

Józef Obrębski

STUDIA ETNOSOCJOLOGICZNE

Macedonia 2



OFICYNA  NAUKOWA

PORECZE

Dla etnologa Porecze jest terenem, który reprezentuje specjalne walory. Kraj ten, odgradzony od otaczających go rolniczych dolin i ośrodków miejskich barierą granic naturalnych, jest rezerwatem prymitywnej, archaicznej kultury południowosłowiańskiej, świetnie tu zakonserwowanej. Obok izolacji geograficznej, utrudniającej stałe i częste kontakty Poreczan z otaczającymi ich sąsiadami, na ten stan rzeczy wpłynęły również inne okoliczności. Na całym obszarze Porecza nie ma ani jednego miasta. Zamieszkuje go zwarcie ludność miejscowa, rolniczo-pasterska, jednorodna. Napływ obcych elementów jest bardzo nieznaczny; nie odgrywa roli. Do niedawna Porecze nie znało emigracji. [...] Oświata również w małym stopniu mogła wpłynąć na niwelację tradycyjnej kultury.

Nieprzeparta dla etnologa atrakcyjność Porecza leży [...] nie w bogactwie i bujności miejscowych form kulturalnych, lecz w tym, że dzięki wydatnej i długotrwałej izolacji od wpływów i kontaktów zewnętrznych kultura Porecza jest wolna od nieskoordynowanych z nią wtężeń obcych i niezharmonizowanych nawarstwień, będących rezultatem oddziaływania różnych środowisk kulturalnych i różnych epok historycznych. Prosta i oszczędna, kultura ludowa Porecza stanowi system jasny, zwarty, konsekwentny, wykazujący swoistą logikę, umiar i równowagę. Stąd dla badacza, którego zainteresowania nie podążają za hipertroficznymi kuriozami i pozornymi dziwacznościami kultury prymitywnej, lecz ogniskują się na podstawowych i zasadniczych przejawach życia kulturalnego grup prymitywnych, i który w terenie nie poprzestaje na rejestrowaniu tych czy owych elementów kultury ludowej, lecz zdąża do poznania skomplikowanego mechanizmu kultury prymitywnej, analizy jej poszczególnych instytucji i aspektów, oraz do wykrycia związków, spajających życie grupy pierwotnej w pewien określony i zamknięty system społeczno-kulturalny, Porecze stanowić może idealny wprost przedmiot studiów.

- wsie wymienione w książce
- miasteczko
- granice Porecza (gminy Makedonski Brod)
- - - granice *atarów* wiejskich
- jeziora i rzeki



Józef Obrębski

STUDIA ETNOSOCJOLOGICZNE



Józef Obrzecki.

STUDIA ETNOSOCJOLOGICZNE

2
część 2

Józef Obrębski

MACEDONIA 2

Czarownictwo Porecza Macedońskiego

Mit i rzeczywistość u Słowian Południowych

[Rozproszone teksty epickie i liryczne.

Zapisy terenowe]

Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej

Redakcja naukowa

Anna Engelking, Joanna Rękas, Ilija Upalevski

OFICYNA  NAUKOWA

Warszawa 2022

Zawarte w książce teksty Józefa Obrębskiego publikujemy za zgodą jego syna,
Stefana Obrębskiego

Recenzja
Krzysztof Wrocławski

Projekt okładki, map na wyklejkach i stron tytułowych
Ireneusz Sakowski

Na I i IV stronie okładki wykorzystano fotografie autorstwa
Józefa Obrębskiego

Zamieszczone w tomie fotografie i ilustracje pochodzą z „Obrębski Collection”,
Special Collections and Archives, W.E.B. Du Bois Library,
University of Massachusetts, Amherst, MA

Fotografia Józefa Obrębskiego na stronie przytytułowej pochodzi ze zbiorów
Anny Engelking

Tłumaczenie z języka angielskiego
Anna Engelking, Jakub Ozimek

Weryfikacja i tłumaczenie zapisów terenowych z Porecza
*Karolina Bielenin-Lenczowska, Magdalena Bogustawska, Anna Cychnerska, Olimpia Dragouni,
Anna Engelking, Marcin Fastyn, Aleksy Kerner, Anna Kijewska-Mielczarek, Joanna Rękas,
Ilija Upalevski*

Redakcja
Ewa Pajestka-Kojder

© Copyright by Oficyna Naukowa
Warszawa 2022

prawolubni

Książka, którą nabyłeś, jest dziełem twórcy i wydawcy. Prosimy, abyś przestrzegał praw, jakie im przysługują. Jej zawartość możesz udostępnić nieodpłatnie osobom bliskim lub osobiście znanym. Ale nie publikuj jej w Internecie. Jeśli cytujesz jej fragmenty, nie zmieniaj ich treści i koniecznie zaznacz, czyje to dzieło. A kopiując ją, rób to jedynie na użytek osobisty. Szanujmy cudzą własność i prawo!

Polska Izba Książki

Więcej o prawie autorskim na www.legalnakultura.pl

Edycja objęta patronatem Komitetu Nauk Etnologicznych PAN

Opracowanie, edycja i druk dotowane ze środków:
Fundacji Kościuszkowskiej
Instytutu Sławistyki Polskiej Akademii Nauk
projektu Narodowego Centrum Nauki nr 2011/01/D/HS3/03583
projektu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego nr 800/P-DUN/2018
Fundacji Trifuna Kostovskiego przy Macedońskiej Akademii Nauk i Sztuk
Fundacji Lanckorońskich



FUNDACJA
LANCKOROŃSKICH

ISBN 978-83-66056-64-0
e-ISBN 978-83-66056-09-1

CZAROWNICTWO PORECZA MACEDOŃSKIEGO

[Porecze — teren dla etnologa]	13
[Czarownictwo Porecza Macedońskiego. Konspekt]	19
Magia. Problemy do omówienia	19
Czary i czarownictwo	21
Moc słowa	21
Destruktywna atmosfera wiejska (dopełnienie słów)	22
Gdzie pojawia się <i>ars nigra</i> ?	23
Typy czarów i ich kontekst społeczny	24
Magia miłosna	24
Przeciwmagia	26
Sposoby wróżenia	26
Destruktywna atmosfera wsi. Demokratyzm, kolektywizm i nierówność	28
[Stratyfikacja] gospodarcza wsi	28
[Akumulacja bogactwa i duch rywalizacji]	38
[Fałszywa wizja jedności wsi]	46
[<i>Richesse oblige</i>]	48
[Niepowodzenia i nieszczęścia a czary]	56
Czarownictwo na Poreczu	59
[Czary sprawą drażliwą]	59
Czary jako zbrodnia	61
[Tylko kobiety czarują]	62
[Porecka koncepcja czarów]	64
[Klasyfikacja czarów]	68
[Śladami Poreczanina. Analiza terenowa czarów macedońskich]	74
[Typy i rodzaje czarów]	74
Magia zemsty	74
Czar śmierci i choroby 74; Czar kłótni i nienawiści 75; Czar zniszczenia 76;	
Czar bezpłodności 76; Inne czary specjalne 77	
Magia dominacji i sympatii	77
Czary dominacji 77; Czary przywiązania 78	
Magiczna kradzież	79

[Dynamika czarownictwa]	80
[Terminologia uczynku czarowniczego w kontekście moralności społecznej]	80
Czar — uczynek magiczny. Terminologia 80; Czary i moralność 82; Czary i zło 84; Czary i grzech 84	
Akcja magii. [Summum obserwacji i informacji]	84
Czarownictwo w strukturze wsi poreckiej. [Szkic syntetyczny]	90
[Hazard małżeństwa, miłość i magia]	95
Małżeństwo z miłości. Czarownica swatką	95
Magia miłosna	95
[Małżeństwo sprawą rodzin]	97
Konwencjonalne postawy kandydatów do małżeństwa	98
Życie towarzyskie i jego ograniczenia	100
Separacja społeczna. Obowiązujące wzory zachowania	102
Sekretne kontakty młodzieży	107
Miłość przedmałżeńska i dobór indywidualny	108
[Trudności transakcji małżeńskiej]	112
Małżeństwo przez ucieczkę	116
Małżeńska intryga czarownicy 116; [Indywidualna magia miłosna] 119; [Specjalne czary miłosne] 123; [Działanie czaru i ucieczka] 132	
Skandal we wsi	135
Ucieczka Sławki. I	135
Ucieczka Sławki. II	152
Ucieczka Sławki. III	162
Kłopoty wdowca. (Pierwszy szkic)	164
Wielkie niedole pożycia małżeńskiego	171
Niedopasowanie małżeńskie a stabilność małżeństwa	171
Niedopasowanie pary małżeńskiej	178
Impotencja. I 179; Impotencja. II 183; Impotencja. [Zapisy terenowe] 185; Bezpłodność 187; Erotyczne sny żony 190; Oziębłość męża 191; Bezpłodność. [Zapisy terenowe] 192	
[Walka z czarami]	196
Profilaktyka magiczna. Sporządzanie amuletów	196
Odczynianie czarów	200
Odczynianie. I	200
Odczynianie. II	203
<i>Malleus maleficarum</i> . Rozdymanie żył wilczych	208
Rozdymanie żył wilczych. I	208
Rozdymanie żył wilczych. II	216
Diagnozy i terapeuci	217
Święta z Reczan	217
Dzisiejsi wróże Porecza	224
[Amulety <i>odży</i> ze Strgomiszta] 227	
[Wróżenie i śnienie]	233
Wróżbiarstwo	233
<i>Gatanie</i> (wróżenie) obrzędowe	233
[Wróżenie z] pękania pszenicy 233; <i>Amkanie jajce</i> [Gryzienie jajka. Wróżenie z <i>amkality</i>] 234	

Wróżenie z kości	238
Łopatka owcza 239; Wróżby z kobilicy 240	
<i>Gatanie</i> (wróżenie) przygodne. <i>Kałauzi</i> [Zwiastuny]	243
<i>Kobienie</i> [Przepowiadanie / Krakanie / Przeczucie]	246
Sny	246
Tubylcza teoria snu	246
Sny. <i>Summum</i> obserwacji i informacji	248
Znaczenie snów	252
[Sennik porecki] 252; [Dynamika snów] 255	
[Poszukiwanie] skarbu	257
Sny o skarbie 257; Mitologia [skarbów] 258	

MIT I RZECZYWISTOŚĆ U SŁOWIAN POŁUDNIOWYCH

Plan	263
Męskie matki. Mit o mężczyźnie w połogu	265
[Wprowadzenie]	265
[Mit o mężczyźnie, który zaszedł w ciążę]	266
Konflikt płci	268
Konflikt małżeński. [Zapisy terenowe]	269
Rodzice i dzieci	271
Mężowie i żony	273
Przeżytek barbarzyństwa albo ludowy żurnalizm. Mit o sprzedanej żonie	279
[Pieśń o sprzedanej żonie]	279
Odkup za żonę w Macedonii. I	284
[Wprowadzenie]	284
Przekazywanie dóbr w związku ze ślubem	285
Ekonomiczne aspekty wymiany małżeńskiej	290
Społeczny charakter przekazywania dóbr	296
Odkup za żonę a stabilność małżeństwa	305
Odkup za żonę w Macedonii. II	307
Odkup za żonę w tubylczej psychologii	307
Odkup za żonę a tubylcza ekonomia	310
Odkup za żonę a kontrola zachowania	314
[Transakcja małżeńska. Zapisy terenowe]	318
Małżeństwo matrylokalne albo fikcja w historii. Mit osadniczy ..	325
Małżeństwo matrylokalne w społeczności patriarchalnej. Wprowadzenie ...	325
Człowiek i ziemia	328
[Wsie poreckie. Topografia, nomenklatura, granice]	328
[Prawo do ziemi i jej użytkowanie]	332
Mit pozornie historyczny	339
[Tubylczy mit początku]	339
[Mit domazetski i cziflicki. Wprowadzenie w kontekst]	344
Kontekstualizacja. [System władania ziemią]	350

[Historia osadnictwa]	350
Analiza górnoporeckiego systemu władania ziemią. [Konflikt i mit]	352
[Spory graniczne]	356
[Spory graniczne. Zapisy terenowe]	356
System rozstrzygania sporów granicznych	362
Kazirodcza miłość albo seks i represja. Mit o kazirodztwie	367
[Wprowadzenie]	367
Pieśni kazirodcze	368
[Postawienie problemu]	368
[Pieśni kazirodcze z Porecza]	373
Kontekstualizacja pieśni kazirodczych	377
Kazirodztwo: indeks	377
Kazirodztwo w rzeczywistości	378
Kazirodztwo w folklorze i psychologii	381
[Kazirodztwo w rzeczywistości. Zapisy terenowe]	390
Małżeństwo między blisko spowinowaconymi	390
Pokrewieństwo i egzogamia	393
[Przypadki kazirodztwa]	395
[Aborcja i <i>kopile</i> . Zapisy terenowe]	398
Egzogamia wiejska	401
Przeżytek zwyczajów albo konflikt i stłumienie. Mit o zabijaniu starców	406
Plan	406
Mit o zabijaniu starców w społeczności patriarchalnej	409
Jądro ojcobójstwa. [Kontekstualizacja mitu o zabijaniu starców]	416
Ojciec i syn	416
[Dzieciństwo chłopca]	418
[Chłopiec wśród mężczyzn]	423
Wiek męski i małżeństwo	425
Przewartościowywanie zasady wzajemności	427
Przypadki konfliktów	431
Wnioski z analizy	438
Kompleks Edypa	445
Kształtowanie się wczesnych nawyków	446
Niemowlęstwo 446; Odstawienie od piersi 447; Wczesne dzieciństwo 447	
Relacja matki i dziecka	449
Dziecko zależne od matki 449; Matka zależna od dziecka 450	
[Relacja matki i dziecka. Zapisy terenowe]	450
Ojcobójstwo w rzeczywistości i w folklorze. Relacja ojciec-syn	452
Dziecięce doświadczenia chłopca w patriarchacie. Miłość, oddanie i podległość 452; Konflikt i ojcobójstwo 453	
Ojcobójstwo w folklorze i psychologii	455
Wnioski	457
Dawni bohaterzy albo historia w fikcji. Mit heroiczny	461
Wstęp	461
Mity o Królewiczu Marku	465
[Inni junacy]	475

[ROZPROSZONE TEKSTY EPICKIE I LIRYCZNE. ZAPISY TERENOWE]

[Epika]	497
[Liryka]	506

STRUKTURA SPOŁECZNA I RYTUAŁ WE WSI MACEDOŃSKIEJ

Wprowadzenie	519
Religia i system wartości	522
Święte i świeckie	524
Wieś jako wspólnota religijna	525
Organizacja czynności rytualnych	528
Funkcje rytualne i system pozycji społecznych	529
Udział mężczyzn w rytuale	533
Funkcje rytualne kobiet	538
Kobiety i kult zmarłych	539
Magia lecznicza	541
Czarownictwo i jego przejawy	548
Zakończenie	550
Bibliografia	554
Indeks osób	557
Indeks nazw geograficznych	564
Nota edytorska	567

Czarownictwo
Porecza
Macedońskiego

[Porecze — teren dla etnologa]

Okolone zewsząd łańcuchami i masywami górskimi Suwej Gory, Jakupicy, Dauticy i Dobrej Wody ukrywa się Porecze w głębokiej kotlinie wysokogórskiej, poprzerywanej łożyskami potoków [oraz] głębokimi wąwozami rzek i strumieni. Sfałdowana w panoramę gór, wzgórz i grzbietów wyżynnych, zarośnięta lasami, [kotliną ta] otwiera się raz po raz w rozległe pastwiska. Tu i ówdzie, ograniczona ścianami lasu lub grzbietem stoku górskiego, okolona szachownicą gruntów ornich, rysuje się wieś porecka: kilkanaście, najwyżej kilkadziesiąt kurnych chałup, zbitych w zwartą gromadkę i otoczonych lub pooddzielanych skrawkami niewielkich ogrodów owocowych i warzywnych lub jeszcze mniejszych pasiek.



Porecze. Widok z Bitowskiego Ridu na Fojnik i Mokre

Tych kilkanaście wsi, rozrzuconych po dolinach, grzbietach i zboczach kotliny, to Porecze — kraj odcięty od [...] traktów kolejowych, rozciągający się na wielkiej przestrzeni zachodniej Macedonii, nieposiadający miasta. Dzień [mozolnej] drogi oddziela wsie Porecza od najbliższej

mieściny tureckiej¹, w której zmiany polityczne ostatniego dwudziestolecia przyniosły niewiele więcej niż zamianę garnizonu tureckiego na garnizon serbski i stację kolejową wąskotorówki, zbudowanej tu za czasów okupacji bułgarskiej kosztem życia i wysiłku miejscowej ludności i serbskich zakładników². Do większych miast — Tetowa, Skopja, Prilepu — dwa dni musi iść karawana konna objuczona towarami wąską, wysokogórską ścieżyną, po której nawet wóz nie mógłby się przetoczyć. Toteż niezależnie od zmian [politycznych i] postępu cywilizacji wieś porecka żyje dawnym życiem, swoistym, odrębnym — takim, jakim przodkowie obecnych mieszkańców żyli sto czy dwieście lat temu. Jednym słowem, [jest to] — według *inorodców*³ — rzucony Panu Bogu za plecy kraj, w którym ludzie żyją jak kozice [w] skałach, niewiele wiedząc o tym, co się na bożym świecie dzieje.

Wtłoczone w rozległy masyw górski, który wznosi się pośród wielkich dolin macedońskich: skopijskiej, połoskiej, kiczewskiej i Prylepskiego Pola, i otoczone ze wszystkich stron wieńcem wysokich i stromych łańcuchów górskich, tworzących naturalne granice tej wysokogórskiej kotliny, Porecze Macedońskie jest krajem, który dla badań etnologicznych przedstawia szczególne i niezaprzeczone walory. Kraj ten, odgradzony barierą granic naturalnych od otaczających go dolin, którymi, omijając tereny górskie, przebiegają główne szlaki komunikacyjne Macedonii i w których położone są jej ośrodki miejskie i targowe, izolowany dzięki swemu położeniu geograficznemu od bardziej intensywnych kontaktów i wpływów zewnętrznych, stanowi rezerwat prymitywnej, archaicznej południowo-słowiańskiej kultury ludowej, świetnie tu zakonserwowanej*. Brak miast, których Porecze zupełnie nie posiada, chronił i uchronił ten kraj od napływu elementów obcych, których infiltracja jest stosunkowo niedawna, słaba, powolna i pozbawiona poważniejszej roli pod względem kulturalnym. Toteż ludność wiejska, zamieszkująca zwarcie Porecze, reprezentuje zdecydowaną kulturalną jednorodność, której nie zdołała jeszcze nadwreźżyć ani oświata szkolna, zaprowadzona tu od niedawna, gdyż od czasu restytuowania państwowości serbskiej na ziemiach Macedonii⁴, ani też

* [Wariant na marginesie:] ...prawdziwy interior kraju, który w swych partiach najbardziej eksponowanych na wpływy i oddziaływania cywilizacji stanowi wciąż jeszcze oazę swoistej i oryginalnej kultury.

¹ Chodzi o Gostivar, położony na północny zachód od Porecza; miasto wówczas i obecnie było siedzibą *sreza* (powiatu). Obrębski przybył na Porecze drogą z Gostiwaru, wiodącą przez pasmo Suwej Gory.

² Obrębski nawiązuje tu do wojen bałkańskich (1912–1913), które przyniosły terytorium macedońskiemu wyzwolenie spod trwającego od bitwy na Kosowym Polu (1389) panowania tureckiego. Macedonia została wówczas podzielona między Serbię (Macedonia Wardarska), Grecję (Macedonia Egejska) i Bułgarię (Macedonia Pirińska); podział ten utrzymuje się (z niewielkimi zmianami) do czasów współczesnych. W czasie I wojny światowej większość geograficznej Macedonii była okupowana przez Bułgarię. 1 grudnia 1918 r. proklamowano Królestwo Serbów, Chorwatów i Słoweńców (SHS; od 1929 r. pod nazwą Królestwo Jugosławii). Porecze znalazło się w jego składzie.

³ *Inorodiec* (ros.) — obcy, cudzoziemiec; członek innej grupy etnicznej / narodu.

⁴ Państwowość serbską restytuowano na ziemiach Macedonii w roku 1913, po wojnach bałkańskich.

miejscami dość pokaźna, zwłaszcza w południowej części Porecza, emigracja zarobkowa, kierująca się zresztą głównie do krajów bałkańskich lub lewantyńskich, w których emigrant natrafia zazwyczaj na warunki pokrewne jego własnej kulturze*.

Te wszystkie okoliczności, decydujące o izolacji kulturalnej Porecza i jego mieszkańców, czynią z kraju tego obszar, dla którego — przy stale dziś potęgującym się i nieustannie rozprzestrzeniającym procesie niwelacji kultury ludowej — trudno byłoby o równie bezsprzeczne i lapidarne analogie prymitywizmu i archaiczności w najbardziej nawet do niedawna renomowanych pod tym względem różnych krajach Europy Wschodniej**.

Dla etnologa Porecze jest terenem, który reprezentuje specjalne walory. Kraj ten, odgradzony od otaczających go rolniczych dolin i ośrodków miejskich barierą granic naturalnych, jest rezerwatem prymitywnej, archaicznej kultury południowosłowiańskiej, świetnie tu zakonserwowanej. Obok izolacji geograficznej, utrudniającej stałe i częste kontakty Poreczan z otaczającymi ich sąsiadami, na ten stan rzeczy wpłynęły również inne okoliczności. Na całym obszarze Porecza nie ma ani jednego miasta. Zamieszkuje go zwarcie ludność miejscowa, rolniczo-pasterska, jednorodna. Napływ obcych elementów [jest] bardzo nieznaczny; nie odgrywa roli. Do niedawna Porecze nie znało emigracji. Dopiero w ostatnich czasach, przedwojennych i powojennych⁵, wzmożła się emigracja zarobkowa. Nie przybiera ona jednak tak wielkich rozmiarów, jak w innych krajach jugosłowiańskich. Przy tym ogranicza się głównie do krajów bałkańskich lub lewantyńskich, gdzie emigrant bądź natrafia na podobne warunki kulturalne, bądź też jest izolowany od wpływów obcością języka, wiary itp. Oświata również w małym stopniu mogła wpłynąć na niwelację tradycyjnej kultury; pierwsze szkoły [brak ciągu dalszego]⁶.

* Bogatą, ścisłą, dokładną i pod każdym względem doskonałą ogólną informację o Poreczu i jego mieszkańcach znajdzie czytelnik w książce prof. Petara S. Jowanowicia *Porecze* [„Srpski etnografski zbornik” 1935, t. 51, seria *Nasela i poreklo stanovništva*, t. 28, Srpska Kralewska Akademija, Beograd].

** Na terenie północnej Słowiańszczyzny krajem takim było do niedawna niewątpliwie Polesie. W ostatnich dziesięcioleciach jednakże całokształt stosunków kulturowych właściwych wsi poleskiej uległ tak podstawowym i powszechnym zmianom, że dalsze kwalifikowanie kraju tego jako rezerwatu archaicznych i egzotycznie wprost prymitywnych stosunków kulturalnych jest już zupełnie nieaktualne i, co więcej, błędne. Toteż w niedawno podjętych przeze mnie badaniach nad obecnym systemem kultury ludowej Polesia obserwacje i poszukiwania, stojące na gruncie empirycznym i abstrahujące od założeń rekonstrukcyjnych, z konieczności musiały być zorientowane w kierunku analizy procesu zmiany, który stanowi współczesną treść kultury ludowej Polesia; [musałem więc] zrezygnować z pełnego i systematycznego opisu tradycyjnej kultury miejscowej, należącej już do przeszłości. Podobnie rzecz się ma i w stosunku do innych krajów słowiańskich, na przykład Czarnogórze. Na obszarze Macedonii jedynym bodajże krajem, który pod względem konserwatywności kulturalnego konkurować może z Poreczem, jest Marijowo, o którym to kraju cenną informację przynosi książka prof. Radowanowicia. [Ob rębski odwołuje się tu do pozycji: Wojisław S. Radowanowić, *Marijowci u pesmi, priczi i szali*, „Zbornik za etnografiju i folklor Južne Srbije i susednih oblasti” 1931, nr 1, s. 65–231].

⁵ Chodzi o wojny bałkańskie i I wojnę światową.

⁶ Do 1913 r. na terytorium geograficznej Macedonii językiem państwowym był turecki, szkoły zaś w przeważającej mierze greckie (np. w Ochrydzie, gdzie od połowy XIX w. uczono w szkole powszechnej tylko po grecku) lub grecko-słowiańskie; inteligencja na przełomie XIX i XX w. kształciła się w Rosji, Bułgarii i Serbii. Po kongresie berlińskim (1878) zaczęły

*

Archaiczny system autochtonicznej kultury ludowej Porecza nie odznacza się [...] specjalnym bogactwem. Pod tym względem góruje niewątpliwie nad Poreczem szereg innych krajów Słowiańszczyzny Północnej i Południowej. Katastrofy wojny, ucisku tureckiego i zarazy, które zaciążyły nad przeszłością tego kraju, i wreszcie trudne, zarówno dawniej, jak i obecnie, ogólne warunki bytowania nie mogły sprzyjać bujnemu i swobodnemu rozkwitowi rodzimej kultury. Nieprzeparta dla etnologa atrakcyjność Porecza leży jednak nie w bogactwie i bujności miejscowych form kulturalnych, lecz w tym, że dzięki wydatnej i długotrwałej izolacji od wpływów i kontaktów zewnętrznych kultura Porecza jest wolna od nieskoordynowanych z nią wtęgotów obcych i niezharmonizowanych nawarstwień, będących rezultatem oddziaływania różnych środowisk kulturalnych i różnych epok historycznych. Prosta i oszczędna, kultura ludowa Porecza stanowi system jasny, zwarty, konsekwentny, wykazujący swoistą logikę, umiar i równowagę. Stąd dla badacza, którego zainteresowania nie podążają za hipertroficznymi kuriozami i pozornymi dziwacznościami kultury prymitywnej, lecz ogniskują się na podstawowych i zasadniczych przejawach życia kulturalnego grup prymitywnych, i który w terenie nie poprzestaje na rejestrowaniu tych czy owych elementów kultury ludowej, lecz zdąży do poznania skomplikowanego mechanizmu kultury prymitywnej, analizy jej poszczególnych instytucji i aspektów, [oraz do] wykrycia związków, spajających życie grupy pierwotnej w pewien określony i zamknięty system społeczno-kulturalny, Porecze stanowić może idealny wprost przedmiot studiów.

Badania [...] nad kulturą Porecza stanowiły dla mnie swego rodzaju *apprentisage*⁷ w dziedzinie studiów tego typu. Ograniczyły się one zaledwie do krótkiego, półrocznego okresu⁸, toteż oczywiście nie mogły stawiać przed sobą tak daleko sięgających zamierzeń. Gruntowny, syntetyczny opis całokształtu miejscowej kultury wymagałby nierównie dłuższego pobytu na miejscu i przygotowania teoretycznego głębszego i rozleglejszego niż to, które posiadałem w momencie rozpoczęcia studiów w terenie. Z góry zdając sobie sprawę z tego stanu rzeczy, planowałam i systematyczną pracę, opartą o gruntowne teoretyczne przygotowanie (panującą w pełni nad problemem), miałam zamiar ograniczyć wyłącznie do analizy miejscowej

funkcjonować szkoły serbsko-macedońskie, zakładane przez gminy Serbskiego Kościoła Prawosławnego, który przysyłał tu swoich duchownych. W tym samym czasie powstawały też szkoły bułgarskie. W Macedonii Wardarskiej serbskie szkolnictwo państwowe pojawiło się, na krótko, po wojnach bałkańskich (1913), by w czasie I wojny światowej ustąpić miejsca szkole bułgarskiej. Powróciło w 1918 r. wraz z powstaniem Królestwa SHS i pozostało na tym terenie aż do wybuchu II wojny światowej, przy czym w szkołkach wiejskich, gdzie nie wszyscy nauczyciele dobrze znali państwowy język serbski, uczono także w lokalnych dialektach. (Za pomoc w opracowaniu tego przypisu dziękujemy Jolancie Sujeckiej).

⁷*Apprentisage* (fr.) — odbywanie praktyki, terminowanie.

⁸Badania terenowe na Poreczu Obrębski prowadził przez 8 miesięcy: od sierpnia 1932 r. do marca 1933 r.

organizacji rodzinnej. Empiryczne badania etnologiczne, których naczelnym postulatem jest osobista, bezpośrednia obserwacja (i które z natury rzeczy wymagają dłuższego pobytu na miejscu), kryły w sobie nieuchronne niespodzianki, z których początkowo nie zdawałem sobie sprawy. Z jednej strony nie wszystkie zdarzenia i wypadki, które domagały się bezpośredniej obserwacji i analizy w związku z badanym problemem, zdołały zdarzyć się w tym ograniczonym czasie, jaki miałem do dyspozycji. Z drugiej zaś strony nieustanny potok zdarzeń i kolei życia wiejskiego, dokonujących się na moich oczach i niemal przy moim współudziale, rozsadził rygorystyczne i nierealne ramy, w których pragnąłem zamknąć moje studia. Z konieczności więc inne problemy i zjawiska, wykraczające poza naczelny temat życia rodzinnego, musiały zostać uwzględnione w pracy. Jakkolwiek [praca ta] nie [była] prowadzona systematycznie i celowo, dostarczyła mi ona masy obserwacji i spostrzeżeń, które w pewnych przynajmniej dziedzinach zdawały się wykraczać ponad przeciętność.

Jednym z takich pobocznych produktów [moich] badań były studia nad czarownictwem. Studia te były nad wyraz uciążliwe ze względu na tajemniczość i konspirację, otaczające tę dziedzinę życia Poreczan. Wymagały one bardzo intymnego kontaktu z tubylcami i metod zgoła innych aniżeli operowanie kwestionariuszem i posługiwanie się indagacją. Trudności, na które nieustannie natrafiałem w tej dziedzinie, dopingowały tylko mój upór i oczywiście skierowały mnie do pogłębienia i usystematyzowania obserwacji, które początkowo prowadziłem niemalże wyłącznie na marginesie studiów nad miejscowym znachorstwem, nierównie bardziej dostępnym niż czarownictwo. [Obserwacje moje] zostały pogłębione dopiero pod koniec mojego pobytu w terenie i usystematyzowane *ex post*.

Jako dokonana niemalże na marginesie innych badań, analiza czarownictwa Porecza, przedstawiona w [niniejszej] pracy, daleka jest od tego, by być idealnie gruntowną i wyczerpującą. Niewątpliwie brak [...] w [moim] opisie jeśli nie szeregu, to przynajmniej pewnej ilości praktyk czarowniczych, co do których można byłoby się spodziewać, że występują na Poreczu i które [zostały] przez innych etnografów dokładnie opisane na innych terytoriach Słowiańszczyzny. Braki te winny być oczywiście zapisane na karb terenowca, który nie zdołał [...] dotrzeć [do niektórych faktów]. Nie są one jednak tak kardynalne. [...] W opisie poreckiego czarownictwa chodziło mi [bowiem] nie tyle o wykrycie i skolekcjonowanie tych wszystkich praktyk i zabiegów czarowniczych, które składają się na miejscową *czarną sztukę* (*ars nigra*), ile o ogólne syntetyczne naszkicowanie systemu miejscowego czarownictwa w jego całkowitym rozgałęzieniu i w jego związku z całokształtem miejscowej kultury. Ta intencja jest tym bardziej usprawiedliwiona, że w naszej etnografii, polskiej czy słowiańskiej, jakkolwiek posiadamy obfitą kolekcję informacji, dotyczących czarownictwa i czarów, odczuwa się kompletny brak tego rodzaju studiów. Studia zaś takie są konieczne i niecierpiące zwłoki, gdyż wszelkie wnioski teoretyczne i uogólnienia, wszelkie ogólniejsze rozważania wciąż jeszcze cierpią u nas na chroniczną chorobę etnografii europejskiej:

teoretyzowanie na podstawie informacji rozstrzelonych, naiwnych, amatorskich, dających niejednokrotnie mylną i fałszywą wizję rzeczywistości kultury wiejskiej. Im więcej opracowań syntetycznych, opartych na bezpośrednich obserwacjach terenowca teoretycznego, tym mniej błędów i wady naukowej, tym bliżej poznania tej kultury prymitywnej, która — mało jeszcze poznana i rozumiana — zaczyna już dziś ginąć bezpowrotnie na naszych (trochę przyćmionych i błędnych) oczach.

[Czarownictwo Porecza Macedońskiego. Konspekt]¹

Magia. Problemy do omówienia

1. Problem łatwowierności (wiary w magię).
2. Problem socjologii magii. [Działanie czaru. Kontekst uczynku czarowniczego].
3. Problem funkcji magii. Czary: system magii jako instytucji społecznej. Nie tylko praktyki czarownicze — istotne lub mityczne, wykonywane faktycznie lub tylko w wierzeniu ludu. Cały system czynności, które wynikają z wierzenia — rozwiązywanie pewnych sytuacji życiowych argumentem magicznym.

Funkcje magii (do ukazania w opisie)

1. W gospodarce:
 - łagodzenie napięcia psychicznego,
 - organizacja pracy,
 - przywracanie optymizmu.
2. W życiu społecznym:
 - wpływ na konflikt między ojcem a córką,
 - eliminowanie przestępstw (w relacjach między kobietami),
 - utrzymywanie pozycji kobiet (w sposób pośredni).
3. W lecznictwie:
 - natychmiastowy rezultat leczenia (w związku z pozanaukowym stanem rzeczy),
 - przywracanie i podtrzymywanie optymizmu życiowego.
4. W życiu sakralnym:
 - podtrzymywanie wiary w akt sakralny: zaklęcie i pieśń (w sposób pośredni).

Uwagi o braku magii i o sakralności

1. Instrumenty magii: czynność i zaklęcie. Czynność — publiczna. Zaklęcie — tajne. Tylko zaklęcie jest skuteczne. To zaklęcie jest faktycznym instrumentem magii.
2. Niewiara w magię = niewiara w moc słowa.

¹ Konspekt (z wyjątkiem trzech pierwszych punktów) przetłumaczony z oryginału angielskiego; tłum. Anna Engelking.

3. Koncepcja mocy słowa nigdy nie ogranicza się tylko do magii.
4. Wiara w moc słowa leży u podstaw szeregu aktów sakralnych:
 - cerkiewne akty rytualne (ślub, *sweden*, chrzest, pogrzeb, święcenie wody — w istocie każdy cerkiewny akt rytualny),
 - przysięga = składanie prawdziwego dowodu w obliczu nadnaturalnej kary, przywołanej przez wypowiedź,
 - klątwa = przywołanie w słowach kary za przestępstwa, których nie karze prawo,
 - błogosławieństwo (*błaosuf*): a) w micie stworzenia Bóg słowem stworzył porządek rzeczy; b) w życiu: sakralny akt jedzenia itp. oraz błogosławieństwa religijne; c) w etykiecie,
 - rozmaite *adety*,
 - magiczne leczenie chorób.

Wnioski. Niewiara w moc słowa jest jedynym warunkiem niewiary w magię. Sprowadza do nonsensu cerkiewne akty rytualne, czyni farzę z aktu przysięgi, odbiera władzę kontrolowania występków przeciwko zwyczajowi, nie przeciwko prawu (klątwa!), redukuje mity stworzenia do bajek², rujnuje sakralny stosunek do jedzenia (jako podstawę komunii), zamienia w puste przedstawienie najpoważniejsze ceremonie sakralne — *adety*, ze znachorek i znachorów czyni oszukańczych szarlatanów.

Gdy nie ma magii, oznacza to, że nie ma aktu sakralnego. Albowiem magia czerpie swoją doniosłość nie ze związku między istotą nadnaturalną i wykonawcą aktu, lecz z wiary w moc słowa.

Wyobraźmy sobie... Uwagi. Rozważmy następujący przypadek: w danej społeczności nie ma magii; jest wiara w oszukańcze „hokus-pokus”.

Życie sakralne [w takich okolicznościach]: zaklęcia kapłanów nie mają wartości, akty sakralne nie mają wartości = akty sakralne są niepotrzebne.

Bóg stworzył całe dobro zaklęciem-błogosławieństwem. To kłamstwo, że cokolwiek można stworzyć słowem. Władza Boga jest więc iluzoryczna, skoro tylko za jej pomocą kontroluje on ludzkie życie.

Klątwa nie ma mocy. Nie funkcjonuje sankcja uczciwości.

W gospodarce... [bez ciągu dalszego].

Uwagi o społecznych aspektach magii

1. Wykonawczyniami magii są kobiety. W rzeczywistości całe sakralne życie wsi inicjują i kontrolują stare kobiety.

2. Pozycja kobiet, które nie są posiadaczkami, nie sprawują władzy, nie przekazują własności i imienia itp., w wysokim stopniu zależy od ich funkcji sakralnych, pełnionych w społeczności. Społeczność potrzebuje kobiet nie tylko do prokreacji i pracy, ale także dla ich władzy w rzeczach nadnaturalnych. Biografia czarownicy to biografia kobiety począwszy od jej pozycji najniższej aż do tej równej z pozycją starego mężczyzny.

²W oryginale: *Märchens*.

3. Atmosfera czarownicza we wsi z powodu zawiści i nienawiści między konkurującymi partiami, grupami i jednostkami. Zasady zachowania wymagają nacisku na przyjaźń i dobrą wolę wśród wieśniaków. Za odmienny stan rzeczy odpowiedzialne są warunki życia. Mężczyźni oszukujący się nawzajem, kobiety praktykujące czary.

Czy magia nie jest jednym z instrumentów spójności? Możliwość czarów w grupie prokreacyjnej / filiacyjnej wykluczona. Nie ma czarów między rodzeństwem. Nie ma czarów między mężczyznami. Czary najpierw pojawiają się między bratowymi. Obecność i nieobecność magii przyczynia się do spójności następujących grup: grupy rodzinnej, grupy męskiej w domostwie, grupy męskiej we wsi w opozycji do grupy kobiecej, grup domowych we wsi.

4. Czary jako sankcja praw występują jak dotąd tylko w magii miłosnej. Magia ta sankcjonuje prawo dziewczyny do wolnego wyboru (stanowiąc vademecum uciezki). [Tym samym] osłabia kompleks patriarchalny.

5. Magia jako uzasadnienie złych relacji społecznych: nienawiści między żoną i mężem, świekrą i synową (*krwnik*) oraz nieposłuszeństwa uciekającej córki.

6. Magia jako uzasadnienie wypadków niepożądanych społecznie. Śmiertelność dzieci przypisana magii usprawiedliwia brak troski rodziców. Niepłodność żony przypisana magii tłumaczy ją wobec męża. Impotencja męża, zawsze przypisywana magii, usprawiedliwia go w oczach kobiety.

Gdy wiara w magię nieobecna:

1. Jednakowe uczucia w grupie domowej, brak spójności w grupach rodzinnych. Mężczyźni nie ciągną do mężczyzn; mężczyźni i kobiety są równie dobrzy.

2. Brak sankcji dla wolności decyzji dziewczyny w kwestii małżeństwa.

3. Brak usprawiedliwienia idiosynkrazji małżeńskiej. Kobieta niewystarczająco dobra dla męża.

4. Brak usprawiedliwienia uciezki dziewczyny. Po prostu zła córka.

5. Śmiertelność dzieci — wina rodziców. Niepłodność żony — jej wina; nie jest zdrowa. Impotencja męża — jego wina; nie jest zdrowy.

Czary i czarownictwo

Moc słowa

(Słowo w rytuale. [Słowo] jako instrument życia społecznego i atmosfery społecznej oraz jako instrument społecznej destrukcji).

Wiedza z poprzednich rozdziałów: rytuał zawsze składa się z jakiegoś aktu oraz wypowiedzi słownej. To dzięki wypowiedzeniu słów osiąga się, w drodze aktu sakralnego, profaniczny cel. Słowo w mitologii =

błogosławieństwo. W lecznictwie = inkantacja + błogosławieństwo. W obrzędach: inkantacja lub życzenie (niewyrazone, ale sformułowane [w myśli]). To najwyższy piedestał [mocy] słowa, ale nie najważniejszy.

Słowo wchodzi w sferę profanum, w życie codzienne. Jest instrumentem życia społecznego. Pierwotna sytuacja wiary w moc słowa: wejście dziecka w życie społeczne. Dziecko rządzi poprzez mowę: mówiąc, rządzi dorosłym.

Mowa jako instrument atmosfery społecznej. Powinszowania. Toasty. Wyrażanie życzeń. Wyrażać to, co dobre = nie życzyć złego. Atmosfera podczas *Bożicia*. Atmosfera w *swedni*. (Tutaj aspołeczność dziewcząt: nie składają życzeń itp.; nie używają słów).

Mowa jako instrument działań gospodarczych. Dziecko i zwierzęta.

Uwzględnić nazywanie w improwizowanych relacjach pobratymstwa i innych relacjach „pokrewieństwa”.

Mowa jako instrument kontroli społecznej. Dziećmi rządzi się przez mowę. Kara, bicie jako rezultat złego zachowania. Warunki mocy słowa. Wiara w moc słowa (straszenie dziecka!).

Życie codzienne w *zadrudze*. Przywództwo egzekwowane przez słowa. (Bicie żony). Dzięki wczesnemu warunkowaniu: słowo = porządek = natychmiastowe działanie.

W życiu wsi słowo [funkcjonuje] w odmiennym i bardziej skomplikowanym układzie. W języku tubylców *ślusza* („słuchać”) znaczy też „być posłusznym”. System nakazów i zakazów to nie dokumenty do czytania, ale wypowiedzi, którym należy być posłusznym. Sankcja: klątwa.

Atmosfera wiejska. Kłótnie męskie i kobiece. Słowo jako instrument porządku społecznego, lecz także jako instrument społecznej destrukcji. Zniewagi (osobiste) w większości wypadków z powodu wypowiedzi, nie działań, ponieważ ataki personalne (kłótnie) przebiegają w słowach. Ośmieszanie, zawstydzanie, przeklinanie z użyciem aluzji seksualnych, przezywanie. Restrykcje obejmujące użycie słów. Etykieta zachowania słownego. Konwersacja jako nadbudowa tradycyjnych wzorów. Męskie używanie słów. Represja zachowania słownego; dotyczy tylko mężczyzn. Kobiety do pewnego stopnia wolne od represji. Męskie kłótnie, użycie słów i ich skutki. Tworzenie męskich grup i ich przegrupowywanie. „Polityka”. Sankcje słowne (*jazak*, *sram*³, *szeret*⁴). Legalne sposoby rewanzu. Kontekst męskich kłótni.

Kłótnie kobiece. Kontekst kłótni kobiecych. Użycie słów: klątwa przywołująca nadnaturalne nieszczęścia. Brak legalnych sposobów rewanzu. Mężczyźni bagatelizują kłótnie kobiet: *żenskite muabeti* (babskie pogawędki).

Destruktywna atmosfera wiejska (dopełnienie słów)

Ideał wsi i wieś w rzeczywistości. Organizacja prawna: *kmet* [sołtys], *połak* [stróż pola] itp.; działają jako przedstawiciele wsi. Zasada demo-

³*Jazak*, *sram* (mac.) — wstyd.

⁴*Szeret* (mac.) — szelma.

kratyczna i konflikt interesów. Stratyfikacja gospodarcza i wśród krewnych. Wyścig bogacenia się. Zasada *do ut des* i jej stosowanie. Kontrasty majątkowe i egoizm. Oskarżenia. Podejrzenia o nieczystą grę i jej możliwości. Ukryta nienawiść. *Kobar* (człowiek źle życzący); brak żeńskiego odpowiednika. Terminem żeńskim jest *madziopsnica* (czarownica). Termin przeważnie nieużywany; tłumiony. Epitetu *kobar* używa się, *madziopsnica* w rzadkich przypadkach. Oskarżenia o czarownictwo — sekretne.

Dla zaspokojenia zawiści i nienawiści kobiety nie posługują się polityką. Mafia polityczna, szantaż itp. poza ich zasięgiem. Stosują czary. Czarują kobiety i tylko kobiety. (Czy tu przytoczyć mit o pochodzeniu czarów, pobłogosławionych przez Boga, w nawiązaniu do maryfetu, ofiarowanego mężczyznom również przez Boga?⁵).

Gdzie pojawia się *ars nigra*?

Jednostka społeczna, w której nie podejrzewa się czarownictwa: rodzina indywidualna. Ale nie grupa małżeńska. Mężczyźni nie praktykują czarnej magii; tylko kobiety. Nigdy matka ani siostra; taka sugestia dla tubylców horrendalna. Ale samo tworzenie się grupy małżeńskiej umieszczone w kontekście działania czarów. Nie są one nawet szczególnie ukrywane. Pretekstem jest cały układ ceremonii weselnej. Poza tym dziewczyna dostaje wskazówki od kobiet ze swego domostwa.

Kiedy kobieta wchodzi do swego domu małżeńskiego, podejrzania o czary stają się łatwiejsze. Może to być jej świekra, jej mąż, dwie wzajemnie obce kobiety w domostwie — podejrzania o czary są nie do uniknięcia. Pojawia się konflikt interesów. Kobieta kontra kobieta. Kobieta kontra dziewierz itp. To właśnie w domostwie wielkiej rodziny pojawia się *ars nigra*. Relacje w domostwie w rzeczywistości: oficjalna represja indywidualnych interesów. Ich represja = podejrzania o czarną magię.

Gdy domostwo wielkiej rodziny rozpada się na nowe ugrupowania rodzinne, podejrzania się nie kończą. Różne stadia [dynamiki wielkiej rodziny]. Podział [*zadruqi*] = manifestacja egoistycznych interesów Ja. Egoizm jednostki = życzenie zła drugiemu. Rytuał podziału. Pozwolenie na „kobiece pogawędki”, które w domostwie wielkiej rodziny są represjonowane. Szczerość i podejrzania o czary.

(Tu należy podkreślić: jednorodność uczuć w domostwie — brak spójności rodzinnej za przyczyną wiary w czarną magię. Spójność rodzinna dzięki wierze w brak czarów między rodzicami i dziećmi oraz rodzeństwem).

Podejrzania o czary. Tu wymienić momenty społeczne i przypadki, w których podejrzewa się czary. Śmiertelność dzieci. Niepłodność. Impotencja. Kłótnie i antyspołeczna nienawiść. Ucieczka dziewczyny. Choroba

⁵Na ten temat zob. podrozdz. „[Maryfet i czary]” w rozdz. „Religia giaurów macedońskich” w części 1.

i śmierć (nagła). Niepowodzenia w różnych przedsięwzięciach. Powodzenie (czar kradzieży). Dominacja potępiana społecznie (konflikty małżeńskie).

Typy czarów i ich kontekst społeczny

Rozziew między podejrzeniami a faktyczną obecnością czarów. Podejrzewane przy każdej okazji, praktykowane mniej lub bardziej regularnie.

Każdy typ w innym kontekście*.

Czar kradzieży: konflikt domostwa z innym domostwem lub wsią. Domostwo — jednostką gospodarczą. Magicznej kradzieży dokonuje jednostka gospodarcza. Czar praktykowany przez każde domostwo, choć fakt ten rzadko ujawniany. Czas [tego czaru]: *Dziurdzioen* — kradzież mleka (całkowicie tajna), zażyński — kradzież plonu (względnie tajna). Poza tym tajny czar kradzieży plonu na *Dziurdzioen*.

Czar dominacji sprzecznej z tradycją społeczną. W domostwie. Kobieta dominuje nad mężem lub dziewczerm. Podobnie z magią miłości małżeńskiej (czar sympatii). Tak samo z czarem uległości członków domostwa (świekra i synowa). Kontekst społeczny: kontrola nad sprawami domostwa sprawowana przez członka, który nie jest do tego upoważniony.

Czar zniszczenia. Członek grupy domowej przeciwko innemu jej członkowi. Konkurent kontra konkurent.

Czar impotencji. Zawistnik przeciw szczęśliwej młodej parze. Kontekst społeczny: zemsta za intrygi podczas swatania (*za inajet*⁶).

Czar bezpłodności. Zawistnik przeciw konkurentowi lub komuś, kto sprawia mu kłopoty. W wielkiej rodzinie: dziewczierz kontra dziewczierz, stryjna kontra synowa brata itp. Kontekst społeczny: zazdrość o jedzenie i o podział dóbr.

