Wśród nich wyróżniają się śpiewane często dla gospodyń i dla dziewcząt kolędy o łowach na tura, niekiedy zastępowanego jeleniem, czasami określanego omownie jako „czudnoje” lub „dywnoje” zwierzę, lub jak w przytoczonym wypadku kontaminacją „tura-ołenia”<sup>14</sup>. W wariacie z Hłubokiego, tak jak i w wariacie polskim, wstępna inkantacja odznacza się zwięzłością<sup>15</sup>, gdy w innych ukraińskich z tej samej grupy często pojawia się typ inkantacji

<sup>12</sup> J. Mišianik, *Antologia staršej slovenskej literatury*. Bratislava 1964, s. 194.

<sup>13</sup> Formułami dawnej epiki zajmował się R. Jakobson (*Slavic Epic Studies*. W: *Selected Writings*. T. 4. Hague 1966, s. 415, 454). Przykłady stałej epitetyki: siwy jelen, siwy sokół, gniady (czarny) tur, jasna świetlica, itd.

<sup>14</sup> Inne warianty ukraińskie — u Hnatiuka, *op. cit.*, t. 1, s. 239—242; t. 2, s. 162—163; kolędy dla chłopców, z motywem polowania: t. 2 („Etnograficzny zbirnyk” t. 36 (1914), s. 22—32.

<sup>15</sup> Zwięzłość wstępnej formuły cechuje w ogóle kolędy polskie. Dwuwiersz inicjalny kolędy u Chodakowskiego odpowiada tekstowi z *Ludycji wieśnych* (1543).



szeroko rozbudowanej, mówiącej o tym, jak dziewczyna wstawszy rano zapala trzy świece, przy ich świetle myje się, czesze, ubiera, po czym wychodzi przed dom, widzi z dala „dziwne zwierzę” i wyprawia braci (domowników, służących) na łowy. Cel polowania zawsze jest ten sam: zdobycie rogów, które mają służyć do wieszania bogatego przedziewku bohaterki i jej rodziny. W ten sposób kolęda z jednej strony zbliża się do grupy tekstów „męskich”, związanych z łowami, z drugiej zaś strony, przez swą końcówką konkluzję, co do której można by snuć domysły na temat pokrewieństwa z polowaniem na róg jednorożca, oscyluje ku zespołowi bogato reprezentowanych w polskim folklorze kolęd o ubieraniu dziewczyny w drogie szaty<sup>16</sup>.

Wspomniane wyżej teksty „męskie”, tj. śpiewane dla chłopców, oparte na motywie łowów na jelenia, sokoła, kunę, dzika, tura, kończą się albo wprost upolowaniem panny, albo obietnicą-przepowiednią zwierzęcia, że będzie służyło myśliwemu pomocą w cudownym zdobyciu żony. Rumuński monografista powiada o tym zespole:

Kolęda przez takie rozwiązanie staje się pośrednio życzeniem wesela, zwracanym do młodzieńca. Ten motyw [na gruncie polskim], zdaje się, jest późnym zapożyczeniem od Małorusinów<sup>17</sup>.

Nie wdając się w przesadzanie, które typy kolęd stanowią produkt migracji wątków, które zaś są relikdami wspólnego, słowiańskiego zasobu, trzeba zgodzić się z konkluzją Caramana, w świetle materiału zupełnie słuszną. Istotnie, mamy tu najwyraźniej do czynienia z alegorycznym przedstawieniem szukania żony, niekiedy nawet paralelizm bywa wyrażony wprost, jak w innej kolędzie z zapisów tegoż Wahylewycza:

*Kunu w derewi, diwku w teremi,  
Otse wam, bratia, kuna w derewi,  
A mini, bratia, diwka w teremi*<sup>18</sup>.

Ten sam paralelizm: łowy na zwierza — zdobycie dziewczyny, występuje w innej formie w późnej polskiej pieśni myśliwskiej o incipicie „Pojedziemy na łów”.