Do podkreślenia. Podejrzenie o czary i czary rzeczywiste zawsze występują we właściwym sobie kontekście. Ale kontekst podejrzeń o czary inny: represjonowana nienawiść i zawiść w określonej grupie społecznej. Nierówności społeczne. Kontekst czarów rzeczywistych: określone przedsięwzięcie, uznane i aprobowane społecznie, w którym magia [jest] instrumentem skuteczności.

Magia miłosna

Kontekst społeczny: brak zalotów. Małżeństwo aranżowane przez rodziców lub opiekunów. O dziewczynę prosi jej ojca ojciec chłopca. Syn nie podejmuje decyzji. Jego samego nie stać na małżeństwo. Małżeństwo

* [W notatkach:] Synteza czarów. Czary mitologiczne — w podejrzeniu. Prawdziwe czary — różne konteksty społeczne.

⁶*Za inajet* (mac.) — na złość, w odwecie,

jest sprawą rodziny, nie prywatną sprawą jednostki. Dziewczyna „ojszła za Stafra” („poszła do Stafra”) — do świekra.

Kontroli rodziców nad małżeństwem dzieci nie należy jednak traktować dosłownie. W przypadku chłopca faktycznie jest ona mniej lub bardziej całkowita. W przypadku dziewczyny jednak — fikcyjna. W każdym razie ojciec nie może wydać córki za mąż wbrew jej woli. Wola dziewczyny sankcjonowana przez możliwość jej ucieczki. Kontrola rodziców nad małżeństwem dzieci oznacza, że syn nie może się ożenić wbrew woli ojca. Ale córka może, o ile chcą tego chłopiec i jego dom.

Małżeństwo z wyboru.

Brak zalotów nie oznacza braku miłości. Reguły zachowania izolują dziewczęta od obcych. Dziewczyna porusza się w kręgu swoich krewnych. To tutaj przeważnie dochodzi do wolnej miłości. Jednak takiej relacji nie może usankcjonować związek małżeński. To oznacza kazirodztwo. Przytoczyć przypadki miłości kazirodczej. I pieśń mitologiczną. Kazirodztwo — teoria starszego pokolenia. Przykłady. Konflikt pokoleń. Tutaj mit⁷.

Dlatego w praktyce miłość intensywna. Jest aktem represjonowanym społecznie. O ile jest jawna, zmierza w kierunku swatania. Ojciec dziewczyny będzie pytany, czy zgodzi się ją wydać za takiego a takiego chłopca.

Sytuacja miłości kazirodczej i małżeństwa. Kazirodztwo — teoria mało konkretna. W sankcje trochę się wierzy, trochę nie wierzy. Kategoryczne pragnienie nie uznaje sankcji. Nie uznaje kazirodztwa (pokrewieństwa). Teoria jednej strony — teoria kazirodztwa. Unieważnienie kazirodztwa drogą rytuału cerkiewnego. Rola cerkwi w małżeństwach kazirodczych. Konflikt kazirodczy przekłada się na konflikt między wolnym wyborem a władzą ojcowską. Cerkiew broni wolnego wyboru.

Sytuacja swatania. Swatanie przez stronę dziewczyny = wolny (według konwenansu) wybór chłopca. Konflikt między dziewczyną a władzą ojcowską. Zachowanie dziewczyny [komunikuje: chce] być wydana za mąż. Etykieta wymaga tłumienia wszelkiej ekspresji własnych życzeń i woli.

Odmowa rodziców dziewczyny. W tej sytuacji to dziewczyna jest pożądana i proszona, podczas gdy chłopcu się odmawia. Iluzja małżeństwa z wyboru.

Akcja swatania. Działania swatów. Presja na dziewczynę i jej krewnych. Odmowa ze strony jej ojca zmusza, by uciec się do magii — zorganizować małżeństwo przez ucieczkę.

Ucieczka i czary. Ucieczka jako pojedynek dwóch stron o dziewczynę. Pośrednicy = agenci. Co oznacza dla dziewczyny ucieczka?

Użycie czarów. Typy czarów. Skuteczność czarów.

Ucieczka zawsze tłumaczona czarami. To teoria otoczenia i w równej mierze rodziców.

⁷Wymienionym zagadnieniom poświęcony jest rozdz. „Kazirodcza miłość albo seks i represja. Mit o kazirodztwie” w: *Mit i rzeczywistość u Słowian Południowych*.

Przypadek Sławki⁸. Inne przypadki.

Wnioski. Magia całkowicie zgodna z systemem. Nie ma chłopięcej magii miłosnej. Przeciwnie, chłopcy generalnie nie darzą magii względami. Magia pasuje do systemu; jest jego częścią. Magia miłosna to nie czar pożądania czy namiętności; to czar ucieczki — magia jedyne go sposobu zawarcia małżeństwa w przypadku konfliktu między wolnym wyborem a decyzją rodziców.

Przeciwmagia

Siła magii. Czaru jako takiego nie można odczynić. Dwie sprzeczne teorie. Sprzeczność wynika z różnych typów magii. Wymówione słowo można powtórzyć. Uczynku odczynić nie można. [...]

Odczynianie czaru. Czar należy rozpoznać jako aktywny. Należy go zdemaskować. To możliwe tylko w kilku sytuacjach, na przykład przy impotencji — „znaki” w odzieży itp. Ale magii miłosnej nigdy nie można odczynić. Cytowany przykład (ze świnią⁹) — mityczny. Czary rozpoznaje się po oznakach magicznego działania. Te oznaki „zamierzone”. Przykład niewykrytego czaru impotencji¹⁰.

Pojedynk typów magii — inną metodą „unieważnienia” czaru. Przeciw niepłodności – rytuały płodności. Przeciw kłótni — czar sympatii. Przeciw magicznej kradzieży — magiczna obrona lub uszkodzenie złodziejom (przeciwmagia mleczna). Przeciw magii miłości — czar nienawiści.

Profilaktyka magiczna. Amulety z kory drzewa i z uschniętego szczepu. Główny akt odczyniania czaru. (Magia zemsty tutaj?)

Uwagi ogólne o rytuale czarów. Klątwa jako sankcja przeciw czarom. Natychmiastowe rozstrzygnięcie magicznych swarów (użycie systemu sankcji).

Sposoby wróżenia

Czarna magia jest skrywana. Osoba czarownicy także chroniona tajemnicą. Nie ma zorganizowanego kulturowo demaskowania czarownicy. Jedynie wykrywanie czarów.

Wróż. Osoba mahometańskiego kapłana spoza Porecza. Kiedy tubylcy zwracają się do wróża? Przypadki: chroniczna lub nagła choroba, zaraza wśród bydła lub owiec. Inne przypadki łączone z głównymi.

Wróż przy pracy. Teoria „patrzenia na wodę”. Elementy wróżbiarstwa w praktykach tubylców. Metoda wróża. Teoria wróża.

⁸Zob. opis przypadku Sławki niżej w podrozdz. „Skandal we wsi”.

⁹Zob. niżej w podrozdz. „Akcja magii. [Summum obserwacji i informacji]” oraz par. „[Spejalne czary miłosne]” w podrozdz. „Małżeństwo przez ucieczkę”.

¹⁰Na temat czynienia i odczyniania czaru impotencji zob. niżej par. „Niedopasowanie pary małżeńskiej”.

Wróż i świat nadnaturalny. Teoria pisania. Wiatry.

Popularność wróża i stosunek tubylców do turków. Przeszłość i praktyka wróża. Mitologia jego mocy.

Teoria wróża na temat czarownic. Teoria i praktyka. Remedia wróża. Niezgodność systemu tubylców z systemem wróża.

Biografia czarownicy i moc starej kobiety¹¹

¹¹Ten punkt konspektu nie został w notatkach rozwinięty.

Destruktywna¹ atmosfera wsi. Demokratyzm, kolektywizm i nierówność

[Stratyfikacja] gospodarcza wsi

Jeślibyśmy chcieli określić ustrój społeczeństwa poreckiego w kategoriach dla nas zrozumiałych* i ustalonych w odniesieniu do tych form życia społecznego, które są naszym — ludzi cywilizacji — udziałem, najtrafniejsza, najbardziej zbliżona do rzeczywistości byłaby [jego] definicja jako demokracji plutokratycznej. Charakterystyczną bowiem cechą tego społeczeństwa jest, że w ramach ustalającego swoistą hierarchię systemu patriarchalnego [...] każdy członek grupy wiejskiej ma równe prawa i przywileje. O jego stanowisku społecznym w grupie, jego prestiżu i autorytecie, jego wpływie na zakres spraw obchodzących grupę decyduje [jednakże] nie [owa] teoretyczna równość, lecz bogactwo, które jest jego udziałem. Prawa i przywileje rozdzielone są równo, bogactwo jest udziałem niewielu. I co ważniejsze, nie jest ono zależne od jednostki [i] jej własnych kwalifikacji i aspiracji, lecz [po części], skoncentrowane [...] dzięki pracy pokoleń, zstępuje na nią od przodków, [po części] zaś zostaje zdobyte zbiorowym wysiłkiem rodzin.

Życie człowieka² polega na stopniowym zdobywaniu najwyższego statusu społecznego — pozycji *domacina* i *domacinki*. Osiąga ją w sposób naturalny, dzięki posuwaniu się w latach i śmierci poprzedników.

Jednak *domacin* *domacinowi* nierówny. Prawdziwy *domacin* do *dzengin*³ — głowa bogatego domostwa, sprawujący realną władzę zarządca bogactwa. Do takiej pozycji prowadzą tylko dwie drogi: powiązane wzajemnie reprodukcja i praca. Przy czym zadaniem dominującym jest praca. Przysłowie „Makedonec na pari łakom je” („Macedończyk jest chciwy pieniądza”) oznacza nie

* [Notatki konspektowe:] Atmosfera dyzruptywna wsi. Uwaga: wydzielić część gospodarczą. Szkic miejscowego systemu gospodarczego — podać wszystko razem na początku. Potem przejść do różnic klasowych, podziału klasowego, konfliktów, atmosfery wiejskiej itp. [...] Być może to dać jako rozdział oddzielny — rozwinięcie tej części książki, gdzie mowa o sytuacji, w której pokazują się czary.

¹ W rękopisie Obrębskiego figuruje w tym miejscu (i występuje dalej w tekście) określenie *dyzruptywna*; jest to spolszczony przez autora ang. przymiotnik *disruptive* — destruktywny, destrukcyjny, zakłócający spokój.

² Fragment z notatek angielskich; tłum. Anna Engelking.

³ *Dzengini*, mac. *zengini* — bogacze, ludzie bogaci. *Czorbadżiji* — gospodarze, gazdowie, bogacze wiejscy. Nazwa pochodzi od słowa *czorba* (z tur. *çorbasi*), oznaczającego gęstą zupę (na którą ów bogacz mógł sobie pozwolić codziennie).

tylko chciwość na pieniądze (złoto) i bogactwo, ale także przedsiębiorczość. Wszystkie najistotniejsze wysiłki człowieka skupiają się wokół jednego zadania: zdobycia bogactwa.

Społeczeństwo poreckie nie [zna] takich form koncentracji i kapitalizacji bogactwa, które umożliwiłyby jego transmisję z pokolenia na pokolenie w [całej] nagromadzonej obfitości. [Bogactwo] jest utrzymywane i powiększane wspólnym wysiłkiem i wspólną pracą grup rodzinnych. Jeśli tego warunku braknie — rozprasza się; pozostaje tylko jego fundament — [posiadana na własność] ziemia-ojcowizna, która może być [punktem wyjścia do] zdobycia bogactwa, [ale] nie jest jego ekwiwalentem. Bogactwo nie jest stałe. Podlega stałym fluktuacjom, [znajduje się] wciąż [w] innych rękach, [które dokonują inwestycji].




[...] Genealogiczne ugrupowania wsi przecina zróżnicowanie poszczególnych domów–gospodarstw–rodzin w zależności od ich siły gospodarczej, od ich udziału w bogactwie i pomyślności. Bogactwo i pomyślność nie są na Poreczu kwestią posiadania, lecz przede wszystkim i nade wszystko pracy. Nie każda jednak praca, nie każdy wysiłek zdolne są stwarzać bogactwo. W ramach gospodarczego systemu Porecza produktywny, owocny i twórczy wysiłek może być stwarzany tylko przez [...] grupę ludzi pracujących razem i syntetyzujących swoje czynności gospodarcze dzięki określonej podziałowi pracy i zwartej, wspólnej organizacji produkcji, konsumpcji i wymiany. Podział pracy jest bowiem [sprawą zasadniczą] w grupie [...] samowystarczalnej gospodarzo, której egzystencja i kariera wspierają się nie na jakiejś jednej specjalnej technice, lecz na całym ich zespole. Sukces gospodarczy odnosi tylko ta grupa, która w obrębie tej samej jednostki gospodarczej zdolna jest [rozwijać] te wszystkie gałęzie gospodarki, które zapewniają jej egzystencję i pozwalają na akumulację różnych form bogactwa. Pasterstwo i czynności z nim związane winny być tu realizowane ręką w rękę z całym systemem zajęć rolniczych; im wszystkim winna towarzyszyć nieustanna praca w dziedzinie niezorganizowanych, niewyspecjalizowanych rzemiosł domowych*. Stąd pomyślność gospodarza, której warunkiem jest pewna równowaga zajęć produkcyjnych w różnych dziedzinach gospodarczych, może istnieć tylko tam, gdzie możliwy jest podział czynności, gdzie możliwa jest uniwersalność samowystarczalnej gospodarki — to znaczy w domach licznych, innymi słowy, w wielkich rodzinach. Domy złożone z nielicznych członków rodziny, zdekompletowane śmiercią to z reguły zaprzeczenie dobrobytu i bogactwa; to pariasi więcej.

Ze względu na sytuację gospodarczą wieś porecka rozpada się na trzy grupy: bogaczy, średniaków i biedaków.

Pierwsza grupa to *dzengini*, czyli bogacze, zwani także *czorbadżiji* — „gospodarze”. Te bogate, przodujące gospodarstwa, słynne na całą okolicę,

* [W notatkach angielskich:] Typowe domostwo: 1) pasterstwo, 2) rolnictwo, 3) produkcja węgla drzewnego, 4) praca podczas migracji zarobkowych, 5) rzemiosła domowe. (Tłum. Anna Engelking).

Wólcze. Stratyfikacja gospodarcza wsi z podziałem na *mała*

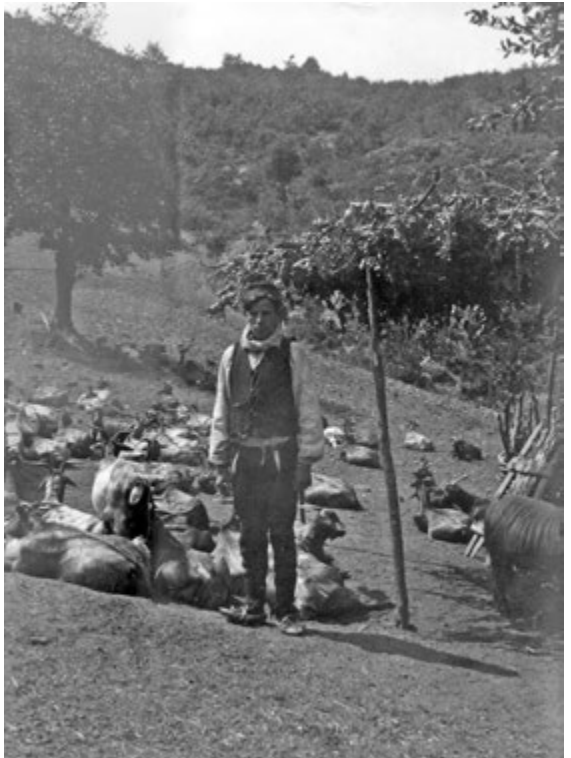
-  obramowanie czerwone: domy bogate (obecnie lub dawniej [linia przerywana]) — pasterze
 obramowanie granatowe: domy średniozamożne — producenci węgla drzewnego, pasterze średniej skali
 obramowanie zielone: domy biedne — producenci węgla drzewnego i rolnicy; bez pasterstwa



domy w skośną kratkę:
mała Awramowców
 domy zaczerńnione:
mała Stojkowców
 domy zakreskowane:
mała Nikołowców

dumne ze stanowiska, które zajmują, to przede wszystkim wielkie rodziny, złożone z kilkunastu i więcej osób. Rodziny złożone z mniej niż 5–6 dorosłych robotników tu nie [przynależą]; nie są w stanie osiągnąć [takiego] bogactwa, by zająć stanowisko w grupie bogaczy. Te bogate rodziny reprezentują jednocześnie pełnię miejscowego systemu gospodarczego; [rozwijają]

wszystkie gałęzie gospodarki składające się na ten system. Stąd nazwa *czorbadżija*, co znaczy „gospodarz całą gębą”, „prawdziwy gospodarz”. [Jest] jeszcze inna nazwa: *stoczari* (pasterze) — z tego względu, że [to] właśnie oni reprezentują ideał [zamożności] gospodarza i że ich bogactwo, jak każde typowe bogactwo Poreczanina, ufundowane jest na posiadaniu licznych stad. Wskaźnikiem bogactwa jest stopień [rozwinięcia] pasterstwa. *Stoka* znaczy nie tylko „dobytek”, znaczy w ogóle „majątek”, „towar na wymianę”, „nadmiar”, [„nadwyżka”]. Toteż głównym zajęciem w rodzinach bogaczy [jest] pasterstwo. Ich siłę [gospodarczą], bogactwo, stanowisko, które im [przyznaje] opinia publiczna, mierzy się ilością [posiadanych] stad. Oczywiście



Wółcze. Pasterz z kozami

ście celują one również i w rolnictwie, gdyż liczebność rodziny i stale wzrastająca liczebność stad wymagają odpowiedniego dostosowania i stałego [rozwijania] rolnictwa — podstawy konsumpcji ludzkiej i zwierzęcej. Ich produkty [są] lepsze niż [pozostałych] dzięki obfitemu, rozległemu gnojeniu pól, które jest dostępne tylko posiadaczom licznych stad. Wreszcie liczebność rodziny [i] racjonalny podział zajęć ([w tym w] koszarach [i] kolibach) pozwala im na uwzględnienie [w odpowiednim stopniu] rzemiosł domowych. [Dlatego] też i w tej dziedzinie *stoczari* przodują.

Druga z kolei klasa wiejska to *stredni* — średniacy. Średniacy niewiele różnią się od bogaczy, jeśli chodzi o system zajęć [...] w gospodarstwie. Tak samo jak [i oni] są rolnikami i pasterzami — lecz na małą skalę; głównie jednak rolnikami. Są to rodziny zwykle nieliczne, [przyczym] — potencjalni bogacze. Mogą się przekształcić [w bogaczy], jeśli pomyślnie wzrastająca liczebność rodziny pozwoli im rozwinąć się gospodarczo. W przeciwieństwie do bogaczy, którzy władają stadami jako skoncentrowanym bogactwem dla samego [jego] posiadania [...] i koncentracji [i] którzy rozwój swego aparatu rolniczego uzależniają od sukcesów pasterskich, *stredni* koncentrują swoje zajęcia na rolnictwie i czynności pasterskie traktują jako [jego] konieczne *pendant*: dla uzyskania nawozu, dla [urozmaicenia] diety. *Stredni* nie kumulują bogactwa; ich bilans nie ma



Trebowle. W zagrodzie

nadwyżki, rubryka rozchodów jest równa rubryce dochodów. *Stredni* to taki, co „możet da żiwotarit” („może żyć, wegetować”). Nie są oni przy tym samowystarczalni — dokupują chleb, gdyż nie starcza im własnego. Potrzebne na to pieniądze zyskują jednak nie ze sprzedaży stad, lecz z jednego z najbardziej powszechnych poreckich przemysłów: wyrabiania węgla drzewnego*, [który] dostarczają na okoliczne rynki i tam sprzedają. Produkcja węgla drzewnego na wielką skalę to główny przemysł średniaków; to ich *stoka*, ich towar wymienny, który wprowadza do domu nadwyżkę [i niesie ze sobą] pewne rudymenty bogactwa.

Trzecią wreszcie klasę stanowią *bedni* — biedacy. Jest to biedota wiejska, na którą składają się zdekompletowane rodziny wdowie, grupy mające więcej gąb niż robotników, samotnicy, wdowcy itp. [To] gospodarstwa deficytowe, niezdolne nawet do wyprodukowania tego, co najkonieczniejsze: chleba. [Ich egzystencja jest] uzależniona od klasy bogaczy, od ich dobrej woli i filantropii. Nie są w stanie pokrywać niedoborów z produkcji węgla drzewnego, gdyż nie rozporządzają końmi. Brak im nieraz siły pociągowej — wołów. Pasterstwem prawie się nie zajmują, nie są owczarzami; co najwyżej trzymają kozy. Ich pola [są] liche, [a] zbiory słabe, gdyż brak [im] nawozu.

Ten podział na różne klasy majątkowe rozbija jedność wsi. Stwarza różne wspólnoty interesów w innej płaszczyźnie aniżeli zróżnicowanie genealogiczne jej mieszkańców. Co jeszcze ważniejsze, [narusza więzi] solidarności rodowej i wiejskiej. Prowadzi do konfliktów i tarć między

* [W notatkach:] Produkcja węgla drzewnego — niedawna innowacja.

współuczestnikami różnych klas, gdyż interesy tych klas nie zawsze pokrywają się ze sobą; częstokroć są sprzeczne.

Sprzeczność interesów nie rozciąga się na wszystkie trzy klasy, nie odziera bezwarunkowo [jednej od drugiej]. Istnieje ona stale między bogaczami a średnimi, to znaczy tymi, którzy są potencjalnymi reflektantami do zajęcia stanowiska w klasie najwyższej. Między tymi dwoma klasami istnieje stały konflikt wyrastający z odmiennych interesów, [w tym zwłaszcza] z odmiennych sposobów użytkowania wspólnego terytorium wiejskiego.

Jak było już powiedziane, *dzengini* (bogacze) to *stoczari* (pasterze). Ich stanowisko gospodarcze zależy [przede wszystkim] od możliwości pastwiskowych, których dostarcza im *atar*⁴ wiejski. Bez rozległych terenów pastwiskowych, to znaczy przestrzeni zarosłych rzadkim reliktowym krzewem [...] bukowym i dębowym, bez rzadkich naturalnych gajów dębowych, dostarczających zimowej paszy dla kóz, trudno [zdobyć] i utrzymać bogactwo i dobrobyt. [Należące do bogaczy] stada przebiegają całą przestrzeń obszaru wiejskiego; nie ma takiego skrawka terytorium, gdzie nie docieraliby ich pasterze — z wyjątkiem obszarów krańcowych lub reliktowych, zarośniętych starodrzewem. Ich interes wymaga oszczędzania tych leśnych rezerwatów paszy; są naturalnymi protektorami wiejskiej dzungli — *szumy*.

Inaczej przedstawia się sprawa ze średniakami. Zainteresowani, tak jak i bogacze, w całości terytorium wiejskiego, od którego zależy, jeśli nie ich terażniejsze, to przyszłe bogactwo i znaczenie, razem z nimi solidaryzujący się w obronie tego obszaru przed zakusami sąsiednich wsi, użytkują je inaczej i inaczej wartościują jego bogactwo. [Jako] mierni pasterze obywają się bez szerokich, ekstensywnych pastwisk. [Przyrost swojego] bogactwa opierają nie na hodowli owiec i kóz, których trzymają ograniczoną ilość, lecz na stałej eksploatacji *boru* i *szumy*, na produkcji *smoły*⁵, terpentyny i węgla drzewnego. Bór sosnowy jest podzielony, stanowi on od niepamiętnych czasów własność prywatną. [Stredni] są niszczycielami tych szczupłych resztek lasu, który stanowi najrozleglejszy obszar terytorium wiejskiego — *szumy* pastwiskowej. To stwarza pierwszą płaszczyznę tarć i konfliktów.

Druga leży w sferze podatków i administrowania obszarem wiejskim. Podatki, które płaci wieś, są dwojakiego rodzaju. [Pierwszy] to państwowy podatek gruntowy, płacony indywidualnie przez każde gospodarstwo za ziemię uprawną, znajdującą się w jego posiadaniu. Podatek ten jest niewielki i tylko z grubsza pokrywa się z istotnym stanem rzeczy, który jest zmienny i podlega stałym fluktuacjom. Stanowi on tylko drobną część ogólnej sumy obciążeń podatkowych wsi*. Gros [obciążeń stanowi] podatek zbiorowy [...]. Jest to globalna suma, którą wieś wpłaca na pokrycie budżetu gminnego, globalny podatek państwowy od całości terytorium wiejskiego. Suma ta obliczana jest od zajmowanej przez wieś powierzchni.

* [Dopisek na marginesie:] Tu dochodzi jeszcze podatek pogłówny, płacony równomiernie od każdego członka grupy.

⁴ *Atar* (mac.) — obszar należący do wsi, terytorium wiejskie.

⁵ *Smola* (mac.) — wyroby smolarskie; żywica; terpentyna.



Trebowlę. Żywicobranie (Trpe przy pracy)



Trebowlę. Trpe podczas wędrówki po żywicę

Wieś o małym terytorium wpłaca mniejszą sumę, wsie o rozległym obszarze zobowiązane są do proporcjonalnie większych świadczeń. Wieś sama przez się nie ma wpływu na [...] wysokość tego [świadczenia]; zależy ona od ustaw państwowych i od decyzji rady gminnej, układającej budżet. Natomiast wieś i tylko wieś decyduje o tym, jak podatek ten będzie pokryty przez jej mieszkańców, jakie obciążenia przypadną na poszczególnych gospodarzy. [To] ona ustanawia klucz, według którego podatek zostaje nałożony na poszczególnych obywateli wsi.

Normalnie stosowany klucz opiera się na zasadach użytkowania terytorium wiejskiego. Dwa główne, [...] regularne sposoby użytkowania [to] wypasy i ogród. Podatki rozdzielane są według tego klucza. Każda chata obowiązana jest płacić pewną sumę — około 50 dinarów rocznie — od dymu (ogniska). Jeśli ognisk [jest więcej] niż jedno, opłata proporcjonalnie [się zwiększa]. Poza tym gospodarze wpłacają [odpowiednie] sumy, [uzależnione] od sztuk posiadanego dobytku. Za mniejsze sztuki (kozy, owce, świnie) płaci się dwa razy mniej niż za bydło rogate i konie; gdy stawka za pierwsze wynosi 5 dinarów, za drugie trzeba płacić 10 dinarów. W ten sposób większość podatku opłacana jest przez wiejskich bogaczy, których stada (łącznie z tymi, które przyjmują na wypas) przekraczają czasem kilkakrotnie stan posiadania pozostałych*.

* [W notatkach z Wolcza:] Krste — zemłarina drżawna [państwowy podatek gruntowy]: 35 din, zemłarina opsztinska [gminny podatek gruntowy]: 80 din, utrına [gminny podatek od

Ta właśnie okoliczność stwarza stały stan zadrażnienia między klasą bogaczy i średnich. Ciężary podatkowe ciążyą bowiem na bogaczach znacznie [boleśniej] niż na średniakach. Ze strony bogaczy pojawia się [więc] stała tendencja do przerzucania części obciążeń podatkowych na barki średniaków; do zmiany klucza. Pretekstem do tego jest korzystanie przez średniaków z *szumy* wiejskiej [...] dla wypału węgla drzewnego. Ta gałąź [przemysłu] Poreczan jest przyczyną nieustannych swarów i kłótni wiejskich. Popyt na węgiel drzewny [i] nasilenie lub zmniejszenie [jego] produkcji podlegają nieustannym zmianom i wahaniom. [Produkcja węgla] nie jest obliczona na stałą, równomierną kumulację bogactwa, tak jak pasterstwo. Jest incydentalna, przypadkowa. Gdy gospodarz potrzebuje pewnej sumy pieniędzy na bieżące wydatki lub na spłatę jakichś zaległości itp., ima się dorywczo wypału węgla drzewnego. W ciągu paru dni szykuje *towar ciumuru*⁶, zawozi go na rynek i tam spienięża. [Zwykła] procedura [jest] taka, że na każdy rynek, na który udaje się Poreczanin, zabiera ze sobą jeden lub dwa *towary ciumuru*. Normalnie produkcja ta obliczona [jest] na pokrycie wydatków bieżących, [takich jak] nafta, sól, oliwa, cukier itp.*. Ci jednak, którzy nie mają nic do zawiezienia na rynek, porzostają tylko na węglu drzewnym, którego starają się wyprodukować jak najwięcej i z którym nieustannie, co parę dni, jeżdżą do miasteczka. Cena węgla waha się bardzo znacznie. W miesiącach letnich, gdy jest nań małe zapotrzebowanie, spada do 10 dinarów za worek, w zimie, gdy zbyt jest większy, fabrykacja zaś i dowóz trudne, [a] czasem wprost niemożliwe z powodu zwałów i zasp śnieżnych, [...] wzrasta do kilkudziesięciu i więcej dinarów. Toteż i wyrób węgla ma swoje okresy nasilenia i osłabienia.

Kontrola tego sposobu użytkowania naturalnych bogactw wiejskich jest bardzo utrudniona. Wyrób *ciumuru* nie ma w sobie nic stałego; stąd [wynika] trudność [z jego] odpowiednim opodatkowaniem. Stały podatek od siekiery nie uwzględnia indywidualnych różnic w produkcji węgla. Bogacze, zajęci pasterstwem, nie mają na nią czasu. Biedacy rzadko się do niej uciekają z braku koni, którymi *towar* trzeba dowieźć na rynek. Główni producenci, *prawi ciumurdżijite*⁷ [to] średniacy**. Opodatkowanie od ilości wyprodukowanego i wywiezionego na rynek węgla wymaga stałej kontroli, od której uchylają się ci, [którzy] korzystają z [tego źródła] dochodu. Można ją realizować tylko w drodze wspólnych uchwał i [przy pomocy] administracji wiejskiej.

pastwisk]: 100–200 din. Jowe — zemłarina drżawna: 25 din, zemłarina opsztinska: 60 din, utrina: 50–100 din.

* [W notatkach:] Ciumur — kafe, szecier, sapun. [Węgiel drzewny — na kawę, cukier, mydło].

** [W notatkach z Wołcza:] *Ciumurdżiji*: Anastos, Czedomir, Gerasim, Cwetan, Jowancze, Jowe, Sekuła i swi opszto [i ogólnie wszyscy].

⁶ *Ciumur* (mac.) — węgiel drzewny (z tur. *kömür*). *Towar ciumuru* — ładunek węgla.

⁷ *Ciumurdżija* (mac.) — węglarz (z tur. *kömürçü*). *Prawi ciumurdżijite* — prawdziwi węglarze.

Na tym tle [toczy się] między bogaczami i średniakami stała walka o władzę we wsi. Biedacy nie biorą [w niej] aktywnego [...] udziału; nie reprezentują [bowiem] jakichś odrębnych interesów. W sposobie użytkowania terytorium wiejskiego nie [istnieje] *tertium quid*⁸. [Biedacy] są zainteresowani tylko w tym, by [mogli] być zwolnieni od pewnych ciężarów ogólnych, [takich jak na przykład] podymne.

Stanowiska wiejskie, o które toczy się stała walka [i] rywalizacja, to *kmet* — głowa wsi, sołtys, sprawujący w drobniejszych sprawach władzę egzekutywną, następnie dwaj radni, delegowani do rady gminy i tam stojący na straży interesów wsi, wreszcie *połak*, stróż [...], którego obowiązkiem jest doglądanie *ataru* wiejskiego, donoszenie o przekroczeniach, dokonanych przez mieszkańców wsi i obcych, zajmowanie stad w szkodzie itp. Władza we wsi daje rozległe możliwości kontroli sposobu użytkowania *ataru* wiejskiego, ustanawiania ograniczeń, rozdzielania uprawnień i obciążeń.

Oczywiście, konflikt pasterzy i węglarzy, bogaczy i średniaków ma szerszy wymiar niż kwestie związane z produkcją węgla. Bogacze i średniacy różnią się w interesach [i] w koncepcjach użytkowania *ataru* wiejskiego. Uzyskanie władzy i wpływu [umożliwia im] realizację tych koncepcji w imię własnych interesów klasowych.

Koncepcja średniaków [to] utrzymanie pasterskiego klucza podziału podatków [i] nienakładanie ograniczeń na produkcję węgla drzewnego. Bogacze pragną natomiast ograniczenia miejsc wypału, [zakazania go] na terytoriach pastwiskowych [i] nałożenia [obciążeń] na węglarzy przez opodatkowanie ich od *towaru*. Obie strony pragną władzy, by dzięki poparciu gminy, specjalnie zaś wójta i sekretarza, zyskać [placet] władz wyższych dla swoich postanowień, decyzji, planów itp. [Pragną uzyskania] sankcji dla administrowania wsią, możliwości pociągania winnych przed sąd gminny, ich prześladowania [i] egzekwowania należności. Podkład tego konfliktu sięga jeszcze głębiej. Pasterze, zainteresowani w rozległych pastwiskach, zawsze stoją na straży nienaruszalności *ataru* wiejskiego. [Węglarze nie wykazują takiej] postawy; skłonni są patrzeć przez palce na nachody cudzych stad, dozwalać swym powinowatym, [by] korzystali „na gapę” z paszy wiejskiej itp. Bogacze wprost przeciwnie, gdyż tą drogą zmierzają do wynajmowania [...] pastwisk tym, którym ich brakuje we własnej wsi, [dzięki czemu mogą] pokryć część podatków.

Typową areną, [gdzie] ten stale trwający konflikt dochodzi do skryzystalizowanej, otwartej manifestacji, jest każdorazowy, zwoływany *ad hoc* zбір wiejski, na którym dyskutuje się sprawy związane z podatkami, użytkowaniem *ataru* wiejskiego, przyjęciem cudzych stad na wypasy, wynajęciem [własnych] itp. Jeszcze wyraźniej stała wrogość tych dwóch obozów zaznacza się przy wyborach władz wiejskich. Metody przyjmowane przez obie strony to działanie wbrew interesom przeciwnika celem zmuszenia

⁸ *Tertium quid* (łac.) — coś trzeciego; pośrednia, dodatkowa możliwość.

go do ustępstw. I tak na przykład, jeśli w obcych wsiach istnieją reflektanci na wynajem pastwisk, pasterze-bogacze chętnie przyjmują ofertę — od [nich] bowiem ściąga się [sumę] normalnego podatku od sztuki, [co pozwala] zmniejszyć [wysokość] podatku pasterskiego, przypadającego na wieś. Średniacy, w których [przypadku większość obciążeń] to stały podatek gruntowy, pogłówny i podymny, zyskują na tym niewiele; ich sprzeciw dyktowany [jest pragnieniem] innych zysków — pozwolenia na produkcję *ciumuru* w nieograniczonej ilości itp. W ten sposób trwa stała walka między klasami. Jednoczą się [one] tylko wówczas, gdy dochodzi do zagrożenia wspólnych interesów przez zakusy na obszar wiejski itp.

W tej walce o władzę i wpływy [...] [konfiguracja] partii pokrywa się z gospodarczą [stratyfikacją] wsi; koincydencja z jej podziałem genealogicznym jest przypadkowa. [Zachodzi] ona tylko wówczas, gdy *kabile* składa się z rodzin bogatych i biednych, gdyż klasa biedaków to naturalni sprzymierzeńcy bogaczy. W walkach o wpływy [we wsi] stwarzają się oni z bogaczami, od których filantropii i dobrowolnych ofiar zależy ich egzystencja. Jest to typowy plebs wiejski, utrzymywany w postawach przychylności dla bogaczy przez stałe świadczenia, które są tradycyjnym moralnym obowiązkiem bogatych wobec biednych krewnych.

W ten sposób podział klasowy wsi i sprzeczność interesów poszczególnych klas wprowadzają w [jej] atmosferę stały konflikt, tarcia i rywalizację o władzę i wpływy. Podważają solidarność kolektywu wiejskiego [i] dzielą go na dwie odrębne grupy, dwie wrogie partie, pozostające ze sobą w nieustannej walce. [Walkę tę] zaostrza szereg innych czynników, [jak na przykład] ingerencje z zewnątrz potentatów gminnych lub *czorbadżijskich*, zainteresowanych podtrzymaniem konfliktu dla własnych interesów wyborczych, politycznych [czy] gospodarczych.

Gospodarcza [stratyfikacja] wsi wzmacnia jedność *kabila* [w przypadku], gdy jego domy dzielą się na bogate i biedne. [Dzieje się tak], gdyż wiąże je ciągła filantropia — dary mąki [i] chleba, pożyczki pieniężne, pomoc w pracy. Lecz gdy w skład *kabila* wchodzi bogacze i średniacy, [...] rozszczepia [je to] na dwie wrogie partie. W obustronnych postawach dominują [zawiść], rywalizacja [i] wzajemny żal. [Dlatego właśnie] manifestacje jedności rodowej tak są słabe i [nieznaczące], gdy rzecz dotyczy wspólnych wiejskich spraw gospodarczych, decydowanych *in publico* i *pro publico bono*.

[Jest] jednak jeszcze inna okoliczność, której wieś zawdzięcza swą destruktywną atmosferę. Okolicznością tą jest płynność [i] niestałość różnicowań klasowych. Jedyna stałość, cechująca klasowy podział wsi, [to] jego ciągła zmienność. Domy należące do bogaczy zstępują do klas niższych, dawni biedacy wyrastają na potentatów [wiejskich]. Podział klasowy pozostaje wciąż ten sam, skład poszczególnych klas ciągle się zmienia. Oczywiście nie jest to kwestia lat, lecz [dekad], nieraz całych pokoleń. Dla zrozumienia tego zjawiska trzeba wejść bliżej w strukturę poreckiej gospodarki, zorientować się w czynnikach, które stwarzają bogactwo i znaczenie, [oraz w czynnikach], które je niweczą.

Ugrupowania we wsi⁹

Ugrupowania prymarne		
1. We wsi	Grupy domostw	Zbiorowa własność ziemi wiejskiej (wspólny podatek). Wspólne władze, wybierane przez przedstawicieli domostw.
2. W <i>maatach</i>	Domostwa wywodzące się w linii męskiej od wspólnego przodka-założyciela.	Częściowa egzogamia. Odrębność terytorialna. Uzasadnianie pretensji do ziemi we wsi mitologią <i>maata</i> .
3. W rodzie (<i>kabile</i>)	Mężczyźni wywodzący się od wspólnego przodka sprzed czterech pokoleń (wspólny prapradziad) oraz ich potomkowie.	Egzogamia. Obowiązek wzajemnej pomocy. Klasyfikacyjne terminy pokrewieństwa. Jedność <i>kabila</i> poddawana próbie w momencie śmierci lub małżeństwa członka.
4. W domostwie	Gospodarz i gospodyni oraz ich męscy potomkowie ze swoimi rodzinami.	Gospodarz właścicielem i zarządcą domostwa, ziemi, stad itp.; przedstawicielem domu.
Ugrupowania wtórne (przecinające się z prymarnymi)		
5. Podział według płci	Mężczyźni i kobiety: mężczyźni tu-tejsi, kobiety obce.	Androkracja prawna. Mężczyźni: właściciele ziemi i stad; obywatelstwo z racji urodzenia. Kobiety: biedaczki bez własności; obywatelstwo przez małżeństwo. Wyjściowa sytuacja podziału: w domostwie.
6. Stratyfikacja gospodarcza	Domy bogate: rolnicy i pasterze. Domy średnie: rolnicy, producenci węgla drzewnego, pasterze na niewielką skalę. Biedacy: rolnicy (bez pasterstwa).	Grupowanie się domostw zgodnie z interesem gospodarczym oraz konflikty między poszczególnymi grupami, rozbijające ugrupowania rodowe.

[Akumulacja bogactwa i duch rywalizacji]

[...] W [systemie] samowystarczalnej gospodarki konieczna jest nieustanna nadwyżka produkcji ponad wewnętrzne konsumpcyjne potrzeby grupy rodzinnej. Roczny budżet wlicza w swoje wydatki poważną ilość pieniędzy należnych jako podatki i pewną ilość drobnych wydatków na [narzędzia], naczynia i różne towary konsumpcyjne, których nie [dostarcza] produkcja domowa. [Te] ostatnie są, o ile to tylko możliwe, technicznie odseparowane od rocznego schematu wymiany. Zazwyczaj pokrywa [się je z dochodów z] handlu węglem drzewnym, żywicą i terpentyną, produkowanymi incydentalnie, [w zależności od] bieżących potrzeb

⁹Tabela opracowana w jęz. angielskim. Tłum. Anna Engelking.

grupy*. Pieniądze potrzebne na podatki uzyskuje się z pasterstwa, to znaczy ze sprzedaży rynkowej przychówku bydła, kóz i owiec [...] [oraz] produktów otrzymanych z tej gałęzi gospodarstwa — wełny**, sera [i] masła. [Jedynie] pasterstwo dostarcza tubylcom ich podstawowych produktów wymiennych, gdyż — [z powodu] nieprzychylnych warunków geograficznych — rolnictwo kalkulowane jest tylko na konsumpcję wewnętrzną***, [a] produkowane przez kobiety towary odzieżowe dostosowują się w jakości, kroju i wyglądzie zewnętrznym do miejscowych standardów i nie znajdują [większego] popytu na pobliskich rynkach, poprzez które [odbywa się] wymiana****.

Zdobywanie pieniędzy¹⁰. Niedostatek pieniądza i kontrasty klasowe (wieś i miasto, wieśniacy i *gospoda* [panowie]). Bogactwo w ziemi — *Schatz*¹¹ jako jedyny sposób łatwego dorobienia się. Nie jest to jednak takie łatwe!

Dlatego pieniądze zdobywa się, handlując oraz zarabiając poza krajem. Handel oznacza znajomość rynków, cen, kupców. Zarobek oznacza doświadczenie ciężkiej pracy fizycznej i umiejętność oszczędzania.

Poza tym polowanie, co oznacza znajomość myśliwskich sztuczek i sposobów omijania prawa. Oznacza także kradzież.

[...] Pogoń za pieniądzem: polowanie, zarobki i inne przedsięwzięcia, takie jak profesjonalne swatanie, oficjalne funkcje itp. Produkcja węgla.

* [W notatkach:] To, co się kupuje. 2 kanty gazija. Zimi 1 kanta obiczno. Opinci: po jedni meseczno (+ szizim po 1 dinar). Pambuk: masz po 2 oka, žena po 2 oka. Boja: neproszena samo 300 dinari; obiczno od 10 do 50 dinari. Konci: 50 dinari. 3–4 szamiji. 2 kapi (jedna za Bogorojca, jedna za Weligden). [2 kanistry nafty. Zimą zwykle jeden kanister. *Opanki*: jedna para miesięcznie (+ sznur za 1 dinar). Bawełna: mężczyzna po 2 oka, kobieta po 2 oka. Farba: niekruszona aż 300 dinarów; zwykła od 10 do 50 dinarów. Nici: 50 dinarów. 3–4 chusty. 2 czapki (jedna na Bogurodzicę, druga na Wielkanoc)]. [...] Pambuk: jedna godzina zem[esz], druga ne. 4 oka sweka druga godzina. Osnowa i jatok + konci i boja. Srma. Mažite kupuat. [...] Wołna: kołku brat, tołku sestra. Pambuk cie mu zemime powecie niez — mu trebet. [Bawełna: jednego roku biorą, drugiego nie. 4 oki co dwa lata. Osnowa i wątek + sznurki i farba. Srebrna nić. Mężczyźni kupują. [...] Wełna: ile brat, tyle siostra. Bawełny weźmiemy więcej dla niej — ona potrzebuje].

** [W notatkach:] Owci, 100 komada — 100 oka wołna. Kozi, 100 komada — 30 oka kozina [100 owiec — 100 ok wełny; 100 kóz — 30 ok koziej wełny].

*** [W notatkach:] Uprawa ziemi — praca uzupełniająca: tylko na użytek domowy. [Chleba] nigdy nie wystarcza, często dokupywany w mniejszych lub większych ilościach.

**** [W notatkach dane o usługach krawieckich, zamawianych poza gospodarstwem domowym:] Terzija: 40 banki minimum w godzina, 20 banki wałajczar i 5 banki wołna na maszina da s'oczistit, da s'izwłaczit. Ruba. Maž: po 2–3 para czaksziri, po 2–3 eleczinia, po 1 mintancze, po 1 zabancze, po 1 zaban. Sweka godzina po 2–3 nowi za 1 czoek. Pokiraczi, postelaczi. [Krawiec: 40 *banek* rocznie, 20 *banek* folusznik i 5 *banek* za czyszczenie i gręplowanie wełny na maszynie. Odzież. Mężczyzna: po 2–3 pary portek, po 2–3 serdaki, po 1 kabacie, po 1 kubraczku, po 1 kubraku. Każdego roku po 2–3 nowe na osobę. Narzuty, prześcieradła].

¹⁰ Fragment z notatek angielskich; tłum. Anna Engelking.

¹¹ *Schatz* (niem.) — skarb, bogactwo. Tu chodzi o skarby znajdowane w ziemi, por. niżej podrozd. „[Poszukiwanie] skarbu”.



Wołcze. Trzebień nowiny



Wołcze. Trzebień nowiny

Gospodarstwo rodzinne jest jednostką społeczną [powiększającą się w sposób] naturalny; [tej] stałej multiplikacji musi towarzyszyć [równoległy] rozwój jego mechanizmu produkcyjnego. W ślad za wzrostem grupy muszą się pomnażać stada i tabuny; nowiny (*nowi ornici*¹²) muszą być stale trzebione i brane pod uprawę; [muszą powstawać] nowe budynki i inne akomodacje gospodarcze. Te zadania można spełnić tylko wówczas, gdy grupa pracuje swoją pełną siłą produkcyjną, gdy utrzymuje stada w ilości przekraczającej coroczne zużycie i gdy gospodarka pasterska rokrocznie dostarcza pewnej nadwyżki, która może być wymieniona na pieniądź i [przeznaczona] na inwestycje [służące] rozszerzeniu aparatu produkcyjnego. W kontekście gospodarczych imprez tubylców pieniądź [jest] ekwiwalentem dobytku, którego nadwyżka musi być sprzedana, gdy robocze możliwości grupy nie pozwalają na dalszą ekstensję pasterstwa. Pieniądź [ma] poza tym zastosowanie bardzo specjalne — [potencjalnie] reprezentuje ziemię uprawną lub pracę najemną, [niezbędną] przy trzebieniu nowin lub budowie nowych [pomieszczeń i urządzeń]. Pieniądź nie jest więc abstrakcyjną ceną świadczeń i towarów, lecz rodzajem produktywnego, trwałego bogactwa. Uzyskany tą drogą i przeznaczony na te cele pieniądź zazwyczaj [przechowuje się] oddzielnie od drobnych sum, zdobytych [w inny sposób]; o ile [to] możliwe, [wymienia się go] na złote monety cyrkulujące w prowincji i znajdujące [zastosowanie] we wszelkich [znacznějších] transakcjach handlowych Macedończyków. Jeśli posiadacz tego złotego kapitału nie potrzebuje go w danym momencie, pożycza go krewnym lub przyjaciółom bez procentu, na takich samych zasadach jak stada. [Te], jeśli są zbyt obfite, [użyczane] są innym na następujących warunkach: pasterz korzysta z przychówku i produktów stad, obowiązany jest tylko zwrócić je na żądanie w tej samej ilości i jakości, w jakiej [je przyjął].

[...] Akumulacja bogactwa [pozostaje] więc w ścisłej zależności od rozrostu liczebnej grupy rodzinnej, nie może być jednak wprost proporcjonalna do tego procesu. Przeciwnie, musi nad nim [przeważać, a nawet] wielokrotnie go przewyższać. W perspektywny schemat strat muszą być [bowiem] włączone te wszystkie wydatki, które oczekują grupę z racji jej wzrostu ([...] uroczystości weselne, chrzciny, straty pogrzebowe), musi być [też] wzięty pod uwagę [dodatkowy] wydatek, [ponoszony przez] grupę w momencie jej podziału na mniejsze jednostki. Zwłaszcza ten ostatni [przypadek] ciąży nad dobrobytem gospodarczym grupy. Podział wymaga bowiem szeregu nowych inwestycji budowlanych (nowe domy mieszkalne, nowe budynki gospodarcze), oznacza także załamanie się dawnej, zorganizowanej pracy zbiorowej i [powstanie] nowych systemów o nowym podziale zajęć, nie tak zróżnicowanych, a tym samym nie tak produktywnych. W przewidywaniu tego grupa zawsze dąży do [pozyskania i] skoncentrowania w złocie i w stadach [nadwyżkowego] kapitału bogactwa, przeznaczonego na pokrycie oczekujących ją w przyszłości wydatków i zadań.