Obok jednak kolęd „męskich”, zawierających mniej lub bardziej wyraźne aluzje życzeniowe związane z ożenkiem, spotykamy kolędy dla parobków, które traktują o samym polowaniu, czasem w partii wstępnej potraktowanym dość realistycznie, z obrazem ponowy i szlakowania

<sup>16</sup> Zob. P. Caraman, *Obrzęd kolędowania u Słowian i Rumunów*. Kraków 1933, s. 201—210.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 223. Podobnie L. N. Winogradowa, *Zimniaja kalendarnaja poezija zapadnych i wostocznych Sławian*. Moskwa 1982, s. 70—72.

<sup>18</sup> Hnatiuk, *op. cit.*, t. 2, s. 28. Podobieństwo tego zakończenia i w polskiej pieśni myśliwskiej, znanej także u innych Słowian zachodnich i w Serbii (zob. K. J. Erben, *Prostonárodní české písně a říkadla*. Praha 1937, s. 324, nr 84. — J. Horák, *Slovenské ľudové balady*. Bratislava 1956, s. 115, nr 9), może być przypadkowe.

zwierzyny, z opisem ryszunka (srebrna strzała, złoty łuk), za to w dalszych partiach odrealnione: ścigany zwierz, dzik, siwy jelen, sam oddaje się w ręce myśliwego<sup>19</sup>. W łowach na jelenia lub tura zwierzę obiecuje swe rogi zwycięzcy, który w „nowej sieni” i „jasnej świetlicy” przybije te rogi, by wieszać na nich zbroję i drogie szaty.

Być może, iż takie zakończenie przeszło mechanicznie — na zasadzie luźnej formuły końcowej — z kolęd dla kobiet, ponieważ teksty o bohaterce, która wyprawia służbę czy braci po rogi, są liczniejsze. Z drugiej jednak strony kolędy o polowaniu, znane w licznych odmianach, ze swej natury należą do repertuaru męskiego i reprezentują z pewnością warstwę bardzo archaiczną. W każdym razie fragment pieśni mówiący o przybiciu rogów do ściany stanowi formułę finalną analogiczną do formuł początkowych, które także nie tworzą elementu na stałe zróżnionego z jedną kategorią kolęd, lecz łączą się z różnymi ich tekstami. Ruchomość formuł tłumaczyłaby zarazem, dlaczego w polskiej kolędzie, wyraźnie przeznaczonej dla gospodyni, znajdujemy w ostatnich wierszach „nahajeczkę i szabeleczkę”, a więc atrybuty gospodarza.

I kolędy o polowaniu „męskie”, i kolędy o wyprawiających domowników na łowy kobietach eksponują obok tura obraz jelenia, przedstawiając go w sposób odrealniony. Liczba rogów jelenia rozrasta się do 7, 9, 59, 79, niekiedy znajduje się na nich jeszcze złoty „stolec”, na którym zasiada ośpiewana bohaterka<sup>20</sup>. Cechuje to przede wszystkim kolędy huculskie.

W różnych słowiańskich tekstach jelen albo tur ma rogi złote. W kolędzie serbskiej ze zbioru Karadžicia spotyka kobietę, spieszącą do cerkwi na jutrznię, święty Piotr, jadący

*Na jeleniu złatorogu,  
Złatorogu i parogu*

i zawraca ją do domu, by przyjęła kolędników<sup>21</sup>. W kolędzie łowieckiej bułgarskiej, rozbudowanej o tematykę miłosną, chłopiec zabija siwego jelenia, uderzając go „*među dwata zlatni rohi*”, by z rogów tych zrobić złoty pierścień dla dziewczyny<sup>22</sup>. Kolęda morawska o polowaniu na łanię-dziewczynę opowiada, iż „*měla ona zlate rožky*”<sup>23</sup>, z których chłopiec każe odlać złoty dzban. W Rosji tury złatorogie przewijają się często w tekstach bylinnych, jak w bylinie o Dobryni, zamienionym przez

<sup>19</sup> Zob. Hnatiuk, *op. cit.*, t. 2, s. 30.