¹² *Ornica* (mac.) — ziemia uprawna.

Tylko tą drogą jej przysze [pochodne] mogą utrzymać taki sam standard dobrobytu jak jej pierwotne [jądro], tylko dzięki temu mogą one uniknąć zepchnięcia do niższej czy najniższej klasy. Gdyż po podziale następuje zawsze czasowa przynajmniej deklasacja grupy rodzinnej, aż do [momentu], gdy [straty] zostaną powetowane wspólną pracą w nowych konstelacjach.



Zdunie. Budowa kosza na kukurydź

W tym procesie koncentracji i akumulacji bogactwa na rzecz przyszłych zadań pomagają człowiekowi, jego czynnościom, interesom i troskom, sama natura. Stada pomnażają się same przez się i rzeczą gospodarzy jest tylko dopilnować tego procesu, własną opieką i staraniami zapewnić przychówek, zatroszczyć się dlań o pokarm na zimę itp. To zaś wymaga nieustannej rozbudowy aparatu rolniczego, powiększania pól uprawnych [i] produkcji rolnej, gdyż tylko tą drogą [daje się] utrzymać stałą równowagę gospodarczą [i] zapewnić stałą nadwyżkę, kapitalizującą się w tych formach bogactwa, które posiada Poreczanin. Aby [taki stan] zapewnić, wydzielone gospodarstwo musi pod koniec swej [...] kariery być kilkakrotnie bogatsze niż w momencie startu. I dzieje się tak zawsze z tymi, którym się powodzi, w których karierze życiowej realizuje się ten ideał.

Podam jako przykład historię *zadrugi* Stefkowców w Wołczu. Daje ona właściwe pojęcie o tempie, w jakim dokonuje się przeciętnie akumulacja bogactwa i wzrost gospodarzy rodzin poreckich.

Rok 1918 zastał tę *zadrugę* w stanie zniszczenia i ubóstwa, spowodowanego wojną i okupacją oraz rekwizycjami bułgarskimi¹³. Dzisiejsi jej członkowie byli jeszcze małoletni, ich praca przynosiła [nikłe] rezultaty. *Zadrugą* kierowali starzy, schorowani już i zniedołężniali Stefko i [Pawle], ojcowie dwóch rodzin, składających się dziś na *zadrugę*. [Miała ona] w tym czasie wszystkiego jedenastu członków (w tym sześciu chłopców, z czego jeden w wojsku, i trzy córki, z czego dwie nieletnie). Dziś (w 1932 roku) skład *zadrugi* uległ zmianie. Składa się ona ze Stefkojcy i jej [trzech] synów (z czego dwóch niezonatych), [dwóch] bratanków [w tym jednego z żoną], [dwóch] niewiastek, jednej córki i [czworga] wnucząt (razem [14] osób). Nie pracują tylko wnuczeta, reszta [to] już robotnicy¹⁴.

W 1918 roku stan gospodarstwa był następujący. Była było wszystkiego trzy sztuki: dwa woły i krowa. Koni żadnych. Z drobnego dobytku *zadruga* posiadała tylko siedem owiec i trzynaście kóz. Chleb dokupywano, gdyż własnego zbioru, na który wysiewano trzy *towary* nasion, nie starczyło na wyżywienie rodziny. Koliby były stare, dom mieszkalny bez sprzętów, pościeli brak było dla wszystkich; wszyscy chodzili w starych, porwanych ubraniach i w łachmanach, nie było się nawet w co [przebrać] na święto*.

W 1932 roku stan *zadrugi* przedstawiał się następująco. Była było piętnaście sztuk, w tym siedem wołów starych i młodych; sto dwadzieścia sztuk kóz i owiec własnych, [ponadto] około 50–60 *kesimskich*¹⁵, to znaczy wziętych na wypas [z wykorzystaniem] przez *zadrugę* [ich przychówku i produktów]. Taki stan osiągnięto, mimo że w tym [samym] okresie sprzedano nierównie więcej przychówku (sześć wołów, cztery krowy i czworo cieląt, około 300 sztuk kóz i owiec). Prócz tego *zadruga* posiada dziś dwa konie — [czego] dawniej nie było**. Pól obsiewają dziś cztery razy więcej, ziarna wysiewają trzykroć tyle, co w pierwszych latach po

* [W notatkach:] Ziemia nieuprawiana. Chleb kupowany. Stari niwi [Stare pola] orane: 1/4 tych, które są. Odzież: łachmany. Jedne *pocepane* [podarte (srb.)] spodnie. Pościeli brak. Ubóstwo i nędza. Koliby stare. Domy bez sprzętów potrzebnych.

** [W notatkach:] Koni: 5000 dinara [Konie: 5000 dinarów].

¹³ Porecze, jako część Macedonii Wardarskiej, znajdowało się w pierwszej fazie I wojny światowej (1914–1916) pod okupacją bułgarską. Z uwagi na nieukrywane nastroje antybułgarskie i proserbskie i takież działania przeprowadzono tu, pod dowództwem podpułkownika Konstantyna Panowa, ekspedycję karną. W jej ramach kilkakrotnie doszło do masakr ludności cywilnej, ze szczególnym uwzględnieniem miejskiej, wiejskiej, cerkiewnej i samorządowej inteligencji oraz bogatych chłopów. Część przedstawicieli elit deportowano do Bułgarii, gdzie większość zmarła, a niektórych zamordowano. Największej masakry, znanej jako Masakra na Derwiszkim Polu, dokonano 6 stycznia 1916 roku. Wojsko bułgarskie zamordowało wówczas we wsi Manastirec 103 liderów społeczności Porecza. Nie udało się jednak Bułgarii dalsza realizacja planów okupacyjnych; musiała ona stawiać czoło siłom francuskim, brytyjskim i zreorganizowanym po klęsce oddziałom serbskim. Same jednak rządy bułgarskie trwały tu do jesieni 1918 r., tj. do kapitulacji Bułgarii. 29 września 1918 r. opisano rozejm w Salonikach, na mocy którego Bułgaria musiała się wycofać z serbskiej i greckiej części Macedonii.

¹⁴ Skład osobowy *zadrugi*, w której mieszkał Obrębski, jest opisany szczegółowo w rozdz. „Ród i rodzina” w części 1 (zob. tamże przyp. 45).

¹⁵ *Kesim* (mac.) — wynajem, wynajęcie; najprawdopodobniej z tur. *kese* — sakiewka, kiesa.

wojnie*. W tym czasie dokupiono pięć pól uprawnych na trzech różnych uroczyskach, jedną polanę wytrzebiono i zamieniono na uprawę, jedną starą, zarosłą już, odnowiono**. Wybudowano nowe koliby, nową owczarnię i nowy dom; niektóre polany ogrodzono płotem, wydając na samą pracę najemną powyżej 6 tysięcy dinarów***. W tym też czasie pokryto koszty trzech męskich i trzech kobiecych wesel, [co wyniosło] około 25 tysięcy dinarów****. Wszystko dobyto własną pracą pasterską, gdyż z zarobków, na które chodziło trzech młodych zadrugarzy¹⁶, otrzymano nie więcej niż dziesięć tysięcy dinarów*****. Teraz *zadruga* należy do zasobniejszych. Budynki porządne, urządzenie dostatnie, każdy z członków ma po parę zmian świątecznej odzieży, [jest] zapas ziarna itp.

W ten sposób widzimy, że akumulacja bogactwa, będąca koniecznym warunkiem dobrobytu i powodzenia gospodarczego rodziny, czynnikiem

* [W notatkach:] Niwi: 3 towaru staro seme, 9 towaru seme sega [Pola: dawniej 3 *towary* ziarna, dzisiaj 9 *towarów* ziarna]. [Pola i łąki należące do *zadrugi* Krajczewców:] Mramor: zad Mramor [za Mramorem] — 0,5 ha, na Mramor [na Mramorze] — 0,7 ha, Podred — 0,3 ha, na Raso — 0,7 ha, Preseka — 0,4 ha, na Gornik — 0,7 ha, na Merizije — 1 ha, Gorno Merizije — 0,5 ha, Kwasenik — 5 ha, Prisoj — 0,7 ha, Nestorowci (ogrodzona [pole ogrodzone]) — 0,7 ha, w seło [we wsi] — 0,1 ha, Brocion (wisze crkwa [nad cerkwią]) — 0,25 ha. [Plony:] 7000 oka — najarna godina [w najlepszym roku 7000 ok ziarna], 3500 oka — najłosza godina [w najgorszym roku 3500 ok], 6000 oka — ten rok. Rż [żyta]: 3900 oka, jaczmen [jęczmień]: 1400 oka, owes [owsa]: 300 oka, pszenica: 400 oka, pczenka [kukurydzy]: 300 oka. Liwada [Łąki]: Mramor — 1 ha, na Łuboen [na Łuboenie] — 0,7 ha, Owene Reki [Baranie Rzeki] — 0,15 ha, Pejo'a Liwada [Pejowa Łąka] — 0,15 ha, Straži (ortaczko [partnerskie]) — 0,2 ha, Dołni Łuboen (ortaczko [partnerskie]) — 0,2 ha, Preseka — 0,15 ha, Połce — 2 mesta 0,3 ha [w dwóch miejscach po 0,3 ha]. [Razem] 2,5 ha liwadzie [łąk]. Seno [Siano]: [maksimum] 5000 oka, [minimum] 3000 oka. 3000 oka cie stigat so ekonomija. Mora da kupujam[?] małko. 7000–8000 oka kogaj biło — sme prodali okołu 300 oka. Powiszica: za druga godina. [Do 3000 ok dojdzie się przez oszczędności. Dokupujemy niewiele. Kiedy było 7000–8000 ok, sprzedaliśmy około 300 ok. Nadwyżka jest co dwa lata]. 10 oka dnewno trozime za łudi i za psi i swinia ako imasz — braszno. [10 ok mąki dziennie zużywamy. Dla ludzi i dla psów i świń, jeśli je masz]. 2 koni: 12 towaru za ceła zima. Owci: 10 oka na gława. 40 owci = 400 oka. [Dla 2 koni: 12 *towarów* (ziarna) na całą zimę. Owce: 10 ok na głowę. 40 owiec = 400 ok]. 3650 + 1200 + 400 = 5250. Seme [nasiona]: 1000 oka, weresija [pożyczka]: 200 oka. Dokupić: ± 600 oka.

** [W notatkach:] Kupeni niwi [Kupione pola]: Kwasenik — 3, Nestorowci — 1, na Gornik — 1. Kopano: Merizije (na 5 szinika), na Kwasenik batałak (80 god.) sme podnowili. [Przekopane: na Merizije (pole) na 5 sziników (miar zboża liczących 12,8 kg), na Kwaseniku odnowiliśmy 80-letnie porzucone pole].

*** [W notatkach:] Zgradzi: 1 trło golemo (3000 dinara argati), 1 bunar (1000 dinara argati), kucia: 150 banki–200 banki [Budynki: 1 koszara dla owiec (3000 dinarów dla robotników), 1 studnia — 1000 dinarów dla robotników, dom: 150–200 banek (monet 10-dinarowych)] i szereg ulepszeń: niwy ogrodzone itp.

**** [W notatkach:] 3 mäszi swadbi, 3 ženski swadbi, ± 25000 dinara swe trozszak; od nimi za nimi (ni w džep, ni od džep); mu dajeme deł. [3 męskie wesela, 3 wesela kobiece, ok. 25 000 dinarów całość wydatków; od nich dla nich [tj. oni zapracowali, dla nich poszło] (ani do kieszeni, ani z kieszeni); dajemy część].

***** [W notatkach:] Dochód 1 god. Gurbet: 250 b[anka] — 6 meseci [...]. Kostadin: 5 1/2 hiljadi dinara, Igne: 2 1/2 hiljadi dinara; [razem]: 8 hiljadi dinara. [Dochód z *gurbetu* w ciągu roku: 2500 dinarów za 6 miesięcy. Kostadin (zarobił) 5500 dinarów, Igne 2500 dinarów, (razem) 8000 dinarów].

¹⁶ *Zadrugarz*, mac. *zadrugar* — członek *zadrugi*.

gwarantującym ciągłość stanowiska, [jakie] zajmuje rodzina lub pozwalającym jej wydobyć się do wyższego stratum, jest nie do pomyślenia [i] nie do zrealizowania bez terytorialnej ekspansji gospodarstwa. [Jest ona niemożliwa] bez powiększania zapasu ziemi, będącej w indywidualnym posiadaniu grupy, bez powiększania jej własności prywatnej kosztem stanu kolektywnego obszaru wiejskiego. Ekspansja gospodarstwa w warunkach poreckich to nie tylko pożądaný cel; to gospodarcza konieczność, społeczny imperatyw.

Ekspansja gospodarstwa [oznacza] zmianę systemu posiadania. Terytorium wiejskie to nie tylko wspólny obszar pastwiskowy i leśny. To również perspektywna własność indywidualna, potencjalne pola orne, łąki uprawne i własne uprawy leśne. Gdyż zgodnie ze zwyczajem ziemia staje się własnością tego, kto włożył w nią swój trud i wysiłek, kto dzięki włożonej w nią pracy zamienił ją w grunt uprawny. Tą drogą powstała własność dziedziczna — ojcowizna dzisiejszych rodzin, tą drogą również i dzisiaj powstaje własność indywidualna. Lecz to właśnie wprowadza nieustanne konflikty wiejskie, nieustanne zderzenia sprzecznych interesów. Jest to zjawisko stałe, związane niepodzielnie z gospodarczą egzystencją wsi — wytwór tych linii rozwojowych, [wzdłuż] których podąża rozbudowa mechanizmu gospodarki wiejskiej, charakterystyczna cecha dynamiki gospodarczej.

Wyobraźmy sobie wieś [...] w stanie równowagi — możliwość ściśle teoretyczna, nieistniejąca w rzeczywistości. Stada o tej samej liczbie, rodziny o tym samym składzie, pola uprawne wystarczające. [I] wyobraźmy sobie, że w pewnym momencie [wielkość] jakiejś rodziny gospodarczej się zmienia: grupa [rośnie], pomnażają się stada. Nagle i gwałtownie wyłania się konieczność powiększenia obszaru uprawnego. Rodzina ta przystępuje do rozbudowy [swojej] podstawy rolnej. Karczkuje [i] przeorywa pługiem nieuprawne skrawki pastwisk przylegających do jej pól. Dogodne pastwiskowe stoki górskie, służące dotychczas tylko za pastwisko, trzebi, przeorywa, poddaje uprawie. Dla wsi, posiadającej obfitość obszaru pastwiskowego, ubytek to niewielki, lecz to przywłaszczenie części wspólnych gruntów zmienia warunki ich dotychczasowego użytkowania. [Wskutek] trzebieży i uprawy tych gruntów czyjaś droga do pól, pastwisk lub koszar została przerwana, czyjś teren pastwiskowy, specjalnie dogodny i często używany — [przywłaszczony], czyjeś przyszłe [plany] co do tego czy innego skrawka terytorium [pokrzyżowane]. Toteż akt [taki] zawsze [wywołuje] sprzeciw tych, którzy [byli szczególnie] zainteresowani [zaanektowanymi] gruntami, w jakiś sposób je użytkowali, mieli do nich jakieś własne [aspiracje]. [...] Najbardziej na tym cierpią najbliżsi sąsiedzi inicjatora zmian, których pola położone [są] obok [i] koszary usytuowane w pobliżu. [Rodzi się] sprzeciw, wybucha konflikt.

Teraz ten teoretyczny, wymaginowany wypadek przenieśmy we właściwą perspektywę życia wiejskiego, do wiejskiej rzeczywistości. Jest to stan stały — [tak] dzieje się rokrocznie, [i to] nie z jedną rodziną, [lecz] niemal z każdą. Ekspansja gospodarstw i wyrastające na jej tle konflikty [są zjawiskiem] codziennym, [...] determinowanym przez sezonowość zajęć

rocznych. Rozpoczynają się jesienią, po uprzątnięciu zbiorów, gdy gospodarze przystępują do orki i siewu. Zima przerywa [konflikty], [lecz] wiosną, gdy po ustąpieniu śniegów podejmowane są wiosenne prace rolne — powracają.

Normalny początek [konfliktów to] jesienne zaorki — poszczególni posiadacze powiększają [swoje] pola [i] ogrody uprawne przez zaorywanie skrawków gruntu. Któregoś dnia zdarza się taki [właśnie] wypadek; komentowany [jest] niechętnie. Wkrótce przykład znajduje naśladowców i w ciągu kilku tygodni rozpoczyna się wyścig. Jeden przed drugim powiększa swoje pole, grodzi je, przesuwa płoty, by [uchronić] nowo zdobyte kawałki od zniszczenia przez nieznaną [stanu rzeczy] sąsiadów. Interwencje protestujących przeciw temu [procederowi] u sołtysa — naczelnika wsi — nie odnoszą rezultatu; zamiast powstrzymania jednostki [następuje] ogólna rekompensata przez naśladowanie jej kroku. Zima przerywa te zapasy. Z wiosną powracają ze zdwojoną siłą. W odpowiedzi na cudze zdobycze jesienne rozpoczyna się szereg własnowolnych rekompensat na większą skalę*. Nie chodzi już o skrawki, przylegające do ornych pól i ogrodów, lecz o nowe polany, [brane] pod trzebież i uprawę. Rozpoczyna się trzebież nowin. Bogatsi gospodarze najmują robotników, biedniejsi wykonują całą robotę własnymi siłami. Coraz to ktoś zagrabia, zachwytuje ten czy inny skrawek terytorium i karczunkiem ustanawia swoje własne, wyłączne do niego prawa. [Odbywa] się wyścig, którego [motywacją] jest nie tylko konieczna potrzeba [posiadania] nowych pól, lecz [także] irytacja i zawiść z powodu czyjejś zachłanności i sukcesów w tej dziedzinie. Atmosfera wsi przepojona jest duchem rywalizacji, wyścigu, własnowolnych rekompensat; częstokroć [nie] chodzi już o nic innego, jak o to tylko, by zrobić na złość sąsiadowi, który zlekceważył czyjeś potrzeby. [Bardzo prędko] rywalizacja w tym wyścigu obejmuje całą wieś; rozwija się między sąsiadem i sąsiadem, krewnym i krewnym, bratem i bratem.

[Fatszywa wizja jedności wsi]

Dotychczasowy opis pokazał, że wieś nie jest jednostką jednorodną; nie stanowi [ani] społecznej, [ani] gospodarczej jedności. Przeciwnie, [stratyfikacja] gospodarcza rozbija [wieś] na [zróżnicowane] majątkowo klasy, z których każda [ma] inne zadania gospodarcze [oraz] inny system imprez ekonomicznych, podejmowanych dla zdobycia i utrzymania bogactwa. Zobaczyliśmy również, że podział klasowy wsi nie jest rzeczą stałą, że dynamika gospodarki wiejskiej wykazuje stałą progresję gospodarstw indywidualnych, [że] nakazuje [im] stałą ekspansję. [A także], że

* [Na marginesie:] Cała wieś rozbita na poszczególne gospodarstwa, z których każde działa na własną rękę, we własnym tylko interesie, wchodząc raz po raz w kolizję z interesami innych.

różnokierunkowość interesów indywidualnych i klasowych i sprzeczności między nimi są stałym źródłem nieustannych konfliktów, tarć [i] zadrażnień między poszczególnymi klasami i poszczególnymi obywatelami wsi.

Ten aspekt życia wiejskiego nie wyczerpuje jednak wszystkich momentów, w których możemy dopatrywać się czynników i motorów destruktywnej atmosfery wsi. [Stratyfikacja] klasowa [i] gospodarcza wsi [ma] bowiem jeszcze inne, swoiste i bardzo znaczące implikacje. Fałszywej wizji społecznej jedności wsi częstokroć [towarzyszy] równie fałszywa wizja jej jednorodności obyczajowej. Fałszywość tej wizji [wypływa] nie tyle z doktrynerstwa teoretycznego, ile z niedostatku obserwacji empirycznej, z niewyciągania ze spostrzeżeń — nie dość cenionych i uważanych za mało ważne — właściwych wniosków. Przeciętny etnolog starego typu, udający się w teren z przygotowanym zawczasu kwestionariuszem, niezainteresowany rzeczywistością i dynamiką życia wiejskiego, podchodzi do obiektu swych studiów ze szczególną postawą.

Wieśniacy, mający się stać przedmiotem jego studiów, to dla niego nie członkowie społeczeństwa miejscowego, członkowie instytucji, grup itp., które składają się na to społeczeństwo, nie żywi ludzie, których trzeba poznać i obserwować, ale ankietanci, informatorzy — dobrzy i źli. Dzieili ich na informatorów dobrych i informatorów złych, to znaczy takich, którzy zdolni są opisać zwyczaj, obrzęd, rytuał, praktykę ze wszystkimi detalami, i takich, których informacje są ubogie, mało frapujące [czy] sensacyjne. Indywidualizuje badane społeczeństwo w tych kategoriach i [wyznacza] sobie zadanie, by zestawić — z informacji uzyskanych przez indagację — pewien wzór zwyczajowy, który traktuje jako typowy czy charakterystyczny, nie troszcząc się już wiele o to, czy i w jakim stopniu jest on realizowany i przez kogo. Odstępstwa od wzoru, jego redukcję itp. [jest] skłonny przypisywać niwelacji kultury ludowej i swój schemat społeczeństwa miejscowego w kategoriach dobrych i złych informatorów uzupełnia inną, podobną fikcją, wyrażaną w kategoriach „dawniej” i „dziś”.

Niebezpieczeństwo takiego schematyzowania społeczeństwa i kultury prymitywnej [polega na] tym, że kategorie te są częściowo słuszne. Istnieją dobrzy i istnieją źli informatorowie. Różnica między tym, co było dawniej, i tym, co jest dziś, jest także niejednokrotnie bardzo istotna; odpowiada rzeczywistemu stanowi rzeczy. Lecz w takim schemacie [pominięte zostaje] coś, co jest równie rzeczywiste i bardzo ważne w życiu wiejskim: stałe różnice [we wzorze] obyczajowym, [który] realizuje tylko [...] pewna grupa wiejska.

Różnice w znajomości własnej kultury nie sprowadzają się tylko i wyłącznie do indywidualnych [możliwości] intelektualnych informatorów. Nie można ich też zredukować do jakiegoś przeciwstawienia dawniej–dziś, zgodnie z którym „dawność” ma być reprezentowana przez bogactwo i powszechność wzoru, podczas gdy „dziś” ma charakteryzować jego redukcja i reliktowość, niemal przeżytkowość. Różnice między informatorami mają inny podkład. Charakterystyczny dla badanego społeczeństwa wzór kulturalny nie jest własnością indywidualną; realizowany jest on zespołowo,

zbiorowo. Nie [jest] on zwyczajem, urzeczywistnianym [na sposób niewolniczy] tak długo, jak długo społeczeństwo pozostaje na stopniu prymitywnego konserwatyzmu, lecz zbiorem postaw i wzorów czynnościowych poszczególnych członków tego społeczeństwa. Jego istnienie uwarunkowane jest istnieniem tradycji, [ale to nie oznacza] tylko i wyłącznie przywiązania do tego, co było dawniej, [lecz zależy] od tego, czy mechanizm filiacji kulturalnej działa [wystarczająco] sprawnie i niezawodnie, by [mógł] zaszczepiać członkom grupy tradycyjne postawy i wzory działania. Różnice [...] w opanowaniu i realizacji wzoru przez poszczególne jednostki sprowadzają się nie tylko do ich indywidualnych uzdolnień czy też do niwelacyjnego oddziaływania innych wzorów itp.; [przede wszystkim] wywołane są one różnicami [...] w mechanizmie filiacji kulturalnej — i to zarówno w społeczeństwie, które jest jeszcze nietknięte [przez zmiany], jak i w takim, które już podlega przemianie. To ostatnie [nie będzie] nas tu [interesowało], skoro w społeczeństwie poreckim mamy do czynienia z konserwatyzmem kulturalnym.

Główny mechanizm filiacji kulturalnej [działa] w wielkiej rodzinie; [to] przez nią jest realizowana większość wzorów kulturalnych. Ona właśnie stwarza to maksymalne środowisko wychowawcze, które jest w stanie wpajać wzory grupowe i osobowe i przekazywać [je] z pokolenia na pokolenie. Toteż pełnymi reprezentantami ogólnego wzoru kulturalnego są w społeczeństwie poreckim wielkie rodziny, czyli bogacze.

[*Richesse oblige*]¹⁷

Pogoń za bogactwem [i ciągła zmienność statusu] gospodarczego poszczególnych rodzin [mają], poza rywalizacją w ekstensji gospodarczej i konfliktem interesów klasowych i indywidualnych, jeszcze inne implikacje. Wzrost bogactwa rodzinnego oznacza nie tylko specjalizację, związanie się z pewnym, kolidującym z innymi typem gospodarki, nie tylko konieczność ekstensji gospodarstwa, ale również zmianę stopy życiowej — podwyższenie skali i jakości konsumpcji. Stopa życiowa [...] obywateli tej samej wsi nie jest jednakowa. Trzymając się pewnego ustalonego wzoru w tej dziedzinie, który determinują warunki gospodarcze [i] zwyczaj, stopa życiowa poszczególnych rodzin wykazuje znaczne różnice. Inna jest u biedaków, inna u bogaczy, jeszcze inna u średniaków. Tylko bogaczy stać na luksus, obfitość i wystawność w odzieży, mieszkaniu, przyjęciach i codziennej diecie. Tylko ich stopa życiowa realizuje [wzór, jaki] w społeczeństwie tym uważany jest za maksimum obfitości i zbytku. Średniacy i biedacy wegetują poniżej tego maksimum, zmuszeni nieraz do ograniczania się poniżej poziomu sytości i wygody.

¹⁷ *Richesse oblige* (fr.) — bogactwo zobowiązuje. Zwrot ukuty na wzór *noblesse oblige* (szlachectwo zobowiązuje).

Różnice w stopie życiowej nie są stałe tak samo jak podział klasowy wsi. Zmieniają się one u poszczególnych rodzin w zależności od tego, w jakim kierunku przesuwają się one w swej pozycji gospodarczej [we] wsi, do jakiego stratum należą, czy też grawitują. Wzrost bogactwa rodziny, jej [awans] klasowy pociągają za sobą wzrost jej stopy życiowej; pociągają jednak także coś więcej.

Bogactwo nie jest rzeczą społecznie obojętną. Pociąga za sobą zobowiązania moralne [nakazujące korzystanie z niego nie tylko] w ramach rodziny. W społeczeństwie poreckim bogacz stoi wobec szeregu społecznych żądań, które musi spełniać. Jego stanowisko związane jest [z nimi na stałe]. Pierwszy jego obowiązek to pomoc biednym członkom [...] rodu. Tę pomoc uważa się za jego moralny obowiązek nie tylko wobec współrodowców, lecz także wobec wszystkich w ogóle biedaków wiejskich. Realizowana jest ona [po części] zwyczajowo, [po części] przygodnie, w ramach normalnych stosunków sąsiedzkich. Nie [udziela się jej] ochotnie, ze szczodrości, [życzliwości], miłosierdzia [ani też] z intencji komunistycznych. Działa tu bardzo skomplikowany system [zachęt]; [do wypełniania tego] zwyczajowego obowiązku bogaczy wobec ich biednych współobywateli [nakładają] różnorodne motywy.

Poszczególne momenty tego systemu samopomocy społecznej są następujące.

1. Wzajemności sąsiedzkie

Obowiązek przychodzenia z codzienną pomocą sąsiadom; [ma ona] bardzo rozległy zakres. Najpowszechniejsze: pożyczanie narzędzi, chleba, mąki itp. na bieżące potrzeby. Pożyczki w naturze i pieniądzu w specjalnych okolicznościach, na dłuższy czas.

Technika. Codzienna drobna pomoc układa się naturalnie. Większe świadczenia ustanawia zawarcie stosunku sąsiedzkiego. Gospodarz przychodzi do drugiego z propozycją: „Da bidem komsziji” — „Bądźmy sąsiadami”, i wyłuszcza swoją prośbę. Odmowa jej spełnienia oznacza zwolnienie reflektanta od wszelkiej solidarności; jeśli ten, który odmówił, będzie w potrzebie, nie będzie już mógł się zwrócić do zlekceważonego reflektanta.



Gospodarz

Cały ten system usług i świadczeń sąsiedzkich wspiera się na sankcjach wzajemności, puszcanych w ruch automatycznie, gdy ktoś łamie solidarność sąsiedzką.

Wzajemności sąsiedzkie między bogaczami i biednymi układają się w specjalny sposób. Jest to wymiana różnorodnych usług. Biedni przychodzą do bogaczy po chleb, ziarno, kukurydzę, pożyczając je w większych ilościach dla przetrwania głodu, przednówka, na zasiew itp. Bogacze mają też swoje zapotrzebowania u biednych: praca sezonowa w czasie zbiorów, budowy itp. Obowiązki bogaczy przede wszystkim wobec krewnych — członków rodu. Nie są to świadczenia mierzone *stricte* według ich wartości pieniężnej. Praca najemna biednych płatna pieniędzmi i w naturze według potrzeb ofiarowującego swoją pomoc, nie według ceny rynkowej [...], której zresztą nie ma ([a więc] powyżej ceny rynkowej). Obowiązkiem biednych jest nie odmówić tej płatnej pomocy; obowiązkiem bogaczy jest przyjść biednym z pomocą. Tu również [leży] fundament solidarności [...] biednych i bogaczy w międzywiejskich konfliktach o terytorium [...].

2. Pomoc zwyczajowa

a. Tłoka (*u pomoc*). Zwoływana przez gospodarzy mających jakąś pilną, jednodniową robotę (na przykład grodzenie łąki, zwózka kamieni [lub] materiału budulcowego na dom, pilne młócenie kukurydzy). W tym wypadku nie daje się żadnej zapłaty; tylko poczęstunek. Tłoka podlega zasadom wzajemności, rządzącym wymianą usług sąsiedzkich. Kto — wezwany, zaproszony — nie przybywa na tłokę, zwalnia z obowiązku przyjścia mu *na pomoc*, gdy sam będzie tego potrzebował.

b. Pomoc weselna. Cięży przede wszystkim na współrodowcach, którzy zobowiązani są do żywego współdziałania i zwyczajowych świadczeń i usług we wszelkich uroczystościach rodzinnych. Nie ogranicza się tylko i wyłącznie do świadczeń materialnych; chodzi o funkcje rytualne, społeczne, towarzyskie. W uroczystości weselnej bierze udział cała wieś, każdy jest podejmowany jako gość. Obowiązek wsi — sąsiadów: przyjąć zaprosiny przez wręczenie drobnej ofiary pieniężnej, przyjść z pomocą weselu przez zwiezenie potrzebnego na uroczystości [...] drzewa opałowego ([drewno] zwiezione w takiej ilości, że weselnikom zostaje potem jeszcze na długi czas). Odwzajemnienie: współdziałanie w bankietach weselnych, zabawie itp.

c. Pomoc pogrzebowa. Funkcje specjalne, indywidualne. Sąsiedzkie [wyłączone], dominują rodowe. Wieś — mężczyźni biorą udział przez pomoc w kopaniu grobu, zaaranżowaniu pogrzebu, jego realizacji itp. Jest to obowiązek, który ciąży na nich w imię solidarności wiejskiej. Złamanie solidarności zwalnia od niego. Zapłata rytualna: *razdawaczka*¹⁸ pogrzebowa, podobna do wszelkich rytualnych rozdawin.

¹⁸*Razdawaczka* (mac.) — rytualne częstowanie potrawami obrzędowymi. Więcej na ten temat zob. w podrozdz. „[Obrzędy pogrzebowe i zaduszne]” w rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1.

3. Darowanie

a. Filantropia indywidualna. Są to dary i świadczenia, objęte kategorią *sebapu*¹⁹ — znaczy [to] mniej więcej to samo, co polska jałmużna. Jest to obdarowanie drobiazgiem żebraka czy chorego, ofiarowanie lekarstwa itp., zawieszenie jedzenia. Ofiary małe — to, co konieczne. Szczodrość, szafowanie potępione. („Tuku mu Bog dał” — „Tyle mu Bóg dał, [nie więcej]”). Żadna odpłata, odwzajemnienie tu nie obowiązuje. Odpłata nadnaturalna, na tamtym świecie. Czyn religijny, nie społeczny. Dar ofiarowany niezależnie od wszelkich zobowiązań społecznych. *Sebap* w swej najwyższej formie: filantropia ogólna, fundacje w postaci wystawienia *czesmy* [studni], naprawienia drogi dla użytku wszystkich, na rzecz własnego zbawienia. Pomoc bogaczy biednym, interpretowana nieraz jako *sebap*, nie jest nim jednakże. Charakteryzuje ją bowiem wzajemność doczesna.

b. Filantropia obrzędowa. Są to dary podobne do *sebapu*, niepłynące jednak z własnej intencji, [lecz] nakazane przez zwyczaj. Obejmują przede wszystkim współrodowców, [ale] również niekrewnych sąsiadów. Dary te udzielane są lub wymieniane w związku z pewnymi świętami. Na przykład na *Bożić* piecze się, rozdaje i wymienia *kołaczy* [placki]. Między współrodowcami wymiana darów [jest] powszechna; jednak biedni odpłacają dar *kołaczy* tylko nominalnie — ich dar [jest] ilościowo i jakościowo mniejszy. Tak samo pod koniec mięsopustu biedni obchodzą bogatych krewnych i otrzymują [od nich] bezzwrotne dary [żywnościowe] (twaróg, chleb, kiszona [kapustę] itp.). Do tej kategorii darów można zaliczyć [też] wszystkie *razdawaczki* pośmiertne: dary odzieży, [pożywienia] i kwiatów, rozdawane na pogrzebie i w dni zaduszne współuczestnikom ceremonii, [osobom] spotkanym po drodze [i] każdemu, wobec [kogo] znajdzie się [kobieta] rozdająca. Są to dary bezzwrotne, [ofiarowane] w intencji pośmiertnego życia zmarłego.

c. Dary specjalne. Te nie będą tutaj uwzględnione. [Funkcjonują] one jako zapłata za spełnianie specjalnych funkcji [czy] udzielenie jakiejś specjalnej pomocy zwyczajowej czy obrzędowej (dla uczestników *stroju*²⁰, orszaku weselnego itp.); [są] ofiarowane dla stworzenia określonego stosunku społecznego lub z racji już istniejącego.

4. [System gościnności]

Czwartą wreszcie kategorię samopomocy społecznej tworzy zwyczaj gościnności i wspólnego ucztowania — [podejmowania gości]. System ten [jest] dość skomplikowany i pewne jego aspekty tutaj pominiemy. [Jest on] realizowany najintensywniej w sferze stosunków rodowych — w płaszczyźnie związków pokrewieństwa, w pierwszym zaś rzędzie węzłów powinowactwa. Powinowaci, [mieszkający] w większości poza wsią, to *gosti-prijateli* (goście-przyjaciele), zawsze podejmowani wystawnie, uroczyście,

¹⁹ Więcej na temat *sebapu* (z tur. *sevap*), zob. w podrozdz. „Filantropia lecznicza i płaça za leczenie” w rozdz. „Walka o życie...” w części 1.

²⁰ *Stroj* (mac.) — ceremonia zawarcia kontraktu małżeńskiego; por. więcej w podrozdz. „Przebieg transakcji małżeńskiej” i „[Transakcja małżeńska. Zapisy terenowe]” w części 1.

gościnnie. Szczególne [po temu] okazje [to] *swedni* [tj. święta] wiejskie [i] rodowe, wesela, chrzciny [i] inne doroczne wizyty, wymieniane między rodzinami. Należą tu również stosunki kumostwa [i] pobratymstwa, [a także] indywidualne przyjaźnie z wybitnymi osobistościami z okolicy lub przybyłymi z zewnątrz. Piszący te słowa niejednokrotnie funkcjonował na obszarze Porecza jako taki gość-przyjaciel różnych rodzin poreckich. Poza [...] stosunkami rodowymi gościnność, ucztowanie [i] wzajemne podejmowanie się mają także swoje [miejsce] w [sąsiedzkim] życiu wsi, niezależnie od stosunków łączących [jej] poszczególnych [mieszkańców].

Okazje świąteczne. Wszystkie uroczyste święta — *swedni* (*Bożić*, *Welik-den*, *Dziurdzioen* itp.), [zwłaszcza] *Bożić*; następnie *swedni* wiejskie. Wizyty, chodzenie po domach, wspólne ucztowanie, picie. Tak samo uroczystości rodzinne: wesela, *kutłamaki*²¹. Wreszcie *Wodici*, gdy kum i wszyscy mężczyźni chodzą po wsi, uroczyście podejmowani w każdej chacie; gdy wspólne uczyły na cmentarzu.



Rastesz. Nowy dom, gdzie urządzano *kutłamak* (zabawę)

Funkcja wspólnych uczt: stwarzanie fatycznej komunii²², społecznej euforii, atmosfery zgody, zbratania, dobrej woli. „Bog pomedziu nas. So

²¹ *Kutłamak* (mac.) — zabawa, jubileusz, wieszowanie (z tur. *kutlama*).

²² *Phatic communion* (ang.) — termin wprowadzony do etnologii i językoznawstwa przez Bronisława Malinowskiego; oznacza obcowanie fatyczne, czyli takie, które służy podtrzymaniu kontaktu.



Rastesz. Grupa mężczyzn w czasie *kutłamaku*

Boże. Koj dumat łośzo, zło da mu bidet” itp. — „Bóg między nami. Z Bogiem. Kto ma na myśli coś złego, niechaj zło go spotka”.

Etykieta jedzenia: błogosławieństwa przy picciu, toasty.

Oprócz tych zwyczajowych okazji — stała gościnność w miarę możliwości. Wyjątkowa pod tym względem sytuacja bogaczy. Podejmowanie, gościnność, ucztowanie jako środek zdobywania popularności, sympatii, poparcia; stale stosowany z tym zamiarem.

Wreszcie — obowiązek codziennej gościnności, poczęstunków, zapraszania, jeśli ktoś przyjdzie. Poczęstunki: *rakija*, kawa, *tiutiun* [tytoń], *czaj* [herbata] itp. Dary gościnne (gościńce).

Te [świadczenia], polegające na pomocy, filantropii, darach i gościnności, są obowiązkiem każdego. Ich wysokość pozostaje jednak zawsze w proporcji do materialnych [możliwości] ofiarodawcy, fundatora czy [gospzczącego]. Jeśli jakaś rodzina wzrasta w siłę, to znaczy rozrasta się i wzbogaca, bogactwo, które skupia, staje się jej własnością tylko [w tym sensie], że [to] ona nim dysponuje. Każda rodzina stoi [bowiem] stale wobec ogólnych roszczeń, które [rosną] lub maleją zależnie od jej [statu] materialnego. Wzrost bogactwa jakiejś rodziny jest bacznie śledzony przez jej otoczenie i postęp gospodarczy, [jaki] czyni, stawia ją wobec stale [wzmagających się] roszczeń sąsiadów, krewnych i współobywateli

wsi. [Albowiem system samopomocy społecznej] to obowiązek moralny, wynikający z faktu współżycia w tej samej grupie i podlegający sankcji wzajemności. [Wzajemność ta] może być okazana w rozmaity sposób: przez świadczenia materialne, pomoc w jakimś zadaniu, odwzajemnianie gościnności, wreszcie przez poparcie [poczynań] rodziny [i] darzenie [jej] swoją sympatią.

Tu właśnie [tkwi] jeszcze jedna sfera konfliktów wiejskich. Ustępstwa z własnego bogactwa, [świadczenia] na rzecz potrzeb innych nie przychodzą [bowiem] łatwo; nie płyną ze szczerego serca. Rodzina, która porasta w bogactwo, stopniowo zmienia swoją stopę życiową; nie trwoni jednak tego, co zdobyła. [Swoje] bogactwo musi ukrywać, przede wszystkim przed oczyma otoczenia, by nie spotkać się z nazbyt wygórowanymi i natarczywymi roszczeniami. [Przyjmuje] normalną postawę nuworysza — by zagwarantować tylko dla siebie te korzyści, które przynosi bogactwo, kryje się z jedzeniem [i] luksusem, inscenizuje wieczne trudności [i] niedostatek, utrzymuje przeciętną stopę życiową; nadwyżkę wkłada w inwestycje, nie zaś w filantropię i towarzyskie imprezy wiejskie. Postawa otoczenia [sprowadza się natomiast do] żądania pomocy, świadczeń i kontrybucji zgodnie ze [statusem] materialnym i możliwościami [...] grupy rodzinnej. W społeczeństwie poreckim *richesse oblige* i zlekceważenie tej okoliczności spotyka się z surową krytyką [...]. Dzieje się [tak] zwłaszcza [wówczas], gdy zostanie zauważona zmiana stopy życiowej, [której nie towarzyszy] równoczesny [wzrost] szczodrości i gościnności w stosunku do otoczenia. Skąpstwo [i] wyrachowanie są [bowiem] jednymi z najbardziej pogardzanych cech; najpochopniejsza krytyka sąsiada [następuje właśnie] z tych względów. Toteż [...] bogaczy [uważa się za] samolubnych egoistów, gdyż ich szczodrość [i] bezinteresowność oceniane są z reguły jako [pozostające] poniżej oczekiwań.

Tak więc pełna sytuacja destruktywnej atmosfery wsi rysuje się następująco. Podział klasowy i sprzeczność interesów gospodarczych poszczególnych klas, tarcia wynikające na tle kolizji różnych systemów produkcyjnych. Równorzędnie z tym rozgoryczenie, znajdujące swoje podłoże w wiecznej niewspółmierności między [świadczeniami] bogaczy i roszczeniami, które [zgłasza wobec nich] otoczenie.

Trzeba zaznaczyć, że ta sytuacja [jest] powszechna; nie [ogranicza się wyłącznie do] [...] klasy bogaczy. [Takie] stosunki [i] układy sytuacyjne istnieją między biedniejszymi i bogatszymi [w ogólności] na każdym stopniu [klasowej] różnicy. Są one płynne, stale zmienne. [Nie ma] stałych, zwyczajowych [świadczeń], związanych ze stanowiskiem, które ktoś zajmuje w [systemie stratyfikacji] gospodarczej wsi, lecz [nie ma] również stałości [podziałów i trwałości] klas.

Te zwyczaje społeczne stwarzają we wsi nieustanne *give and take*²³; stałą wymianę usług i świadczeń, stałe wysuwanie własnych roszczeń,

²³ *Give and take* (ang.) — coś za coś. Obrębski nawiązuje tu do teorii daru Marcela Maussa, opierającej się na zasadzie wzajemności — regule *do ut des* (daję, abyś dał).

stałe oczekiwanie czyjejsz szczodrości. Większość kontaktów codziennych i towarzyskich wsi to [właśnie] realizacja systemu wzajemności. Jest to [jej] [...] chleb [powszedni], tak zwykły, naturalny [i oczywisty], że łatwo może [pozostać] niedostrzeżony. Większość wspólnych interesów, wymiana wizyt, ranne chodzenie po kominkach [...] mają [...] właśnie [taki cel]. Rzeczywistość wiejska [to] ciągła, [długoletnia] cyrkulacja tych wymiennych świadczeń, usług, pomocy, pożyczek [i] kontrybucji, [która jest stale podtrzymywana i] nigdy nie ustaje. Urywa się czasem w poszczególnych przypadkach, zawiązuje i stwarza na nowo w innych. [Układ ten stale się zmienia] dzięki klasowej fluktuacji wsi.

Dynamika życia wiejskiego. Uwaga. Wpiew opisać rodzinę. Potem zaznaczyć patriarchalność społeczeństwa poreckiego; przebija się ona w składzie wsi: *maato* — *kabile*. Dychotomia wsi: mężczyźni, kobiety. Mężczyźni uprzywilejowani, kobiety podporządkowane.

Egzystencja wsi (ludności wiejskiej) wspiera się w całości na związkach: czynnościach zorganizowanych w ramach struktury wiejskiej.

Podstawa bytu: własność rodzinna, ojcowizna, przekazywana z pokolenia na pokolenie w linii męskiej i własność zbiorowa wiejska — terytorium wiejskie. Własność rodzinna: kultywowana, uprawiana intensywnie (pola uprawne, ogrody, łąki, lasy zasadzone itp.). Własność zbiorowa: las (samosiejka), tereny pastwiskowe i leśne (nieużytki).

Podstawa egzystencji gospodarczej: rolnictwo (wyłącznie dla celów konsumpcyjnych, poniżej potrzeb) [i] pasterstwo (dla celów konsumpcji i wymiany) — główna podstawa bogactwa.

Dobrobyt realizowany przez odpowiednią organizację zajęć gospodarczych jednego i drugiego typu. Idealna organizacja pracy, dająca gwarancję nadwyżki produkcyjnej nad konsumpcją itd.: wielka rodzina. Wielkie rodziny to klasa bogaczy we wsi. Toteż wielka rodzina [jest] ideałem, do którego zrealizowania dąży każdy.

Kariera osobista ujęta w ramy życia wielkorodzinnego. Jednostka [rodzi się] jako członek grupy rodzinnej; przez emancypację (rozrost grupy itp.) ustanawia swoją własną grupę rodzinną; uzyskuje najwyższe stanowisko społeczne jako samodzielny gospodarz — głowa wielkiej rodziny, właściciel i dysponent bogactwa: ziemi, stad, pieniędzy.

Realizacja tego ideału życiowego Poreczanina możliwa tylko [o tyle], o ile całość wzoru kulturalnego daje się urzeczywistnić w każdej dziedzinie. Warunki zasadnicze: normalny wzrost grupy rodzinnej (małżeństwo), sprawne jej funkcjonowanie, powodzenie w zajęciach rolniczych, pasterskich i wymiennych, płodność (plenność) rodzin, stad i pól.

[...] Nie wszystkim rodzinom i członkom miejscowego społeczeństwa udaje się uzyskać to maksimum; nie wszystkie uzyskują poziom wielkorodzinny i przynależność do klasy bogaczy wiejskich — ludzi decydujących, wpływowych. Obok rodzin, które przewodzą we wsi [i] słyną na cały kraj, [funkcjonują] rodziny, które jeszcze nie osiągnęły swego szczytowego momentu rozwojowego, [oraz] rodziny, które nie mają na to widoków. Nierówność klasowa to rezultat różnych kolei w karierze poszczególnych grup rodzinnych, rezultat nierównoczesnej historii kariery poszczególnych rodzin. [To] nierówność wynikająca z układu klasowego wsi.

[Niepowodzenia i nieszczęścia a czary]

Dotychczasowa analiza ukazuje nam tylko to, co tak często było [lekceważone i] pomijane w opisie życia wsi: podział klasowy [i] klasowe nierówności, indywidualizm rodzinny [...], obecność konfliktów i tarć, wynikających ze sprzeczności interesów i z egoizmów [poszczególnych] rodzin — jednym słowem to wszystko, co [...] podważa mit społecznej jednorodności wsi, [mit] jej kolektywizmu [i] solidarności bez zastrzeżeń.

Wszystko to jednak nie tłumaczy [...] czarnej magii i czarownictwa. Daje jednak wskazówkę, że czary, płynące z negatywnych uczuć [i] z wielkich społecznych namiętności, nie są niezgodne, niewspółmierne [ani] sprzeczne z atmosferą społeczną wsi.

By lepiej zrozumieć tę kwestię, musimy jednak [głębiej] wniknąć [...] w życie wsi, poznać [jej] atmosferę [bardziej] bezpośrednio.

[Jak] już było wspomniane, [...] na tle [realizacji] zadań związanych z istnieniem grupy rodzinnej jako jednostki gospodarczej dochodzi [...] zawsze do rywalizacji rodzin — [do] stałej konkurencji, stałego wyścigu w zdobywaniu bogactwa i znaczenia. Rywalizacja implikuje jednak jeszcze inne momenty: konflikt interesów i zawiść. Są one we wsi silnie zakorzenione, [stanowią] nieodłączny [element] nastrojów i atmosfery wiejskiej. Dlaczego?

Wyjaśnienie: ideał rodzinny i jego realizacja. Trudności: niepowodzenia. Trudności [i przeszkody] dwojakiego rodzaju: stwarzane przez grupę wiejską, przez zawistnych sąsiadów itp. (tu zbrodniczość wiejska?) [oraz przez] przypadek, [który] niweczy plany i zamierzenia rodzin.