<sup>20</sup> Obraz ten, kojarzący się K. Moszyńskiemu (*Kultura ludowa Słowian*. T. 2, cz. 2. Warszawa 1968, s. 735) ze średniowieczną ikonografią heraldyczną, występuje w kolędach białoruskich, ukraińskich, rumuńskich i w lazaricach z północnej Macedonii.

<sup>21</sup> V. Karadžić, *Srpske narodne pjesme*. T. 1. Beograd 1965, s. 112, nr 191.

<sup>22</sup> *Bylgarsko narodno tvorczestwo*. T. 1. Sofija 1962, s. 250—252; warianty: s. 611; motyw złatorogiego jelenia (częsty w wiosennych lazaricach): s. 348—349.

<sup>23</sup> F. Sušil, *Moravské národní písně*. Brno 1860, s. 754.

czarodziejkę Marynę w tura, a epitety w rodzaju „złatorogij”, „roga złotych”, „roga złotych” należą do stałych<sup>24</sup>.

Wyobrażenie jeźdźca na jeleniu prowadzi w świat wierzeń pradawnych. Co do konwencji złota, w ogóle częstej w pieśniach ludowych, panuje ona we wszystkich kolędach słowiańskich wszechwładnie. W tekście ukraińskim o polowaniu na dzika zwierzę ma złote kły, myśliwy zaś złoty łuk i srebrne strzały; wędrowcy w kolędach o szukaniu hojnego pana sposobią złote wiosła do miedzianego czółna lub srebrne do czółna złotego; w innych pasterz gra na złotej trombitce, dziewczyna chwytą złotego pawia<sup>25</sup>.

W polskich tekstach o Jasiu, który zdobywa miasto, darami przysłanymi przez oblężonych są „czapka od złota”, „złote buciki”; w innej, popularnej też na Białorusi, dziewczyna zbiera „złotą rzęsę” (u Białorusinów złotą korę), by zrobić z niej złoty kubek; gospodarz lub goszczący u niego święci orzą złotym pługiem, pawie gubią złote pióra, z których dziewczyna splata wianek, itd.<sup>26</sup>

Można by tu oczywiście dopatrywać się wpływów ikonografii kościelnej, zwłaszcza z kręgu kultury bizantyjskiej, jednak bez względu na genezę tego zjawiska wolno stwierdzić, że w ten sposób anonimowi pieśniarze nadawali pewnym przedmiotom cechę niezwykłości, niejako wyodrębniając je z tła i podkreślając ich wyjątkowe znaczenie w kontekście. Ta konwencja potęguje się zwłaszcza w kolędach ukraińskich, a widoczna jest także i w Polsce, i to zarówno w strefie przypuszczalnych wpływów małopolskich (Lubelskie, Małopolska wschodnia), jak i poza nią (Krakowskie, Kieleckie). Oczywiście, przy manierycznym wręcz nagromadzeniu motywów złota owo nacechowanie przedmiotu, który odgrywa szczególną rolę w pieśni, staje się mniej wyraziste, jednak w kolędach polskich, w ogóle uboższych w efekty stylistyczne, daje się zaobserwować dość dokładnie. Zdobywca grodu gardzi złotymi darami, by zamiast nich przyjąć dziewczynę; złoty pług w ręku świętych oraczy zapowiada urodzaj i dostatek; z wyoranej bryły złota lub z zebranej złotej rzęsy zostaną wykute dary sakralne (złoty kielich, powta-

<sup>24</sup> Zob. R. S. Lipiec, *Obraz drewnianego tura i otgotoski jego kulta w bylinach*. W zbiorze: *Stawiański folklor*. Red. B. N. Putiłow, W. K. Sokołowa. Moskwa 1972.

<sup>25</sup> Zob. Hnatiuk, *op. cit.*, t. 2, s. 29 (dzik), 176—178 (czółno i wiosła), 154—156 (trombita), 174 (paw).

<sup>26</sup> Przykładowo: Kolberg, *op. cit.*, t. 5: *Krakowskie*. Cz. 1, s. 232, nr 35 (dary dla Jasia). — Ż. Pauli, *Pieśni ludu polskiego w Galicji*. Lwów 1838, s. 5, nr 2 (złoty kubek). Toż w wersjach białoruskich: M. Federowski, *Lud białoruski*. T. 5: *Pieśni*. Warszawa 1958, s. 662, nr 1555; s. 664, nr 1557; s. 667, nr 1563; i in. — J. Konopka, *Pieśni ludu krakowskiego*. Kraków 1840, s. 97, nr 13 (złoty pług). — P. W. Szejn, *Biełoruskij sbornik*. T. 1. Pietierburg 1887, s. 61 (złota socha). — Kolberg, *op. cit.*, t. 5: *Krakowskie*, cz. 1, s. 233, nr 39 (pióra pawie).

rzający się też stale w ludowych modlitwach apokryficznych, zestawia-  
ny przez badaczy ze świętym Graalem); „złote piórka” pawie, stare  
przybranie głów dziewczęcych<sup>27</sup>, splecą się w wianek, symbol panień-  
stwa.

Obok tej funkcji złoto pełni jeszcze inną: jest znamię dostatku  
i w magicznym obrzędzie, którego wykładnik stanowią kołеды, ma rolę  
życzeniową, pokrewną tej, jaka przejawia się w przesadnych opisach  
„nowej komory”, „pałacu murowanego”, „złotej komoteczki”, „nowego  
siela”, „nowego trzemu”, „nowej sieni”, mnogości bydła, chmury owiec,  
wielkości kop czy brogów zboża, wspaniałości odzieży<sup>28</sup>.

W tym świetle złote rogi tura z kołedy Zorianowej i pokrewnych  
jej tekstów ukraińskich mogą być interpretowane albo jako zaznaczenie  
bogactwa domu, w którym zawisną na ścianie, albo też, co wydaje się  
bardziej prawdopodobne, jako podkreślenie niezwykłości „dziwnego”  
zwierzęcia, i o czym świadczyłoby ukazane wyżej zestawienie tura i jele-  
nia złotorogiego z różnych tekstów słowiańskich, gdzie można doszukać  
się treści kultowych.

Jeśli przypomnimy, że w polskich obchodach „turonia”, których nie  
należy, jak to nieraz czyniono, wiązać z samym obrzędem kołędowania,  
maszkara wodzona po domach ma wedle słów pieśni „pożłacane rogi”<sup>29</sup>,  
to ta druga interpretacja zyskuje dodatkowy argument. Z kolei geneza  
obrzędu „chodzenia z turoniem”, znanego jeszcze w w. XVIII u Wielko-  
rusów w innej postaci (oprowadzanie po obejściach żywego byka dla  
zapewnienia urodzajów i płodności)<sup>30</sup>, wiąże się z kultem tego zwierzęcia.  
Marginalnie warto przypomnieć informację XIX-wieczną Edwarda Ruli-  
kowskiego z Ukrainy: „Na Nowy Rok parobcy przychodząc z powinszo-  
waniem do dworu przyprowadzają z obory wołu ze złożonymi roga-  
mi”<sup>31</sup>, podtrzymywaną przez Kolberga, który z okolic Kołomyi opowia-  
da o ubieraniu w takiej samej sytuacji rogów wołu lub barana  
wstążkami i kwiatami<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> O pióropuszcach z pawich piór i wiankach z pawimi piórami zob. Mo-  
sz y ń s k i, *op. cit.*, t. 1, s. 408—409, z fotografią z Szumadii (Serbia).

<sup>28</sup> Na magiczno-laudacyjną formę kołędowej przesady zwrócili uwagę Cz. He-  
r n a s (*Ludycje wiesne*. „Pamiętnik Literacki” 1954, z. 1, s. 163). Ta tendencja,  
wyrażna we wszystkich kołedach słowiańskich i rumuńskich, utrzymała się w ko-  
łedach polskich, notowanych jeszcze współcześnie — zob. F. K o t u l a, „Hej, leluja”,  
*czyli o wygasających starodawnych pieśniach kołędniczych w Rzeszowskiem*. Książ-  
ka poprzedzona szkicem folklorystycznym *O kołedach noworocznych* J. K r z y-  
ż a n o w s k i e g o. Warszawa 1970, np. s. 250, nr 149: „złota komoteczka”.