Okoliczności, które podważają, niszczą [bądź] hamują normalną karierę grup rodzinnych ([i ich] członków), [które] sprowadzają katastrofy rodzinne: drobne wydarzenia (niepowodzenia rodzinne i gospodarcze), przedwczesna śmierć członków rodziny, bezdzietność, rozbitcie małżeństwa, niemożność sformowania małżeństwa, konflikty rodzinne powodujące przedwczesny podział grupy [lub] uniemożliwiające jej sprawne funkcjonowanie, katastrofy gospodarcze (złe zbiory, epidemie niszczące [i] dziesiątkujące stada), nieumiejętność [bądź] brak doświadczenia w rozlicznych sprawach techniczno-gospodarczych, trudnościach itp.

Każda rodzina [ma] w swojej historii wspomnienia takich wydarzeń, tłumaczących niepowodzenia jej kariery — drobnych nieszczęść czy też kompletnych katastrof. Pogląd autochtonów poreckich na te [kwestie] [jest] pozornie racjonalny. W intymniejszej rozmowie [z tym czy owym Poreczaninem o codziennych sprawach wiejskich, kłopotach i troskach poszczególnych rodzin] pojawia się jednak swoista interpretacja; sprowokować ją łatwo, wnikając w szczegóły tego czy innego wydarzenia. Przy próbie wytłumaczenia jego przyczyn w sposób racjonalny [pojawia się] dyskretny sprzeciw rozmówcy, [jego] własna opinia: czary (*ma-dzijite*).

W interpretacji Poreczanina czary zjawiają się jako [...] dominująca przyczyna nieszczęśliwych wydarzeń tego typu. Śmierć [...] [i] choroba, epidemia w stadzie, złe zbiory [czy] katastrofa rodzinna znajdują często wytłumaczenie w systemie przyczyn naturalnych i nadnaturalnych. Tam jednak, gdzie naturalne podłoże wydarzenia [jest] mgliste [i] niewyraźne, [gdzie] nie znajduje wyjaśnienia w wiedzy ludowej (medycznej, społecznej, psychologicznej, przyrodniczej), istnieją tylko dwie [możliwości]: nieszczęście może być dane *od Boga* [przez Boga] (jako niezrozumiała decyzja co do losów człowieka lub kara za grzechy, [jego własne albo] przodków), [bądź] też spowodowane czarem: „od łoszi łądi, od raka” [„przez złych ludzi, czyjąś ręką”].

[Obie] te możliwości Poreczanin przyjmuje obiektywnie. Z reguły jednak skłania się do opinii, że w wypadku, o którym mowa, ma miejsce właśnie ta druga [możliwość], to znaczy czary. Przebija się to w każdej rozmowie na ten temat, [kiedy] teoria boskiego czy naturalnego pochodzenia nieszczęścia wspomniana jest dla zamanifestowania obiektywizmu interpretatora wydarzenia, który swoją postawą, gestem i tembrem głosu wyraźnie zaznacza, że jego osobisty pogląd na istotę rzeczy trzyma się hipotezy czarów i że pogląd ten ufundowany jest na pewnych faktach, od omawiania których rozmówca się uchyla. Gdyż temat czarów jest tematem drażliwym, nigdy swobodnie niedyskutowanym publi[cznie] i niewyciąganym na powierzchnię rozmowy. [Rozmowa go dotycząca] redukowana [jest] do ogólnej, zdawkowej opinii; uchyla się od wszelkich rozpatrywań dotyczących sposobu, w jaki czar został dokonany, i jeszcze bardziej kwestii jego sprawy. [Dlatego dążenie do] poznania tego przedmiotu [uważane jest za] nietakt towarzyski, *faux pas*.

Toteż pierwsze moje wywiady na temat czarów rozbiły się regularnie o zdecydowaną postawę wstrzeźliwości i oględność w tym przedmiocie wszystkich moich rozmówców. Pytania dotyczące technicznej strony czaru spotykały się z powszechnym [podkreśleniem] kompletnej ignorancji. Odpowiedź: „A kto ich tam wie, co to są te czary” („Koj znajet, szto owi madzijite”) była stałym konwencjonalnym frazesem, ucinającym wywiad w zacytunku. Dalsze indagacje, zdążające do uzyskania informacji co do ekspertów w tej dziedzinie, którzy mogliby wiedzieć coś więcej, wywoływały wymijające [odpowiedzi, w których przypisywano] autorstwo czarów bądź to Cyganom (a specjalnie Cygankom, żyjącym po miastach), bądź też ogólnie kobietom innych wsi, nigdy zaś swojej. [Z zasady] rozmowa kończyła się wobec oświadczenia: „E, zdarzają się źli ludzie”, po którym dalsza indagacja była już bezcelowa. W tych pierwszych i powierzchownych wywiadach wprost odnosiło się wrażenie, że miejscowe czarownictwo [nie] jest niczym więcej [niż] tylko specyficznym mitem, jakimś irracjonalnym wierzeniem*, dostarczającym wyjaśnień dla pewnych zjawisk, i że pod tym

* [Wariant na marginesie:] [że to tylko] zabobon, przesąd ciężący na psychologii Macedończyka, stwarzający jakąś koszmarną wizję zjawisk naturalnych i społecznych — specyficzna cecha umysłowości pierwotnej.

szczegółem miejscowego folkloru nie ukrywa się żadna treść społeczna. Dopiero późniejsze badania, a specjalnie czynny współudział w życiu wsi, która była główną areną moich prac, pozwoliły mi odkryć cały miejscowy system czarownictwa i bliżej weń wniknąć nie tylko teoretycznie, ale nawet przez praktyczny współudział w paru intrygach czarowniczych.

Praca ta referuje już tylko usystematyzowane obserwacje i opis poreckiego czarownictwa. Perypetie i drogi, którymi doszedłem do jego znajomości, nie będą tu opisywane, choć niewątpliwie takie zaznajomienie czytelników z *dessous*²⁴ pracy etnologa byłoby niejednokrotnie bardzo pouczające i lepiej informujące o charakterze kultury prymitywnej aniżeli zbyt analityczno-systematyczne zestawienie różnych faktów, elementów itp.

²⁴*Dessous* (fr.) — spód; to, co pod spodem; też: bielizna damska. Metaforycznie: to, co niewidoczne.

Czarownictwo na Poreczu

[Czary sprawą drażliwą]

Czarownictwo jest piętą achillesową każdego opisu etnograficznego, każdego studium terenowego. Jest to ta dziedzina życia społeczności miejscowej, do której z trudem tylko może dotrzeć obserwator, która ukazuje mu się najczęściej tylko we wtórnych, zewnętrznych przejawach, pozostawiając pełnię i głębię jej zjawisk w ukryciu, i w poznawaniu której badający z konieczności wyręczać musi własną obserwację przesadną, zniekształconą lub celowo ułamkową informacją miejscową. Pod tym względem Porecze nie stanowi bynajmniej wyjątku. Trudności, od których jeży się studium czarownictwa w innych społeczeństwach pierwotnych, występują i tu z całą okazałością. Co więcej, pewne cechy miejscowego czarownictwa, mające swoje źródło w strukturze społecznej wsi macedońskiej, [w] jej wyobrażeniach moralnych i konwenansach społecznych, nadają mu być może bardziej ezoteryczny i niedostępny charakter, aniżeli ma to miejsce w wielu innych społeczeństwach pierwotnych.

Pierwszym wrażeniem, nawet przy dłuższym pobycie w tym kraju, jest — jeśli chodzi o czarownictwo — nieomalże kompletna jego nieobecność. Etnograf, pozostający pod hipnozą opisów czarownictwa w Afryce Zachodniej czy w Melanezji¹ i obecność jego mierzący nasileniem powszechnej atmosfery strachu i grozy, tak sugestywnie, choć niekoniecznie zgodnie z prawdą odmalowanej przez niektórych autorów, uznałby Porecze za rejon wolny od czarownictwa i mało interesujący pod tym względem. Istotnie, jeśli wskaźnikiem czarownictwa miałyby być atmosfera strachu i grozy, ujawniana i manifestowana w tysiącnych okazjach, urastająca do wymiarów nieustannie powracającego publicznego lejtmotywu codziennych, prywatnych trosk i nieszczęść i wyciskająca jakąś neurotyczną skazę na psychice człowieka pierwotnego, nic by nam nie zapowiadało obecności czarownictwa na Poreczu. Paniczny lęk przed czarownictwem jest na Poreczu nieznany i nie ujawnia się z byle powodu. W interpretacji rozmaitych

¹Pierwsze z odwołań w tym zdaniu nawiązuje najprawdopodobniej do prac Roberta S. Rattraya, badacza m.in. magii i religii ludu Aszanti (dzisiejsza Ghana), drugie — do cyklu monografii trobriandzkich Malinowskiego, zwłaszcza *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa, Dziela*, t. 5, tłum. Barbara Leś, PWN, Warszawa 1978 (1935).

kłesł i nieszczęść za pomocą przyczyn nadnaturalnych jest Poreczanin równie prozaiczny, jak wstrzemięźliwy i jeśli w rozmowach poreckich uderza coś szczególnego, to właśnie szczególna nieobecność tematu czarów i czarownictwa.

Celowa [...] indagacja na ten temat mogłaby nas tylko utwierdzić w tym początkowym mniemaniu. Jej rezultat okazałby się nad wyraz miżerny. Mężczyźni, zapytani [...], daliby nam nieodmiennie stereotypową odpowiedź, [ucinającą] wszelką dalszą rozmowę: „Toa ženski raboti, ženite znaat” („To kobiece roboty, kobiety wiedzą”). Podobny rezultat dałaby [...] rozmowa z kobietami, tyle że [w tym wypadku] znajomość tych spraw [zostałaby odepchnięta] jeszcze dalej i kres rozmowie [zostałby położony] jeszcze [bardziej] bezapelacyjnie: w oficjalnym [przekazie] kobiet poreckich „Dziupcite praat madzijite, za tija raboti Dziupcite znaat” („Cyganie czynią czary, w tych robotach Cyganie się wyznają”). Indagacja taka dałaby nie więcej niż podstawy do przypuszczenia, że wprawdzie wśród Poreczan istnieje jakaś koncepcja czarów, ale że koncepcja ta jest niejasna i bardzo nieokreślona, sprawiająca wrażenie [...] luźnych wątków wędrownych czy reliktyw wierzeniowych, niepowiązanych z miejscowym systemem wierzeń magiczno-religijnych [i] wiodących pasożytniczy żywot na peryferiach pojęć i dogmatów wierzeniowych Poreczan [oraz] pozbawionych realnych odpowiedników i podstaw w praktyce życia poreckiego.

Wniosek taki byłby jednak najzupełniej błędny. Czarownictwo, i w wierze, i w praktyce, stanowi na Poreczu ważną dziedzinę życia społeczności wiejskiej. Wiara w czary jest [tu] tak powszechna i niewzruszona, że stanowi jeden z tych nielicznych dogmatów wierzeniowych, które [nie są kwestionowane] przez nikogo i uchylają się wszelkiemu sceptycyzmowi. Jeśli w dogmatach wiary gjaurów poreckich jest coś trwałego i niewzruszonego, co nie podlega kwestionowaniu, to właśnie wiara w czary. Nie jest to przy tym wiara martwa, niepoparta uczynkami. Wprost przeciwnie. Znajduje ona swój wyraz i swoje potwierdzenie w praktykach i czynach, łącznie z którymi składa się na obraz rozwiniętego i stale dającego o sobie znać czarownictwa, silnie ugruntowanego w miejscowej strukturze społecznej, dysponującego odpowiednim aparatem wyobrażeń mitologicznych i koncepcji rytualnych, zharmonizowanego z systemem magiczno-religijnym tego społeczeństwa i dającego bodziec do rozbudowy tych stron tego systemu, których [wyspecjalizowaną] funkcją jest [...] walka z czarami i z czarownictwem. Czarownictwo nie jest bynajmniej na Poreczu przypadkowym zlepkiem jakichś szczątków czy ułamków wierzeniowych, znamionujących jego zanik, niedorozwój czy też obcą naleciałość. Wiedzie ono żywot realny i intensywny. Publiczna postawa Poreczan, inscenizująca ignorancję i obojętność w tej sprawie, jest postawą konwencjonalną, pod którą kryje się żywe i powszechne zainteresowanie czarną magią, wspólnie z innymi dzielone, choć rzadko podzielane przeświadczenia i wreszcie potwierdzające je, a nienadające się do publicznego ujawniania, doświadczenia osobiste. Tendencyjne przemilczanie tej sprawy nie wynika [...] z bagatelizowania lub niedostrzegania czarów, ale stąd, że jest to sprawa

drażliwa i wybitnie prywatna, i to sprawa, która żywo i bezpośrednio dotyczy nieomal każdego.

Czary jako zbrodnia

Przyczyna wstrzeźliwości w omawianiu kwestii czarów — charakterystyczna pruderia człowieka pierwotnego w rzeczach drażliwych, wychodzących poza ramy konwensu — leży nie tylko w tym, że czarownictwo, zgodnie z moralnymi pojęciami Macedończyka, jest jednym z kardynalnych przestępstw, że czary są zbrodnią, ale również i przede wszystkim w tym, że zbrodnia ta jest jedną z najpowszechniejszych. Przy tym zbrodnia czarów — wbrew zdawkowym konwens[sowym] zapewnieniom kompletnej ignorancji w kwestiach czarów i hipokryzyjnym oświadczeniom, że przypuszczalni ich sprawcy znajdują się poza najbliższym otoczeniem rozmówcy i indagatora — zgodnie z istotnym stanem rzeczy i istotnym, prawdziwym, niesfałszowanym przeświadczeniem Poreczanina, jest zdarzeniem niemal codziennym, dokonywanym lub zamyślanym nie gdzieś w bliżej nieokreślonych sferach Cyganek, złych kobiet, złych ludzi itp., ale w najbliższym otoczeniu: rodzinie, grupie rodowej, wsi.

W zespole czynów klasyfikowanych jako przestępstwa zbrodnia czarów zajmuje bardzo szczególne miejsce. Jak wszelkie przestępstwa o charakterze społecznym, polegające na działaniu na cudzą szkodę, czarownictwo określane jest jako zło. W przeciwieństwie jednak do przestępstw zwykłych, takich jak złodziejstwo i bandytyzm, szkodnictwo i chuligaństwo itp., z których każde posiada swój ograniczony, wąski zakres, czary są przestępstwem uniwersalnym, działającym na szkodę człowieka w sposób bardzo różnolity. Wyrażają się w nieszczęściu wszelkiego rodzaju, [takim jak] śmierć, choroba, ubytek bogactwa itp. Zbrodnia czarów ma przy tym również charakter przestępstwa sakralnego: jest grzechem, powodującym działanie pewnych sankcji sakralnych, dotyczących sprawcę czarów. Zwykle przestępstwa nazywane są otwarcie po imieniu i ich sprawcy określane właściwym epitetem, przywiązany do osoby o ustalonej złej reputacji: czy to jako [bandyci] (*aramijite*), szkodnicy (*beładżijite*), czy jako gwałtownicy [lub] złościcy (*cziftelijite*). Epitety te, przywiązane do człowieka, którego postępowanie nakazało sklasyfikować go w ten sposób, używane [są] również metaforycznie jako wyrażenia ekspresywne, emfaticzne [czy] żartobliwe [...] w stosunku do ludzi o niesfornym charakterze. W przeciwieństwie do tej swobody w dziedzinie określenia i definiowania zwykłych przestępstw, nazwa sprawcy czarów [jest] jak gdyby tabuowana. Nigdy nie używa [się jej] dla metaforycznego określenia kogoś; wiąże [się] z nią dosłowność znaczenia, które może być tylko jedno: właściwe, konkretne. Nazwy sprawcy czarów można, [nawet] przebywając wśród Macedończyków długi czas, nie usłyszeć — tak skrupulatnie unika [się jej] w zwykłej rozmowie.

Przyczyną tego [stanu rzeczy jest] otwartość [i] jawność wszelkich zwykłych przestępstw społecznych. Wypadek przestępstwa — złodziejstwa, zabójstwa, kłótni, zniszczenia czyjejś własności — nie podlega żadnym wątpliwościom; [jego] sprawca częstokroć działa jawnie. Zgoła inaczej rzecz się przedstawia w wypadku czarów. Podejrzenie, że w tym czy innym nieszczęściu człowieka przyczyną są czary, może zawsze być przeciwważone alternatywą innych przyczyn zdarzenia. Sprawca czarów, podejrzewanych czy [istotnie zaszłych], działa skrycie, w tajemnicy; o tym, że czary miały miejsce, świadczą tylko ich urojone czy faktyczne konsekwencje i szereg — częstokroć dziwacznych — okoliczności, na których wspiera się hipoteza czarów. [Są to] przestępstwa tajne, niewykryte, niepodlegające normalnemu śledztwu*.

[Tylko kobiety czarują]

Najbardziej charakterystyczną, szczególną i istotną cechą, odróżniającą czary od innych pospolitych zbrodni, jest to, że czarownictwo — w światopoglądzie Macedończyków — jest wyłącznie kobiecym i w dodatku typowo kobiecym przestępstwem. Zgodnie z panującą opinią tylko kobiety są [sprawczyniami] czarów i Poreczanie, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, kategorycznie zaprzeczają, aby mężczyzna mógł się oddawać praktykom czarowniczym. Istnieją tylko czarownice, czarowników nie ma. Ta okoliczność znajduje swój wyraz również w miejscowej terminologii czarowniczej. Dialekt porecki zna tylko jedną nazwę dla sprawcy czarów, nazwę żeńskiego rodzaju i odnoszoną wyłącznie do kobiet: *madziopsnica*². Teoretyczny **madziopsnik*, będący odpowiednikiem męskiego rodzaju dla *madziopsnicy* — czarownicy, utworzony zresztą w zupełnej zgodzie z miejscowymi regułami słowotwórczymi, jest dla Macedończyka nonsensem językowym, któremu nie odpowiada żadna treść; jakąś nielogiczną igraszką słowną, której w języku [polskim] mógłby odpowiadać twór tego rodzaju, jak powiedzmy jakiś **położnik* lub *masculinum* od *mamka*³.

Przypisywanie praktyk czarowniczych tylko i wyłącznie kobietom znajduje swoje wytłumaczenie w koncepcjach, które w światopoglądzie Macedończyka składają się na wizerunek społeczny kobiety⁴. Zgodnie z tymi koncepcjami do praktyk czarowniczych predestynuje kobietę jej charakter, różniący się od charakteru mężczyzn szczególnym nasileniem

* [Por. konspekt tego fragmentu:] Czary jako zbrodnia. Zbrodnie jawne: *aramijite*, *betadžijite*, *cziftelijite* [bandyci, szkodnicy, złościcy] — otwarte kwalifikowanie ludzi; żart[obliwe] (różne odcienie znaczeń). Zbrodnia skryta: szkodzenie komuś za pomocą czarów.

² W macedońskim języku literackim wyraz ten ma postać *madziopsnica* (*mag'osnica*).

³ Chodzi o niemające realnego odniesienia formy męskie **położnik* i **mamek* utworzone od rzeczowników żeńskich *położnica* i *mamka*.

⁴ Więcej na temat poreckiego wizerunku kobiety zob. w rozdz. „Mężczyźni i kobiety” w części 1.

antyspołecznych uczuć i nastrojów. Nienawiść, wrogość, skąpstwo, zawiść, egoizm, złośliwość i chciwość mają być niemal organicznie związane z charakterem kobiety i one to są uważane za główne i podstawowe motywy popychające ją do zbrodni czarów. „Kobiety zawistnice! Kobiety skąpiradła! Kobiety samolubki! Kobiety złośnice! Kobiety czarownice!” — oto jedna z typowych wypowiedzi, krótko i dosadnie charakteryzujących pogląd Poreczanina w tej sprawie.

Równocześnie Macedończyk daleki jest od idealizowania mężczyzn. Stwierdza tylko, że te same cechy charakteru, jeśli wystąpią u mężczyzny w równie silny sposób, jak z reguły mają być powszechnie właściwe kobiecie, [...] doprowadzą go do zwykłego, świeckiego przestępstwa: roboju, kradzieży, zabójstwa itp. Stąd odpowiednikiem epitetu *czarownica* będzie dla mężczyzny *aramija* — *bandyta*, [o ile] na nazwę tę zasłuży sobie faktycznym popełnieniem jednego z tych przestępstw. Jeśli zaś ograniczy się w swej antyspołeczności do wrogiego, nienawistnego ustosunkowania się do [...] otoczenia, właściwego kobietom, epitetem, który mu zostanie udzielony lub rzucony pod jego adresem w kłótni czy sprzeczce, będzie *kobar*⁵. Nazwa ta, oznaczająca osobę życzącą źle komuś innemu, skłoną do działania na jego szkodę, z upragnieniem oczekującą i pragnącą jego nieszczęścia i zapowiadającą je, występuje znowu tylko w męskim rodzaju. Gramatyczny odpowiednik **kobarica* nie istnieje w języku macedońskim. W stosunku do kobiety epitet ten musi być stosowany [...] w męskiej formie. I faktycznie jest używany w ten sposób, choć rzadko. Gdyż kobieta życząca źle innym i określana w ten sposób będzie równocześnie podejrzewana o to, że nie poprzestaje tylko i jedynie na biernej wrogości, że skrycie i w tajemnicy działa na szkodę tych, których nienawidzi, że jest aktywnym *kobarem* kobiecym, to znaczy czarownicą, *madziopsnicą*.

Toteż, o ile w kłótniach i sprzeczkach męskich określenia *aramija* i *kobar* wybijają się na czoło najdosadniejszych wymysłów, najbardziej obraźliwym i obciążającym zarzutem w kłótni kobiet będzie epitet *madziopsnica*. Epitet ten jest wielką obelgą; toteż usłyszany być może niemal wyłącznie w gorących i zapalczywych sprzeczkach kobiecych, w których całkowite lekceważenie dla normalnej etykiety osłabia jego powagę. Tylko w takich wypadkach można się spotkać z otwartym zarzutem czarownictwa, rzuconym w oczy rozmówczyni. W normalnej rozmowie każdy mężczyzna i kobieta strzegą się przed określeniem tym mianem nie tylko osób obecnych, ale nawet i postronnych. Gdyż oskarżenie o czarownictwo uprawnia mężczyzn, krewnych żelźonej rodziny, do interwencji i może być przyczyną kłopotliwego zajścia lub mściwej odpłaty. Stąd każdy strzeże się przed publicznym kwalifikowaniem jako czarownicy nawet i tych kobiet, co do których nie ma pod tym względem najmniejszej wątpliwości.

⁵Wiecej na temat terminów *aramija* i *kobar* w polu określeń pokrewnych zob. niżej w podrozdz. „[Terminologia uczynku czarowniczego w kontekście moralności społecznej]”.

[Porecka koncepcja czarów]

Znajomość czarów nie jest na Poreczu powszechna. Czary wszakże są umiejętnością potępianą przez publiczną opinię, zbrodniczą, której posiadanie nie jest rzeczą łatwą. Ci, którzy je znają, kryją się przed innymi ze swoją wiedzą, nie przyznają się do niej, otwarcie zaprzeczają, by [wiedzieli] cokolwiek konkretnego [...] w tej materii. Gdyż sama znajomość czaru jest inkryminująca: rzuca podejrzenie, że ten, kto go zna, posiadał ową wiedzę poprzez stosowanie czaru, dzięki obecności w charakterze świadka przy spełnianiu czaru przez swoich najbliższych lub wskutek tego, że zdarzyło się mu być klientem jakiejś czarownicy, aranżującej swą sztukę na jego zamówienie i na jego rzecz. Ci więc, co tą czy inną drogą doszli do poznania tych lub innych praktyk czarowniczych, zapytani o te sposoby, zaprzeczają, by cokolwiek wiedzieli. Normalna postawa mężczyzny w takich wypadkach to narzekanie na złość babską, na kobiece usposobienie i narowy, uważane za motywy praktyk czarowniczych. Od tej konwencjonalnej postawy mężczyzn niewiele odbiegają postawy kobiet, inscenizujących zawsze kompletną niewinność i ignorancję w tych sprawach. „Niszto ne znam ja” — „Nic nie wiem” jest najbardziej stereotypową reakcją na zapytanie o tę czy inną praktykę czarowniczą.

Toteż to, co składa się na najbardziej ogólną, jawną i powszechną wiedzę o czarach, nie jest ani specjalnie obfite, ani bogate w szczegóły. Konwencja przyzwoitości i prawości nie pozwala przyznawać się do znajomości szczegółów techniki magicznej. Uczciwy człowiek i uczciwa kobieta ich nie zna. Toteż w popularnej opinii wiele czynności, symptomów [i] powiedzeń jest klasyfikowanych [...] jako ślady czyichś praktyk czarowniczych, jako zakusy magiczne. Daje to szerokie pole do podejrzeń, nie daje [natomiast] możliwości choćby dla takich koncepcji i definicji, jakie otrzymują *zakon*, *adety* i *zaroki*⁶. To, co jest powszechnie znane, co stanowi popularną, łatwo dostępną wiedzę o czarach i czarownictwie, to przekonanie, że istnieją sposoby czarownicze, którymi można uzyskać pewne magiczne rezultaty. Toteż Poreczanin ujmuje swoją wiedzę o czarach w rejestr różnych praktyk, których nie segreguje ze względu na ich składniki techniczne, formalne ani ze względu na jakieś inne rzeczy, lecz tylko ze względu na intencje, które powołują czar do realizacji i [na] rezultaty, które ma on wywoływać. Główne, powszechne zainteresowanie dla czarów rozgałęzia się nie w kierunku techniki czarowniczej, w kierunku medytacji, jakie sposoby stosować, by uzyskać pożądane wyniki — lecz co czynić, by uniknąć czarów. Na co trzeba być zawsze przygotowanym? Co grozi ze strony czarów i czarownic? [...] Wiedza [Poreczanina] o czarach nie opiera się na obserwacji praktyk czarowniczych i medytacjach co do ich zasad i składników, lecz na ich rezultatach — na tych przejawach praktyk

⁶ Szczegółowo na temat *zakonu*, *adetów* i *zaroków* pisze Obrębski w rozdz. „Religia giaurów macedońskich” w części 1.

czarowniczych, które skłonny jest on widzieć w otaczających go zdarzeniach*.

Ilość i jakość zjawisk, zdarzeń i wypadków, które tłumaczone są jako rezultat działania czarów, nie jest ani [liczna], ani różnorodna. Zjawiska natury, oceniane negatywnie, takie jak burza, grad, susza, piorun, nigdy tej interpretacji nie uzyskują. Są to wszystko dopuszczenia boskie, przejawy ingerencji Boga w sprawy ludzkie. Jeśli dzieją się za sprawą ludzi, to tylko z winy złamania przez nich praw [moralnych] obowiązujących gjaurów poreckich. Tak samo jakieś wielkie katastrofy, epidemie ludzkie i bydłce, powszechne nieurodzaje [czy] pożary nigdy nie są tłumaczone jako [spowodowane] przez czary. Tylko zdarzenia indywidualne, wiążące się ze szczególnym losem ludzi, ich rodzin i dobytku, ich powodzeń i niepowodzeń życiowych, ich sukcesów i niepomyślności gospodarczych, tylko te znajdują się w rejestrze wypadków, którym przypisywane [są] jako przyczyna czary. Śmierć nagła a niespodziewana, choroba tajemnicza, [raptowna], nieokreślona i nieuleczalna, nieumotywowana miłość, idiosynkrazja małżeńska, kłótnie małżeńskie i rodzinne, bezpłodność i impotencja, rodzinna katastrofa gospodarcza, zły zbiór plonu i niepowodzenia pasterskie, jakieś komplikacje i niepowodzenia w przedsięwziętej imprezie czy nieudanej transakcji — to są zdarzenia i wypadki, które Poreczanie asocjują z czarami. Oczywiście nie wszystkie i nie zawsze, gdyż każde z nich może uzyskać trzy tłumaczenia: od Boga, naturalne i czary.

Cały więc system czarów, tak jak go sobie wyobraża przeciętny Poreczanin, to szereg bliżej nieokreślonych praktyk, które sprowadzają na człowieka różnego rodzaju zło, [na różne sposoby] dotkliwie. Zwyczaje językowe oddają [tę] koncepcję w postaci wypowiedzeń, w których nacisk położony jest na intencje i rezultaty czaru.

Tak więc czary powodujące śmierć będą określone jako [takie], których intencją i rezultatem jest, by kogoś nie było. Interpretacja czyjejs nieuleczalnej choroby lub śmierci wyrazi się przez powiedzenie: „Madziji mu naprajili, more, da go nemat” — „Uczynili mu czary, żeby go nie było”, rzadziej: „Mu storili madzijite na umiranie, na bolest” — „Uczynili mu czary na śmierć, na chorobę”. Czary powodujące bezpłodność określone są znów przez powiedzenie: „da nemat deca”, „da nemat rod” („żeby nie mieli dzieci”, „żeby nie mieli potomstwa”)**. Praktyki, którymi tłumaczy się jakąś kłótnię małżeńską lub miłość, opisywane są słowami: „da se turat” („żeby się porzucili”) [i] „da se sakaat” lub „da si se imaat” („żeby się chcieli / kochali”*** lub „żeby się mieli ku sobie”). Jedynie czary, którymi tłumaczona jest impotencja, stanowią wyjątek [od] tej reguły: [ich określenie] nawiązuje do najczęściej [...] stosowanej techniki [tych czarów]

* [Na marginesie:] Powszechna, dopuszczalna, jawna koncepcja czarów nic nam też nie mówi bardziej szczegółowego o technice czarów. Mówi tylko o ich efektach, ich symptomach.

** [Obok dopisek:] „Owojki uzimat, szto nemat rod” — „Ten odbiera, co [sam] rodu nie ma”.

*** [Na marginesie przykład użycia czasownika *saka:*] Oni cie da si zasakat sami. Sławka sakała sama da pojdet. [Sami się w sobie zakochali. Sławka sama chciała pójść (za niego)].

— wiązania magicznych węzłów, które mają zawiązać małżonków i tym powodować niemożność spełnienia aktu seksualnego. Czary te określane są wyrażeniami: „im wrzała (madziopsnica)”, „se si wrzali mładencite” („zawiązała ich [czarownica]”, „zawiązali się młodożeńcy”)*. Czar nienawiści określane jest jeszcze wyrażeniem: „da si se pizmaat” („żeby się nienawidzili”), choć istnieją również inne określenia, rzeczownikowe — „na pizma” („na nienawiść”) lub po prostu *krwnik* (krwawnik), termin nawiązujący znowu, podobnie jak *wrzuanie* (zawiązanie), do techniki czaru, którego ma się dokonywać przy użyciu krwi szlachtowanych bydła. Czary powodujące sen (stosowane obocznie, przy różnych zbrodniczych transakcjach, których powodzenie wymaga snu lub przynajmniej uspienia czujności ofiar) określane są wyrażeniem: „Da spijet mu naprajiła, da spijet ka'mrtow [so mrto'eczka zemja, so mrto'eczka swecia]” — „Uczyniła, by spał, by spał jak martwy [ziemią cmentarną, świecą cmentarną]”. Itp.

Te wyrażenia, określające intencję i efekt czaru, wyczerpują wszelkie rodzaje czarów, które istnieją na Poreczu. Nie ma chyba ani jednej praktyki czarowniczej, która nie posiadałaby [...] swojej etykiety [tego typu]. Idąc po tej linii, możemy ułożyć [...] rejestr poreckich czarów, [...] wiernie odpowiadający [ich] miejscowym popularnym koncepcjom [...]. [Zestawienie to] niejednokrotnie oddaje usługi Poreczanom, sięgającym do [niego] w pamięci i taką czy inną definicją tłumaczącym to czy inne nieszczęście [czy] zdarzenie.

Rejestr ten będzie więc wyglądał następująco:

1. Czar choroby i śmierci. „Da go nemat; na umiranje; na bolest” — „Żeby go nie było; na śmierć; na chorobę”.
2. Czar nienawiści. „Da si se pizmaat; na pizma; krwnik” — „Żeby się nienawidzili; na nienawiść; krwawnik”**.
3. Czar kłótni [i rozłąki] małżeńskiej [lub] rodzinnej. „Da se turaat” — „Żeby się porzucili”.
4. Czar bezpłodności. „Da nemat deca; da nemat rod” — „Żeby nie mieli dzieci; żeby nie mieli potomstwa”.
5. Czar impotencji. „Da si se wrzuaat” — „Żeby się zawiązali”.
6. Czar miłości. „Da si se sakaat; da si se zimaat” — „Żeby się kochali”; „żeby się pobrali”.
7. Czar zniszczenia (odebrania) plonu (cudzego). „Da nemaat bericiet” — „Żeby nie mieli plonu”.
8. Czar przyjaźni, uległości, zainteresowania; zawracanie głowy. „Da se wrtit” — „Niech się kręci [koło mnie]”.
9. Czar kradzieży mleka i plonu. „Mleko zbiraat” — „Zbieranie mleka”.
10. Czar zniszczenia (domu i gospodarstwa); [czar nierządu i nieskładności]. „Swe da idet naopako” — „Żeby wszystko szło na opak”.

* [Obok dopisek:] Dur ne se wenczani, ona moze da ji wrzet. [Ona może ich zawiązać jeszcze przed ślubem].

** [W notatkach sformułowania odnoszące się do tego czaru:] „Krwnik mi je napraweno”. „Mi storili krwnik”. „Krw me gledat, sme se zapizmili”. [„Zrobili mi krwawnik”. „Uczynili mi krwawnik”. „Krew na mnie patrzy, znenawidziliśmy się”].

11. Inne czary specjalne (np. czar snu, [pokrzyżowanie] czyichś zamiarów itp.). „Da mu se smetet — „Żeby mu [coś] przeszkodziło”.

Wszystkie te [praktyki czarownicze wykazują podobieństwo] tylko w takim zestawieniu. [W rzeczy samej] ich [...] jednorodność jest [...] pozorna. Wynika ona z [rzutowania] ich na [wspólną] płaszczyznę [...] interpretacji różnych zjawisk i wydarzeń przez tę samą popularną koncepcję czaru, czarnej magii, czarownictwa. W istocie [...] dadzą się [one] podzielić na cztery różne grupy. Nie ze względu na podobieństwo formalne [czy] pokrewieństwo celów, nie tylko ze względu na intencje, które kierują ich wykonawcami, ale przede wszystkim ze względu na całokształt sytuacji, w których czary te się pojawiają — na ich łączność z pewnymi systemami czynności, których są [...] składnikami*. Te cztery podstawowe grupy czarów są następujące.

Pierwsza grupa to czary zemsty⁷. Należą tu różne praktyki czarownicze szkodzące ludziom, podjęte [wskutek] złych, zbrodniczych intencji wykonawców, świadomie dążących do wywołania tych, a nie innych rezultatów. [Są to] czary choroby i śmierci, bezpłodności, impotencji, nienawiści, kłótni, zniszczenia i inne praktyki magiczne o [szczegółowych] celach, a podobnych intencjach. Oddzielne grupy czarów będą stanowiły czary miłosne, podobnie jak czary dominacji, które znów będą praktykowane odrębnie. Wreszcie oddzielną i ostatnią grupę czarów utworzą praktyki czarownicze, których celem jest zbieranie cudzego mleka i plonu, jednym słowem magiczna kradzież.

[Ten podział czarów został ustalony] przeze mnie apriorycznie w trakcie opisu. Oczywiście inaczej było w terenie, gdzie [...] narzucił się sam przez się, niemal spontanicznie, ze względu na konieczność przerwania badań w te sytuacje, bez których analizy pogoń za czarami byłaby bezowocna — nie dałaby więcej aniżeli [...] poprzednio podane zestawienie.

Czytelnik sam zresztą osądzi trafność tego podziału. Następne rozdziały, poświęcone tym poszczególnym typom czarów, będą stanowiły [wystarczający] argument pro i dostatecznie zorientują w zasadach, które [podziałem tym] rządziły. Zorientują również w różnicach, które istnieją między czarami mimo grupowania ich w jeden rejestr, różnicach bardzo zasadniczych, gdyż nieograniczających się tylko do cech składowych [czy] elementów formalnych [czarów], lecz wprost [odnoszących się do] ich egzystencji [jako takiej: wskażą na] ich rzeczywiste istnienie [bądź] też tylko, lub głównie, mityczny charakter**.

* [W notatkach:] Podział na grupy zależy od kontekstu społecznego, od sytuacji, w której w tej czy innej formie manifestują się [czary].

** [W notatkach:] Wachlarz czarów: od powszechnego mitu do czarów istotnie naocześnie działających (czary zemsty i magia miłosna).

⁷ W innych miejscach (zwłaszcza w konspektach) Obrębski nazywa tę grupę „czary zemsty i nienawiści”.

[Klasyfikacja czarów]

Poreczanin nie ma teoretycznego zainteresowania dla swojej kultury. Jest ona dla niego rzeczą zastaną, którą przeżywa i realizuje; nie bada jej jednak i nie analizuje. Jeśli więc chcemy posłużyć się nim dla badań, nie wystarczy nam zasięgnąć tylko jego opinii. Trzeba pójść jego śladami, zobaczyć, poznać i zbadać, co się z nim dzieje, gdy staje się [...] aranżerem i wykonawcą czaru.

Dla analizy systemu miejscowego czarownictwa bezpośrednio indygaacje [są bezowocne]. Poreczanin nie jest w stanie dać nam syntezy swoich czarów, nie jest w stanie dostarczyć wizerunku, który wiernie i kompletnie odzwierciedlałby [ich] rzeczywistość. [Mimo że] w różnych sytuacjach wie on, jakie drogi stoją przed nim otworem, jak może kształtować bieg wypadków za pomocą tajnej nielojalnej magii, nie posiada [...] koncepcji tego systemu, nie posiada orientacji, jak się sprawa przedstawia. Toteż [nie dałoby efektu] zwracanie się do niego z prośbą, by poklasyfikował, uporządkował te wiadomości o czarach, które zrzuciwszy maskę ignorancji i hipokrytycznego zgorszenia, gotów był nam dostarczyć w tej materii. Klasyfikacja [czy] systematyka nie [należy do] członka miejscowego społeczeństwa. [Jest] rzeczą badacza, odkrywającego ten najmniej chyba dostępny skrawek kultury tubylczej.

I tu wysuwa się kwestia, jakie kryteria, jakie zasady przyjmiemy dla tej klasyfikacji. To zaś ściśle wiąże się z zadaniami, które stawia sobie badacz. Może on pójść po linii najmniejszego oporu [i] zebrać informacje, co, jak i dlaczego się robi, [po czym] podać ten koktajl magicznych przepisów jak paragrafy książki kucharskiej, ku zbudowaniu czytelnika. Ta metoda była stosowana przez lata. Zawdzięczamy ją niefachowym, amatorskim zbieraczom, dla których wszystko [jest] dobre, wszystko ciekawe; dostarczycielom kuriozów, numerowanych spisów prymitywnych technik, wierzeń, przesądów, praktyk i obrzędów, nietroszczących się wiele o zrozumienie całokształtu życia prymitywów, poprzestających na [wyrwaniu] z tego podłoża poszczególnych momentów i zgrupowaniu ich w kwestionariuszowych rubrykach pt. „magia”, „czary”, „zwyczaje rodzinne”, „wierzenia o duszy” itp. Ta metoda oczywiście tutaj stosowana nie będzie; jest ona zasadniczym zaprzeczeniem funkcjonalnej analizy, rekonstrukcji i interpretacji społeczeństwa i jego kultury. Nie jest bowiem zadaniem uczonego kolekcjonować dziwolągi. Jego zadaniem jest czynność bardzo nieromantyczna: pokazanie, dlaczego te dziwolągi nimi nie są, jak tłumaczyć się w tym kontekście i w tym otoczeniu, którego stanowią tylko jeden moment, jeden element, nieposiadający żadnej treści i żadnego znaczenia poza [...] systemem, do którego należy.

Z tych samych względów nie będzie tu zastosowana również i inna procedura, usankcjonowana już szeregiem rozpraw, opracowań, dzieł i traktatów, procedura polegająca na programowym zamknięciu oczu na całokształt, w którym dana praktyka [występuje]. Z różnorodnych grup

społecznych, systemów kulturowych [i] kontekstów wyławia [ona] poszczególne elementy, grupuje je, klasyfikuje i systematyzuje na podstawie podobieństw formalnych; jednym słowem [jest to] procedura właściwa tzw. metodzie porównawczej, stosowanej przez bratnie szkoły historyczne w etnologii: szkołę ewolucyjną i wiodącą z nią bardzo zaciekle, gdyż rodzinną kłótnię szkołę historyczną.

[Oznacza] to, że w analizie czarownictwa macedońskiego nie mam bynajmniej zamiaru ograniczyć się do tego, co mi podaje — tymi czy innymi pobudkami wiedziony — informator*. Nie mam też zamiaru przejść do porządku dziennego nad wskazówkami, których mi udziela, i [nad] moimi własnymi obserwacjami i zacząć poznane czary dzielić zależnie od podobieństw formalnych, tzn. elementów rytuału, sposobów techniki magicznej, rodzajów [zamówień] i inkantacji. Zasada, która będzie tu zastosowana, pokrywa się z czołowym, zasadniczym metodycznym zadaniem książki. [...] Chodzi tu [mianowicie o] [...] analizę terenową czarów macedońskich i [o] ich rekonstrukcję, w której zostałyby wiernie, historycznie odtworzona cała dynamika czarownictwa. Chodzi więc nie o to, by podać garść szczegółów dotyczących czarów i szczegóły [te] dla większej staranności poklasyfikować według zasad przyjętych z zewnątrz, ułatwiających orientację czytelnika w materiale, lecz o to, by pokazać te [...] sytuacje, te sploty różnorodnych czynników i momentów, które określony typ czaru powołują do życia i które stanowią kontekst, poprzez który są realizowane poszczególne rodzaje czarów. Na te właśnie sytuacje zostanie położony główny nacisk, gdyż one [w największym stopniu decydują] o tubylczych czarach. Niezależnie od [...] koligacji formalnych, jakie czary te mogą wykazywać [i od tego], z jakimi rodzajami czarów mogą być porównywane [...] w perspektywie słowiańskiej, [euroazjatyckiej] czy ogólnoswiatowej, te właśnie sytuacje, właściwe w swym całkowitym zespole tylko społeczeństwu macedońskiemu, a nawet [w części] tylko Poreczanom, [rozstrzygają] [...] o charakterze miejscowego czarownictwa. [To] one nadają [tutejszym czarom] ich szczególną postać, ich koloryt lokalny, ich jedyny, nieporównywalny sens, ich historyczną indywidualność. Oczywiście w tej metodzie nie zostanie pominięty punkt widzenia Poreczanina; jest on tak samo przedmiotem naszych zainteresowań, jak [...] przedstawiciele [miejscowego systemu czarownictwa].

Sytuacja czaru to element samego czaru. [...] Rozumiem [przez] nią nie tylko ten najbliższy kontekst, w którym czar ma miejsce, ale przede

* Stosowanie „współczynnika humanistycznego” — metoda, wprowadzona w badanie etnologiczne przez szkołę funkcjonalną i stająca się dziś kanonem współczesnej socjologii — nie może być doprowadzone do absurdu. Jest [ono] możliwe bez zastrzeżeń tylko tam, gdzie przyjmujemy pewną powszechną, ogólną znajomość systemu społeczno-kulturalnego, którego dotyczą badania. Tam, gdzie system ten jest nam jeszcze nieznan, zasada współczynnika humanistycznego ułatwia nam tylko wejście *in medias res*, ale nie [wykonuje] za nas tej pracy badawczej, polegającej na obserwacji, która winna być [przeprowadzona] przez nas samych i w której nikt [...], nawet najzdolniejszy, najinteligentniejszy informator — przedmiot naszych badań — nie może nas zastąpić.

wszystkim [...] zespół nastrojów, postaw, motywów [i] pragnień, które prowadzą do czaru, [...] stają się motorem działalności czarowniczej. Rozumiem [przez] nią także te systemy zorganizowanych czynności, w ramach których czar jest realizowany, w których pojawia się jako jeden ze składników akcji.

Zadaniem naszym będzie więc podział czarów według sytuacji i analiza tych kontekstów, w których realizowane są poszczególne czary. Ten moment ciążył na badaniach terenowych. Był on głównym organizatorem poszukiwań, które celowo ograniczyłem, rezygnując z kolekcji ciekawostek na rzecz poznania imponderabiliów.

Jakkolwiek podejrzenia o czarną magię [są dominującym rysem] życia społecznego, jakkolwiek [czy to] w wierzeniu, czy faktycznie w życiu wsi [występuje] olbrzymia ilość różnego rodzaju zdarzeń, w których [Poreczanin] dopatruje się, [uzasadnionego lub nie], działania magii — czarna magia w całym swym systemie nie przedstawia się okazale. Istnieje zaledwie kilka typów magii, które można sklasyfikować zależnie od motywów, [...] [kierujących] czarownicą. Każdy z tych typów posiada inne jądro podejrzeń [i] inne natężenie prawdziwości. [Łączy je] tylko [podobieństwo] ogólnych zasad uczynku czarowniczego. Pierwszy [typ stanowi] magia zemsty. Obejmuje ona klasę czarów najgroźniejszych, najbardziej potępionych, najbardziej sekretnych. [Należy] tu magia śmierci, magia kłótni, magia choroby, magia bezpłodności, magia niedostatku i pomoru. Drugą klasę stanowi magia zjednania, władzy i dominacji. Trzecią — magia gospodarcza, polegająca na nadnaturalnej kradzieży plonu i bogactwa: zbieranie plonu i mleka. Czwarta klasa to magia miłosna, którą ród chłopca zjednuje dziewczynę dla [swojego] kandydata i powoduje jej ucieczkę z domu.

Magia śmierci jest najgroźniejszym i najpotężniejszym czarem. Rytuał jest tu niezwykle prosty i równie nieskomplikowana jest inkantacja. Wlewa się do kawy lub [do *rakiji*] odrobinę żywego srebra i [...] wyszeptuje życzenie, żeby zaczarowany pozostał żywy określoną ilość miesięcy czy lat. [W tym czasie] zaś ma być żywy tak, jak żywe jest żywe srebro⁸. [W stosunku do] tego, kto wypije tę ingrediencję, rozkaz [wyrażony w] inkantacji spełni się w swoim czasie. Magia śmierci jest zawsze, w przekonaniu ludu, poprzedzona chorobą. Choroba [to] [...] symptom działania czaru.

Równie prosty jest czar zniszczenia i destrukcji. Czarownica [przywdziewa] odzież wywróconą na wywrót [i trzykrotnie] obchodzi zagrodę [swoich] wrogów, szepcząc nieustannie: „Jak te ubrania, co są wywrócone na wywrót, tak i w tym domu niech się wszystko obróci na złe”. I wówczas poczną mrzeć owce, w domu nie będzie ładu ni składu, nędza i głód zniszczą całe gospodarstwo. [Z kolei] kłótnia między małżonkami lub przyjaciółmi ma swą przyczynę w magii znanej pod nazwą „krwawnik” [*krwnik*]. Wystarczy pokropić ich ubrania krwią zarzniętych bydłąt

⁸Chodzi o odniesienie do faktu, że rtęć jest tylko pozornie żywa, a de facto martwa. Por. niżej w formule zamówienia: „Żywe srebro wrzucam, żywą istotę wyciągam”.

i wyszeptać odpowiednie zaklęcie, by doprowadzić do takiego rozbratu, że może dojść do zabójczych zakusów; nawet do przelewu krwi. Przez nakarmienie kobiety strużkami z kopyta mulicy [„od maska kopito”], nad którymi wyszeptano zamówienie: „Jak mulica, co jest bezpłodna, tak [i ta] kobieta niech będzie bezpłodna”, sprowadza się na [nią całkowitą] bezpłodność [...]. Niemoc u małżonków można wywołać paroma sposobami: bądź nasupłaniem węzłów w skarpetach męża lub odzieży żony, bądź też zagrodzeniem drogi, przez którą muszą przejść, sznurkiem, na którym [zostało] zawiązanych szereg węzłów. Gdy jeszcze sznurek taki zanieś się gdzieś na odludny grób i tu zakopie wraz z zamkniętą kłódką, niemoc będzie trwała tak długo, jak długo przedmioty [te] pozostaną [nietknięte] w ukryciu*.