<sup>29</sup> K o t u l a, *op. cit.*, s. 502, nr 435. — S. U d z i e l a, *Lud polski w powiecie  
ropczyckim w Galicji*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” t. 14 (1890),  
s. 46.

<sup>30</sup> Zob. L i p i e c, *op. cit.*, s. 105.

<sup>31</sup> E. R u l i k o w s k i, *Zapiski etnograficzne z Ukrainy*. „Zbiór Wiadomości do  
Antropologii Krajowej” t. 3 (1879), s. 124.

<sup>32</sup> K o l b e r g, *op. cit.*, t. 29: *Pokucie*, cz. 1, s. 131.

Zarówno chodzenie z turoniem, jak inny jego odpowiednik, chodzenie z kozą, posiada związek z magią agrarną, której elementy występują także w części kołęd. Sąsiedztwo w obrzędzie kołędowania tekstów typowo agrarnych (cudowna orka) i tekstów myśliwskich, zarówno o nie wyjaśnionej semantyce, jak i tłumaczących się wyraźniej (polowanie jako paralela ożenku), każe odszukać wspólny grunt, który połączyłyby dwie warstwy kulturowe, pierwotnie od siebie różne. W nauce rosyjskiej, zajmującej się od lat motywem tura w bylinach, zwrócono uwagę na wielofunkcyjność tego samego kultowego zwierzęcia i sprawę wyjaśniano w ten sposób: „Pod wpływem zmiany zajęć obyczaj łowców z biegiem czasu zmienił się w obrzęd pasterzy, rolników i bartników”<sup>33</sup>.

Geneza śpiewania kołęd życzeniowych u progu nowego roku wydaje się genezą rzymską, czy też — formułując rzecz poprawniej — posiada rzymską dokumentację. Nowy Rok pierwotnie łączył się z początkiem nowego cyklu wegetacyjnego i obrzędy związane z tym okresem były uroczyste obchodzone przez różne ludy. Zresztą nawet w obrębie kultury chrześcijańskiej ostateczne ustalenie daty rozpoczęcia nowego roku nastąpiło bardzo późno (papież Inocenty XII, 1691). W samych kołędach występują wyraźne pogłosy święta wiosennego, a repertuar pieśniowy obchodów wiosennych i zimowych niejednokrotnie zdradza bliskie pokrewieństwo. Monografista kołęd, często tu cytowany Piotr Caraman, nie bez racji stwierdzał, iż na przykładzie tych tekstów można śledzić nawarstwianie się różnych wpływów, niełatwych do uporządkowania i chronologizacji<sup>34</sup>.

Wzajemne nakładanie się kolejnych osadów kulturowych występuje wyraźnie także w niektórych polskich tekstach. W drugiej połowie w. XIX ks. Władysław Siarkowski, sumienny zbieracz, uczeń Kolberga, zapisał grupę niezwykle charakterystycznych kołęd z Kielecczyny. Posiadają one mianowicie typową budowę wczesnych kołęd świeckich, odznaczają się typowymi zaśpiewami wstępnymi, operują typowym słownictwem, typowymi starymi formułami, ale na szkielet dawnej konstrukcji artystycznej narzucają treści religijne chrześcijańskie. Dla przykładu warto jedną z nich przytoczyć, zwłaszcza że zawiera ona również motyw tura:

Da między dwiema góreczkoma  
Tam jasna gwiazda zaświeciła,  
A nie byłaś to jasna gwiazda,  
Tylko mi była Matka Boża.  
Przed swoją sionką umietała,  
Da bo się gości spodziwała,  
Pana Jezusa z janiołami,  
Najświętszej Panny z święćcami.

<sup>33</sup> D. K. Zielenin, cyt. za: Lipiec, *op. cit.*, s. 104.

<sup>34</sup> Caraman, *op. cit.*, s. VI—VIII.

Co się to świeci w nowo-sieni?  
 Pana Jezusa konik wrony,  
 Da konik wrony nie cudzony,  
 Złotą uzdeczką ouzdany,  
 Siodełko na nim ryzowane,  
 Srebrną podpinką podpinane.  
 O siadaj, siadaj, miły panie,  
 Bo pojedzie w cudze kraje,  
 W cudze kraje na podole,  
 I ułowiemy wielo-tura,  
 Obdarujemy swego króla,  
 Nie tyła swego i rzymskiego,  
 Pana Jezusa niebieskiego<sup>85</sup>.

O archaiczności tekstu świadczy i rzadkie w nowszej polskiej pieśni ludowej porównanie zaprzeczone, i konkatenacja, i formuła wstępna, charakterystyczna dla starszych polskich kolęd i śpiewów weselnych, o wczesnej zaś dacie inkrustacji chrześcijańskich — niekonsekwencje treściowe. Matka Boska zamiata „przed swoją sionką” na powitanie „Najświętszej Panny z święciami” (tj. świętymi; dokumentacja słownikowa literacka kończy się na w. XVI, ludowa na w. XIX), Pan Jezus zaś na wronym „nie cudzonym” koniu (tj. nie czyszczonym, czyli nie tkniętym ręką ludzką) udaje się na polowanie po królewski dar, tura, przeznaczonego nie dla króla ani cesarza, ale dla „Pana Jezusa niebieskiego”. Trzeba dodać, iż podobne niekonsekwencje spotykamy w ludowych modlitwach apokryficznych, i to nie tylko polskich, lecz także — jak mnie informowano — węgierskich.

U spodu tych nawarstwień, widocznych w kolędzie spod Pińczowa, niewątpliwie tkwiła magiczna formuła życzeniowa, której pierwotnego kształtu nie potrafimy dziś odtworzyć, w każdym razie pochodząca z odległej przeszłości. W przeszłości tej z pewnością wolno umieścić również inne kolędy oparte na motywach polowania, zwłaszcza że kultowe znaczenie tura na obszarach Słowiańszczyzny wschodniej i zachodniej, jelenia zaś — południowej było w nauce wskazywane już niejednokrotnie. Toteż na zakończenie niniejszych „turowych” rozważań można odwołać się do dyscypliny, której domenę stanowi prahistoria, do archeologii:

Warto przypomnieć, co znamy już z kronik Thietmara, Helmolda, Ebbona, którzy podkreślają znaczenie dzikich zwierząt i rolę kultu związanego z łowami w wierzeniach pogańskich Słowian. Kult ten przejawia się między innymi w świątyni w Radogoszczy. Świątynia stała bowiem na fundamencie zbudowanym z rogów dzikich zwierząt. Zwierzęce pochówki zakładzinowe pojawiają się także w Gdańsku X—XIII wieku. Odkryliśmy bowiem wał obronny

<sup>85</sup> W. Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” t. 9 (1885), s. 11. Zob. też W. Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*. Cz. 3. Jw., t. 4 (1880), s. 98—105.

zbudowany na zakładzinie z rogów tura, i to okazji bardzo reprezentatywnego. Obok czaszek koni i dzików odkryto pod podwalinami jednej z łaz wału z XI wieku niemal kompletny szkielet konia [...] <sup>86</sup>.

Posuwając się od wczesnego średniowiecza jeszcze dalej, w ciemność praczasów, spotykamy się na gruncie kultury łużyckiej z niejasnymi rytami z naczyń nagrobnych, które przedstawiają sceny figuralne związane z łowami. Uwagę archeologów przyciągają one nie tylko ze względu na swą rzadkość, ale z powodu osobliwości przedstawienia. Na naczyniu z Łaz obok postaci jeźdźców ścigających jelenie artysta umieścił, zapewne rozmyślnie, postać jeźdźca na jeleniu, co — o ile wiadomo — nie posiadało odpowiedników realnych. Folklorysta natomiast może tu wskazać odpowiednik w kolędzie zapisanej przez Karadżicia, religiołóg zaś o wiele dawniejsze odpowiedniki w przedstawieniach bóstw na jeleniu. Fakt występowania tego motywu u nas na ceramice związanej z obrzędkiem grzebalnym, następnie współumieszczenie znaku solarnego świadczą o tym, iż mamy do czynienia nie z realistycznym przedstawieniem polowania, tylko z jakąś sceną kultową. Tezę tę na gruncie archeologii potwierdzają inne znaleziska, co pozwala współczesnemu badaczowi na konkluzję:

Sceny z naczyń z Biskupina i Klimuntowa nie są jedynie przedstawieniami scen polowań, lecz posiadają także kultowe, symboliczne znaczenie <sup>87</sup>.