Czary te stanowią specjalną, oddzielną klasę. Ich motywem jest zemsta i nienawiść. Mają one jeszcze to do siebie, że okrywa je tajemnica bardziej nieprzenikniona niż [w wypadku] wszelkich innych czarów. Są one potępiane przez każdego bez wyjątku i uważane za zło czynny równy najgorszym przestępstwom kryminalnym. Ich faktyczne istnienie jest bardzo problematyczne; utrzymują je przy życiu podejrzania, rodzące się nieustannie na prawo i lewo [w] atmosferze [ciągłych] konfliktów wiejskich [i] zaciekłych nienawiści, trzymany w ryzach sankcją prawa i przepisami etykiety. [...] W ten sposób po prostu śmierć czy nagła, gwałtowna choroba kończąca się śmiercią [...], niepowodzenia gospodarskie, kłótnie i swary rodzinne, bezpłodność i inne niedole pożycia małżeńskiego — wszystko to rzadko odnoszone jest do przyczyn naturalnych. Odpowiedzialność za nie [zostaje] przesunięta [...] [na] czynniki niezależne od kontroli zainteresowanych. Fikcja o czarach uniewinnia właściwych winowajców w ich oczach i zdejmuje z nich piętno winy.

Drugą klasę czarów stanowią praktyki, których zadaniem jest zdobycie dominacji nad inną osobą, rozszerzenie władzy i wpływów, które się posiada, uzyskanie sympatii otoczenia. Czary te niewątpliwie są praktykowane. Zna je każda kobieta wiejska, choć się z tym kryje. Próbuje ich córka na ojcu, synowa na świekrze, żona na mężu, niewiastka na dziewierzcu. Czasem i mężczyźni uciekają się do nich przy pomocy *bab* [ze swojego] rodu. Nie mają one tego posmaku zbrodni i występku, co czary poprzedniej klasy, choć podobnie jak tamte nie odznaczają się bogatym i rozbudowanym rytuałem.

Specjalną, oddzielną klasę stanowi magia, od której wymiona krów i owiec pęcznią cudzym mlekiem, a [pole] zarasta cudzym plonem. Czary te, oficjalnie potępione [i zabronione], w pojęciu Macedończyka są równoznaczne ze zwykłą kradzieżą — gdyż niczym innym, jak kradzieżą cudzego dobytku jest magiczne zbieranie mleka i plonu. [...]

* [Por. w notatkach:] Impotencja: a) sznurek weselnikom przez drogę („Jak sznurek, co jest zawiązany, tak i młodożeńcy niechaj się zawiążą”); b) łyżki na odrzwiach, później zestawione i związane („Jak to, co jest zawiązane, tak i młodożeńcy niechaj się zawiążą”); c) praktyka z odzieżą weselną.

Zbieranie mleka [przebiega] w następujący sposób. W wigilię św. Jerzego wychodzi się nocą na cudzą łąkę i tu kładzie się na murawie żelazną pokrywę od glinianej misy, na której lud macedoński piecze w popiele swój chleb. Pod pokrywę wstawia się garnuszek z solą. Po czym przywołuje się mleko [pochodzące od] najlepszych stad, by weszło pod pokrywę. Pokrywę zostawia się [na] całą noc na łące. Przez ten czas [...] mleko, ucieleśnione w soli, gromadzi się w magiczny sposób pod pokrywą. Nad ranem [złobi] się nożem [krąg] dookoła pokryw. Po czym zdejmuje się ją i poczyną wyrwać garściami trawę, rosnącą wewnątrz i na zewnątrz kręgu. Powtarza się przy tym stereotypową formułę: „Zbieram mleko od krów Stanka i Nikoły, od owiec Biłbiła, od kóz Dimka” itp., [wymieniając przy tym] co piękniejsze i liczniejsze stada. [Następnie] trawą zmieszaną z solą karmi się [własne] owce, kozy i krowy. Ich mleczność ma wzrosnąć w dwójnasób i więcej.

Magiczna kradzież plonu również [odbywa] się w noc św. Jerzego*. Należy skraść lemiesz od płużycy zostawionej przez wieśniaka na roli i obmyć go [wodą] na swoim polu, zamawiając: „Niechaj mi obrodzi plon, a sąsiadowi (właścicielowi lemiesza) niech nie obrodzi”. Można również skraść lecznicze zioła i gałązki, którymi sąsiad [umaił] pola, łąki i ogrody na św. Jerzego, by [zapewnić im urodzaj]. Wystarczy wrzucić je do swojego [sąsiedka] ze słowami: „Jak te *potki* rozkwitły, tak niech i zboże mi obrodzi. Jak pole, co się umaiło, tak i mój sąsiad niech się napełni”. Plon pól, z których *potki* wrzucono do [sąsiedka], przeniesie się na niwy tego, kto dokonał czaru⁹.

Magiczna kradzież mleka i plonu praktykowana jest powszechnie. Mimo że oficjalnie jak najsurowiej potępiana, znajduje ona oparcie w solidarności grupy rodzinnej, która nie tylko patrzy przez palce na praktyki swoich *bab*, ale je otwarcie forytuje. Nie ma kobiety, która nie znałaby i nie czyniła tego czaru¹⁰.

[Magia] miłosna tworzy [jeszcze inną], odrębną klasę czarów. Podobnie jak zbieranie mleka i plonu, [które] znajduje swoje oparcie w grupie rodzinnej, magia miłości odbywa się przy czynnym poparciu lub milczącej aprobacie grupy rodowej. Myliłby się jednak [ten], kto by sądził, że jej motywem jest miłosna pasja. Czary miłosne nie mają [...] na celu obudzenia miłości. Ich zadaniem jest zmusić dziewczynę, by uciekła do chłopca, któremu [została] odmówiona bądź z powodu niemożności zapłacenia odkupu za żonę, bądź z jakichś innych względów. Czarownica — którą zazwyczaj [jest] jakaś wspólna krewna czy powinowata dziewczyny i chłopca — przygotowuje napój miłosny, przesączając wodę przez otwór w płużycy i w bronie, przez [spłoty łączące] wory juczne [i] przez szczepione ze sobą

* [W notatkach:] Magiczna kradzież — również plonu w noc świętojską. Ale to nieistotne: *adet* dożynkowy.

⁹Warianty opisanych tu zabiegów magicznej kradzieży plonu, por. dalej.

¹⁰Detaliczny opis magicznej kradzieży mleka i plonu zob. w rozdz. „*Dziurdzioen*” w części 1.

dwie szczotki do czesania wełny. Równocześnie zamawia: „Jak pług, co idzie za wołami, tak niech dziewczyna pójdzie za chłopcem. Jak brona, co się wlecze za wołami, tak niech dziewczyna powlecze się za chłopcem. Jak wory juczne, co są zawsze złączone, tak niech dziewczyna będzie złączona z chłopcem” itp. Do tego napoju dodaje się jeszcze parę innych magicznych ingrediencji i [używając podstępu], podaje się go [...] dziewczynie. Ucieczkę dziewczyny przypisuje się oczywiście skuteczności czaru.

Tylko pierwsza klasa czarów [to] czary absolutnie negatywne, potępione, antyspołeczne. W czarach innych klas natężenie [zbrodniczości jest] mniejsze. Nie tylko dlatego, że czary te mają na celu zawsze dobro pewnej grupy, która udziela im swej absencji. Również dlatego, że stanowią one pewien rodzaj automatycznej przeciwmagii dla czarów zemsty i nienawiści. Gdy ktoś podejrzewa, że uczyniono mu „krwawnik”, próbuje magii sympatii, by zakończyć kłótnię. Gdy jest przekonany, że sąsiad czy sąsiadka źle mu życzą, że dokonali nad jego domem czaru zniszczenia, odbiera im w magiczny sposób mleko i plon. Kłótnię małżeńską stara się zakończyć, stosując magię miłości, itp.

[Śladami Poreczanina. Analiza terenowa czarów macedońskich]¹

[Typy i rodzaje czarów]

Magia zemsty

Czar śmierci i choroby

Przyczyny choroby i śmierci. Śmierć i choroba mogą być spowodowane magią. Stefkojca nie wie, w jaki sposób wykonuje się tę magię. „Ni da proczinim, ni da uczinim — ne znam ja. Pusta budałsztina. Niszto ne znam ja” — „Ani uczynić ani odczynić — nie umiem. To wszystko głupoty. Niczego nie umiem”. Wie, że należy wziąć trzy rzeczy: *od kosa, od aliszta i od stapałka* [z włosów, z ubrania, ze śladu stopy]. To należy zakopać [do] nieznanego grobu. Ale jak się to wszystko robi — nie wie.

Śmierć przypisywana czarom: „Ne boledu’a mnogo, tuku umre” — „Nie choruje długo, tylko umiera”.

Magia śmiertelna. Posypywanie martwą ziemią, kośćmi. Zakopywanie *niszanu* [do] nieznanego grobu.

Pierwszy sposób: przez zadanie czaru.

Substancje magiczne: żywe srebro i martwa ziemia, to znaczy ziemia cmentarna, kości zmarłych itp. Działanie tego czaru [jest] zależne od zamówienia. [...] Zamówienie brzmi:

Kako szto je zemna mrtwa,

Take i toj da bidet mrtow,

Neka ne odit po zemna.

Kako kocki szto se rastureni,

Take da se rasturit po grabiszzata.

Jak ta ziemia, co jest martwa,

Tak i on niech będzie martwy,

Niech nie chodzi po ziemi.

Jak kości, co są rozrzucone,

Tak i jego niech porozrzuca po grabach.

Posługując się żywym srebrem, można przygotować czar śmierci nienatchmiastowej: za pomocą zamówienia [wyznaczyć] wieloletni okres życia i choroby, po której w określonym czasie ma nastąpić śmierć.

Drugi sposób: przez wykonanie czaru.

¹Na rozdział ten składają się robocze notatki i konspekty Obrębskiego. Ich odpowiednik w postaci ciągłego tekstu stanowi podrozdz. „Typy i rodzaje czarów” w rozdz. „Czary i czarownictwo” w części 1.

Magię śmierci [i] choroby można też wykonać w inny sposób — podając określonej praktyce *niszán* (znak), to znaczy przedmiot należący do człowieka: jego włosy, cząstki odzieży, ziemię spod stopy (śląd człowieka). *Niszán* zakupuje się do nieznanego grobu; [jest] mała nadzieja wydobycia go [stamtąd] — przez rozkopanie grobu itp. Zamówienie:

Kako owoj szto go neznam grob czif je,	Jak ten grób, co jest kogoś nieznanego,
Take toj da go ne znajet zdrawingeto.	Tak i on niech nie zazna zdrowia.
Kako je neznajot grob,	Jak ten grób, co jest nieznanany,
Take da mu se ne znajet czelad [i] rod.	Tak i on niech nie zna czeladzi i rodu*.

Besze kaj nas jedno dejcze. Taja drugaczka wo Rastesz imasze. Besze mu izwrszena na dejkata. Otide kaj drugaczkata. Mu skrojila koszuła taja: „A neka ti je ajirlija, nekaj ti je weczna”. Mu turila wo nekoj findżał rakije. Tuku mu oteżnało na zabite owde. Isplukała. Se kurtuli dejkata. Madziji mu naprajila, more, da go nemat. [Drugaczka].

Była u nas jedna dziewczyna. Miała przyjaciółkę w Rasteszu. I tę dziewczynę zaręczono. Poszła do przyjaciółki. Ta jej skroiła koszulę: „Obyś była szczęśliwa i oby tak było zawsze”. Nalała jej *rakiji* do jakiejś filizanki, [lecz ta, jak tylko *rakija*] dotknęła [jej] zębów, [od razu ją] wypluła. Tak się dziewczyna uratowała. Ech, czary jej uczyniła, żeby jej nie było. Przyjaciółka!

Czar kłótni i nienawiści

Pierwszy sposób: krew psia i kocia.

Bierze się krew kocią i psią i zmieszawszy razem, kropi się nią tych, których pragnie się poróżnić. Zamówienie:

Kako kuczewo i maczewo szto se	Jak pies i kot, co się nienawidzą,
	pizmat,
Take łudiwe da se pizmat.	Tak i ci ludzie (tych dwoje) niech się nienawidzą.

Drugi sposób: krew bydłaż zarżniętych.

Kropi się ubranie ofiar krwią „rzeźniczą”, to znaczy krwią podjętą z miejsca, gdzie zarzynano bydło. Rezultat ten sam. Formuła nie jest mi znana.

Trzeci sposób: psie żarcie.

Zamiast krwi — ziemia lub resztki jedzenia z koryta psów. [Należy] pokropić tym ofiary lub dać im do zjedzenia. Zamówienie:

Kako psiwe, szto se dawat, szto se jadat,	Jak psy, co się duszą, co się gryzą [jeden z drugim],
Pa i tija łudiwe da se jadat, da se dawat.	Tak i tych dwoje [dosł. ci ludzie] niech się gryzie, niech się dusi.

*

* [W notatkach:] Cwetkojca twierdzi, że jej tak zrobili.

Kako tresopaszka, szto se treset,
Da si se karat.

Jak pliszka, co się trzęsie,
Tak [i oni] niech się kłóć.

„Take i Stojmirka da se streset od łastojci i od krwta od łastojczikiti i tresopaszkiti. Krw od sedeło da zemisz, pa da mu dajesz, da se napijet od niego”. — „Tak i Stojmirka niech się zatrząsie od jaskółki i od krwi jaskółki i pliszki. Weźmiesz krwi z gniazda i dasz jej, żeby się jej napiła”.

Nesłoga: cie se karat, cie se tepat, cie se brkat. Nekoj ne mozet da te trpit, nekoj nikako ne marit. Koj kako imat na mue. — „Niezgoda: będą się kłócili, bili, wyganiałi. Nie będą mogli ze sobą wytrzymać. Nie będą zwracać na siebie uwagi. Każde będzie ciągnęło w swoją stronę”.

Czar zniszczenia

Czarownica nocą, w głuchą dobę, obchodzi dom swoich ofiar w ubraniu (koszuli) włożonym na wywrót. Winna obejść dom naokoło trzy razy i powtarzać zamówienia:

Kako alisztawa naopako szto se swrtieni,

Jak te ubrania, co są wywrócone

na wywrót,

Take i kuciawa da mu se wrtit swe

Tak i w tym domu niech się wszystko na

naopako.

opak obraca.

Rezultat czaru: w chacie ciągnęła choroba uniemożliwiająca pracę. Jeden wstanie, drugi kładzie się chory. Jeden wrócił z podróży (emigracji), drugi musi [wyruszyć]. Po chacie coś ciągle stuka. Ciągnęła niepokoje — [...] gospod[arstwo bez ładu i] składu — chaos. Ciągnęła zawody: plon, póki [jest] zielony — dobry, [a] gdy przychodzi do żniw — kłosy puste.

Da otczinisz, cie pominesz tri pati okułu kucia, cie swrtisz alisztata naopako, cie reczesz: „Koj te prajił, pa kaj niego da se wratite”. — Ażeby odczynić, trzy razy obejdziesz dom dookoła, w ubraniu [wywróconym] na wywrót, [mówiąc]: „Wróc do tego, kto cię przysłał”.

Czar bezpłodności

Icz da nema. Od maska kopito da jadesz. Taja icz ne radziat. Stojkojca miała deset kolebki. Taja jała, ali pak ostanala. Ne je werno!

Da nemat deca — najlesno. Wrzani? — Jok. Cie si najet lek: nekoja barnarica. Cie si najat madzija itp. (To do sześciu miesięcy. Dłużej nie trwa).

Żeby nie miała [dzieci]. Niech je [strużki] z kopyta mulicy. Taka nigdy nie urodzi. Stojkojca miała dziesięcioro dzieci. Ona jadła, ale i tak zachodziła w ciążę. Więc to nieprawda!

Żeby nie mieli dzieci — z tym najłatwiej. Są zawiązani? — Jok². Znajdą sobie sposób u jakiejś znachorki. Znajdą sobie jakąś magię itp. (To do sześciu miesięcy. Dłużej nie trwa).

²Jok (tur.) — nie.

Inne czary specjalne

[1. Czar snu]

Da spijet ka mrtow. Dzemna cie zemisz mrtoeczka, cie posipesz, swecia mrtoeczka za pojas turisz: „Kako swecia szto ugasnała, take łudi da ugasnat. Kako dzemnawa, szto je mrtwa, take i tija mrtwi da se storat”.

Żeby spał jak zabity (martwy). Weźmiesz ziemię cmentarną, posypiesz [go], i świecę śmiertelną (cmentarną) wsadzisz [mu] za pas: „Jak świeca, co zgasła, tak i ludzie niech zgasną. Jak ziemia, co jest martwa, tak i oni niech będą martwi”.

[2.] Przeszkoda [*smecia*] — [pokrzyżowanie czyichś zamiarów]

Kako owo szto je smeteno,
Take i tomu da se smetet.

Jak to, co tu jest na przeszkodzie,
Tak i jemu niech [coś] przeszkodzi.

[3.] Okrażanie kogoś nago — jakie [zamówienie], nie wiem.

[4.] Praktyki ze skórą jeża.

Magia dominacji³ i sympatii

Inkryminacje czarownicze⁴ [mają] punkt wyjścia w atmosferze wielkorodzinnej i jej późniejszych ekstensjach, magia dominacji i sympatii — w życiu rodzinnym, ściślej małżeńskim. Jak tam podłożem negatywnych uczuć [jest] trudność przystosowania się kobiety, [obcej], do rodziny męża [i] indywidualne tendencje kobiet, tak tutaj — różne fazy konfliktu małżeńskiego.

Małżeństwo u Poreczan nie [jest] oparte na wzajemnym długotrwałym dostosowywaniu się [i] wypróbowywaniu kandydatów. Małżonkowie nie znają się prawie wcale. Żyją w niej w niezbyt sprzyjającej atmosferze wielkorodzinnej. Władza męża. Ryzyko.

Magia dominacji tajna.

Magia dominacji w *adetch* weselnych. Magia miłosna w *adetch* weselnych. Praktyki, które dziewczyna inauguruje z namowy [swojego] rodu: spoglądanie przez pierścień i rzeszoto, karmienie [męża] jabłkiem⁵.

Magia dominacji — gdy mąż tyran; gdy nie liczy się z żoną. Magia przywiązania — gdy jej nie kocha; w wypadkach idiosynkrazji małżeńskiej.

Ta sama magia i w innych wypadkach rodzinnych (córka przeciw ojcu, bratowa przeciw dziewierzowi itp.).

Czary dominacji

1. Praktyka z łapciami, [deptanymi] w noc weselną: „Jak łapcie, co są pod moją nogą...”⁶.

³W notatkach sporadycznie pojawia się odpowiednik „magia władzy”.

⁴Tj. oskarżenia o czary.

⁵Więcej na ten temat zob. zwłaszcza par. „Magia małżeńska w obrzędzie weselnym” w podrzdz. „*Swadba*. [Zapisy terenowe]” w części 1.

⁶Zob. tamże.

2. Praktyka z okrawkiem odzieży, noszonej w łapciu: „Jak to, co depczę nogą, tak niech depczę i jego”. *Mintan*⁷ deptany w łapciu.

Nekoja žena cie presečet mintanow, cie go gazit i cie gaczkat. Stamejca mu prajiła madziji na Widoja. Mu presekła mintanow, mu kłała pod noga obujcze: „Kako owo szto go gaza pod noga, take da go gaza Widoja”. Widoja mi kaža: „Besze go presekła mintanow, kogaj cie go wida — w opinci”. Besze madziji mu prajiła, da ja ne karat.

Kobieta przetnie *mintan*, będzie deptać [jego kawałek] i zamawiać. [Tak] Stamejca czyniła czary przeciw Widoji. Przecięła jego *mintan* i włożyła pod nogę jako wkładkę [do *opanka*]: „Jak to, co depczę nogą, tak niech depczę Widoję”. Widoja mi powiedział: „Przecięła mój *mintan* i [ja] patrzę, a on w *opankach*”. Uczyniła mu czary, żeby jej Widoja nie łajał*.

3. Praktyka z uzdą, okrażanie: „Jak koń, co jest ujarzmiony, tak i ona...”

Ujarzmienie. Trebowle, 23 października 1932, inf. Bożinica z Rastesza [...]

Mi kažała majka mene, da zemisz ogławta od koniot, w pazu'a da ja piknesz, pa da pominesz okułu dejka, pa pojedz pak na koń, da go kłaasz, pa da gaczkasz: „Kako konion szto je wogławen, take da se wogławit Stojmirka za Sekuła”.

Mówiła mi matka, żeby wziąć końską uzdę, włożyć ją za pazuchę i obejść dziewczynę naokoło, a potem wrócić do konia, założyć mu uzdę i zamawiać: „Jak koń, co jest w uździe, tak niech Stojmirka nosi uzdę Sekuły”⁸.

Czary przywiązania

Da si se imat, da si se ne karat maž i žena, satot da go izmijesz, [cie go wrtit na wodenica itp.], da mu dajesz da se napijet wojca: „Kako owo szto se wrtit kako satot, tako owaj da swrtit po ženawa”. Sołnczogled cie turat woda, da pijet. Cie go zemit, so swrdeł cie go prowrtit, cie go progledat, cie proturit woda niz niego: „Kako sołnczogled szto se wrtit, take toj da se zwrtit mažot po ženata”.

Żeby maž i žena mieli się ku sobie, żeby się nie kłócili, umyjesz zegarek [kręcąc nim (tj. jego wskazówkami) w młynie] i dasz im [tę] wodę do wypicia: „Jak ten zegarek, co się kręci, tak niech i on kręci się za żoną”^{**}. [Biorą] słonecznik i polewają go wodą, żeby się [maž] napił. Weźmie [słonecznik], przewierci go świdrem, popatrzy przez niego na [męža] i przeleje przez niego wodę: „Jak słonecznik, co się obraca, tak niech i maž obraca się wokół żony”.

* [W notatkach komentarz innego rozmówcy:] Tuja ne se werni, rofja ji tresztiła! [To nie działa, niech ich piorun trzaśnie!]

** [W notatkach:] Zegarek, młyn: „Da se wrtit okułu neja, nego” [„Niech się kręci wokół niej / wokół niego”]. Skarpety, młyn. [Przykład magii przywiązania wykonywanej we młynie na skarpetach i *opankach*, zob. niżej w podrozdz. „Święta z Reczan”].

⁷ *Mintan* (mac.) — kabat; górna części męskiego lub damskiego ubrania z długimi, ciasnymi rękawami.

⁸ Więcej o magii na rzecz Stojmirki i Sekuły niżej w podrozdz. „Kłopoty wdowca (Pierwszy szkie)”.

Trebowle, 23 października 1932, inf. Bożinica z Rastesza

Jeśli dziewczyna zdradza obojętność, należy uciec się do następującego zabiegu: wziąć kartkę papieru, napisać na niej imię dziewczyny i pójść z tym [do] młyna. Tam kartkę tę należy rzucić na kamień, gdy się obraca i wyrzec następujące słowa: „Neka se [luka w tekście] owa dejka tako wrtit oko mene ka kamen na wodenica” — „Niech się ta dziewczyna tak kręci wokół mnie, jak [ten] kamień w młynie”. Po czym [trzeba] chwycić kartkę i rzucić pod koło młyńskie, by spłynęła z wodą w dół. [...]

Cie soberesz swe wojca, posle na wodenica cie zawrtisz: „Kako szto se wrtit kameniow, take da se wrtit Stojmirka po Sekuła”. Posle cie mu dajesz na dejkata, da se napijet. Pa testence da go naprajisz, kołacze, pa go pregledujesz dejkata.

Zbierzesz całą wodę i będziesz obracać na kamieniu młyńskim: „Jak ten kamień, co się kręci, tak i Stojmirka niech się kręci wokół Sekuły”. Potem dasz dziewczynie, żeby się napiła. Potem zrobisz ciasto, *kołacz*, i przyglądasz się [przez nie] dziewczynie⁹.

Magiczna kradzież

[Czar zniszczenia cudzego plonu]

Da nemat bericiet

Od to'a szto zapotnuat na Dziurdzioen, ot potkata zemat, pa na to'a gaczkat. Ot tudzia niwa zemat pa na to'a gaczkat, kogaj frłat wo ambarini nifni: „Kako owo szto je zapotnato, take żito da mi se obrodit. Kako niwawa szto se zapotnało, take ambaron mi da se napołnit”.

[...] Nekoja žena, Dziurdzinica, izmiła żeleza, szto orat, pługon, wo niwana nifna. „Mene da mi se radziat bericiet, a Awramu da mu se ne radziat”. Da ja zemisz tudzia płużica, da ja mijesz skrizzum; cie ja turisz wo twojata niwa wojca. Tebe cie ti se radziat bericiet, pa tomu, szto je płużica niego cie mu se zagubit.

Kławat żelezo w ogoń na Bożić: „Żelezowo da ginet, żito da ne ginet, da imat bericiet. Żelezowo neka gubit, bericiet neka ne gubit”.

Żeby nie mieli plonu

Bierze się *potki*, którymi się mai na *Dziurdzioen*, i wypowiada się nad nimi zamówienia. [*Potki*] biorą z cudzego pola i nad nimi zamawiają, wrzucając do własnego sąsiedka: „Jak to, co jest umajone, tak niech mi obrodzi żyto. Jak pole, co się umaiło, tak i mój sąsiedk niech się napełni”.

Pewna kobieta, Dziurdzinica, umyła lemiesz (żelazo, którym się orze) na swoim polu. „Niech mi obrodzi plon, a Awramowi niech nie obrodzi”. Jeśli weźmiesz cudzą płużycę, umyjesz ją po kryjomu i wylejesz tę wodę na własne pole — plon obrodzi tobie, a temu, czyja płużycza, przepadnie.

Na *Bożić* wkładają żelazo do ognia, [zamawiając]: „Żelazo niech ginie, żyto niech nie ginie, niechaj przynosi plon. Żelazo niech przepada, plon niech nie przepada”.

⁹Szczegółowy opis wykonywania zasygnalizowanych tu czarów przywiązania por. niżej par. „[Specjalne czary miłosne]” w podrozdz. „Małżeństwo przez ucieczkę”.

[Dynamika czarownictwa]

[Terminologia uczynku czarowniczego w kontekście moralności społecznej]

Czar — uczynek magiczny. Terminologia

Czary noszą nazwę *madziji*. Termin ten ma tylko liczbę mnogą. *Singularis* **madzija* nie [istnieje]. Jest to w zgodzie z techniką zadawania czarów: czarowanie nigdy nie polega na jakiejś jednej manipulacji czy na jednym zamówieniu; zawsze na jeden czar składa się szereg aktów manualnych i szereg formuł magicznych.

[Istnieją] dwa ogólne, opisowe terminy, oznaczające zadanie czaru: *mu storila madziji* [i] *mu klali madziji*. Najogólniejsze, najbardziej abstrakcyjne znaczenie ma tylko pierwszy z nich [...]: *mu storila madziji* („uczyniła mu czary”). Drugi — *mu klali madziji* („kładli mu czary”, „zadali mu czary”) — ma większą dozę konkretności, odnosi się bowiem zwłaszcza do tych czarów, których zadanie polega na podłożeniu czy podrzuceniu czarowanych przedmiotów. *Mu storila madziji* można więc powiedzieć o wszystkich typach czarów, *mu klala madziji* — tylko o tych, w których magiczna praktyka polega na podrzuceniu czarowanych przedmiotów w domu czy w ubraniach czarowanego.

Tych opisowych terminów [...] unika się jednak w [...] potocznej rozmowie ze względu na ich [...] [groźny wydźwięk]. Delikatność wymaga, by [...] zastępować [je] innymi, bardziej [eufemicznymi]. Takim terminem jest określenie: *so raka, od raka* („ręką”, „czyjąś ręką”). „So raka, i toa od madziji swe. Od raka, da ti recze czoek, od madziji je. So raki cziniła taja, so raki zbirała. So usta naraczała, so raki zbirała”. — „Ręką — to wszystko od czarów. Jak człowiek ci powie, że «czyjąś ręką», to znaczy, że chodzi o czary. Rękami ona czyniła, rękami zbierała. Ustami zamawiała, rękami zbierała”.

Obok terminów ogólnych istnieją jednak [szczegółowe] określenia różnych typów czarów i te są w użyciu najczęściej. Określenia te zawierają nie tylko [eufemiczne] stwierdzenie czaru, ale również [wskazują] jego rodzaj. Tak więc czar, który zadaje się w pokarmie czy napoju, określa się opisowym terminem: *mu dała neszto* (*da se napijet, da pojadet*) — „dała mu coś (żeby się napił, żeby zjadł)”. *Mu storila neszto* odnosi się najczęściej do zadania czaru przez wejście w styczność z czarowanym przedmiotem, czy [to] przez nadeptanie go, czy też przez pokropienie magicznym płynem („Cie mu storit neszto, al' cie nagazit neszto, al' cie go posztrkat neszto”).

czynienie: *mu storila madziji* [czynienie: uczyniła mu czary]

czynienie — gaczka; *cie mu naraczat taja ka urecznica* [czynienie — zamawianie; ona mu zamówi jak *urecznica*¹⁰]

taja czinit madziji [ona czyni czary]

¹⁰Więcej na temat *urecznic* (demonów losu) por. w rozdz. „Pogańskie prawosławie” w części 1.

da proczinit, da kurtulit [uczyni, żeby uratować]
 da storit madziji, da go umret [uczyni czary, żeby umarł]
 da otczinit, da rassipet madziji [odczyń, żeby zepsuć czary]

„«Ako si storiła, otczini segaj. Al' cie ti podu'am so žilite. Wołkon cie ti poduam. Cie puknesz» — reczesz. Samo za ženi to'a. Mažite ne cziniat madziji”. — „«Jeśli to uczyniłaś, odczyń teraz. Albo ci rozedmę żyły. [Żyły] wilcze ci rozedmę. Pęknieysz» — mówisz. To dotyczy tylko kobiet. Mężczyźni nie czarują”.

Elementy czaru te same, co [w] każdej innej magii*: akt manualny (*so raka*), akt werbalny (*gaczka*), warunki, które muszą być zachowane: *džajs*.

Oszczędność czarnej magii. Rytuał mało rozbudowany. Sprowadza się do minimalnych konieczności.

Czar musi być dokonany na symbolach człowieka.

Substancja magiczna wylana czy wysypana lub zadana w jadło, napoju.

Akt werbalny — podstawowy. [...] Czyni z praktyki to, czym ona jest. Wyraża jej intencje. Wiara w słowo, jego magiczną moc: w dogmacie religii, białej magii, znachorstwie, czarownictwie**. [...]

Kobar i madziopsnica

Mi dumasz za łoszo, mi pizmisz, swe za łoszo mi dumasz, za arno ne mi dumasz nikoj pat — kobar si. Kobar — mi kobisz. Szto kobujesz, kobaru? — łoszo szto mi dumat czoek. I žena cie mu reczesz: „Kobaru! Szto mi zakobiła? Szto mi mislisz mene, Bog tebe da ti dajet”.

Kogaj cie se zakarasz, togaj cie mu reczesz. Sto pati cie sme rekli Wel'anici: kobar je. Sme se karali: „Mi ne dumasz za arno, tuku swe za łoszo mi dumasz. Kukajice. Sede kukasz kako neka kukajica”. Sme se zakarali, pa sme wikali *madziopsnica* Wel'anici. Pa taja isto nas: „Kołku ja znała, tołku ti žiwela. Wijie imate sinoji, ja nemam. Wijie mi storifte madziji”.

„Za Riza sme se karali. Desojca welesze: „Wi ste storili madziji Riza da pobegnet”. I togaj sme se karali.

Maž so maž da se karat: „Kobar jeden! Swe łoszo, swe za łosz cie mi dumasz ti, kobaru!”. Madziopsniku? — Ne, Bože saczuwaj. „Aramijo! Si aramija! Swe szto zemasz. Owemu mu zede, owemu mu zede, fiłan, fiłan, Petko, Szetko”. Se psuat majkata, sestrata, ženata. Se psuat: „Da ti jebem majkata, ženata, snajite, sestrite i preko prag szto ti preskakat”.

Sede toa ne maž — maž so maž za madziji da se karat. Nikoj pat na maž ne se wikat: *madziopsnice*. Madziopsnica — maž? Sede toa ne biduet!

Žle mi žyczysz, nienawidzisz mnie, žyczysz mi wszystkiego złego, ani razu nie pomyślisz o mnie dobrze — jesteś *kobarem*. Jesteś *kobar* — *kobisz* mi. Dlaczego *kobisz*, ty *kobarze*? — to o człowieku, co mi źle życzy. I do kobiety tak samo powiesz: „Ty *kobarze*! Dlaczegoś mi *kobiła*? Niech Bóg ci da to, czego mi życzysz”***.

* [W notatkach konspektowych:] Elementy rytualne czaru: Technika czarownicza. Akt rytualny. Zamówienie (inkantacja).

** [W notatkach konspektowych:] Substancja aktu sakralnego (akt rytualny + werbalny: modlitwa, błogosławieństwo, przekleństwo, zamówienie).

*** [Na marginesie:] Cie mi kobit da se poboła, bolesna da bida. [Będzie mi źle życzyć, żebyś zachorowała, żebyś chorowała].

Kiedy się [z kimś] pokłócisz, wtedy mu tak mówisz. Sto razy mówiliśmy Wel'anicy, że jest *kobarem*. Kłóciliśmy się [z nią]: „Nie życzyś mi dobrze, życzyś mi wszystkiego złego. Ty kukułko! Kukasz tylko jak jakaś kukułka!”¹¹. Kłóciliśmy się i nawet mówiliśmy na Wel'anicę *madziopsnica*. Ale i ona tak samo do nas: „Ilem ja znała, tyleś ty żyła. Wy macie synów, ja nie mam. Wyście mi uczynili czary”.

Kłóciliśmy się z powodu Rizy. Desojca mówiła: „Wyście uczynili czary, żeby Riza uciekła”¹². I wtedy żeśmy się kłócili.

Kiedy kłóci się mężczyzna z mężczyzną: „*Kobar* jeden! Samego złego, wszystkiego złego mi życzyś, ty *kobarze!*”. *Madziopsniku?* Nie, uchowaj Boże. „*Aramijo!* Jesteś *aramija* [bandyta]. Wszystko zabierasz. Temu zabrałeś, tamtemu zabrałeś, temu, owemu, Petkowi, Szetkowi”. Przeklinają matkę, siostrę, żonę. Przeklinają: „Kurwa twoja matka, żona, siostry, synowe i wszystko, co przez twój próg przejdzie!”*.

Tylko to nie mężczyźni — żeby się mężczyzna z mężczyzną kłócili o czary. Na mężczyznę nigdy się nie mówi *madziopsnico*. Mężczyzna czarownicą? Czegoś takiego być nie może!

Rozmowa z kobietami na *Wodici*. Kobieta, która czyni magię, zwie się *madziopsnica*. „Taja, szto ja wikat *madziopsnica*, taja mozet niszto ne znajet. Taja, szto ja nikoj ne namnisuał — taja mozet swe da naprajit”. — „Ta, co ją obwołują *czarownicą*, ta być może nic nie wie. A ta, o której nikt nie wspomniał, może zrobić wszystko”.

Czary i moralność

Spółeczność porecka i jej moralność. Sąsiedztwo i braterstwo — wzorem moralności. Kanon moralności sąsiedzkiej: wzajemna życzliwość. Ocena czynów i ludzi w zgodzie z kryteriami sąsiedztwa i braterstwa. Brat, przyjaciel, *drugar* [towarzysz], sąsiad — to nie tylko określone kategorie stosunków i ról społecznych, to oceny postępowania jednostek. Brat, przyjaciel (rod), *drugar*, sąsiad — to pozytywne bieguny tych ocen. Ich zaprzeczeniem *duszman*: wróg, nieprzyjaciel. Zasadą stosunku: wzajemna życzliwość i pomaganie sobie.

Duszman — toj szto te pizmit [Wróg — ten, kto cię nienawidzi]. *Duszman*, *kobar* — synonimy kontekstualne.

Kobar — koj ti mislit zło, koj prajit madziji, koj ti se łutit. *Kobar* — szto ti dumat łoszo, za łoszo koj ti dumat. Gdy ktoś klnie. Da te kołnet nekoj. „Da ti puknet srce!” — cie mu wratisz. *Kobar* — szto kobujet neka ti puknet tebe srce. — *Kobar* — ten, kto ci życzy zła, kto czyni czary, kto jest zły na ciebie. *Kobar* — ten, kto ci źle życzy, kto źle o tobie myśli. Gdy ktoś klnie. Kiedy cię ktoś przeklina. „Ażeby ci serce pękło!” — odpowiesz mu. *Kobar* — ten, kto życzy, żeby ci pękło serce. *Kobari*: [...] koja kobat

* [W notatkach:] Kucia ne psuat. [Domu nie przeklinają].

¹¹ Pojawia się tu odwołanie do negatywnej symboliki kukułki jako ptaka obwieszczającego, a więc i niosącego śmierć.

¹² Mowa o magii miłosnej stosowanej w związku z małżeństwem przez ucieczkę. Riza została żoną Kofila w domu Dajłowców.

zło. Swe łośzo kobat¹³. [*Kobarzy*: (to ci), którzy zapowiadają zło. Tylko źle wróżą]. To jest termin pogardliwy, obraźliwy.

Wrag: dziawo!; „kako wrag, kako dziawo!”. [Diabeł (dosł.: wróg). „Jak wróg, jak diabeł”].

Beładźija — szkodnik. *Beła* — szkoda; „Sam si nosisz beła” [„Sam jesteś sobie winien”].

Atajlija — ne sedit miren, buckat wo swekoja rabota. Cie ti pokwarit rabota, cie ti ukradet neszto, cie ti storit neszto. Ka Kazomir: cie s’utepat so nekogo, cie ti storit neka beła — ete go atajlija. „Uf, szto si atajlija”. Ne sedit madro. Si obrał, si ukrał. Żena, maż, dete, szto sakało biło, swe atajlija. Cie okrszit neszto, cie isturit — swe atajlija. — Człowiek zapalczywy, porywczy; szkodnik; taki nie usiedzi spokojnie, przeszkadza w każdej pracy. Popsuje ci robotę, coś ci ukradnie, coś ci robi. Jak Kazomir: będzie się z kimś bić, wyrządzi ci jakąś szkodę — to *atajlija*. „Och, ale z ciebie *atajlija*”. Nie usiedzi spokojnie. Ograbił, okradł. Kobieta, mężczyzna, dziecko, wszystko jedno, kto — każdy taki to *atajlija*. Rozbije coś, rozleje — wszystko to *atajlija*.

Cziftelija: łut, netrpeliw. „Szto sum łut!”. Łut si — cziftelija. Ne prenosujet tołku czoek da ti reczet. — *Cziftelija*: zły, niecierpliwy. „Ależ jestem zły!”. Jesteś zły — to znaczy *cziftelija* [złośnik]. Ten, kto ci tak powie, nie przesadzi.

Tamaszen. Ti si imasz, niszto ne mi dasz. Tamaszna: „Of, szto si tamaszna!”. Pa cie recze: „Szto da ti dam?”. Wel’anica, Miłosijca, Nastojca, Miłosija, Sofre — swite tamaszni. Neciet da imasz, da si radisz. Pa cie mu reczesz: „Uf, szto tesno srce imasz”. Czoek mi dał. Szto imat otworeno srce ne je tamaszni: dobar czoek. Tamafociar ne daat. — Skąpiec. Masz, a niczego nie dasz. Skąpa: „Och, jakaś ty skąpa!”. Odpowie ci na to: „A co mam ci dać?”. Wel’anica, Miłosijca, Nastojca, Miłosija, Sofre — wszyscy są skąpi. Nie chcą, żebyś miał, żebyś pracował. Takiemu powiesz: „Och, jakie masz ciasne serce”. Człowiek mi dał. Kto ma otwarte serce, nie jest skąpy; to dobry człowiek. [A] skąpiec nie daje.

Ziljatar. „Of, szto si ziljatar! Da nemam, togaj ti je arno”. *Ziljatarka*, tamaszna. „Ti je zile, dekaj imam. Ne sum go zeła tebe, Bog mi go dał. Ako si go imam, nikomu ne zedof ja. Al’ tebe sum go zeła?”. — Zawistnik. „Och, jakiś ty zawistnik! Gdybym nie miała, byłbyś zadowolony”. Zawistnica, chciwa. „Jesteś zawistna, bo ja mam. Nie zabrałam ci, Bóg mi dał. Mam to, choć nikomu nie wzięłam. Czy wzięłam to od ciebie?”.

Asija — duszman. „Asija imam cie wiknem družina, cie bratam krw — mi utepał tatka. Take mi je narawot. Ne możam da prepusztam. Redko”. — Wróg. „Mam wroga, więc zwołam drużynę, pobratam krew — zabił mi ojca. Taki mam charakter. Nie mogę przebaczyć. Rzadko”.

Tabijet. Kakow tabijet ja imam? Swekoj czoek baszka tabijet imat. Moj tabijet je mek. Możam da podnesem czoeka, zaszto takow mi je tabijetot.

¹³Na temat *kobienia* por. niżej w podrozdz. „Kobienie [Przepowiadanie / Krakanie / Przechowanie]”.

A czoek imat tabijet drum koj ne mozet da podneset — koj se wczas na-
lutit i wczas cie se mirit. Toa tabijet mije każujeme. Swekoj czoek imat
swoj tabijet. — Charakter. Jaki mam charakter? Każdy człowiek ma inny
charakter. Mój charakter jest miękki. Mogę znieść [drugiego] człowieka,
bo taki mam charakter. A [inny] człowiek ma taki charakter, że nie mo-
że znieść — prędko się rozłości i prędko uspokoi. Na to mówimy *tabijet*.
Każdy człowiek ma swój *tabijet*.

Naraw: Toa isto idet ka tabijet — naraw. „Take mu je narawot”. —
Charakter. To znaczy to samo, co *tabijet* — charakter. „Taki ma charakter”.

Jazak — kogaj misli zło swe. — Wstyd — kiedy [ktoś] życzy wszystkie-
go złego. Jeśli ktoś okłamuje, nie dotrzymuje obietnicy — to jest kontekst.
„Da mu je jazak” — „Wstydzili się” (ojciec, który nie żywi dzieci, dłużnik,
który nie chce zwrócić pieniędzy itd).

Czary i zło

Zło — kogaj cie ti mislim da uczinim neszto łoszo: cie te ukradem, cie te
zapalim, cie t’utepam al’ koniot al’ wołot, cie utepam nekoj czoek, al’ cie go
izłażem negde. Sam da naprajim beła: toa se wikat zło. Nezgodna da naprajisz
— pa toa zło. Togaj cie reczesz: zło sum naprajil czoeku. Madzijite — i toa
zło je. Madziji sum naprajila — sum naprajila zło w kucia: ne mozat da žiwat
łudzite.

Zło — kiedy chcę ci zrobić coś złego: okraść, podpalić, zabić ciebie albo
twojego konia czy wołu, zabić jakiegoś człowieka albo go okłamać. Kiedy oso-
biście wyrządę szkodę — to się nazywa zło. Jeśli spowodujesz nieszczęście,
to jest zło. Wtedy powiesz: wyrządziłem zło człowiekowi. Czary — i to jest
zło. Czyniłam czary — wyrządziłam zło jakiemuś domowi: ludzie tam żyć nie
mogą.

Czary i grzech

Mleko zbiranie. Kako ne je greota? Greota je. Seg a ceła zima se maczisz,
da ne crkasz. Kako ne je greota?

Žili da razduasz. Aj! Tuje wecie nemat. Ne te pusztat na toj wek! Teszki
žilite se!

Meseczina da urnesz. Greota je.

Zbieranie mleka — jakże nie jest grzechem? Grzechem jest. Teraz całą
zimę się męczysz, żeby nie umrzeć [z głodu] — jakże nie jest grzechem?

Rozdymanie żył — aj! — nie ma nic [gorszego] od nich: nie wpuszczą cię
na tamten świat. Żyły są ciężkie [tj. są ciężkim grzechem].

Księżyc jeśli zrzucisz¹⁴ — grzech”.

Akcja magii. [Summum obserwacji i informacji]

Informacje ogólne od Igna

1. Najwięcej zajmują się magią kobiety.

¹⁴Mowa o magii księżycowej; por. rozdz. „Dziurdzioen” w części 1.

2. Ta, co uczyniła magię, potrafi ją również odczynić („znajet da otczinit”).

3. Maksimum magii wiejskiej to magia miłosna.

4. Jeśli w magii uczyni się pomyłkę i magiczną wodę lub t[emu] p[odobne] da się [innej] osobie [niż ta], dla której była przeznaczona, magia [przynosi] skutek. W ten sposób w magii miłosnej można spowodować miłość mężczyzny do mężczyzny itp. [...] [Tak zaczarowany] mężczyzna postąpi jak *beołka*: przyjdzie do domu, dla którego magia była uczyniona i tu zechce być żoną.

Uwaga. Punkt teoretyczny: działanie magii miłosnej w ramach tradycyjnego systemu małżeńskiego!

W Botuszu był następujący wypadek. Jeden mężczyzna *cherchait une fille*¹⁵. Starania nie odnosiły skutku. Wówczas uciekł się do magii. *Madziosnica* uczyniła magię na jabłkach i dała je dziewczynie. Ale dziewczyna, obawiając się magii, rzuciła jabłka świni [...]. Świnia zjadła jabłko. I następnie ruszyła do domu młodzieńca. Tu poczęła go szukać i nie chciała odeń odstąpić. Biegała za nim krok w krok. Chciała go pożreć. Wreszcie udano się do *madziosnicy* i ta odczyniła magię. Świnia wróciła do swych gospodarzy.

5. Igne słyszał o tym, że jedna *madziosnica*, która zrzuciła księżyc, musiała następnie pożreć własne gówno, by go przywrócić na niebo.

Magia miłosna. [Wołcze], 27 listopada 1932, inf. Stefkojca

1. [Stefkójca] prosi mnie o magię [dla] Cira. Na wspomnienie o młynie [mówi], że trzeba przejść „niz buka” [tu: z prądem wody]. Ustalamy, co Ciro winien dostać od dziewczyny. Koncepcja *belega* bezwzględnie miejscowa. Również miejscowe przywiązywanie najwyższej wartości magicznej do praktyki nad włosami: *koś* [włosy] [...] najlepiej wziąć, gdy dziewczyna *se cheszlat* [czesze się]. Trzeba tylko wyszukać właściwego pośrednika.

Wydobyć miejscową praktykę z młynem!

2. Sekuła próbował magii miłosnej z jedną z córek Wel^Janicy. Wiedział, że należy wziąć ziemię z *opanka*. Zrobił to, ale ani nie wie, co z tym robić dalej, ani też jak zamawiać.

3. Kolo wie, że trzeba wziąć jedno pióro z gniazda jaskółki [i] jedno pióro *tresopaszki* [pliszki], ale zapomniał, co trzecie i jak dalej postąpić. Zapomnienie b[ardzo] podejrzane.

4. Magia miłosna była rzeczywiście praktykowana przeciwko córkom Stefkójcy. Jej ofiarami były Wana i Nadeźda (jedna wydana [do] Reczan, druga do Falisze). Ale czy też magia nie została wykonana w całości, czy też nie dała rezultatu — dość, że dziewczęta uchroniono przed jej działaniem.

Wana miała przyjaciółkę w drugim *maato*. Raz została sama w domu i poszła nocować [do] przyjaciółki. Gdy wróciła, zauważono, że ma odcięte włosy na skroniach.

¹⁵ *Cherchait une fille* (fr.) — tu: szukał żony.

Drugi raz Milenkejca wylała na nią jakąś wodę z flaszki. Wana wróciła do domu, płacząc i skarżąc się, że Milenkejca ją *okapała* [pokropiła], co oczywiście było zabiegiem magicznym. Ciro [tj. brat Wany] w następstwie tego pobił Milenkejcę, spotkawszy ją samą, i czynił jej ostre wymówki. W tym świetle staje się zrozumiałe [...], dlaczego Widimka [tj. siostra Wany] nie przyjęła od Milenkejcy chleba, który [ta] roznosiła latem za swego syna¹⁶.

Na Nadeżdę również zamierzano magię. Ubiegał się o nią Wele z *Awramowsko maato*, który potem poszedł na *domazeta* do Rastesza. Raz przysłał jedną kobietę do Desojcy z jakąś wodą, aby ją dała Nadeżdzie do wypicia. Obiecywał jej za to napoleona (± 300 dinarów). Ale jej się zrobiło żal [Nadeżdzy] i odmówiła („Desojca se storila gajle” — „Desojcy się nie chciało zrobić jak trzeba”).

I na Widimkę zamierzano magię. Raz zaginęła jej koszula i nikt nie wiedział, gdzie się podziała. Po tygodniu Rafajle dał znać, że zobaczył ją w pasiece na ulu. Poszli po koszulę — i znaleziono w niej kasztan, [wsuflany] w fałdy. Oczywiście magia. Koszulę wyrzucono.