Zestawienie tekstów kolęd, zapisanych w w. XIX z dokumentacją archeologiczną z okresu halsztackiego, z tej bowiem epoki pochodzą naczynia z cmentarzysk w Łazach, Klimuntowie i Sobiejuchach, musi mieć charakter skojarzeń luźnych i wrywkowych. Gdy się jednak pamięta o tym, że kultura łużycka nie przeminęła bez śladu, lecz część swego dorobku przekazała późniejszym wiekom, że nie znany nam bliżej zespół obrzędowy nie stanowił jej wyłącznej własności, lecz był właściwy innym ludom, zaś z drugiej strony, że słowiańskie pieśni okresu noworocznego stanowią przedziwnie piękny zlepek kulturowy z warstwami bardzo starymi, wtedy można snuć domysły, iż zagadkowe teksty o polowaniu na „dziwne zwierzę” zawierają dalekie, niewyraźne echo pradawnych, od stuleci zapomnianych wierzeń.

Istnieje jeszcze jedno ogniwo, które mogłoby łączyć oba, jakże odległe od siebie, dokumenty kulturowe. Mianowicie archeolodzy zajmujący się badaniem religii Prasłowian szukają jej śladów na cmentarzys-

<sup>86</sup> A. Zbierski, głos w dyskusji na sesji naukowej kieleckiej. W zbiorze: *Religia pogańskich Słowian*. Kielce 1968, s. 84—85. O kulturze jelenia zob. Moszyński, *op. cit.*, t. 2, cz. 1, s. 576—578.

<sup>87</sup> B. Gediga: *Motywy figuralne w sztuce ludności kultury łużyckiej*. Wrocław 1970, s. 225, zob. też s. 108—115, 220—225; *Śladami religii Prasłowian*. Wrocław 1976, s. 133—139. Polowanie na jelenie jest częstym motywem różnych rytów naskalnych w Europie.

kach, gdzie materialne jej przejawy są najłatwiejsze do prześledzenia w szczegółach obrządku grzebalnego. Z kolei świąteczny cykl obrzędów noworocznych spleta się nierozdzielnie z pamięcią o zmarłych, i to na obszarach rozległych Europy, czego relikty przetrwały także w polskiej kulturze ludowej aż po dzień dzisiejszy. Znamy też z terenu Rumunii koledy „dla zmarłych”, w których przewija się motyw wędrówki zmarłego przez wezbrane morze na rogach żubra lub jelenia<sup>38</sup>. Ogniwo to jednak trzeba uznać za wątpliwe, dlatego że nie znając dokładnie genezy motywu, a pamiętając o ruchomości takich elementów i łatwym ich przenoszeniu się z jednej grupy tekstów obrzędowych do innych, nie wolno wyrokować, w którym zespole pojawił się on pierwotnie i czy posiada jakikolwiek związek z kultowym polowaniem.

Nie ulega natomiast wątpliwości, że koledy z motywami „turzymi” należą do tych bardzo starych utworów, których nie potrafimy umiejscowić w układach społecznych i kulturowych znanych nam z przekazu historycznego, i ta ich cecha prowokuje do szukania dla nich odległych w czasie odniesień.

---

<sup>38</sup> Zob. Caraman, *op. cit.*, s. 142—144. Autor dodaje uwagę, iż w dawnych wierzeniach morze oddzielało krainę zmarłych od świata żywych. O identycznych wierzeniach z terenu Słowiańszczyzny zob. też Moszyński, *op. cit.*, t. 2, cz. 1, s. 597—598.