[Instrumentarium] oddziaływania i efektywności magii

Jawność magii

1. Gdy przyczyny bezpłodności Ristów szukano w magii, Sofrejca oświadczała na głos, że [to] ona uczyniła Ristejcę bezpłodną¹⁷.
2. Milenkejca **jawnie** opryskała Widimkę magiczną wodą.
3. Ślady magicznego zabiegu pozostają widoczne. U Wany dostrzeżono ślady obcięcia włosów. Brak koszuli skradzionej dla magii został natychmiast zauważony. Kasztan w niej.

Kooperacja magii i kontaktu społecznego

1. Gdy na Wanę i Nadeżdę urządzano magiczne ataki, równocześnie wiadomo było o zamiarach Wela, który najpierw ubiegał się o Wanę, a następnie o Nadeżdę. Gdy Wana została wydana do Reczan, wówczas Wele był zdecydowany na [wszelkie] środki, by zdobyć Nadeżdę. Przygotowywał się, [by] ją [porwać] i było o tym powszechnie wiadomo. Nadeżda przez szereg miesięcy nie wychodziła z domu. Dopiero gdy Wele opuścił wieś, zaczęła wychodzić na dwór*.
2. Gdy Trpe starał się o wdowę w Drenojcu, korzystał z każdej okazji, by ją zobaczyć i namówić. Powrót z Kiczewa — [przez] Drenojec. Tu

* [W notatkach:] Sakali da ja grabit. Owa ne idesze nikade. [Chcieli ją porwać. Ona nie chciała iść nigdzie]. Potem gdy odszedł, poczęła wychodzić na pole. Zafirow brat, Wełko, ja saka Wana. Wana ja omażif. Posle ja saka Nadeżda. [Brat Zafira, Wełko, chciał Wanę. Wydałam Wanę za mąż. Później chciał Nadeżdę] (Stefkojca).

¹⁶ Por. informację o tym wypadku w podrodz. „[Obrzędy pogrzebowe i zaduszne]” w rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1 oraz w par. „[Indywidualna magia miłosna]” w podrodz. „Małżeństwo przez ucieczkę”.

¹⁷ Więcej szczegółów na temat historii Rista i Ristejcy niżej w rozdz. „Wielkie niedole pożycia małżeńskiego”.

rozmowa. Chodzenie do młyna, kupowanie jaj. Mój spacer z nim, ogólna sytuacja i magiczne jabłko. Ja i magia. Rezultat popsuty przez *pretседnika* [wójta].



Drenojec. Wizyta Trpa u wdowy

3. Gdy Trpe starał się o wdowę w Trebowlu, było powszechnie wiadomo o jego zamiarach. Oskarżano go o magię pod adresem tej kobiety. Jej krewni chcieli go [pobić]. Wreszcie pewnego dnia wdowa dostała ataku histerycznego i [uciekła] do Trpa. Wołała, że on biedny, że nie ma mu kto prac i miesić chleba. Jednym słowem — współczucie. Jaka była sytuacja domowa przed jej decyzją? Potem powrót.

4. Ciro przygotowuje się do zdobycia dziewczyny rasteskiej. Środki magiczne doradzone przeze mnie posiadają jedną wadę: dziewczyna zauważy, że magia została użyta. Równocześnie ogólny kontekst: Rsojca była uproszona, [by] wpływać na dziewczynę, Nikoła obiecuje, ale się wykręca, gdyż dziewczyna [jest] posiostrzymą¹⁸ jego żony i byłoby mu wstyd wydać ją za wdowca, Dimitrija obiecuje swoją pomoc, Stawro również. Ciro składa wizytę w jej domu, śmieją się jedno do drugiego. Dziewczyna doskonale wie o zamiarach Cira. Ogólny kontekst: wpływy i namowy przyjaciół, presja na jej krewnych i opiekunów. Magia — bezpośredni atak na dziewczynę, modelowanie jej uczuć.

¹⁸ Posiostrzyma — duchowa siostra; analogiczna do pobratymstwa relacja między kobietami powstająca dzięki zawarciu posiostrzeństwa.



Trebowle. Wilk, oswojony przez Obrębskiego

Telegraf bez drutu, ciekawość, plotki

1. Gdy o godz. 2 po południu wilk¹⁹ uciekł mi w Trebowlu, wieść o tym rozeszła się natychmiast.

O godz. 3 po południu z kolib rasteskich pytają mnie, czy schwytałem zbiega.

O godz. 3 1/2 po południu w Rasteszu wszyscy wiedzą o fakcie i ubolewają.

O godz. 4 1/2–5 po południu na drodze między Rasteszem i Botusze pytają mnie o wilka, ubolewają, cieszą się i śmieją*.

Pytam, skąd wiedzą o tym tak szybko. — Ludzie pracują w sąsiedztwie. Jeden krzyknie drugiemu, drugi poda trzeciemu i tak momentalnie wiedzą, co się stało.

2. Gdy jesteśmy z Trpem w Drenojcu, jego pobyt tam w lot trafnie uchwycony. Gdy mówię, że szukamy kokoszki, Andre oświadcza mi, że kokoszka nie jest dla niego. Pretensje Trpa, że plotkami [zepsuliśmy] mu robotę. W gruncie rzeczy nikt nie plotkował; wszystko było wiadome.

3. Gdy Ciro wyruszył do Tetowa kupić żonę, na drugi dzień w Rasteszu wszyscy wiedzą. Każdy pyta o Cira, gdzie jest, i życzy, by [doniósł] coś do domu z podróży. Publiczna tajemnica, choć Ciro robił wszystko skrycie: wyszedł ze wsi rankiem, [gdy] jeszcze było ciemno, na koliby; obcych informowano, że poszedł na targ do Gostiwaru. Również z tą samą szybkością rozeszła się wieść o tym, że się nabrał. Nie było człowieka, który by o tym nie wiedział.

4. Każdy wypadek we wsi jest publiczny. O ile go się [ukrywa] — szepcze się o nim, ale się wie. O ile nie, każdy widzi i da znać drugiemu.

Diagnoza czarów

Stamejca i jej czary²⁰ (Stefkojca)

Stamejca zbirała madziji na Kostadinica. Owde besze Kostadinica kaj nas na gosti. Mi dojde, mi dade jedno szisze, da se napijet Kostadinica. „Sum miła

* [Być może do zaginięcia wilka odnosi się adnotacja w notatkach:] ...zaginaf. Ajde neka si idet. Neka mi žiw Josif i woł[k]ow! [Zaginał, niech sobie idzie. Niech żyje Josif i wilk!].

¹⁹Obrębski oswoił na Poreczu małego wilczka, szczeniaka zabitej wilczycy, który towarzyszył mu w wędrówkach po wsiach.

²⁰W notatkach Obrębskiego ta opowieść ma też inne, alternatywne tytuły: „Słowo u uczynek w magii” oraz „Uczynek i życzenie”.

stołojite, sindzirot i kowczegon. Da mu go dajesz na sna'a ti, da se napijet. Da mu dojet za Widoja". A ja take mu welim: stołojite — se ne zasto'u'at; sindziron — kołku je beł, i taja tołku da bidet beła. Ama kowczegon — ne zna ja. Łgała, kurwa jedna! Sum isturiła swe wojca wamo — na buniszte*.

Stamejca zbierała [ingredience] do czarów na Kostadinicy. Kostadinica była tu u nas w gościach. Przyszła do mnie i dała mi jakąś flaszkę, żeby Kostadinica się z niej napiła. „Umyłam stołki, łańcuch nad ogniskiem i skrzynię sąsiedkową. Daj to swojej synowej, niech się napije, żeby przyszła do Widoji za żonę”. A ja to sobie tłumaczę tak: stołki — nie stoją na miejscu, łańcuch — jak on jest biały, tak samo i ona niech będzie biała, ale skrzynia — nie wiem. Łgała, kurwa jedna! Wylałam wszystko, całą wodę, o tam, na śmietnik**.

Retrospektywna plotka o czarownicy

Kogaj ja swrszili Stamejca, stanąła taja, pratiła jedna crpka Widojojci: *Zdrawo-żiwo!* Jedna crpka. I jedna kitka bosilek: „Da mu go dajesz Widojojci w raki. Crpkana da mu go dajesz na majka ti, a na strika ti da mu go dajesz kitkawa”.

Kiedy zaręczyli Stamejcę, wzięła i przesała Widojojcy (swojej bratowej) garnuszek: *Zdrawo-żiwo!* Jeden garnuszek. I jeden bukiecik bazylii: „Daj to Widojojcy do rąk własnych. [I przekaż:] Ten garnuszek daj swojej matce, a ten bukiecik stryjowi”.

Wel'janica o śmierci [...] synów

„Możet od Boga da e, możet, ne znam ja. Szto mislim ja — mi je pre-stworeno od Mitanica. So madziji”. — „Może to jest od Boga, a może — ja nie wiem. Myślę, że to Mitanica na mnie sprowadziła. Czarami”. [Na pytanie, dlaczego Mitanica to uczyniła:] „Pa zaszto? Zaszto nemat niszto” — „Dlaczego? Dłatego, że nic nie ma”.

Wel'janica wyrzucała Mitanicy w oczy śmierć swoich synów, swoją chorobę itd. Twierdzi, że Mitanica zbiera mleko i [że] być może [jako] jedyna we wsi potrafi zrzucić księżyc i [jest] zdolna poważyc się na to.

[Charakterystyka Mitanicy:] „Gruba je. Szto leczit taja? Taja da kołnet nekogo, da mu uczinit zło. Szto znajet Mitanica? Spici da mu kła'asz pod nokt — ne każujet!” — „Jest szpetna. Co ona leczy? A to kogoś przeklnie, a to komuś zło uczyni. Co Mitanica umie? Choćbyś jej wsadzał drzazgi pod paznokcie — nie powie!”.

Zdemaskowanie czarownicy

Podejrzenia indywidualne. Brak powodów do publicznych oskarżeń. Diagnozy ekspertów. — To wszystko nie prowadzi do zdemaskowania. Do piero skandal, który rzuca poszlaki.

Plotka wiejska i jej rola.

* [Dopisek kredką:] Czary — sprawdzian magii w ogóle.

** [W notatkach wariant ostatniego zdania:] Wylałam całą wodę na płot, po żerdziach, żeby nikt na to nie nadepnął.

Nieuchwytność i powszechność czarownictwa.

Czarownictwo jako zbrodnia w koncepcji ludności.

Brak specjalnych instytucji do walki z czarownictwem: śledztwa, przesładowania, karania.

Droga [do zdemaskowania czarownicy]: retrospektywna plotka [i] poszlaki.

Sankcje represyjne: ostracyzm i terror indywidualny. Kłątwa.

Mitanica. [Przypadek] Sławki²¹.

Czarownictwo w strukturze wsi poreckiej. [Szkic syntetyczny]

Destruktywna atmosfera wiejska. Fikcja etnologiczna i rzeczywistość wiejska*. Teorie komunizmu, ducha kolektywizmu w prymitywnym społeczeństwie. Durkheimizm, Riversism²², szkoła ewolucyjna. *Mir. Zadruga*. Kowalewski, Hartland i inni. Teoria pierwotnego raju (zob. np. Bogišić²³). Zbiorowość wiejska w koncepcji teoretyków i w rzeczywistości. Solidarność, jednorodność myśli i uczuć, harmonijność współdziałania, prymitywny komunizm — i granice tej fikcji.

Rzeczywistość inna, kontrastowo inna. Komunizm, kolektywizm, jednorodność, uniformizm w tym sensie, w jakim przypisywane są wsi słowiańskiej, obce są wsi macedońskiej. Jak każde społeczeństwo posiada ona pewne formy wspólnej organizacji, wspólnego działania, lecz również nie-obce jej jest zróżnicowanie.

Antagonizmy wiejskie, dysharmonia i destruktywna atmosfera. Ogólna sytuacja tego stanu rzeczy. Demokratyzm i zróżnicowanie społeczne w łonie wsi. [Demokratyczna zasada i konflikt interesów]. Gospodarcza i rodowa [stratyfikacja] wsi, kontrasty majątkowe. Determinacja stanowiska społecznego. Ideał kariery życiowej. Wyścig bogacenia się. Prawo „daj i weź” i jego zastosowanie. Dążenia do dominacji. Indywidualizm, [kontrasty majątkowe] i egoizmy wiejskie. Oskarżenia. Podejrzenia o *foul play*²⁴ i jej możliwości. Ukryta nienawiść. Szantaż. Oszustwo. Mafia. Zbrodnia. Przystępstwo. Wzajemne oskarżenia. Prawne ramy rozwiązywania konfliktów wiejskich. Zbrodnia i kara.

* [Wariant w notatkach:] Ideał wsi i wieś w rzeczywistości.

²¹ Przypadek Sławki jest tematem podrozdz. „Ucieczka Sławki” I, II i III.

²² Obrębski przywołuje tu Emile’a Durkheima (1858–1917) i Williama H.R. Riversa (1864–1922), ojców-założycieli współczesnej socjologii i antropologii społecznej.

²³ Maksim Maksimowicz Kowalewskij (1851–1916) — rosyjski prawnik, socjolog, etnograf i działacz polityczny. Badacz m.in. prawa zwyczajowego i „komunizmu chłopskiego” w Rosji; ewolucjonista i postępowiec, działał w Rosji i Europie Zachodniej. Edwin Sidney Hartland (1848–1927) — brytyjski badacz folkloru i mitologii, zwolennik ewolucjonizmu w etnologii, autor m.in. dzieł o „pierwotnym” ojcostwie, społeczeństwie i prawie. Valtazar Bogišić (1834–1908) — chorwacki prawnik i socjolog, zajmował się prawem zwyczajowym i organizacją rodzinną południowych Słowian.

²⁴ *Foul play* (ang.) — przestępstwo, nieczysta gra, nieuczciwe zachowanie.

Rzeczywistość kulturowa a społeczny ideał^{25*}

Solidarność wsi wobec zbrodni.

Brak ducha wojowniczości.

Bogactwo i władza.

Akumulacja bogactwa:

- pasterstwo i handel,
- *Schatz* i złoto,
- migracje zarobkowe,
- bandytyzm.

Wieś w walce:

- system podatkowy,
- kontrybucje na rzecz państwa,
- sądy,
- bandyci,
- wrogości wewnętrzne.

Zdobywanie władzy i bogactwa:

- praca i handel,
- polityka,
- zalety osobiste,
- maryfet.

Rzeczywistość:

- bieda,
- ciągła pogoń za pieniądzem („Makedonec na pari łakom je!” — „Macedończyk jest chciwy pieniądza!”),
- głodowanie,
- kontrasty społeczne we wsi i regionie,
- walka o życie.

[Czarownictwo]

1. Brak oficjalnych czarowników. Sprawca czarów nieznan. Czarownictwo nie jest funkcją publiczną i jawną.

2. Czary i kobiety. Sprawcami czarów tylko kobiety. Tylko czarownice, nie ma czarowników.

3. Prawo i czarownictwo. Czarownictwo znajdujemy zawsze tam, gdzie ludzkie namiętności, wzniecone łamaniem prawa lub lekceważeniem obowiązującej moralności, znajdują zadośćuczynienie na drodze magicznego samosądu. Ale też moralność praktykujących czary niekoniecznie pokrywa się z moralnością społeczności jako takiej. Nie jest to najszersza moralność. Jest to moralność własna, rodzinna, indywidualna. Czary i indywidualizm.

Podłoże czarownictwa: rywalizacja domów, konflikt klas. Nieustanne tarcia, antagonizmy. Wyrażają się [poprzez]: zebrania w[iejskie], intrygi, wyścig w grabieży własności gromadzkiej.

* [Adnotacja kredką na rękopisie:] Maryfet i czary.

²⁵ Koncepcja w angielskich notatkach; tłum. Anna Engelking.

Nienawiści osobiste. Tu kontekst: *politiczar, marifedżija, aramija, beta-dżija* [polityk, oszust, bandyta, szkodnik] itp.

Prócz tego: antagonizmy kobiece.

Sytuacja kobiet. Antagonizmy kobiece w łonie struktury wiejskiej. Kobiety indywidualizm. Brak kompensacji. Kontakty stałe, częste, bliskie, ciągłe. Momenty sporne i źródła konfliktów.

Brak prawnych ram likwidacji tych konfliktów. Kobiece sprawy i męska obojętność. Luki w systemie prawnym. Arena spraw, na którą wkracza czarna magia.

Antagonizmy na pierwszy rzut oka nieuchwytnie. Maskowane uprzejmością, kurtuazją. Domy, do których się nie chodzi.

Sekretne oskarżenia o czarownictwo. Zazdrość²⁶ i nienawiść; [dla] ich zaspokajania kobiety [nie mają] możliwości mafii politycznej, szantażu itp. Jedyna droga — czary. Magia tylko kobieca. *Kobar* — termin męski. Odpowiednik kobiecy: *madziopsnica*.

Dramatyczny wyraz [antagonizmów]: kłótnie kobiet. Głośne tyrady na całą wieś, obelgi i inwektywy; puenta wzajemnych oskarżeń — czary.

Podejrzenia o czary — wzajemne; bardzo częste. Ich lokalizacja: kobiety z *kabila* (z tej samej grupy rodowej); [...] jątrewki, stryjenki.

Aby to zrozumieć, musimy sięgnąć do wielkiej rodziny, gdyż tu znajduje się początkowa sytuacja tych postaw, które wyrażają się w antagonizmach i oskarżeniach kobiet z jednego *kabila*.

Struktura wielkiej rodziny: ośrodek patriarchalny [i] obce kobiety. Postawy i sentymenty jednych i drugich. Urabianie i ujarzmianie jątrewki, władanie jątrewkami. Zazdrość i rodzina indywidualna. Tu kontekst nienawiści.

1. Negatywne wzajemne uprzedzenia kobiet w rodzinie: między jątrewkami. Wzajemnie definiowane [...] przez kompleks zachowania się, który zdaje się popadać w konflikt z własnym systemem wartości każdej z nich.

2. Jątrewki — ich własne systemy wartości (w przeciwieństwie do ich mężów).

3. [Wzajemne relacje] kobiet w *zadrudze*: kobiety starają się przeciwdziałać sobie nawzajem, niszcząc systemy innych.

4. Kobiety = negatywne wartości dla siebie nawzajem.

5. Czynności obronne (ochronne) i czynności agresywne.

6. Opozycja a wrogość. Wrogość absolutna, bezwarunkowa; obiekt i wszystko, co doń należy, oceniane negatywnie. Opozycja: jednostka traktowana negatywnie, gdyż jej [kompleks zachowania się] popada w konflikt z zastanym systemem wartości.

7. Zazdrość jako podstawa kobiecych konfliktów. Ja i my. Mojość i waszość. Obrona wszystkiego, co „należy” do kobiety, przeciw wszystkiemu, co zdaje się grozić jej stanowi posiadania.

²⁶Bardziej adekwatny, tutaj i w dalszym ciągu paragrafu, byłby termin *zawiść*.

Punkty teoretyczne dotyczące organizacji społecznej^{27*}

1. Pokazać, że macedoński system społeczny jest uzależniony od konfliktu między rodziną indywidualną a grupą domową.

2. Pokazać, że ten konflikt nie jest ani krótkotrwały, ani przygodny; jest to konflikt różnych stadiów dynamiki grupy rodzinnej i grupy domowej.

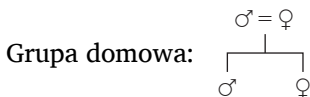
3. Ale grupa domowa i rodzinna nie są formacjami heterogenicznymi. Grupa domowa może być czymś mniej niż grupa rodzinna, może być czymś więcej, jak też dokładnie tym samym. Grupa rodzinna to *conditio sine qua non*²⁸ grupy domowej, która dobiega kresu, gdy nie opiera się na rodzinie indywidualnej. Grupa rodzinna nie może funkcjonować poza grupą domową.

4. Grupa domowa to grupa rodzinna w jej bieżącym, mniej lub bardziej zaawansowanym stadium rozwoju filiacyjnego, w którym wiele razy działała zasada selekcji. Innymi słowy, grupa domowa to jednostka oparta na filiacji patrylinearnej, patrylokalnej selekcji i patrylokalnym małżeństwie (trzy zasady: unilateralna, lokalno-selektywna i bilateralna). Grupa rodzinna opiera się na jednej zasadzie — bilateralnej.

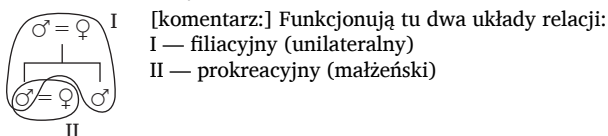
5. Filiacja funkcjonuje w obrębie grupy domowej, nie grupy rodzinnej. Prokreacja — w grupie rodzinnej, i tym sposobem pośrednio w grupie domowej.

6. Konflikt między grupą rodziną a grupą domową jest zatem konfliktem między poszczególnymi osobami w różnych stadiach ich członkostwa w grupie domowej.

Gdy grupa rodzinna jest tożsama z grupą domową — brak znaczącego (determinowanego kulturowo) konfliktu.



Pierwsze wystąpienie konfliktu:



W tym stadium pojawia się konflikt między ojcem i synem; syn domaga się przywództwa w domostwie. Jest to konflikt między ojcem i synem, nie między synem i matką ani między córką i rodzicami.

Mit o zabijaniu starców i stosunek starych ludzi do śmierci²⁹.

* [Adnotacja kredką na rękopisie:] Wykorzystać przy atmosferze czarów. [Na osobnej kartce tytuł po polsku:] „Społeczna geneza czarów”.

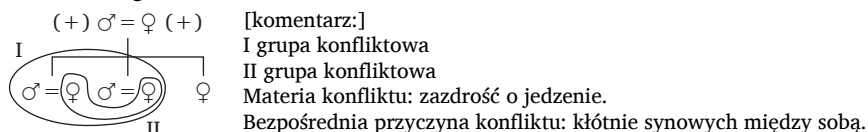
²⁷ Konspekt w angielskich notatkach; tłum. Anna Engelking.

²⁸ *Conditio sine qua non* (łac.) — warunek konieczny.

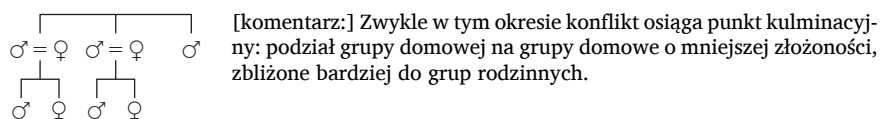
²⁹ Analizie konfliktu między ojcem a synem poświęcony jest rozdz. „Przeżytek zwyczajny albo konflikt i stłumienie. Mit o zabijaniu starców” w: *Mit i rzeczywistość u Słowian Południowych*.

Konflikt ten występuje zwykle po ożenku syna, gdy mężczyzna ten staje się jedną z głównych osób troszczących się o dom itp. Jego pozycję uczuciową w kontrze do ojca umacnia relacja z żoną. Przyczyna konfliktu leży w tym, iż nie dopuszcza się wychodzenia z grupy domowej przez poszczególne grupy rodzinne tak długo, jak długo pozostaje przy życiu ich wspólny unilateralny przodek.

7. Drugi konflikt w stadium:



8. Ten konflikt trwa nadal w stadium:



Paradoks popularnych opinii. Z jednej strony: solidarność, kolektywizm, komunizm, duch wspólnoty i jedności, z drugiej [...] — czarownictwo, złoczyzny czarownicze, stała akcja czarownic itp. Dwie różne, sprzeczne ze sobą wizje wsi pierwotnej — niezgodnione, lecz stale podtrzymywane. Z jednej strony romantyzm polityczny, mitologizacja rzeczywistości wiejskiej; z drugiej — romantyzm antykwaryczny, „grandguignolizm”³⁰ etnograficzny.

Oba poglądy mylne [...], oba przesadne, oba wyolbrzymiające pewne aspekty życia wieśniaków [i] zamykające oczy na inne. Obą fałszywe.

Gdyż prawdą jest, że tak jak [we] wsi wschodnioeuropejskiej [brak] form komunizmu, brak tego wykoncypowanego ducha kolektywizmu, o jaki [ją] posądzano, tak samo brak jest tego stuprocentowego czarownictwa, jakie [jej imputowały] opisy i rekonstrukcje etnografów.

Pewne formy kolektywizmu są, istnieje czarownictwo, lecz ich rzeczywistość przedstawia się inaczej — niezgodnie z konwencjonalnym szablonem kultury ludowej, jaki otrzymujemy w spadku od naszych poprzedników i jaki jest *en vogue* między interesującymi się tą materią.

Porecze — drobny odcinek słowiański, lecz bardzo charakterystyczny. Odkrycia poreckie zobowiązują do rewizji poglądów, ukutych na podstawie innego materiału.

³⁰ *Grandguignolizm* — określenie ukute przez Obrębskiego od nazwy paryskiego teatru Grand Guignol (działał w latach 1897–1962), wystawiającego naturalistyczne horrory.

[Hazard małżeństwa, miłość i magia]

Małżeństwo z miłości. Czarownica swatką

Magia miłosna

Miłość i magia u Poreczan. Jeślibyśmy [jako] magię miłosną chcieli rozumieć praktyki magiczne, których źródłem i motorem są miłosne perypetie, wypadałoby nam zawahać się przed wprowadzeniem tej nazwy w opisie magii macedońskiej. Miłosna magia tubylcza nie wyrasta z hazardu miłości, choć miłość jest motywem tego kompleksu czarów, który się na nią składa. W poreckim społeczeństwie miłość rzadko kiedy jest bodźcem czarów, za to z reguły i zawsze jest ich celem. Powiedzenie, że miłość, magia i hazard są ściśle ze sobą związane, posiada w stosunkach macedońskich sens szczególny. Gdyż hazard tkwi tu nie w swobodzie i nieobliczalności gry miłosnej, lecz w trudnościach i komplikacjach tej jej najbliższej substytucji, którą dopuszcza zwyczaj i uznaje prawo miejscowe: w swataniu i transakcjach małżeńskich, aranżowanych i zawieranych na podstawie norm i zasad innych niż miłość i obojętnych dla jej spraw. Toteż miłość w miejscowej magii miłosnej nie jest celem samym w sobie, jest tylko środkiem, którym się zdobywa żonę. I miłość, i czary, które mają ją wzbudzać, to najskuteczniejszy sposób, jaki ratuje od katastrofy transakcję małżeńską, skazaną w ramach prawa i zwyczaju na niepowodzenie. Hazard jest bowiem sprawą małżeństwa, nie miłości; miłość, wzniecona drogą czarów, to droga pewności, sukcesu i powodzenia.

*

Magia związana z hazardem małż[ęństwa] — nie miłości.

Sytuacja paradoksalna: miłość uinstytucjonalizowana nie istnieje, małżeństwo nie jest sprawą miłości, mimo to magia miłosna istnieje.

Wytłumaczenie paradoksu — opis sytuacji, w której [funkcjonuje] magia miłosna.

Małżeństwo macedońskie. Trudności transakcji małżeńskiej. Brak wyboru indywidualnego. Wola dziewczyny i wola chłopca.

Małżeństwo z miłości. Kiedy? Między kim? Jaki przebieg transakcji? Wola rodzin.

Małżeństwo przez ucieczkę — z woli dziewczyny, wbrew woli jej rodziny.

Intryga miłosna — drogą magii.

Rola magii.

Ucieczka.

Sytuacja magii miłosnej. Małżeństwo patriarchalne, konwenansowe, istnieje obocznie z małżeństwem indywidualnym, z miłości. Typ [pierwszy], zgodny ze strukturą [wielkiej rodziny], dominuje, typ [drugi] — przypadki wyjątkowe. Wyjątkowość ta tłumaczy się brakiem zalotów, separacją płci, kontrolą zachowania młodzieży, rygorem patriarchalnym. Małżeństwo z miłości może się mieścić w [pierwszym] typie transakcji małżeńskiej, ale nie musi. [To] tylko wówczas, gdy zgoda obu stron idzie po linii życzeń [chłopca] i [dziewczyny]. Jeśli strona dziewczyny [jest] oporna, małżeństwo może się dokonać mimo to — klasyczne rozwiązanie tej sytuacji to małżeństwo przez ucieczkę. Małżeństwo przez ucieczkę to rezultat oboczności dwóch różnych systemów prawa i sentymentów. Oba systemy istnieją, jeden drugiemu podporządkowany; czasem konflikt.

Różne solidarności?

Trudności transakcji małżeńskiej [pierwszego] typu. Hazard. Przewyciężenie hazardu: sprowadzenie tej transakcji do typu nr 2. Sprowadzenie *via* magia: sztuczne, nadnaturalne stworzenie sytuacji, w której ten typ działa.

Magia miłosna — technika [radzenia sobie z trudnymi przypadkami małżeńskimi*]. Podłoże: hazard i wielka potrzeba.

Rezultaty magii: oboczność akcji naturalnej i magicznej. Magia — jej funkcja kataraktyczna.

Dokończyć kiedy indziej.

Przejsć do następnego rozdziału.

Sytuacja dziewczyny pod czarem: niemożność decydowania o swoich losach. Hipokryzja swobody i presja rodu. Treść „miłości” w konwencjonalnym ujęciu.

[...]

Kontekst społeczny: nie zaloty, [nie] miłość [jako] nieodpłacone uczucie.

Zaloty macedońskie (poreckie) bardzo ograniczone. Indywidualny wybór nie istnieje jako stały system doboru małżeńskiego.

Małżeństwo przez swatanie. Wybór rodziców, układ rodów przy obojętnej, biernej postawie kandydatów, którzy częstokroć niemal lub zupełnie nie znają się aż do ślubu.

Magia miłosna wkracza nie jako element zalotów — przedmałżeńskiej gry miłosnej — ale jako instrument, który się stosuje, ilekroć swatanie natrafia na niepowodzenie.

* [W oryginale zapis:] technika of dealing with difficult marriage cases.

Małżeństwo upragnione tylko przez jedną stronę [jest] nie do zrealizowania, o ile nie [dają się] uzgodnić kwestie odkupu [czy] różnic majątkowych lub jeśli intrygi i rywalizacja eliminują możliwości małżeńskie. Wówczas jedyna droga: doprowadzić do małżeństwa wbrew woli jednej ze stron; oczywiście wbrew woli rodu dziewczyny. To możliwe za pomocą małżeństwa przez ucieczkę.

Małżeństwo przez ucieczkę — dość powszechne na Poreczu. Często-kroć fikcyjne: dla uniknięcia uciążliwych i wysokich wydatków transakcji weselnej. [Faktyczne] małżeństwo przez ucieczkę, [czyli] ucieczka dziewczyny: rezultat intrygi, w której dziewczyna łamie wolę rodu (rodziny) [i] ucieka do odrzuconego kandydata, tłumacząc swój krok bądź miłością do niego, bądź też awersją do kandydata forytowanego przez rodziców.

Magia miłosna w tym kontekście: kontekst intrygi grupy rodzinnej, starającej się [zdobyć] żonę dla swego członka wbrew woli rodu i rodziny dziewczyny.

Nazwa miejscowa: „da si se sakat” [„żeby się chcieli / kochali”].

Wykonawczyni czaru: kobieta mająca dostęp do dziewczyny, zaufana rodziny chłopca i bliska rodzinie dziewczyny; krewna obu rodzin.

[Małżeństwo sprawą rodzin]

Małżeństwo na Poreczu nie jest sprawą prywatną ani też sprawą jednostek. Jest ono sprawą rodzin. Nie można też powiedzieć, że na Poreczu „chłopiec żeni się” lub „dziewczyna wychodzi za mąż”. Chłopca na Poreczu żeni rodzina, tak samo jak rodzina wydaje za mąż dziewczynę. To nie chłopiec się żeni, tylko jego żenią. I nie dziewczyna wychodzi za mąż, tylko ją za mąż wydają. Wyrażenie to na Poreczu nie jest bynajmniej przenośne. Oddaje ono w całości istotne cechy i rysy zawierania małżeństw w tym społeczeństwie. W całym swoim przebiegu, począwszy od wyboru czy akceptacji kandydatów, a skończywszy na ustanowieniu związku i rozpoczęciu pożycia małżeńskiego, małżeństwo dostarcza na Poreczu spektaklu, którego reżyseria spoczywa w całości w rękach rodzin chłopca i dziewczyny i w którym ci dwoje odgrywają zaledwie rolę biernych aktorów. Tę rodzinną istotę małżeństwa oddają nawet nawyki językowe Porecza. Na Poreczu nie mówi się: „ożenił się z tą lub tą dziewczyną” lub „wyszła za mąż za tego czy tego chłopca”, ale: „wzięto mu żonę od Stojkowców” lub „wydano ją do Awramowców z [Wołcza]”. Istotne dla Poreczanina nie są bowiem indywidualne losy ludzi, ale związki i koligacje rodzinne, dokonujące się za sprawą małżeństwa.

Bierność, z jaką chłopiec czy dziewczyna oczekują, aż sprawa ich ożenku czy zamążpójścia zostanie zdecydowana przez rodzinę, gotowość, z jaką poddają się decyzjom rodziców czy starszych, mogłyby wydawać się nam wprost niewiarygodne, i to nie tylko na tle życia naszej współczesnej młodzieży, ale także w porównaniu ze zwyczajami i obyczajem innych pokrewnych ludów dzikich czy półcywilizowanych. Niemniej przeto jest

faktem. We wsi poreckiej znajdzie się wprawdzie jeden czy drugi mężczyzna, który ożenił się z dziewczyną wybraną przez siebie, i [to] bardziej [dzięki] własnym staraniom i własnemu uporowi aniżeli decyzjom i pomocy rodziny. Ale olbrzymia większość małżeństw to małżeństwa zawarte w całości z wyboru i decyzji rodziców czy rodziny, częstokroć małżeństwa między ludźmi, którzy ani się nie znali, ani się ze sobą nie widywali i którzy po raz pierwszy w życiu ujrzeni się dopiero przy ceremonii ślubnej. Ten charakter zawierania małżeństw nie wynika jednak bynajmniej ani z braku osobistych zainteresowań heteroseksualnych u chłopców i dziewcząt poreckich, ani też z nadużycia władzy rodzicielskiej. Wiąże się on z całością życia i obyczaju poreckiego, kształtującego konwencjonalne postawy młodzieży i przez sam swój układ wyznaczającego zwyczajowe drogi zaspokajania osobistych życzeń czy inklinacji.

Kandydaci do małżeństwa są wprawdzie współaktorami akcji małżeńskiej, lecz nie do nich należy jej reżyseria. Na wybór małżonka nie mają oni wpływu i ich osobiste zainteresowanie i opinia nie są brane w rachubę. Częstokroć zresztą brak jest obiektywnych warunków po temu, by sprawy mogły się kształtować inaczej, gdyż w większości wypadków kandydaci znają się bardziej ze słyszenia niż z widzenia, często chłopiec i dziewczyna oglądają się po raz pierwszy w życiu dopiero w czasie jednej z końcowych ceremonii weselnych, już po zaręczynach i po zawarciu umowy małżeńskiej, czyli wówczas dopiero, gdy ich losy małżeńskie są już dawno przesądzone.

W granicach tego systemu małżeńskiego brak jest społeczeństwu poreckiemu sprecyzowanych, ujętych w ramy zwyczajowe form zalotów, to znaczy brak jest urządzeń i zwyczajów, dzięki którym życie towarzyskie młodzieży mogłoby kształtować się w sposób umożliwiający nieskrępowane kontakty i swobodną miłosną grę. Nad życiem towarzyskim młodzieży ciąży rygor patriarchalny, separujący chłopców od dziewcząt i sprowadzający treść ich wzajemnych stosunków do minimum*.

Konwencjonalne postawy kandydatów do małżeństwa**

Za jedynie właściwą postawę młodzieńca (chłopca) uważane jest podanie się woli rodziców. W [okresie], gdy ważą się jego losy małżeńskie,

* [Notatki warsztatowe:]

Spis ustępów do opracowania

1. Konwencjonalne postawy młodzieży w akcji mał[żeńskiej].
2. Rekreacje zbiorowe, zaloty — życie towarzyskie młodzieży.
3. Treść zainteresowań miłosnych.
4. Funkcjonowanie systemu. Łuki i ryzyka. Jego punkty słabe i mocne (sankcje!).
- [5.] Hazard małżeński.
- [6.] Przebieg transakcji małżeńskiej.
- [7.] Małżeństwo przez ucieczkę.

** [W notatkach:] Punkt ciężkości: ich postawy wobec rodziców, nie wobec przyszłych partnerów. Gdyż tylko te postawy — osobiste, konkretne.

[powinien] przyjmować z ufnością i bez zastrzeżeń wszelkie ich decyzje i aprobować wszelkie kroki. W stosunku do osoby przyszłej małżonki obowiązuje [chłopca] obojętność, gdyż tą drogą wyraża on najwłaściwiej zaufanie do trafności i doskonałości wyboru dokonanego z woli ojca. Jego własne opinie nic tu nie znaczą; w ogóle nie wolno [mu ich] przejawiać. Jeśli nawet dojdzie jego uszu wiejska plotka, rzucająca poszlaki na osobę małżonki *in spe*, nie wypada mu i nie wolno podawać w wątpliwość trafności wyboru i decyzji ojca. Podobnie jak we wszelkich sprawach będących treścią współżycia rodzinnego, tak i w tym względzie obowiązuje [syna] respekt dla jego autorytetu. [Jakiegokolwiek] odmienne postępowanie, wyrażanie w tej materii sprzeciwu czy własnych zastrzeżeń, byłoby czymś więcej niż tylko występkiem przeciw autorytetowi ojca i hierarchii rodzinnej. Gdyż [doprowadzenie do] małżeństwa dziecka uważane jest nie tylko za obowiązek ciążyący na rodzicach, w szczególności na ojcu, lecz również za czyn dyktowany ojcowską miłością, płynący ze szczodrości i mający na celu tylko i wyłącznie dobro dziecka. Sprzeciwienie się decyzjom [ojca] lub ich zakwestionowanie jest równoznaczne z zarzutem nieliczenia się z interesami i dobrem dziecka; rzuca cień na prawość i bezinteresowność ojcowską, stawia pod znakiem zapytania jego solidarność rodzinną. I dlatego taki krok ze strony syna uważa się za niedopuszczalny. Jeśli syn ma jakieś obiekcje w stosunku do działania ojca i jakieś własne widzimisię w sprawach swego małżeństwa, jedynymi osobami, do których może się w tej kwestii zwrócić, są matka i wuj. Tylko oni, jako bezpośrednio współdziałający w akcji małżeńskiej i równocześnie nieodseparowani od [chłopca] zwierzchnictwem, są w stanie wpłynąć na ostateczne decyzje [ojca] lub — poinformowani o życzeniach i zapatrywaniach [syna] — postarać się o ich [zmianę] drogą perswazji, [czy to] osobistej, [czy też] innych członków rodu, wciągniętych do akcji.

Te same zasady rządzą konwencjonalną postawą [oczekiwaną od] dziewczyny [...] — obowiązuje ją [wyrażanie] miłości rodzinnej i szacunku [wobec] rodziców. Decyzję co do jej małżeństwa [i] wiadomość o akceptacji czyichś oświadczyn winna [...] [przyjąć w taki] sposób, by nie zdradzić, nie [ujawnić] żadnych osobistych poglądów na sprawę. Właściwa reakcja [córki] streszcza się w proteście manifestującym jej niechęć [do] opuszczenia domu rodzinnego — co z konieczności musi być następstwem małżeństwa. W obecności członków rodziny ani jej aprobatą wyboru i decyzji rodziców, ani też niezadowolone nie może się [przejawiać] w żaden sposób. Jedynymi osobami, wobec których wolno jej być szczerą, są jej przyjaciółki, *drugaczki*. I jeśli jej rodzicom zależy na poznaniu istotnego stanu rzeczy, tylko tą drogą mogą się czegokolwiek dowiedzieć. Wszelkie bezpośrednio indagacje są sprzeczne z rodzinną etykietą i w większości wypadków, ze względu na niemożność przełamania konwencjonalnej postawy dziewczyny, [nie dają] rezultatu. „Szto daje mi go maż? Ne cium mażot. Cie si seda w kucia, so tatka mi, so majka mi. Ja od tatka mi, od majka mi da si oda? Ne cium!” — „Na co mi maż? Nie chcę męża. Będę siedziała w domu, z ojcem, z matką. Miałabym odejść od ojca, od matki?”

Nie chcę!”. W obecności rodziców powinna ona głośno zapewniać, że małżeństwo i mąż są w zupełności poza [horyzontem] jej osobistych życzeń i zainteresowań*.

*

Deweskinia: dejka szto se ne mažit icz.

Wo Bitowo nekoja besze. Mu storił nekoj madziji. Seg a Kolo da je snabnik, toj da mu reczet: „Daj si ja na Kolojca. Po mene rabota nemasz”. I toj, „Czekaj mu, rekoł, szto cie ti naprajim ja”. Mu storił madziji. I taja masz neciesz. Sedesze kaj t[atko] mu, kaj m[ajka] mu, ostare. Taj wecie postara od mene, umre. Taja masz neciesz. Kaj Mirczejca jedna imat, swrszena. Ete taja se ne mažit (Stefkojca).

Deweskinia: dziewczyna, która w ogóle nie chce pójść za mąż.

W Bitowie była taka jedna. Ktoś jej uczynił czary. Teraz wyobraź sobie, że Kolo jest swatem, i ten mu mówi: „Weź ją sobie za Kolojcę [tj. za żonę]. Ja [jako swat] nic już tu nie zdziałam”. I powiedział jej: „Czekaj ty, zobaczysz, co ci zrobię”. I zrobił jej czary. I ona już nie chciała mieć męża. Siedziała u ojca i matki i u nich się zestarzała. Ona była starsza ode mnie. Już nie żyje. To ona nie chciała męża. U Mirczejcy jest taka jedna [dziewczyna, już] zaręczona. Ona właśnie nie chce pójść za mąż (Stefkojca).

Magia w tym przypadku: „Ne bre wujcze, za mene ne trebet” — „Nie wujku, to nie dla mnie”.

Życie towarzyskie i jego ograniczenia

Dojrzałość fizyczna zastaje chłopców i dziewczęta wsi we wzajemnej separacji, wynikającej z podziału pracy i odmienności zadań, przydzielanych w tym okresie młodzieży męskiej i żeńskiej. Chłopcy w wieku przedmałżeńskim to pasterze. Delegowani do stałych zadań pasterskich w koszarach, położonych czasem w dość nawet znacznej odległości od wsi, zjawiają się oni [tutaj] rzadko i tylko przypadkowo. Dziewczęta [natomiast] pozostają we wsi, zatrudnione codziennymi zajęciami domowymi

* [Por. zapisy w notatkach:] Postawa kandydata wobec małżeństwa. Dziewczyna. Pierwotnie (stare kobiety tak się zachowywały) postawa pozornie negatywna. Nikomu w domu o swej opinii nie zwierzyłyby się: ni ojcu, ni matce, ni bratu, ni siostrze. Co najwyżej *drugaczce*. W stosunku do rodziców: „Ne, ja ne idem. Tuje cie seda, kaj tatko, kaj majka. Mene mi ne treba maż” [„Nie, ja nie pójdę. Będę mieszkać tutaj, przy ojcu i matce. Nie potrzebuję męża”]. Cała troska wyszukania kandydata itp. na rodzicach. W deklaracji dziewczyna nie wyraża zgody. W *stroju* dary daje przez siostrę, matkę lub *snachę*. Tyle że posyła *nisz an* — również nie sama. Sama przyjmuje bakszysz. Przez szacunek dla rodziców winna protestować i protestuje. W razie gdy wybór rodziców nietrafny — *ucieczka* (Riza, Sławka).

Chłopiec. O ile sam nie znalazł dziewczyny — również rodzice, w szczególności ojciec, decydują. Chłopiec zawiera jego wyborowi i jego decyzji. Riste protestował *ucieczką* do lasu, gdzie siedział dwa dni, gdy mu przysłała akceptowana przez rodziców *begotka*. Konflikt *rasteski* u Wukadina. To również w związku z wiekiem młodożeńca. (Bitowski młodożeniec i inne dane).

i kobiecymi rękodzielami. Tylko wyjątkowo i zazwyczaj na krótko [...] poleca im się niektóre z zajęć pasterskich. Zajęcia sezonowe, [wymagające] wspólnej pracy mężczyzn i kobiet, łączą co najwyżej chłopców i dziewczęta tych samych grup rodowych, rzadko zaś obcych. W ten sposób przydział zajęć i cały system pracy decyduje o bliskich i ciągłych kontaktach tylko w obrębie grup jednorodnych seksualnie; nie stwarza płaszczyzny, która umożliwiłaby stałe współżycie młodzieży odmiennej płci. W pracy i codziennym toku zajęć, które [separują] młodzież, możliwości współżycia [są] więc ograniczone, niemalże nieobecne.

Lecz i właściwe życie towarzyskie w jego zwyczajowych formach nie stwarza [młodzieży nazbyt] przychylnych warunków. Stosunki sąsiedzkie w obrębie wsi mogą tylko nielicznej garstce chłopców i dziewcząt dostarczyć właściwych obiektów dla miłosnych zainteresowań. Gdyż wsie poreckie są małe; składają się z parudziesięciu, najwyżej kilkudziesięciu rodzin. Związki pokrewieństwa i powinowactwa, którymi te rodziny są ze sobą powiązane i poprzeplatane, [sprawiają, że liczba] kandydatów nieobjętych nakazem egzogamii jest minimalna. Toteż w tej samej wsi trudno znaleźć chłopcu czy dziewczynie odpowiednią parę. W rachubę musi być brana cała okolica, to znaczy tych kilka wsi sąsiednich, [objętych] zasięgiem małżeństw wiejskich, z którymi mieszkańcy wsi rodzinnej są związani stosunkami rodowymi i częstokroć sąsiedzkimi.

Lecz stosunki i kontakty z młodzieżą [z] innych wsi są rzadkie i utrudnione. Jedyne bowiem wykraczający poza wieś krąg społeczny, w którym stale utrzymuje się stosunki towarzyskie, tworzą związki rodowe i węzły powinowactwa. Tylko w granicach tego kręgu wizyty i rewizyty spokrewnionych rodzin, niemal obowiązkowe w [...] uroczyste święta doroczne lub z okazji ważniejszych wydarzeń rodzinnych, [a także inne] wzajemne świadczenia gościnności i przyjaźni, są częste, ciągłe i intymne. [To] na nich w gruncie rzeczy zasadza się życie towarzyskie Poreczan; poza nie mało co wykracza.

Stąd też [...] miejscowa nazwa *gosti* znaczy niemal tyle, co krewni, będąc skrótem od właściwego terminu *gosti-prijateli*, jakim określa się krewnych. W tym egzogamicznym zespole nie ma oczywiście miejsca na kojarzenie się par i z [kontaktów tego kręgu] [...] wyeliminowane są wszelkie momenty zainteresowań seksualnych i planów małżeńskich*.

* [Warianty powyższych akapitów:] Lecz i w zwyczajowych formach życia towarzyskiego brak jest rozległych możliwości w tym względzie. Przede wszystkim stałe kontakty i bytowanie towarzyskie, wykraczające poza wieś rodzinną, zaścianek czy *kabile*, utrzymywane są niemal wyłącznie w grupie rodowej. Goście, którzy przychodzą do domu z zewnątrz, spoza wsi i rodu, w dni uroczystych świąt dorocznych i z racji specjalnych okoliczności rodzinnych i w stosunku do których obowiązuje wzajemność rewizytowania i podtrzymywania stałych stosunków towarzyskich, to *gosti-prijateli*, to znaczy członkowie tych innych rodzin, które dzięki związkom małżeńskim z daną rodziną znajdują się wobec niej w stosunku powinowactwa. W tym kręgu towarzyskim egzogamia rodowa nie dozwala na nowe związki małżeńskie.

Jedyny stały krąg społeczny, w którym stosunki towarzyskie są ciągłe i intymne i [w] którym [obowiązuje] nieustanna wzajemność wizyt i gościń, to *gosti-prijateli*, czyli krewni i powinowaci rodziny. W tym kręgu, który obowiązuje egzogamia rodowa, wizytujący ją

Heterogeniczne kontakty młodzieży, które mogą być orientowane w tym kierunku, ograniczają się więc do [kilku] zwyczajowych okazji, stwarzanych przez [tłumne] zgromadzenia spokrewnionych i obcych mieszkańców różnych wsi z racji wesel i zakładzin, odbywających się zawsze hucznie i przy licznym współudziale gości, oraz wielkich dorocznych świąt wiejskich, cerkiewnych i klasztornych, czyli tak zwanych *swedni*. [Jednakże] nawet w tych ramach kontakty młodych nie są [pozostawione] tylko i wyłącznie ich swobodnej woli; krępuje je szereg ograniczeń. Przede wszystkim dziewczętom nie wypada chodzić do obcych wsi ani na wesela, ani na zakładziny (*kutłamaki*), nawet jeśli uroczystości te odbywają się u [ich] krewnych. Młodzież męska znowu nie może gremialnie uczestniczyć w tych świątecznych i rodzinnych zgromadzeniach z powodu zajęć pasterskich, które trzymają ją stale poza wsią, na pastwiskach i w koszarach. Wskutek tego okazje [do] świątecznych spotkań nie są częste i nie stwarzają warunków [...], w których byłaby możliwa ciągłość stosunków towarzyskich*.

Separacja społeczna. Obowiązujące wzory zachowania

Rekreacje, gry i zabawy, które są treścią świątecznych zgromadzeń, nie są jednak wspólne dla chłopców i dziewcząt. Na każdym kroku młodzież dzieli się na dwie odrębne grupy, które bawią się oddzielnie. Główna atrakcja świąteczna, taniec korowodowy, czyli *oro*, jest osobny dla mężczyzn i osobny dla dziewcząt i młodych kobiet. Jeśli nawet z jakichś technicznych względów męski i żeński korowód łączy się w jeden krąg, dziewczęta i chłopcy trzymają się w nim oddzielnie. Pieśni, śpiewane zbiorowo, są inne dla dziewcząt i kobiet i inne dla mężczyzn. Nawet zabawy i gry nie są wspólne. Udziałem mężczyzn są na przykład zapasy, wyścigi i popisy sprawności fizycznej, aranżowane w związku z pewnymi świętami. Natomiast zabawy o treści komicznej, dotyczącej seksu i małżeństwa, są znowu pod przewodnictwem starych kobiet oddzielną rozrywką dziewczęcą i kobiecą. O separacji dziewcząt i chłopców decydują wreszcie funkcje rytualne, które dziewczęta [sprawują] z racji różnych uroczystości rodzinnych i świątecznych, trzymając się razem i [izolując] od chłopców.

W [...] tych wystąpieniach na szerszej arenie towarzyskiej [z zasady] brak [...] momentów osobistych. Dziewczęta grupują się oddzielnie, chłopcy oddzielnie. Wszelkie zbliżenia i rozmowy między nieznanymi są [niestosowne]. Te występy towarzyskie nie mają zresztą na celu nawiązania czy

w dni uroczystych świąt dorocznych i z racji specjalnych okoliczności rodzinnych i wzajemnie podejmuje się to krewni matrylinearni i powinowaci, mieszkający w innych zaściankach i wsiach.

* [Notatki na marginesie:] Życie towarzyskie, nikły udział dziewcząt. Motywy tej absencji. Ewentualnie dać tu dominujące postawy seksualne: panika i bezradność dziewcząt, agresywność chłopców — „niekoleżeńskość” stosunków het[ero]seks[ualnych], podejrzliwość. Pobratymstwo dziewcząt z chłopcami. Konkluzja co do miłości mac[edońskiej].

podtrzymania osobistych kontaktów lub kultywowania dawnych znajomości. Dziewczynie czy chłopcu nie zależy na nawiązaniu jakichś kontaktów osobistych — [...] [są one] w ramach towarzyskich niewłaściwe i niedopuszczalne. Chodzi tu o zrobienie wrażenia w ogóle, nie [zaś] na kimś szczególnie. Strojenie się [i zdobienie kwiatami] jest obowiązujące i po-



Wołcze. Trzy „gracje” wiejskie

żądane [właśnie] z tych względów. Gdyż [daje] możliwość popisania się swoimi walorami nie tyle przed chłopcami, których ocena nie ma znaczenia, ile przed dorosłymi, [czyli] tymi, którzy mogą być brani pod uwagę jako ewentualni świekrowie. [Oni z kolei] przychodzą na te uroczystości dla celów towarzyskich, lecz jednocześnie rejestrują również i wszystko to, co może [...] [mieć znaczenie dla] ich obecnych czy przyszłych planów [małżeńskich]*.

* [Fragment z angielskiego wariantu tekstu:] Na długo przed okresem gotowości małżeńskiej swoich dzieci rodzice rozpoczynają badanie sytuacji i wywiad dotyczący potencjalnych

Tak więc widzimy, że cały system społecznego bytowania i formy życia towarzyskiego, panujące w społeczeństwie poreckim, stwarzają sytuację niezbyt sprzyjającą współżyciu młodzieży; w gruncie rzeczy separują płci od siebie. Separację tę pogłębiają jeszcze społeczny konwenans i surowy rygor patriarchalny, których kontroli poddane są postępowanie i zachowanie młodzieży.

[...] Samotna dziewczyna winna unikać towarzystwa mężczyzn, [a także] obcych chłopców, tzn. takich, którzy nie pozostają względem niej w żadnym stosunku pokrewieństwa. [...] Wszelkie sam na sam z obcym naraża na szwank jej [reputację]. Dla uniknięcia takich sytuacji samotne wędrowniki dziewcząt uważa się za niedopuszczalne. Dziewczyna musi być stale szaperonowana¹ i w żadnych [okolicznościach] [...] niepozostawiana samej sobie. W pracy, w przemarszach ze wsi na pola, łąki czy do koszar, przy zbieraniu gałęzi w lesie musi jej zawsze towarzyszyć ktoś z rodziny, choćby któregoś z dzieci, lub też *drugaczka*, to znaczy dziewczyna w jej wieku, z którą zaprzyjaźniła się i *zdrużyła* [w celu] pomocy w zajęciach rękodzielniczych i wzajemnego szaperonowania się. W razie przypadkowego spotkania [mężczyzny] w lesie czy w ogóle gdzieś z dala od ludzkich oczu winna [...] trzymać się z daleka lub też po prostu uciec. [Generalnie właściwą] postawę dziewcząt wobec chłopców [opisuje się] przez porównanie do owiec i wilków.

Jak [...] w wielu społeczeństwach patriarchalnych, [tak też na Poreczu] prawo i moralność wymagają od dziewczyny bezwzględnej czystości przedmałżeńskiej. Dziewictwo jest uważane za nieodzowną kwalifikację małżeńską, jego utrata dyskwalifikuje dziewczynę i degraduje jej szanse małżeńskie. Stąd zachowanie dziewczyny poddane jest bacznej kontroli, [a] jej aktywność towarzyską krępuje szereg surowych reguł. Wzory zachowania obowiązujące dziewczęta [...] przynoszą w rezultacie eliminację wszelkich przypadkowych, niekontrolowanych kontaktów z chłopcami i w ogóle z obcymi mężczyznami.

Dziewczynę uważa się za dojrzałą od [...] pierwszej menstruacji. Od tego momentu budzi się w niej pożądanie płciowe, co Poreczanie stwierdzają przez wyrażenie „umot mu odit po mażite”, czyli „jej myśli biegną za mężczyznami”. W tym też czasie zrywa ona z dawnym beztróskim, niekontrolowanym współżyciem w gromadzie wyrostków i podlotków obojga płci. Wchodzi [...] w nowy okres życia, w którym obowiązują inne normy. Ograniczenia i restrykcje, którym poddane zostaje zachowanie dojrzałej dziewczyny, stwarzają cały system barier zapobiegających osobistym, niekontrolowanym kontaktom młodzieży [obojga] płci.

kandydatów. Zbierają informacje o dziewczynach z innych rodzin ze swojego *stratum* społecznego, które mogłyby okazać się pożądaną partią dla ich syna; eliminują wsie i rody, które uważają za nieodpowiednie dla córki. To wstępne szacowanie szans małżeńskich jest zawsze bardziej skrupulatne w przypadku małżeństwa chłopca niż dziewczyny. (Tłum. Jakub Ozimek).

¹ *Szaperonować* (z fr. *chaperonner*) — występować w roli opiekunki towarzyszącej młodej dziewczynie / kobiecie; być przyzwoitką.

Zaloty [i] życie towarzyskie

Nie [istnieją tu] żadne specjalne urządzenia zwyczajowe, które ułatwiałyby swobodne kontakty młodzieży i kanalizowały seksualne zainteresowania młodzieży w zwyczajowe formy zalotów. Wprost przeciwnie, cały szereg zwyczajów i zasad wprowadza w życie towarzyskie ograniczenia zabezpieczające przed swobodnym, niekontrolowanym kontaktem młodzieży i sprowadzające treść stosunków [w tej grupie] do minimum. Rekreacje towarzyskie zamknięte są w granicach takich uroczystości, jak doroczne *stawy* rodzinne, wiejskie i klasztorne, wesela [czy odwiedziny] między powinowatymi i przyjaciółmi. Główną treść tych [rekreacji] stanowią tańce, śpiew i rozmowa. Współżycie towarzyskie w [ich] ramach [...] poddane jest jednak szeregowi reguł separujących dziewczęta od chłopców. Przede wszystkim dziewczyna rzadko kiedy opuszcza swoją wieś, [by] wziąć udział w takich uroczystościach. [Uczestniczy w] nich przede wszystkim o tyle tylko, o ile [odbywają się one] w jej rodzinnej wsi. Inne postępowanie naraża ją na plotki, mogące zaszkodzić jej planom małżeńskim. Podczas wiejskich wesel jej uczestnictwo [jest] przede wszystkim obrzędowe: współudział w chórze dziewcząt podczas [...] rytuału weselnego. Rekreacje, związane z tymi i innymi uroczystościami, separują płci [od siebie]. Dziewczęta tańczą osobno, we własnym kole, chłopcy i mężczyźni osobno. Męskie sporty (skoki, rzucanie kamieniem, wyścigi konne, zapasy) stanowią okolicznościową rozrywkę wyłącznie męską. Gry [zespołowe] poddane [są] również tej zasadzie: odrębne dla dziewcząt, odrębne dla chłopców.

Kontakty między płciami poddane są ograniczeniom i kontroli. Dziewczynie nie wolno chodzić w pojedynkę i trwać na osobności w rozmowie (w ogóle: znajdować się na osobności) z obcym mężczyzną, który nie pozostaje z nią w żadnym stosunku pokrewieństwa. Jeśli przypadkowo spotyka obcego mężczyznę, musi natychmiast się oddalić i nie wdawać [...] w rozmowę. Celem uniknięcia spotkań na osobności nie powinna ona opuszczać wsi w pojedynkę, lecz zawsze w jakimś towarzystwie (kogoś z rodziny). [Z tym wiążą się] dziewczęce przyjaźnie. Każda dojrzała dziewczyna winna mieć przyjaciółkę, z którą [...] wspólnie pracuje [i] która jest jej *chaperon*; tą samą funkcją [odwzajemnia się przyjaciółce]. Jeżeli między chłopcem i dziewczyną zawiązuje się sympatia i przyjaźń, jedyną drogą [jej] zakonserwowania i utrwalenia jest [zawarcie] [...] pobratymstwa, które wyłącza małżeństwo i [obliguje do] przestrzegania tego wzoru, jaki obowiązuje rodzeństwo. Tylko [pobratymstwo] może uchronić tę [obustronną więź] od ograniczeń, które odgradzają dziewczynę od obcych mężczyzn.

Oczywiście system ten nie działa bez zarzutu i podporządkowanie się jego ciężarom nie jest ani bezwyjątkowe, ani powszechne. Tu jednak nie mogę rozwijać tego tematu, który [...] szczegółowo traktuję w innej pracy². Zaznaczyć w każdym razie należy, że całokształt [opisanych] urządzeń istotnie w wysokim stopniu ogranicza niekontrolowane, swobodne kontakty młodzieży i stanowi pewnego rodzaju gwarancję [łatwej realizacji] bezosobowych, nieindywidualnych zasad doboru małżeńskiego. [Można je wcielać w życie] bez natrafiania na trudności i sprzeczności, [jakie] stwarzają niezależne akcje jednostkowe.

²Por. przede wszystkim rozdz. „Kazirodzca miłość albo seks i represja. Mit o kazirodztwie”.

Zaloty i miłość

Brak zalotów jako systemu parzenia się. Kontakt młodzieży ograniczony; tylko duże wsie, o dużych kwartałach, posiadają [spore] grupy młodzieży bez *rodstwa* [tj. więzów krwi], między którymi [jest] możliwe małżeństwo.

Kontakt młodzieży z różnych wsi ograniczony:

- *Sława*. Dziewczeta nie idą, chłopcy rzadko. Tylko mężczyźni i kobiety, i to do krewnych.

- *Swadba*. To samo. Tu zgromadzenie krewnych o różnych stopniach pokrewieństwa.

- *Manastir*³. Zgromadzenia grupy wsi, ale wsie podzielone: w *sobach* [izbach] oddzielne koła.

- *Sława* grupy wsi (Fojnik)⁴ — to samo.

- W obrębie wsi — *sława*, *Bożić*, *Welikden*, *swadba* — tu kontakt młodzieży w większości wypadków [ograniczony do] rodu i krewnych*.

Zachowanie dziewczyny: ucieka od chłopców nie z rodu itd. Zbliżanie się z nimi w sekrecie („Ako si ojszła po łoszi patoji?” — „Žiw mi tebe, majke, ako sum po toj pat!” — „Na zleś drogi nie zeszła?” — „Jak mi twoje życie miłe, matko, nie zesłam!”) itp. Kontrola [ze strony] matki i braci.

Zaloty ograniczone do nielicznych wypadków. Akcja indywidualna. Zaloty markowane zwykłością stosunków:

- przy sposobności rozmowy z dziewczyną,
 - dary: jabłka, *kruszki* [gruszki] — coś do jedzenia,
 - wizyty w domu: *leb jał* [jadł chleb]⁵,
 - spotkania u wspólnych przyjaciół**.
- „Krewny” aspekt tego „systemu” zalotów.

* [Por. zapis w notatkach:] Życie towarzyskie (Miłość kazirodcza). W gości na *swadba* dziewczeta nie idą na drugą wieś. Sztipaczi imat, je stramota. Ajde tamo, ajde [tamo]! Onija cie sztipat, drugite cie se smejat. Od kaj cie mu izlezet gaczkat taa za badijała. [Tam są podrywawce (dosł.: podszczyrywawce), to wstyd. No, idź, no, idź! Jedni będą podszczyrywać, inni będą się śmiać. Jak zaczną o niej plotkować, już ona nic niewarta]. [To samo] na *sweden*. W gości na *Manastir* idą. Tam się trzymają wsiami.

Na *sweden* da nemame rod, kako cie wlezet. Na *sweden* kaj szto imasz rod — kaj familijana. Na *sweden*: od rod, rodot. Swat. Bratuczeda: koj sestra; bez rod nikoj ne idet. Ako imasz rod cie ti dojat prijateli. I cie mu pojesz. [Na święto, jeśli nie mamy (tam) krewnych — jakże (tam) wejdziemy? Na święto (idzie się) tam, gdzie się ma krewnych — do rodziny. Na święto (idzie się) do krewnych, do rodziny. Do swata, do kuzynki, do siostry; jeśli nie ma się krewnych, nie idzie się. Jeśli masz krewnych, przyjdą też przyjaciele. I ty do nich pójdziesz].

** [Wypowiedź zanotowana na marginesie:] „Na gosti. Dejka na gosti ne odit. Napred ne odit, a sega odat. Poraspusztal narodot. Na golemo odit. Kako je prewrzana. Se prewrzała. Wijisz kako odit: zajarena, zaperczena?” — „W gości. Dziewczyna nie chodzi w gości. Dawniej

³Mowa o *sławie* na Małą *Bogorojcę* (8/21 IX), uroczyście obchodzonej w centralnym ośrodku kultowym Porecza — Monasterze. Por. rozdz. „Tubylczy kalendarz. [Zapisy terenowe]” w części 1.

⁴Mowa o święcie trzech wsi (Brestu, Kosowa i Trebowla), celebrowanym na górze Fojnik w dzień Przemienienia Pańskiego (6/19 VIII). Por. tamże.

⁵Mowa o wspólnym spożywaniu chleba czy, szerzej, posiłku jako akcie włączania osoby do rodziny, domu itp.

Miłość w *rodstwie* [tj. w obrębie rodu] z brakiem perspektyw na małżeństwo.

Jednostronne zaloty wiodą do porwania i do „ucieczki” dziewczyny — [możliwej nawet] wbrew woli chłopca ([przypadek] Ristego)⁶.

Małżeństwo przez ucieczkę: Córka Iliji (Gerejca), Cirejca, Sławka, Riza, Stojmirka⁷.

Sekretne kontakty młodzieży

Separacja chłopców i dziewcząt, wspierająca się na tak charakterystycznej dla tego społeczeństwa dychotomii seksualnej, [która] przenika niemal wszystkie dziedziny życia i ciąży również nad życiem towarzyskim młodzieży, nigdy nie jest dość ścisła i bezwzględna. Podobnie kontrola [ze strony] starszych [oraz] otoczenia rodzinnego, egzekwująca od dziewcząt zachowanie zgodne z surowym i rygorystycznym wzorem, nie jest ani wszechmocna, ani wszechobecna, ani nawet częstokroć celowa. Między idealnym wzorem wzajemnej separacji, eliminacji niekontrolowanych kontaktów i osobistego zbliżenia a rzeczywistym obrazem stosunków istnieje pewna, czasami nawet dość znaczna, rozbieżność.

Dziewczęce przyjaźnie w obrębie wsi pociągają za sobą swobodne i częste odwiedziny, co [nierzadko] czyni kontakt, czasem nawet intencjonalny, z chłopcami z innych domów rzeczą nieuniknioną [i] łatwą. Stałe wędrówki [podczas] pracy z pola na pole, z domu do koszar, do lasu itp., [kiedy] dziewczyna nie zawsze jest [obowiązkowo] przez kogoś eskortowana, umożliwiają przypadkowe spotkania, [kiedy to] przepisy etykiety [trzeba] nieraz zarzucić wobec faktu już dokonanego. Zajęcia pasterskie i przebywanie w koszarach, które staje się [niekiedy] udziałem dziewczyny, wymykają się spod kontroli starszych, [często] pozbawiając dziewczęta opieki i towarzystwa kogoś [ze] starszych i z rodu. [Umożliwia im to zawieranie] znajomości z chłopcami z innych wsi, [którzy] pasą stada w pobliżu i zaglądają do koszar sąsiadów. Tempo letnich prac, kiedy wszyscy zajęci są całodzienną, nieustającą robotą i gdy nie czas myśleć o niczym innym, pozwala zaznajomionym i zaprzyjaźnionym parom na sekretne spotkania w gąszczu kukurydzy lub pod osłoną krzewów i drzew otaczających pola.

W ten sposób pod fikcją surowej etykiety i rygorystycznej obyczajowości formują się i rozwijają zakazane znajomości i przyjaźnie. Chłopcy, których postępowanie nie podlega takiemu rygorowi, jaki obowiązuje

nie chodziła, a teraz chodzą. Rozpuścił się naród. Po pańsku chodzi. Jaka poobwieszana. Poobwieszana się. Widzisz, jak prędko idzie, jakie [z niej] panisko?”.

⁶Por. przyp. * na s. 100.

⁷Więcej na temat tych przypadków zob. przede wszystkim w rozdz. „Skandal we wsi”. Uwzględnienie w tym wyczeniu imienia Stojmirki świadczy o tym, że do jej małżeństwa z Sekułą faktycznie doszło — co bynajmniej nie wynika z niedokończonego tekstu o kłopotach wdowca.

dziewczeta, szukają ich świadomie i celowo. Nie stronią od nich i dziewczeta*.

Miłość przedmałżeńska i dobór indywidualny

Mimo rygoru patriarchalnego i separacji płci, wbrew całemu systemowi małżeńskiemu, który nie dopuszcza zalotów i osobiste zainteresowania erotyczne kandydatów traktuje jako nieobecne [...], miłość przedmałżeńska i dobór indywidualny [istnieją] i materializują się stale w sekretnych i wymykających się spod kontroli związkach, znajomościach i przyjaźniach. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że ten rygorystyczny system, w który wtłoczone jest życie młodzieży, w pewnym sensie forytuje ten stan rzeczy. Ograniczając do minimum kontakty [chłopców i dziewcząt], pozostawia poza ramami systemu całą dziedzinę stosunków bezpośrednich, przelotnych sympatii i osobistych zaciekawień, które wszystkie podciągane są pod jeden strychulec: zakazanej miłości.

Tutaj: podstawowe postawy seksualne. Ogólna koncepcja: chłopiec i dziewczyna naładowani zainteresowaniem seksualnym i popędem płciowym. To jedyny motyw zbliżenia, jeśli ono ma miejsce. Wszelkie sekretne, niekontrolowane zbliżenie interpretowane jako stosunek seksualny. Stąd kompromitacja dziewczyny w takich sytuacjach. [By] nastawić [je] negatywnie, wpaja się w dziewczęta przekonanie o niebezpieczeństwie takich zbliżeń. Chłopcy i mężczyźni ukazywani są w ich właściwym świetle: [jako] dybiący na cnotę dziewczęcą. Kryteria cnotliwości: nie [przebywać] na osobności, trzymać się z daleka, nie dać się dotykać, nie wchodzić w rozmowę. W tym świetle każde zbliżenie, każdy krok ze strony chłopca, kierowany ciekawością, zainteresowaniem [czy] sympatią, interpretuje się jako płynący z popędu seksualnego, jako przejaw miłości w jej najkonkretniejszej, najbardziej substancjonalnej postaci.

Toteż niewiele potrzeba Poreczanom, by uznać jakąś parę za kochającą się. Wystarczy, że się widywali, że ze sobą rozmawiali, że wymieniali jakieś drobne, przygodne dary lub że świadczyli sobie jakieś grzeczności, by te objawy zainteresowań zinterpretować [jako] wzajemną miłość. O takich [dwojgu] mówi się, że „się chcą”, *se sakaat*, i tego samego wyrażenia używa się w stosunku do wszelkich kojarzących się lub kojarzonych drogą zwyczajnej transakcji małżeństwa par, które nie manifestują w stosunku do siebie awersji i nie wyrażają sprzeciwu pod adresem związku. Stąd ilość tych, którzy „kochają się”, czyli *se sakaat*, jest w tym purytańskim społeczeństwie nad podziw wielka.

W ten sposób w normalną transakcję małżeńską, obliczoną na brak indywidualnych zainteresowań kandydatów, wślizguje się moment nieprzewidziany i sprzeczny z założeniami, które nią kierują: sekretna i nie-

* [Notatka na marginesie:] Brak zalotów = brak miłosnej gry, sublimacji popędu płciowego, długich okresów ekscytacji miłosnej, [rzeczy] subtelných: bogactwa uczuciowego.

aprobowana zmowa chłopca i dziewczyny, idąca po drogach innych niż wybór i decyzja rodziców. Sytuacje takie nie są powszechne, lecz nie należą także do [...] wyjątkowych. Toteż niejednokrotnie rodzice, poinformowani o sympatiach chłopca czy dziewczyny, uwzględniają istniejące już okoliczności i wówczas transakcja małżeńska kontynuuje sytuację stworzoną na własną rękę przez młodych i tylko *ex post* aprobowaną przez ich władze rodzicielskie. Dzieje się to jednak tylko wówczas, gdy dobór indywidualny dokonał się w zgodzie z tymi kryteriami wyboru, którym hołdują rodzice, to znaczy jest oceniany jako pozostający w harmonii z potrzebami i interesami grupy rodzinnej. W przeciwnym razie konflikt rodziców i dzieci jest nieunikniony. Lecz ma on różne wymiary i prowadzi do różnych rozwiązań w zależności od tego, czy rzecz dotyczy chłopca, czy też dziewczyny*.

Pozycja chłopca nie stwarza w tym konflikcie [specjalnych] trudności. W wieku przedmałżeńskim wciąż jest on jeszcze tylko wyrostkiem, którego doświadczenie jest ograniczone. Jego zainteresowania są płynne, jego życzeniom brak stanowczości i konsekwencji. Toteż poufne wyznania chłopca „taja sakam, druga ne cium” („tej pragnę, innej nie chcę”), nie są brane zbyt poważnie. Wystarczy perswazja rodziny i rodu, obmowa i ośmieszenie jego wybranki i jej otoczenia, gloryfikacja kontrkandydatki, by zainteresowania chłopca zwrócić we właściwym kierunku, zgodnym z wolą rodziny. W najgorszym razie zmusza go do rezygnacji własna bezradność. Bez kooperacji rodziny i rodu nie jest on w stanie podjąć i zrealizować całego tego zespołu czynności prawnych, społecznych, rytualnych, finansowych i gospodarczych, które składają się na transakcję małżeńską. Jego małżeństwo może się dokonać tylko dzięki władzom rodzinnym i poprzez nie. Tylko za ich zgodą i przy ich pomocy można wprowadzić obcą kobietę do rodziny w charakterze jego żony. Samodzielna zaś egzystencja, poza wspólnotą rodzinną, jest dlań nie do pomyślenia.

Inaczej [...] ma się rzecz z dziewczyną. W czasie, gdy ważą się jej losy małżeńskie, to znaczy powyżej dwudziestego drugiego roku życia, jej indywidualność jest już dość skryształizowana. Ma ona niezłą orientację co do środowiska, w którym się obraca, wie, czego chce, i nie poddaje się łatwo wpływom i namowom, zwłaszcza [...] aranżowanym *ad hoc*. Nie jest przy tym tak uzależniona od własnej rodziny, jak chłopiec. Przy zamążpójściu dziewczyna opuszcza bowiem dom ojcowski i całą jej egzystencja

* [Wariant skreślony:] Normalne rozwiązanie konfliktu to rezygnacja z własnych życzeń i pragnień ze strony dzieci. Rezygnacja ta wymuszona jest przez napór grupy rodowej, nieustanne perswazje dyskwalifikujące kandydata czy kandydatkę własnego wyboru i stwarzające fałszywą doskonałość ewentualnych partnerów wybranych przez rodziców i cieszących się uznaniem grupy rodowej. Jednakże nie zawsze rozwiązanie konfliktu idzie po tej linii. Są również i inne możliwości.

W konflikcie tym inna jest sytuacja chłopca i dziewczyny. Chłopiec, żeniąc się wcześniej, gdyż w 17–19 roku życia, rzadko kiedy ma zainteresowania dość już skryształizowane i nieraz kandydatce rodziców nie może przeciwstawić swojej kontrkandydatki tylko dlatego, że jej nie posiada. Stąd rzadko staje się on powodem zamieszania i kłopotów w planach i poczynaniach małżeńskich [...] władz rodzinnych. O ile jednak rzecz ma się przeciwnie, wszelki bunt z jego strony ma małe widoki na wskóranie czegoś.

[przebiega odtąd] w rodzinie męża. Stąd jej emancypacja spod władzy ojca nie jest niemożliwa. W gruncie rzeczy dokonuje się ona regularnie wraz z małżeństwem, które przynosi jej zmianę środowiska domowego i substytucję dawnych władz [rodzinnych] przez nowe. Jeśli więc własny wybór dziewczyny wchodzi w sprzeczność z intencjami i decyzjami rodziców i rodu, stoi przed nią otworem droga radykalna — ucieczka*. Wystarczy jej więc tylko być pewną dobrego przyjęcia w domu [...] małżonka *in spe*, by móc zlekceważyć autorytet swych władz rodzinnych i w ten sposób wyknąć się presji, którą na nią wywierają.

Ta szczególna sytuacja dziewczyny jest zawsze brana pod uwagę przez jej władze i otoczenie rodzinne. Nad jej życzeniami małżeńskimi nie przechodzi się tak łatwo do porządku, jak [w przypadku] chłopca. W porównaniu z chłopcem jej stanowisko jest więc uprzywilejowane. Jednak praktyczne konsekwencje [wynikają] stąd niewielkie, gdyż wzajemnemu porozumieniu przeszkadza konwenans, zabraniający dziewczynie otwartej rozmowy z krewnymi na temat małżeństwa i nakazujący jej odgrywanie obojętności i maskowanie własnych życzeń. Toteż zdarza się, że dziewczyna ucieka tylko dlatego, że jej obojętność i pozorna zgoda na kandydata rodziców, skłonnych skądinąd do pójścia za wyborem córki, zostały wzięte przez nich za dobrą monetę.

Małżeństwa przez ucieczkę należą na Poreczu do regularnych zdarzeń i w każdej wsi znajdzie się kilka dziewcząt, które weszły tą drogą w związki małżeńskie. Są one z pewnych względów forytowane przez społeczeństwo poreckie i *begołki*, to znaczy dziewczęta, które zdecydowały się na [ucieczkę], są mile widziane przez rodziny chłopców. *Begołka* bowiem jest zazwyczaj sprzymierzeńcem w nieudanej lub skazanej na niepowodzenie transakcji małżeńskiej. Najbardziej typową sytuacją [prowadzącą do] ucieczki dziewczyny jest taka, w której [zachodzi] idealna koincydencja między samodzielnym wyborem chłopca i małżeńskimi planami lub staraniami jego rodziny, [...] zainteresowania dziewczyny natomiast wchodzi w konflikt z wolą rodziców, odmawiających swego placet temu związkowi. W takiej sytuacji wszystko zależy od decyzji dziewczyny. Jeśli zrezygnuje ona z wesela z całą jego pompą i ceremoniałem [oraz] z posagu, składającego się z odzieży, pościeli i darów przeznaczonych dla rodziny, rodu i gości weselnych przyszłego męża, jeśli nad sentymety i obowiązki wiążące ją z własną rodziną przełoży te, które — dobrowolnie przyjęte — będą ją wiązały z rodziną przybraną, wówczas nic nie stoi na przeszkodzie do ucieczki. Rodzina męża przyjmie ją z otwartymi ramionami, oceniając dodatnio jej przywiązanie, i [będzie] wdzięczna za zaoszczędzenie ceny odkupu i kosztów weselnych, które obciążyłyby ją w przypadku normalnego małżeństwa, od którego wesele jest nieodłączne. Jej krok i jej osoba będą cenione tym

* [Wariant:] [Wystarczy jej więc tylko być pewną] przychylności rodu chłopca, by móc pójść za głosem serca i zlekceważyć wolę rodziców. Gdyż w razie konfliktu z rodzicami stoi przed nią otworem droga, zamknięta dla chłopca: ucieczki z domu rodzicielskiego do domu chłopca.

bardziej, im bardziej z punktu widzenia miejscowych kryteriów małżeństwo to uważane jest za mezalians ze strony dziewczyny i im bardziej duma [rodziny chłopca] była dotknięta odmową, poprzedzającą jej ucieczkę.

Konsekwencje, jakie pociąga za sobą ucieczka dziewczyny, nie są małe. Poza utratą posagu, do którego traci prawo i który pozostaje w rozporządzeniu jej ojca, krok ten grozi zerwaniem wszelkich stosunków z rodzicami [nierzadko] na całe lata, czasem do końca ich życia. Ucieczka dziewczyny uważana jest bowiem za wielką krzywdę i wielką obrazę dla rodziców i rodziny i nieraz potrzeba całych lat, nim stosunki wrócą do normy. Zwykle jednak prędzej czy później dochodzi do porozumienia. Rodzice dziewczyny otrzymują pewną część odkupu, zazwyczaj połowę, wydając jej w zamian posag, i po jakimś czasie stosunki między spowinowaconymi rodzinami zaczynają układać się normalnie.

W przeciwieństwie do [standardowego] małżeństwa, małżeństwo przez ucieczkę to *marriage d'amour*⁸ — jednak nie bez zastrzeżeń. Koincydencja jest tutaj tylko częściowa, gdyż nie wszystkie małżeństwa przez ucieczkę są wynikiem miłości dziewczyny do chłopca, miłości silniejszej nad konwenanse i subordynację rodzinną. Zdarzają się i takie, w których partnerzy zupełnie się przedtem nie znali lub między którymi nie istniała poprzednio żadna szczególna sympatia, żadne osobiste i wyłączne zainteresowanie. [...] Wzajemne uczucie [...], bez którego ucieczka [dziewczyny] z domu rodziców jest nie do pomyślenia, powstaje [w nich] na innej drodze aniżeli ta, którą normalnie kojarzą się miłosne pary. Są to takie małżeństwa przez ucieczkę, które dokonały się za sprawą czarów.

Zbliżamy się już do właściwego, centralnego tematu niniejszego rozdziału. Lecz aby zrozumieć dokładnie całą tę skomplikowaną sytuację, w której [przebiegają] czary miłosne, by zorientować się w tym splocie czynników, które w tym właśnie kontekście powołują do życia [akcję] magiczną, musimy wejść w jeszcze jeden aspekt transakcji małżeńskiej, pominięty dotychczas w opisie. Jest to kwestia trudności związanych z realizacją każdego niemal małżeństwa — [nieodłączne od niej] momenty niepewności i hazardu*.

* [Notatki warsztatowe:]

Magia miłosna

Cały ten opis uprościć, ukonkretnić, skondensować. Generalizacja tylko między ustępami, w przejściu od jednej kwestii do drugiej.

Skonstruować plan szczegółowy przed typowaniem.

Uwaga! Zwłaszcza przeróbki domaga się opis życia towarzyskiego i małżeństwo przez ucieczkę; będzie potraktowane szczegółowo w związku z magią.

Trudności małżeńskie.

Małżeństwo sprawą rodzinną — zdecydowane co do czasu — w każdej rodzinie inaczej z punktu widzenia interesów, potrzeb i możliwości grupy.

Wskaźniki małżeńskie: wiek, starszeństwo, stanowisko społeczne (przynależność klasowa).

Uwaga! Ustępu: „Trudności transakcji itp.” nie można zlać żywcem, trzeba go gruntownie przerobić!

⁸*Marriage d'amour* (fr.) — małżeństwo z miłości.

[Trudności transakcji małżeńskiej]

Mylne byłoby przypuszczenie, że eliminacja momentów indywidualnych z doboru małżeńskiego, jak [dzieje się] to w patriarchalnym społeczeństwie poreckim, czyni transakcję małżeńską rzeczą łatwą i nieskomplikowaną. W gruncie rzeczy sprawa przedstawia się wprost przeciwnie. Cała trudność doboru małżeńskiego i realizującej go transakcji zasadza się na bezosobistym, konwencjonalnym jego charakterze. Brak tu bowiem właśnie tego czynnika nadrzędnego, wszechdecydującego i przesądzającego sprawę, jakim w systemach małżeńskich opartych na doborze indywidualnym są osobiste uczucia i decyzje partnerów. O wyborze małżonka i małżeństwie decyduje tu cały zespół względów, z których każdy ma swoją wagę. To zaś stwarza sytuację, w której losy małżeństwa zależą nie tyle od wyboru i decyzji władz rodzicielskich, ile od szeregu czynników incydentalnych, przesądzających do pewnego stopnia *a priori*, kto, z kim, gdzie i kiedy może wstąpić w związki małżeńskie.

Warunkiem pomyślności w transakcji małżeńskiej jest więc w pierwszym rzędzie trafna ocena szans małżeńskich kandydata i dokładna orientacja co do możliwości, jakie się przed nim otwierają. Oczywiście rzecz dotyczy tylko tych kandydatów, którzy istotnie mogą być wzięci w rachubę. Eliminacji podlegają więc przede wszystkim wszystkie te jednostki, które dyskwalifikuje dla małżeństwa nakaz egzogamii rodowej. Obejmuje [on] bliższych i dalszych krewnych patrylinearnych i matrylinearnych, powinowatych, [osoby] [...] związane kumostwem i pobratymstwem oraz czasami pewne grupy lokalne, które egzogamia obowiązuje z innych względów⁹. Ponieważ pokrewieństwo na dalszych szczeblach jest rzeczą płynną, podlegającą co jakiś czas rewizji i likwidacji, pozostaje tu pewien margines wypadków wątpliwych, otwierających możliwości swatania¹⁰. W dalszym ciągu eliminacja obejmuje częstokroć tych kandydatów, którzy [mieszkając] w tej samej wsi, znajdują się w zbyt bliskim sąsiedztwie. Poreczanie nie forytują bowiem takich małżeństw, tłumacząc że obarczają one zbyt wielkimi ciężarami rodzinę bogatszą, zobowiązaną już nie do przygodnych, [ale] do stałych świadczeń pomocy, przyjaźni i gościnności w stosunku do zeswatanej z nią grupy. Następnie pewne ograniczenia wprowadza [stratyfikacja] gospodarcza wsi. Wieś dzieli się na trzy klasy: bogaczy, biedaków i klasę średnią, reprezentowaną najliczniej. Zasada, której się przestrzega, domaga się, by dziewczyna nie zstępowała przez małżeństwo do klasy niższej; natomiast za związki pożądane i normalne uważa się takie, w których dziewczyna przenosi się do klasy wyższej. Jeszcze [inne] ograniczenia wprowadza [obowiązująca] członków rodziny zasada [zawierania] małżeństw [w] kolejności starszeństwa [...]. Te wszystkie ograniczenia wyboru

⁹Na temat egzogamii obejmującej konkretne wsie, por. niżej podrozdz. „Egzogamia wiejska” w rozdz. „Kazirodcza miłość albo seks i represja. Mit o kazirodztwie”.

¹⁰Analizę poreckiej egzogamii na tle systemu pokrewieństwa zawiera rozdz. „Kazirodcza miłość albo seks i represja. Mit o kazirodztwie”.

sprawiają, że za potencjalnych kandydatów do małżeństwa mogą być uważani tylko [ci], którzy spełniają warunek egzogamii rodowej, należą do tego stratum społecznego, które może być brane w rachubę, nie mieszkają w zbyt bliskim sąsiedztwie i jako najstarsi w rodzinie są istotnie na wydaniu. Dopiero po uwzględnieniu tych wszystkich warunków można przystąpić do selekcji kandydatów na podstawie ich kwalifikacji osobistych*.

Główna trudność polega tu nie tyle na wyszukaniu odpowiedniej, możliwie najlepszej partii, ile na [równoczesnym] uzgadnianiu planów małżeńskich [w] rodzinach, wchodzących w rachubę. Dominują tu w pierwszym rzędzie względy gospodarcze. Małżeństwo chłopca musi być poprzedzone akumulacją bogactwa, potrzebnego na pokrycie ceny odkupu i kosztów weselnych; [...] dla dziewczyny może ono [wchodzić w grę] dopiero wówczas, gdy jej osobisty posag i dary weselne zostały już przygotowane. Zmiana składu grupy rodzinnej, będąca konsekwencją małżeństwa, narusza równowagę gospodarczą rodzin i daje się odczuć zwłaszcza w rodzinie dziewczyny, tracącej w niej jedną pełnowartościową siłę roboczą. Kwestia małżeństwa jest więc też zawsze uzgadniania z potrzebami i planami gospodarczymi rodziny. Wpływają na nią również jednak i inne czynniki: tendencja do sfinalizowania ożenku zanim kandydaci przekroczą właściwą granicę wieku lub przed odbyciem służby wojskowej przez chłopca, konieczność zawieszenia planów małżeńskich z powodu żałoby — i inne, temu podobne względy.

Idealny wiek małżeński¹¹, który dla chłopców zaczyna się, gdy mają 17–19 lat, a u dziewcząt osiąga kulminację pomiędzy 22 a 25 rokiem życia, jedynie w dużym przybliżeniu może służyć w danej chwili za wyznacznik szans małżeńskich młodej osoby. Szereg czynników, które w każdym domu oddziałują w swoisty sposób, może powodować znaczne odstępstwa od tego standardu. Dom biedny może skłaniać się do wydania za mąż dziewczyny bardzo nieraz młodej, aby móc [szybciej] skorzystać z odkupu, z drugiej strony małżeństwo chłopca trzeba [tam] nieraz odkładać do czasu zgromadzenia dóbr koniecznych do pokrycia kosztów małżeństwa. Co więcej, małżeństwami młodych członków rodziny rządzi zawsze zasada kolejności wieku rodzeństwa. Żadna dziewczyna ani żaden chłopiec nie może wejść w związek małżeński, zanim nie uczyni tego ich starszy brat lub siostra. Zasady tej trzymają się [tubylcy] dość ściśle, naruszenie jej zmniejszałoby bowiem szanse małżeńskie pominiętego dziecka, rzucając na nie podejrzenia o czasową lub trwałą niezdatność do małżeństwa. [Łamanie tej zasady] potępia się także na gruncie religii. Wierzy się, że naruszającego

* [Dopisek:] Ogólna konfiguracja: tempo małżeństw w każdej rodzinie musi być dostosowane do jej specyficznych warunków. Chłopaka nie można ożenić zbyt wcześnie ani też pozostawić na zbyt długi okres w celibacie. Podobnie z dziewczyną. Ma zastosowanie zasada kolejności małżeńskiej.

¹¹ Kolejne trzy akapity są przekładem z angielskiego wariantu tekstu; tłum. Anna Engelking i Jakub Ozimek.

ją spotka kara: jego rodzina wymrze pod wpływem przekleństw i [złych] życzeń poszkodowanego brata czy siostry.

Zdarzają się jednakże znaczne odstępstwa od tego ideału, wynikające ze ścisłego stosowania się do zasady kolejności małżeństw wśród rodzeństwa. Jeśli na przykład dziewczynę zatrzymano w panieństwie do 25 roku życia, to brat jej, choćby tylko o parę lat młodszy, musi czekać z własnym ożenkiem do jej zamążpójścia. Ogólnie zasada ta głosi, że ani chłopiec, ani dziewczyna nie może zawrzeć małżeństwa, zanim nie uczyni tego starsze rodzeństwo, niezależnie od płci, rodzone lub klasyfikacyjne. Władze rodzinne ściśle stosują tę regułę, ponieważ jej pogwałcenie mogłoby zmniejszyć małżeńskie szanse młodej osoby, której pozycję w hierarchii wieku zignorowano, rzucając na nią cień podejrzenia o chorobę lub jakiś inny mankament. Nadprzyrodzone sankcje, jakie dotyczyć mają winnych naruszenia przywileju starszeństwa brata lub siostry, powodują, że młodzi ludzie stosują się do tej zasady, nawet jeśli im nie zagraża niebezpieczeństwo jej złamania.

Różne okoliczności prowadzić mogą nieraz do znacznych odstępstw od tego ideału. Małżeństwo chłopca może się poważnie opóźnić ze względu na wynikającą z zasady starszeństwa konieczność uprzedniego wydania za mąż jego nawet niewiele starszej siostry. Małżeństwo dziewczyny z kolei może być przyspieszone, aby utorować drogę do ożenku jej młodszemu bratu. Tempo małżeństw w rodzinie z kilkorgiem kandydatów obojga płci może zależeć także od jej bieżących możliwości ekonomicznych, warunkujących zawarcie w danym momencie transakcji małżeńskiej. Po drogim ślubie dwudziestoletniego chłopca nastąpić może niemal natychmiast wesele jego młodszej siostry, zorganizowane w tym terminie, aby otrzymanym od rodziny narzeczonego córki odkupem pokryć koszty małżeństwa jej brata. [Co przy tym istotne], termin ślubu trzeba wyznaczyć tak, aby nastąpił on przed minięciem apogeum szans małżeńskich członka rodziny.

W ten sposób w każdej rodzinie małżeństwo każdego z jej członków jest zdeterminowane w sposób specjalny i jedyny. Toteż synchronizacja planów małżeńskich między poszczególnymi rodzinami [to] rzecz bardzo trudna. Partie, które spełniają wszelkie warunki egzogamii, wieku, stratyfikacji społecznej i kwalifikacji osobistych, mogą być nieosiągalne [jedynie] z powodu różnicy [...] [w] wyznaczonych im terminach małżeństwa. W tych warunkach zastęp istotnie możliwych partii ogranicza się dla każdego kandydata do małżeństwa do bardzo nieznacznej liczby. Ale nawet i w tej nielicznej grupie perspektywnych kandydatów dobór małżeński nie jest rzeczą łatwą i każda rozpoczęta akcja małżeńska [przebiega] w atmosferze niepewności i hazardu.

Dzieje się [tak] na skutek [...] rywalizacji [...] między konkurującymi partiami. Porecze cierpi na brak dziewcząt. Obok przyczyny naturalnej, którą jest nieznaczna przewaga liczebna mężczyzn nad kobietami, [odgrywa] tu również [rolę] stały odpływ poreckich dziewcząt do sąsiednich prowincji. [Tutejsze] dziewczęta są bowiem chętnie brane na żony do sąsiednich, bogatych wsi rolniczych; obok ich zalet osobistych, do których

zaliczane są pracowitość i karność, w grę wchodzi też moment materialny: niska cena odkupu, która na Poreczu wynosi [około] 3000 dinarów, podczas gdy „na polach” normą jest 8000 i więcej. Żona z Porecza jest więc nie tylko pożądanym nabytkiem, ale i dobrym interesem. Z drugiej strony stała emigracja małżeńska dziewcząt [...] nie jest równoważona przez proces odwrotny. Dziewczęta z pól są niedostępne dla Poreczan ze względu na ich wysoką cenę.

W tej sytuacji wokół każdej z kandydatek koncentruje się szereg akcji małżeńskich i każda z nich wpada w kontekst rywalizacji z [akcjami podejmowanymi przez] inne, współubiegające się partie. Między konkurującymi stronami rozwija się zaciekle wojna podjazdowa, zmierzająca do odstręczenia rywala, zdyskredytowania go i zainteresowania strony dziewczyny innymi możliwościami. Plotki, obmowy i intrygi przeciwników są nieodłącznym akompaniamentem [wszystkich] akcji małżeńskich. Mimo [...] ostrożności rzadko udaje się zabezpieczyć starania małżeńskie przed konkurencją rywali. Ten system konkurencyjnej walki wydaje się dość owocny. Toteż [...] rzadko się zdarza, by dziewczyna została uzyskana przez konkurenta *ex promptu*. Rozpoczęcie akcji małżeńskiej to inauguracja szeregu perypetii, których rezultat nie jest z góry znany i które niejednokrotnie [mają] niepomyślny koniec.

Technika transakcji małżeńskiej jest [więc] dostosowana do tej sytuacji. Każdy wie, że podjęte przez niego *snabienie* nieodwołalnie [pociągnie za sobą] *razsipuanie* [tj. uszkodzenie, psucie, krzyżowanie szyków] — to znaczy intrygi, zainicjowane przez kontrakcję rywali — i stara się przed tym niebezpieczeństwem ustrzec. [Środkiem ochronnym] ma tu być kompletna tajemnica, która winna [otaczać] swatanie. *Snabnicy* usiłują wykonać swoje zadanie dyskretnie, w sekrecie. Z pierwszymi oficjalnymi oświadczeniami *strojnik* [wyrusza] nocą, maskując swoje zamiary przed otoczeniem*.

Motywy tej tajemniczości [przy] swataniu jest zresztą chęć nie tylko zapobieżenia grożącym intrygom, lecz także uniknięcia rozgłosu, który [o ile] starania o dziewczynę kończą [się] porażką, nie przynosi zaszczytu starającym się o nią**.

Widzimy więc, że [ożenie] chłopca nie jest zadaniem łatwym; przeciwnie, jest ono przedsięwzięciem nad wyraz trudnym, którego przebiegu

* [Uwagi w angielskich notatkach:] Wybór nie oznacza [jeszcze] małżeństwa. *Razsipuanie*. Jego kontekst. Jego przyczyny. Jego skutki. Przypadki: Stawro, *Cirew dedo* [dziad Cira]. *Snabnik* i *snabienie*. Osoba *snabnika*. Jego funkcje. *Snabnicy* profesjonalni (Nikoła, Terzija, Stojan brestowski). *Snabnik* i *strojnik*. (Tłum Anna Engelking).

** [W tym miejscu fragment przekreślony:] Nieudana akcja małżeńska, aranżowana w atmosferze intryg i plotek, nie pozostaje bowiem bez ujemnego wpływu na szanse małżeńskie kandydata w ogóle. Wszystko bowiem, co może być przez rywali użyte jako argument przeciwko zwalczanemu przez nich kandydatowi, zostaje wyciągnięte na światło dzienne i puszczane na języki ludzkie. Z plotek, które przez czas jakiś kursowały na ich temat, zostaje pewien osad. Niepowodzenie w akcji małżeńskiej uważane jest zawsze za kompromitację i rzuca cień na niefortunnych konkurentów. Toteż raz podjętą akcją usiłuje strona chłopca za wszelką cenę doprowadzić do rezultatu. Jeśli więc spotyka się z odmową, jeśli... [tekst urwany].

nie sposób przewidzieć i którego rezultaty są niepewne. Bierność chłopca i jego zdanie się na wolę rodziny w sprawach związanych z małżeństwem muszą być częściowo przypisane tej właśnie okoliczności.

W tych warunkach zrozumiała staje się przychylna postawa rodziny chłopca wobec jego samodzielnych poczynań. Gdyż wzbudzenie przezeń miłości w dziewczynie uznanej za dobrą partię i stającej się obiektem akcji małżeńskiej może te wszystkie trudności, związane z normalną transakcją małżeńską, rozwikłać. Wolą dziewczyny i perspektywą jej ucieczki szantażuje się nieraz jej władze rodzicielskie, jeśli są odporne [wobec] propozycji strony chłopca. Można je nawet, [gdy] upierają się przy swoim, postawić tą drogą wobec faktu dokonanego. Jedynym szkopułem w takiej sytuacji może być tylko jedno: brak uprzedniej znajomości między chłopcem i dziewczyną lub choćby brak jakiejś bardziej określonej sympatii dla chłopca z jej strony. Lecz na to jest jedna rada, i to skuteczna: czary.

Małżeństwo przez ucieczkę¹²

Małżeńska intryga czarownicy

Poreczanie uciekają się do pomocy czarów miłosnych, których rezultat ma się wyrazić w ucieczce dziewczyny z domu rodzicielskiego do odrzuconego przez jej władze kandydata, gdy transakcja małżeńska, w swej wstępnej fazie lub [na] bardziej zaawansowanych etapach, natrafia na przeszkody i okazuje się niemożliwa do sfinalizowania inną drogą. Wdowcy, którym [szczególnie] trudno znaleźć żonę, rodziny, którym nie powiodło się w szeregu prób swatania i które nie chcą zdecydować się na mezalians, chłopcy, dla których pożądana kandydatka byłaby nieosiągalna normalną drogą ze względu na wysokość ceny odkupu i kosztów weselnych — wszyscy [oni] uważają ten właśnie sposób nie tylko za najodpowiedniejszy, ale i najpewniejszy. Schemat małżeństwa z miłości [znajduje] zastosowanie w wypadku normalnej, lecz nieudanej transakcji małżeńskiej, której nie poprzedziła miłość kandydatów; zamiastkę uczuć miłosnych wnosi w nią magia miłosna, przynosząc w rezultacie to, o co głównie chodzi: ucieczkę dziewczyny*.

Większość małżeństw przez ucieczkę to właśnie małżeństwa, które nie obeszły się bez czarów. Spośród tych, którymi interesowałem się w terenie, [spotkałem] tylko parę takich, co do których rzecz nie była pewna. Gdyż nawet w wypadkach, w których inicjatywa ucieczki wyszła samodzielnie od chłopca i dziewczyny, w małżeństwach z miłości *par excellence*,

* [W notatkach:]

Magia i miłość. Problemy:

Co powoduje dziewczyną w ucieczce?

Jaka jest rola magii?

Czym jest ta magia?

Czy faktycznie posiada jakąś moc?

Jak jest skoordynowana z działalnością świecką?

¹² Cztery paragrafy tego podrozdziału mają swoją dokumentację etnograficzną w następnym rozdziale („Skandal we wsi”), opisującym historię ucieczki Sławki i Stojmirki.

także stosuje się czasem na wszelki wypadek magię miłosną, [by] zapewnić przedsięwzięciu pomyślny przebieg. Stąd w umyśle Poreczanina ucieczka dziewczyny kojarzy się zawsze z czarami; po prostu czary miłosne należą do strategii tego przedsięwzięcia, są jednym z jego posunięć taktycznych.

Główna rola w tej imprezie przypada wykonawczyni magii. Musi ona należeć do bliskiego otoczenia dziewczyny, gdyż tylko ktoś mający do [niej] łatwy przystęp i możliwość stałego komunikowania się bez zwracania uwagi oraz zdolność do zdobycia jej zaufania może się tego zadania podjąć. [Wykonawczynią magii] nie może być dziewczyna [ani] młoda mężatka, gdyż te i nie potrafią i nie zechcą, z przyczyn nam już znanych, sporządzić czaru. Musi to być stara kobieta, co do której umiejętności nie ma żadnych wątpliwości, najlepiej krewna, powinowata lub sąsiadka dziewczyny, gdyż takiej najłatwiej będzie o bliski z nią kontakt. Musi [to] też być ktoś, z kim strona chłopca może pozostawać w stałym, dyskretnym kontakcie, by [do- stać] na czas powiadomienie o rezultatach akcji i przygotować się na przyjęcie uciekinierki. Najlepiej więc także krewna czy powinowata chłopca.

Zadanie czarownicy nie ogranicza się tylko i wyłącznie do sporządzenia czaru i zaaplikowania go dziewczynie. Nikt zresztą nie zwróciłby się z tym do niej, wiedząc że propozycja taka byłaby obraźliwa, nietaktowna i zostałaby z oburzeniem odrzucona przy wtórze zapewnień, że zwrócono się pod złym adresem. Toteż klient, pragnący skorzystać z jej usług, unika [otwartych] sformułowań. Nie mówi więc: „Da mi naprajisz madzijite, da mi dojet Widimka za Stojana” — „Zrób mi czary, żeby Widimka wyszła za Stojana”, lecz wyraża się w sposób ogólny: „Da mi naprajisz rabota” — „Zrób mi to”, dając w ten sposób do zrozumienia, że nie chodzi mu o metody, lecz o rezultat. Oficjalnie więc, w zgodzie z konwencjonalną hipokryzją konwenansu, która obowiązuje w rzeczach czarnej magii, czarownica nie zobowiązuje się do czarów; podejmuje się tylko wpływu na dziewczynę i zaaranżowania ucieczki. W rzeczywistości [zaś] czyni i jedno, i drugie. Jej usługa traktowana jest na równi z usługą dziewosłeba i bakszysz, który otrzymuje, przyobiecany [zostaje] pod tym pretekstem. Charakter jej pomocy zdradza tylko wysokość wynagrodzenia, które — w zależności od trudności zadania i od tego, jak dalece [zleciendawcom] zależy na pozyskaniu dziewczyny tą drogą — [osiąga] rozmaite stawki, wyższe jednak od tych, które dostają zwykli *snašnicy*. Minimalną zapłatę w tej sytuacji [stanowi] złoty talar (to znaczy mniej więcej 300–400 dinarów), niejednokrotnie zaś obiecana suma przekracza 500 dinarów i sięga tysiąca. Czasem też czarownica otrzymuje swoje honorarium w naturze, na przykład w postaci pola, przekazanego jej oczywiście drogą fikcyjnej sprzedaży.

Zadanie czarownicy nie jest łatwe, nie może też być wykonane w błyskawicznym tempie. Czasami jej starania, [prowadzone niespiesznie] i przy zachowaniu wszelkiej ostrożności, ciągną się całymi tygodniami, zanim osiągną pozytywne rezultaty. Zdarzają się jednak również i takie wypadki, gdy cała [rzecz] dokonuje się w ciągu zaledwie kilku dni.

Czynność swą rozpoczyna czarownica od nawiązania bliższej styczności z dziewczyną i zapewnienia sobie dostępu do niej na osobności, bez

świadków. Sposobności po temu dostarczają jej sąsiedzkie wizyty pod byle pretekstem w domu dziewczyny, niby to przypadkowe spotkania przy źródłach i krynicach wiejskich, wreszcie zainstalowanie się ze swoim praniem na tym pranisku, z którego stale korzysta dziewczyna. Dla uzyskania bardziej wyłącznego sam na sam ucieka się czarownica do jeszcze chytrzejszego podstępu. Narzuca dziewczynie swoją fachową pomoc w rękodzielach kobiecych, którymi w tym czasie zajęta jest jej ofiara, i dla współpracy ściągają ją na długotrwałe [sesje] we [...] własnym domu. I wówczas przystępuje do działania*.

Sposoby, których ima się czarownica w tej fazie swego dzieła, niewiele różnią się od stosowanych w normalnej intrydze małżeńskiej. Jest to typowe *razsipuanie*, nastawione nie tylko na zdyskredytowanie przypuszczalnego rywala, ale także na podkopanie zaufania dziewczyny do rodziców. Tematem rozmów czyni sprawy jej małżeństwa i odgrywając przed dziewczyną rolę rezonatora wiejskich plotek, zwierza jej poufnie kursujące po wsi nowiny, częściowo nie bez istotnej przyczyny, częściowo zaś będące jej własnego autorstwa. Treść tych komunikatów trzyma się utartego w intrydze małżeńskiej szablonu, z tym dodatkiem, że obmowa nie oszczędza również i rodziców dziewczyny. Informuje się więc dziewczynę, że jej ojciec jest skłonny wydać ją byle gdzie za wysoką cenę odkupu, że kandydat, którego zaakceptowano, jest nic niewart, że dom, do którego mają ją [oddać], jest niegospodarny i swarliwy, że będą ją [tam] przeciążać pracą i źle traktować itp. Jeśli dziewczyna jest młoda i o jej swataniu nic jeszcze nie było słyhać, ostrzega się ją, że rodzice będą trzymać [ją w domu] tak długo, aż się zestarzeje i przestanie być atrakcyjna dla chłopców. Tym ponurym nowinom towarzyszą współczujące westchnienia i komentarze, których kwintesencja zamyka się w stereotypowym „Cie te zacrnaat” — „Zmarnują ciebie”.

Jeśli wrażenie, jakie robią te wiadomości na dziewczynie, jest dostatecznie silne i jeśli wpływ intrygantki budzi w niej bunt przeciw tyranii rodziny, czarownica przechodzi do następnej fazy [akcji]: ukazuje jej wyjście z tej sytuacji drogą samowolnego małżeństwa. Rozpoczyna się *sna-benie*, różniące się tym od typowego, że zainteresować osobą kandydata trzeba nie władze rodzinne dziewczyny, lecz ją samą. Chłopiec, którego otwartym rzecznikiem staje się teraz czarownica, zostaje przedstawiony jako młodzieniec, od którego „ponad junak nemasz” („nie ma większego junaka”), [a] jego dom jest zachwalany jako przybytek dostatku i szczęścia. Dziewczyna zostaje zapewniona o wielkiej dla niej estymie chłopca

* [Skreślony wariant:] Czynność swoją rozpoczyna czarownica śledzeniem kroków dziewczyny i aranżowaniem niby to przypadkowych spotkań. Sposobności do tego dostarczają normalne miejsca spotkań kobiecych, to znaczy źródła i krynice, przy których kobiety i dziewczęta gromadzą się na ranne mycie i do których stale przychodzą po wodę, lub praniska, gdzie kobiety, zajęte praniem, przebywają całymi godzinami, urozmaicając sobie pracę plotkowaniem, wreszcie sąsiedzkie wizyty w domu dziewczyny. Następnie usiłowania jej zmierzają do zapewnienia sobie takich sytuacji, w których mogłaby się znaleźć z dziewczyną sam na sam i bez świadków. W tym celu wyszukuje różne sprawy... [tekst urwany].

i jego rodziny i jej małżeńska przyszłość w tej konstelacji odmalowywana jest w barwach jak najróżowszych.

Kalkulacja czarownicy opiera się na rozbudzeniu zainteresowania dziewczyny chłopcem i zasugerowaniu jej uczucia miłości lub choćby sympatii dla swego kandydata. Nie jest to takie trudne, jeśli uwzględni się, że to, co w społeczeństwie poreckim uchodzi za miłość czy wzajemną sympatię, jest dalekie od egzaltacji. Żeby przesądzić sprawę, wystarczy, aby dziewczyna nie czuła specjalnej awersji do obiektu [...] zainteresowania i by na [...] małżeństwo z nim patrzyła przychylnie. Jeżeli chłopiec jest jej znany, jej obecne zainteresowanie zyskuje na konkretności, znajdując punkt zaczepienia w dawnych wspomnieniach i wzbogacając się nowymi wrażeniami, wynikającymi z tej szczególnej i nadzwyczajnej sytuacji, której ośrodkiem jest jego osoba. Jeżeli akcja dotyczy chłopca zupełnie jej nieznanego, w jej zainteresowaniu nie ma nic dziwnego [czy] nadzwyczajnego: sytuacja, którą stwarza czarownica, niewiele bowiem różni się od zwykłego swatania, które częstokroć przesądza o związku małżeńskim kandydatów zupełnie sobie nieznanymi. Różnica polega na tym, że w tym ostatnim wypadku decyzja o małżeństwie zapada z woli rodziców, tu zaś zależy od niej. O istotne zainteresowanie [dziewczyny] osobą tego sekretnego kandydata jest oczywiście tym łatwiej, im większa jest jej niechęć do alternatywy szykowanej przez rodziców.

W ten sposób za sprawą i staraniem czarownicy zostaje stworzona sytuacja, której naturalnym rozwiązaniem, uświęconym już niejednym precedensem, jest małżeństwo przez ucieczkę. Rozwiązanie to narzuca się dziewczynie samo przez się; czarownica występuje tylko w roli sojusznika, przyjmuje na siebie funkcję pośredniczenia między nią a chłopcem i pomagania w organizacji ucieczki. Powiadomiona o tym stanie rzeczy strona chłopca przygotowuje się więc do tej imprezy, czarownica zaś bierze się za sporządzenie czaru*.

[Indywidualna magia miłosna]

Istnieją dwa rodzaje magii miłosnej. Jeden to magia indywidualna, zaaranżowana na własną rękę przez chłopca, próbującego tą drogą zjednać sobie sympatię dziewczyny, która go unika, a którą on darzy uczuciem. Drugi rodzaj to specjalne czary miłosne.

Magia [indywidualna] nie jest [szczególnie] skomplikowana, przy czym jej kontekst jest inny niż małżeńska intryga czarownicy. Za pośrednictwem zaufanych kobiet lub dziewcząt, zazwyczaj jego krewnych, które mają łatwy dostęp do dziewczyny i często z nią przestają, chłopiec stara się zdobyć *nisanite* [lub] *belegi*, to znaczy „znaki”, symbolizujące jej osobę. „Znaki” te muszą być wzięte z trzech miejsc: „od kosa al od szamiata” (z włosów albo z chustki na głowę), „od alisztata” (z ubrania) i „od

* [Adnotacja na marginesie:] Główna trudność leży więc nie w stosunku dziewczyny do chłopca, lecz w tym, jak odniesie się ona do projektu ucieczki. Ucieczka bowiem pociąga za sobą poważne konsekwencje. (Dokończyć o ucieczce — jej minusy i jej momenty atrakcyjne).

stapałka, od trag” (ze śladu stopy, ze śladu). W ten sposób chłopiec wchodzi w posiadanie skrawka chustki dziewczyny lub, jeszcze lepiej, pęczka jej włosów zdjętych z grzebienia albo uciętych na skroniach lub z warkoczy, zwitka nitek, wysuptychanych z jej koszuli lub zapaski, i wreszcie odrobiny ziemi, odkruszonej z jej łapcia lub podjętej ze śladu, [który] odcisnęła na ziemi. Wszystkie te trzy *belegi*, symbolizujące dziewczynę, niesie ze sobą do młyna i tu w pierwszej [kolejności] „wkłada je do mąki” („ji kła’et w brasznoto”): puszcza młyn w ruch i gdy kamień zaczyna się obracać, umieszcza na nim przyniesione ze sobą „znaki”. Zamówienie, które przy tym wypowiada, brzmi następująco:

Kako kameniow szto se wrtit,
Take i taja da se wrtit po mene.

Jak ten kamień, co się kręci,
Tak niech i ona kręci się koło mnie.

Po zdjęciu „znaków” z kamienia [trzeba je] puścić *niz buka* — to znaczy [...] z prądem wody, która stromą bukową [rynienką] spływa w dół i wąskim, silnym strumieniem uderza w szprychy poziomego koła młyńskiego, czym powoduje jego obroty, [po czym] odpływa po stycznej koła, zbaczając pod kątem prostym od poprzedniego kierunku. Przy tej czynności winno być szeptane zamówienie, czyniące aluzje do losów *nisanów* niesionych z prądem wody:

Kako owo, szto se swrteło,
Take i taja neka se swrtit po mene.
Kako owo, szto idet po woda,
Take i taja neka idet po mene.

Jak to, co się zakręciło,
Tak niech i ona zakręci się koło mnie.
Jak to, co spływa z wodą,
Tak niech i ona chodzi za mną*.

Ta magiczna praktyka [ma] jeszcze inny wariant, stosowany wówczas, gdy symbole dziewczyny z tych czy innych względów są niemożliwe lub zbyt trudne do uzyskania. Zastępuje je wówczas jabłko, z którym postępuje się identycznie. Magia działa dopiero wtedy, gdy zostanie ono zjedzone lub choćby napoczęte przez dziewczynę.

Ten rodzaj magii miłosnej jest przeznaczony na użytek chłopców. Dziewczęcych czarów miłosnych, które służyłyby do [pozyskania] sympatii lub uczucia chłopca, nie ma. Są tylko pewne magiczne praktyki z jabłkiem, stosowane przez dziewczęta w noc poślubną i zapewniające dozoną miłość w małżeństwie¹³.

Specjalistki [...], aranżujące za pomocą czarów ucieczkę dziewczyny, nie uważają tych metod ani za odpowiednie, ani za dość pewne. Są to metody laików. Główny ich szkopuł jest natury technicznej. Wejść w posiadanie symboli dziewczyny nie jest łatwo — wymaga to bardzo intymnego współżycia z nią i braku czujności z jej strony. Normalnie rzecz ta jest dokonywana podczas wspólnych noclegów przez *drugaczki*, to znaczy przyjaciółki

* [Adnotacja na marginesie:] Kto wykonuje tę praktykę? Chłopiec czy jakaś usługowna? Wy tłumaczyć rolę chłopca w tej czynności.

¹³Na ten temat zob. par. „Magia małżeńska w obrzędzie weselnym” w podrzdz. „*Swadba*. [Zapisy terenowe]” w części 1.

lub bliskie krewne, sympatyzujące z chłopcem, dla którego podejmują się tego czynu i którego prośby spełniają. W innej sytuacji rzecz może być dostrzeżona przez przypadkowych świadków i przez samą dziewczynę, czy to w trakcie dzieła, czy też *post factum*, gdyż zdobycie *niszaków* pozostawia ślady, [bądź] to w postaci naderwanej chustki, [bądź] nadciętych włosów. To zaś mogłoby doprowadzić do niepożądanego i przedwczesnego reakcji [...] dziewczyny lub jej otoczenia i naprowadzić na ślad sprawcy czarów.

Druga niedogodność, i to znacznie poważniejsza, [wiąże się z] zachowaniem i postawami dziewcząt. Dziewczęta poreckie żyją pod ciągłym terrorem czarów miłosnych. Powszechne wyobrażenie, że pod działaniem czaru dziewczyna może nagle porzucić dom rodzinny i, gnana jakąś nieprzepatą siłą, pobiec do zupełnie nieznanego mężczyzny, którym może być wdowiec, starzec lub kaleka, wpajane jest im od dzieciństwa i perspektywa [zaczarowania] napawa je lękiem. W przekonaniu Poreczan czary miłosne są niebezpieczeństwem grożącym dziewczętom stale i zewsząd. Pogląd ten nie jest nieuzasadniony, gdyż rzadko która dziewczyna przeżyła swoją młodość bez magicznych zamachów na jej uczucia i jej osobę. Jednej oderwano strzępek chustki lub nadcięto w nocy, [którą] spędziła z przyjaciółkami, kosmyk włosów na skroniach, drugą znów sąsiadka, podejrzewana o różne praktyki magiczne, opryskała jakimś płynem, jeszcze innej dano do wypicia kawę o dziwnym smaku, którą wczas splunęła, tej znowu zginęła koszula, a gdy się odnalazła, zauważono podrzucony w niej kasztan, tamta wreszcie uniknęła czarów tylko dlatego, że jej krewna, którą za sowitym bakszyszem proszono o napojenie dziewczyny przyrządzonym już magicznym płynem, odmówiła i dała jej rodzinie znać o niebezpieczeństwie. Te właśnie przypadki nieudanych czarów, dokonanych przez niefachowe ręce i w sposób partacki, przypadki częściowo rzeczywiste, częściowo wyimaginowane, stwarzają podłoże, z którego wyrasta fama o nieustannej groźbie czarów miłosnych. Usprawiedliwiają ją zresztą poniekąd częste ucieczki dziewcząt, komentowane w większości wypadków jako rezultat czarów, które się udały.

Toteż zachowaniem dziewcząt rządzą reguły obliczone na zapobieżenie niebezpieczeństwu [czarów]. Dziewczyna winna nosić się i postępować tak, by pozyskać od niej *niszaki* nie było łatwo. Jej głowa powinna być zawsze zawiązana *szamiją*, [czyli] chustką, włosy zaś przykryte „pudermantlem”¹⁴ [...], to znaczy białą, batystową lub muslinową chusteczką, owijającą czaszkę i nasadę warkocza i [strzegącą] kosmyków [przed] wymykaniem się. Chustka, koszula i inne części [garderoby dziewczyny] powinny być całe, bez strzępów i zwisających [po brzegach] nitek. [...] Warkocze musi zaplatać ściśle i do [samego] końca, przeplatając wstążeczkami. Kiedy się uczesze, powinna zebrać [...] i spalić włosy z grzebienia. Od obcych, nieznanych kobiet powinna trzymać się na odległość, [tak samo] jak od obcych, niespokrewnionych [...] mężczyzn. Na klasztornych

¹⁴ *Pudermantel* (daw.) — pelerynka ochronna używana przez fryzjerów; peniuar; specjalny płaszcz podróżny chroniący przed kurzem.

swedniach, na które schodzą się [ludzie] z różnych wsi, winna trzymać się swojej grupy i nie mieszać z obcymi. Jednym z motywów, dla których jej obecność w weselnym tłoku i wizyty po obcych domach uważane są za nieodpowiednie, jest [także] obawa przed czarami. Powinna [...] nawet baczyć na swoje przyjaciółki, *drugaczki*, i niejednokrotnie ostrzegana jest przez rodziców o niebezpieczeństwach zagrażających jej i z tej strony.

Czary miłosne nie ograniczają się [tylko] do praktyk wykonywanych na *nisanach*; mogą być również zadane w jadle. Toteż ostrożność zakazuje dziewczynie [przyjmowania] jakichkolwiek darów pożywienia [...]. Zakaz ten obowiązuje w stosunku do wszystkich osób, których lojalności nie jest [...] pewna, obejmuje więc nie tylko osoby obce, ale również sąsiadów, dalszych krewnych i powinowatych, a nawet dziewczęta-rówieśnice. Toteż [do] kanonu etykiety towarzyskiej [należy], że dziewczynie nie daje się gościńców, podobnie jak nie wymienia się z nią pozdrowień połączonych z uściskiem ręki i nie [zabiera] się jej [na] wesela i inne uroczystości poza [...] [własną] wieś. Zlekceważenie tego szczegółu etykiety jest grubym towarzyskim nietaktem, który zostanie zawsze odplącony właściwą miarą: dziewczyna dar przyjmie, gdyż nie wypada jej odmówić, ale go nie zużytkuje; po prostu wyrzuci świniom. Uczyni to nawet [wówczas], gdy wręczenie i przyjęcie daru będą dyktować względy sakralne, jak na przykład [...] [roznoszenie] ofiar zaduszných.

Raz nawet, na początku mojego pobytu w terenie, gdy jeszcze kwestie czarów otaczała dla mnie tajemnica, zdarzyło mi się być mimowolnym świadkiem sceny, która — wyjaśniona *ex post* — otworzyła mi oczy nie tylko na żywą i konkretną obecność czarownictwa u Poreczan, ale również i na kilka własnych nietaktów towarzyskich, których dopuściłem się początkowo przy wręczaniu darów i gościńców. Milenkojca, sąsiadka baby Stefkojcy, w której *zadrudze* rezydowałem, roznosiła po wsi, za duszę syna¹⁵, letnią *razdawaczkę* — to znaczy ofiary złożone z „nowinek”, których przed rozdaniem nie wolno spożywać [osobom dotkniętym] żałobą. Znalazłem się [na] jej drodze. Otrzymałem właśnie z jej rąk swoją porcję, złożoną z kromki czarnego zakalcowatego placka z nowego żyta, wiązki porów i kawałka gotowanej dyni, i podszedłszy do siedzącej opodal na progu domu Stefkojcy, z rezygnacją próbowałem dopełnić obrządku, gdy uwagę moją zwróciła scena niezbyt licująca z czcią dla zmarłych. Widimka, córka mojej gospodyni, na którą Milenkojca natknęła się o kilkanaście kroków ode mnie, otrzymawszy z jej rąk identyczny dar, nie kwapiła się ze spożyciem go. Trzymając w wyciągniętych i rozrzuconych na boki rękach, w jednej chleb i pory, w drugiej dynię, szła krokiem wolnym i niezdecydowanym w stronę domu. Spojrzałem na Stefkojcę: przyglądała się tej scenie z dziwnym wyrazem twarzy, z jakimiś chytrymi błyskami w oczach i pogardliwym uśmiechem. Za chwilę Widimka była przy nas: „Milenkojca mi dade za duszata” — „Milenkojca dała mi za duszę” — rzekła zmieszana,

¹⁵Była to ofiara za duszę syna Nofita; na jego temat zob. niżej w podrozdz. „Przypadki konfliktów” w rozdz. „Przeżytek zwyczaju albo konflikt i stłumienie. Mit o zabijaniu starców”.

niepewnym głosem. „Frli na swinite” — „Wyrzuć świniom” — brzmiała odpowiedź. I ofiara powędrowała do chlewa¹⁶.

Na indeksie darów podejrzanych i zakazanych figuruje w pierwszym rzędzie jabłko. Jest to obiekt [...] o uniwersalnym wprost zastosowaniu jako dar czy gościniec. Wizyty w rodzie, między krewnymi i przyjaciółmi, [jak też] pozdrowienia przesyłane na odległość, zwłaszcza te, którym towarzyszą jakieś prośby czy polecenia, nie obchodzą się bez tego rodzaju gościńca. Jest to prezent najprostszy, najłatwiejszy i najczęściej stosowany. Z tej właśnie racji [jabłko] znajduje szerokie zastosowanie w indywidualnej magii miłosnej, w której — po wykonaniu nad [nim] odpowiedniej praktyki — chodzi tylko o przemycenie go dziewczynie w postaci daru. Lecz dlatego też jabłko, jako najniewinniejszy na pozór *portent*¹⁷ czaru, jest dla Poreczan niemalże symbolem magii miłosnej i ofiarowywanie dziewczynie jabłka zawsze wywołuje te asocjacje. Przyjęcie przez dziewczynę [...] od chłopca-zalotnika owoców, w szczególności zaś jabłka, jest też wyrażeniem wzajemności [...], gdyż dziewczyna, która to czyni, daje tym [samym] znać, że czarów miłosnych [...] się nie obawia, gdyż w istocie rzeczy niczego już one nie zmieniają. Lecz dlatego też jabłko jest prezentem, którego dziewczęta nigdy nie przyjmują od osób obcych lub nie dość pewnych. To też i wiadoma praktyka magiczna z jabłkiem nie może mieć zastosowania w intrydze, której podejmuje się czarownica.

[Specjalne czary miłosne]

Magia miłosna, którą stosuje się w intrydze czarowniczej i w imprezie ucieczki, jest inna. Polega ona na sporządzeniu magicznego płynu. [Jest to] praktyka, która obchodzi się bez [...] *nisanów*, czyli symboli dziewczyny, i która nie pociąga za sobą konieczności wręczania jej jabłka. Płynem tym wystarczy dziewczynę pokropić lub dać jej odrobinę do spożycia w jadłach czy napoju, by czar począł działać: myśli dziewczyny wypełnią się chłopcem, ogarnie ją nieprzeparta tęsknota za nim i w tym stanie, graniczącym z jakimś anormalnym transem, może w niej zapaść wreszcie nielicząca się z niczym decyzja ucieczki. Czary te uważane są za nierównie skuteczniejsze niż magia indywidualna, stosowana przez laików i przygodnych amatorskich pomocników w miłosnych intrygach chłopca. Są to prawdziwe *jakite madziji* (silne czary). Ale też nie [jest] łatwo [je] wykonać; wymagają [lepiej] znajomości techniki magicznej niż dość powszechnie znana popularna magia indywidualna.

Sporządzenie płynu musi poprzedzić *zbiranie*, to znaczy kolekcjonowanie przedmiotów, potrzebnych do przygotowania [go]. Akcesoria te, czyli tak zwane *placzk*, są następujące: płużyca, którą się orze, drewniana brona włókowa, służąca do zawłóczenia zasiewów, *bisagi*, to znaczy podwójny

¹⁶ Na temat tej sceny zob. też podrozdz. „[Obrzędy pogrzebowe i zaduszne]” w rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1 oraz wyżej podrozdz. „Akcja magii. [Summum obserwacji i informacji]”.

¹⁷ *Portent* (ang.) — znak, zapowiedź, zwiastun.

worek juczny, który się zakłada na drewniane końskie *samary* [siodła], [...] zrobiony zawsze z jednego płata samodziału, zegarek, grzebienie lub raczej zębate szczotki do czesania wełny, piórka jaskółki oraz źdźbła i wykruchy z jej gniazda, [jak również] piórka [pliszki] (*tresopaszki*). Tę kolekcję uzupełnić jeszcze można pasem chłopca. Pożądane jest również, by oprócz piórek jaskółki i pliszki dostać odrobinę ich krwi.

Nie ma żadnych [ścisłych] reguł, które nakazywałyby użycie tych wszystkich akcesoriów lub też ich określonej, magicznej liczby. Reguły [takie], jakkolwiek rządzą różnymi praktykami leczniczymi, w czarnej magii nie mają zastosowania. Pożądane jest tylko, by ilość przedmiotów użytych do sporządzenia płynu była jak największa. Im więcej bowiem przedmiotów [zostanie] uwzględnionych, tym mocniejsza będzie magia, tym skuteczniej [zadziała] czar. Obojętne jest także, z jakiej wody [przygotuje się] płyn. Podobnie jednak jak w leczeniu, pierwszeństwo ma woda *nepoczinata*, to znaczy taka, której zaczerpnięto się ze źródła przed wschodem słońca, gdy jeszcze nikt z niego nie nabierał, nie pił i się przy nim nie mył, i której później, po przyniesieniu do domu, nie nadpito ani też nie użyto do innych celów.

Zebranie *placzek*, czyli skolekcjonowanie tych wszystkich akcesoriów, nie jest bynajmniej fraszką. Czarownica nie może swej magii wykonać byle gdzie; musi znaleźć miejsce ukryte i sekretne, które zabezpieczyłoby ją od oczu ludzkich. Najlepiej do tych celów służy *podrum* [piwnica]; jest to skład wszelkich narzędzi, starzyzny i rupieci gospodarskich, znajdujący się pod podłogą, obok *zimmika*¹⁸, w którym trzyma się woły, konie lub cielne krowy. Przedmioty potrzebne do wykonania magii winny więc być dostarczone tutaj. Przy tym musi to być dokonane w sposób dyskretny, niezwracający niczyjej uwagi i [...] niewzbudzający podejrzeń nawet wśród własnych domowników. Trzeba czekać sposobności, gdy płuzyca czy bronna zostaną przyniesione z pola, gdzie się je zazwyczaj zostawia, i szukać pretekstu, pod jakim zażąda się złożenia ich w składzie. To samo dotyczy innych przedmiotów gospodarczych, jak na przykład worków jucznych. Pod jakimś pretekstem trzeba też od [któregoś z] mężczyzn otrzymać zegarek — gdyż jest to ozdoba męska, nigdy nieznajdująca się w posiadaniu kobiet. Gniazdko jaskółki trzeba podbierać ostrożnie, gdyż jeśliby ktoś zauważył czarownicę przy [tej czynności], mógłby domyślić się jej zamiarów. Zresztą w ogóle publiczne otoczenie się tymi wszystkimi przedmiotami, w [takim] zespole używanymi tylko dla celów magicznych, niezawodnie zdemaskowałoby czarownicę. Toteż [ich] zbieranie [przebiega] nieraz powoli i czynności przygotowawcze rozciągają się czasem na szereg dni. W przewidywaniu tego do zbierania *placzek* zabiera się czarownica na całe dnie, czasem nawet tygodnie przedtem, zanim [...] dokona czaru. Jej przygotowania do czaru rozpoczynają się więc niemal równocześnie z rozpoczęciem intrygi i postępują równolegle. [Niekiedy] też wykonuje czar

¹⁸ *Zimmik* (mac.) — stajnia zlokalizowana pod częścią mieszkalną domu jako niski parter.

na raty, w miarę tego, które z koniecznych przedmiotów dostają się w jej posiadanie.

Przy sporządzaniu miłosnego płynu na pierwszy [ogień] idą piórka jaskółki i pliszki. Razem z okruciami gniazdka [oraz] znalezionymi w nim źdźbłami trawy i słomy [czarownica] wrzuca je do naczynia [...] [z] wodą, przeznaczoną na magiczny płyn. O ile dopisało jej szczęście i [...] złowiła żywcem jednego z tych ptaków, zarzyna go i spuszcza [...] krew do wody. Mieszając skrupulatnie jakimś drążkiem zawartość naczynia i potrząsając nim, czynność swoją przeplata szeptaniem magicznych formuł, [które] powtarza po kilkakroć w tym samym zespole, lecz w dowolnym układzie. Zamówienia [...] odnoszące się specjalnie do tej fazy praktyki są następujące:



Wołcze. Cwetkojca przy sporządzaniu miłosnego płynu

Kako łastojca, szto czrczorit,
 Tako Stojmirka da czrczorit po Sekuła.
 Kako sedefewo, szto beret łastojcawa,

Take taja da beret um po Sekuła.

Da go burat, da go tražit po niego.
 Take i taja da go burat.
 Take i taja da tražit po niego.
 Kako tresopaszka, szto se treset,
 Take i Stojmirka da se streset za Sekuła.

Kako owi łastojci, szto odletali,
 Take i taja da odletet po Sekuła.

Jak jaskółka, co piszczy,
 Tak i Stojmirka niech piszczy za Sekuła.
 Jak [materia na] gniazdo, co ją zbiera
 jaskółka,
 Tak i ona niech zbiera swe myśli wokół
 Sekuły.

Niech go szuka, niech za nim chodzi.
 Tak i ona niech go szuka.
 Tak i ona niech za nim chodzi.
 Jak pliszka, co się trzęsie,
 Tak i Stojmirka niech się trzęsie za
 Sekuła.

Jak jaskółki, co odleciały,
 Tak i ona niech polecą za Sekuła.



Wółcze. Cwetkojca przy sporządzaniu miłosnego płynu

Formuły te powtarzane są wielokrotnie, póki ingredience wrzucone do wody dostatecznie się w niej nie zanurzą i nie namokną. Przez cały czas trwania zabiegu zwraca też wykonawczynie pilną uwagę, by piórka i źdźbła nie pływały po wierzchu, by ich kontakt z wodą nie był powierzchowny — w tym wypadku bowiem nie udzieliłyby one wodzie tych właściwości magicznych, które są treścią zamówień.

[Kiedy już] jej zdaniem płyn nasiąknął dostatecznie przekazaną mu mocą, czarownica ostrożnie odcedza wodę i wyrzuciwszy piórka i źdźbła w jakieś ustronne miejsce, lub najlepiej spaliwszy je, przystępuje do następnego aktu. Jest nim przelewanie miłosnego płynu przez grzebienie do czesania wełny.

Ten zabieg, podobnie jak poprzednią praktykę, trudno

jest wykonać w pojedynkę. Wymaga on współdziałania drugiej osoby. Toteż jeśli czarownica wtajemniczyła w swoje dzieło jakąś zaufaną przyjaciółkę, właśnie teraz korzysta z jej pomocy. Sama bierze [do] rąk grzebienie i szepia je [...] kolcami, [po czym] oczekuje, aż jej pomocnica zacznie przelewać między nimi magiczny płyn. Czyni [się] to w ten sposób, że woda, cedzona na grzebienie z góry, spływa po nich do trzymane [na] dole miseczki. Gdy pierwsze krople wody upadną na grzebienie, czarownica poczyna trzeć je o siebie, wyszeptując jednocześnie odpowiednie zamówienie, powtarzane wielokrotnie, póki cała zawartość naczynia nie zostanie [...] przelana:

Ka' grebniwi, szto se grebaat,
Take da se grebet Stojmirka za Sekuła.

Jak grzebienie, co się trą o siebie,
Tak i Stojmirka niech się ociera
o Sekułę.

Da go burat, da go szurat,
Da se teret o niego.

Niech go szuka, niech go poszukuje,
Niech się o niego ociera.

Następna faza zabiegu polega na przelaniu wody przez płużycę, broneę i *bisagi*. Do tej czynności czarownica nie potrzebuje pomocnicy; z łatwością



Wółcze. Przelewanie magicznego płynu przez grzebień do czesania wełny (Stefkojca i Cwetkojca)



Wołcze. Przelewanie magicznego płynu przez otwór w grzędzieli (Cwetkojca)



Wołcze. Przelewanie magicznego płynu przez bisagi (Cwetkojca)

może wykonać ją sama, zazwyczaj w *podrumie*, który dla tych praktyk jest niezawodnie miejscem najodpowiedniejszym.

Umieściwszy płuzycę gdzieś w kącie lub na jakiejś skrzyni, tak by jej grzędziel wystawała na zewnątrz i była łatwo dostępna, przez otwór, znajdujący się w końcu grzędzieli, służący do [przewlekania] kółka, do którego przymocowuje się jarzmo, przelewa magiczny płyn do podstawionej od spodu miseczki. Podobną czynność powtarza z broną włókową, przelewając wodę przez otwór znajdujący się w końcach jej snoz¹⁹, i wreszcie z *bisagami*, gdzie wodę przelewa się przez rzadkie krzyżowe sploty, łączące jedną część tego podwójnego worka z drugą.

Zamówienia, które towarzyszą tym czynnościom, brzmią następująco:

Ka' wołjite szto odaat po płuzica,
Take tija dwojca da si odaat,
Da se wodaat.
Take taja da si odit so niego,
So niego da bidet.
Ka' brana szto je po wołoji,
Take Stojmirka da pojdet po Sekuła,
Take taja da se właczit po niego.

Jak woły, co chodzą za płuzycą,
Tak i tych dwoje niech ze sobą chodzi,
Niech się prowadzają.
Tak i ona niech razem z nim chodzi,
Niech z nim będzie.
Jak brona, co idzie za wołami,
Tak i Stojmirka niech pójdzie za Sekułą,
Tak i ona niech się za nim włóczy.

¹⁹Snozy — poprzeczne belecзки brony.

Ka' bisagi szto se ne delaat, ne dwojaat, Jak *bisagi*, co się nie rozrywają, nie
rozłączają,
Take Stojmirka da se ne delit od Sekuła, Tak i Stojmirka niech się nie odrywa od
Sekuły,
Da se ne dwojit od niego. Niechaj się z nim nie rozłącza.

Następne dwa zabiegi są [alternatywne]. Polegają one na przelaniu magicznego płynu przez zegarek, [czy] raczej na wykąpaniu w nim zegarka, lub też na wspomnianej już w [rozdziale o] indywidualnej magii miłosnej praktyce z młynem. Wybór jednej z tych praktyk zależy od okoliczności. Jeśli pójdzie do młyna nastęcza trudności lub grozi zdekonspirowaniem czarownicy, rezygnuje ona z [niego] i poprzestaje na zegarku. Polewając go płynem, szepcze wówczas:

Ka' owo szto se wrtit jako satot, Jak to oto, co się kręci jak zegarek,
Take i Stojmirka da se swrtit po Sekuła. Tak i Stojmirka niech się zakręci koło
Sekuły.

Jeśli jednak zegarka nie ma pod ręką lub uzyskanie go nastęcza trudności, czarownica nie ma wyboru, i – zazwyczaj w towarzystwie swej pomocnicy — udaje się chyłkiem do młyna. Tam płyn, przelany w międzyczasie do butelki, ustawia na kamieniu młyńskim i doczekawszy się puszczenia młyna w ruch przez pomocnicę, wypowiada ostatnie formuły:

Ka' kameniow szto se wrtit, Jak ten kamień, co się kręci,
Take Stojmirka da se wrtit po Sekuła. Tak i Stojmirka niech się kręci koło
Sekuły.

Tym zespołem praktyk kończy się sporządzanie płynu. Płyn jest gotów i jego moc jest [już] dostatecznie silna. [By] go jeszcze wzmocnić, można jednak zastosować dodatkową praktykę, czasem wykonywaną również niezależnie. Od chłopca, na rzecz którego dokonuje magii, otrzymuje czarownica jego [...] pas. Pas ten gotuje w wodzie i gdy woda wrze, szepcze następujące zamówienia:

Ka' pojasow szto je zowren, Jak ten pas, co zawrzał,
Take Stojmirka da zowret da odit po Sekuła, Tak i Stojmirka niech wrze
[z pragnienia], by chodźć za Sekuła,
Sekułow trag take berat. By Sekułowego śladu szukać.
Ka' owo szto je zasukano okułu niego, Jak ten pas, co go okręca dookoła,
pojasow, Tak i ona niech się wokół niego okręci.
Tak' i taja da se zasuczet okułu niego. Jak ten pas, co go obwiązuje,
Ka' pojasow szto je wrzan po niego, Tak i ona niech się z nim zwiąże.
Tak i taja da se zawrzet po niego.

Jeśli chłopiec [mieszka] w tej samej wsi co dziewczyna, wówczas czarownica wypieka mu z mąki, zamieszanej z wodą, w której wygotowała jego pas, malutkie *testence*, to jest ciastko w kształcie obwarzanka, z otworem pośrodku. Chłopiec, ilekroć znajdzie po temu okazję, ma przez ten otwór skrycie spoglądać na dziewczynę (*ja preglednat*). Ma to wzniecać pociąg dziewczyny do niego. Jeśli jednak warunki układają się tak, że

[chłopiec] nie ma co myśleć o dostępie do dziewczyny nawet na odległość, czarownica poprzestaje na dodaniu tego magicznego wywaru do już przygotowanego płynu miłosnego. Zresztą pas może być w ogóle wygotowany w tym płynie, i to jest uważane bodajże za najwłaściwsze.

Po całej procedurze kolejnych etapów sporządzania czaru czarowny płyn miłosny jest [...] gotowy. Posiada on już pełnię mocy i ma działać szybko i bezwyjątkowo. Nie tylko spożycie choćby odrobiny, ale nawet nieostrożne opryskanie kroplą, nawet dotknięcie płynu lub (jeśli wyleje się go gdzieś na ziemię) nadeptanie lub przekroczenie tego miejsca — wszystko to grozi natychmiastowym [dostaniem się w jego władzę]. I to nie tylko dziewczynie, której imię było stale wymieniane w trakcie sporządzania płynu, ale każdemu bez wyjątku, czy to będzie jakaś inna dziewczyna, chłopiec, starzec czy *baba*. Wszyscy oni pod działaniem czaru mogą poczuć nagle niewytłumaczoną chęć przebywania w towarzystwie chłopca i w jego domu i pobiec do niego półprzytomni, gnani jakimś wewnętrznym musem. Nawet na zwierzęta czar może podziałać w ten sam sposób. Informując mnie o tym, powoływano się nawet na jakoby autentyczny wypadek, który [zdarzył się] kiedyś w jednej z sąsiednich wsi, Botuszu. Oto świnia, [...] po zżarciu owoców przesłanych w darze jakiejś dziewczynie ([...] dziewczyna domyśliła się [magii] i przezornie [je] wyrzuciła [...]), wywaliła drzwi od chlewa i pobiegłszy do zagrody mężczyzny, na którego rzecz [wykonano] czary, chodziła za nim krok w krok i prześladowała dopóty, dopóki sprawczyni czarów nie odczyniła nad nią swojej magii²⁰.

Toteż, by zapobiec takim niefortunnym komplikacjom, czarownica manipuluje płynem z największą ostrożnością. Przy wszystkich etapach sporządzania czaru baczy pilnie, by nie rozlać na siebie cieczy i by jej nawet nie dotknąć. Wszystkie naczynia używane przy przelewaniu płynu i zwilżone nim przedmioty płucze i skrupulatnie wymywa czystą wodą, którą następnie wylewa w bezpieczne miejsce — na śmietnisko albo żerdzie płotu. Zabezpiecza to [przed] przekroczeniem tego już porządnie rozwodnionego czaru przez osoby niepowołane. Wreszcie, po sporządzeniu płynu przelewa go do butelki, którą szczelnie korkuje i chowa w jej tylko wiadomej skrytce aż do czasu, gdy przychodzi moment wykonania czaru.

Magia miłości w swojej najbardziej rozbudowanej postaci polega na sporządzeniu magicznego płynu, którym trzeba ofiarę napoić (względnie nakarmić) lub pokropić.

Płyn sporządza się, przepuszczając zwykłą wodę przez szereg przedmiotów przy akompaniamencie zamawiania. Przedmioty [stosowane] w magii miłosnej: płużyca, brona, *bisagi*, zegarek, szczotki do czesania węży, piórka jaskółki, [źdźbła] z gniazda jaskółki, piórka dzierlatki, pas chłopca, słończnik.

Sporządzanie płynu poprzedzone [jest] zbieraniem przedmiotów, [co] ze względu na [ich liczbę] jest zajęciem uciążliwym (tajemnica). Im więcej przedmiotów, tym czar silniejszy.

²⁰Na temat tego samego wypadku zob. wyżej w podrozdz. „Akcja magii. [Summum obserwacji i informacji]”.

Wodę przelewa się przez otwór w grzędzieli płuzycy [i między] snozami bronny, [przez] sznurowanie *bisagów*, szczytki, którymi trze się jedna o drugą itp. W trakcie [...] wypowiada się w różnych wariantach odpowiednie formuły zamówień:

Jak woły, co chodzą za płuzycą,
 Tak i tych dwoje niech ze sobą chodzi.
 Jak brona, co się ciągnie za wołami,
 Tak i Stojmirka niech pociągnie za Stojanem.
 Jak *bisagi*, co się nigdy nie rozłączają,
 Tak i Stojmirka niech nie rozłącza się ze Stojanem.
 Jak grzebień, co się trą o siebie,
 Tak i Stojmirka niech się ociera o Stojana.
 Niech go szuka, niech się go czepia.

Wrzucając do wody piórka jaskółki i pliszki oraz gniazdo jaskółki, wypowiada czarownica podobne formuły:

Jak jaskółka, co piszczy,
 Tak i Stojmirka niech piszczy za Stojanem.
 Jak pliszka, co się trzęsie,
 Tak i Stojmirka niech się trzęsie za Stojanem.
 Jak gniazdo, co je lepi jaskółka,
 Tak i Stojmirka niech skupi myśli wokół Stojana.
 Niech go szuka, niech go śledzi, niech go pragnie.
 Jak jaskółki, co odleciały,
 Tak i Stojmirka niech polecą za Stojanem.

Oblewając wodą zegarek, wypowiada formułę:

Jak zegarek, co się kręci,
 Tak i Stojmirka niech się kręci wokół Stojana.

Podobnie brzmi formuła [wypowiadana podczas] przepuszczania płynu przez otwór wywiercony świdrem w słoneczniku:

Jak słonecznik, co się obraca za słońcem,
 Tak i Stojmirka niech się obraca za Stojanem.

Mocząc pas w wodzie, wypowiada się podobnie brzmiące formuły:

Jak pas, co jest okręcony naokoło,
 Tak i Stojmirka niech się okręci wokół Stojana.
 Jak pas, co jest zawiązany,
 Tak i Stojmirka niech zwiąże się ze Stojanem.

Dla wzmocnienia czaru pas można zagotować w magicznym płynie; [towarzyszy temu] zamówienie:

Jak pas, co zawrzał w wodzie,
 Tak i Stojmirka niechaj wrze za Stojanem.

Na zakończenie magiczny płyn zanoszą do młyna i [...] ustawia [...] na obracającym się kamieniu, szepcząc ostateczne zamówienie:

Jak kamień, co się kręci nieustannie,
 Tak i Stojmirka niech się kręci wokół Stojana.

Po tej serii zamówień i zabiegów płyn jest gotowy do użycia. [Wlewa] się go [do] kawy lub oblewa [nim] jabłko — najzwyczajniejszy dar. O ile delikwentka odmawia przyjęcia poczęstunku, kropi się ją płynem.

Po czym oczekuje się rezultatu.

[Działanie czarui i ucieczka]

Moment ten, jak wiemy, zbiega się z przygotowaniem do uciezki [przez] stronę chłopca. Sam chłopiec ani jego ojciec nie biorą udziału w wypadzie [po dziewczynę]. Przewodniczenie [akcji], która dotychczas [odbywała] się między kobietami, obejmuje teraz któryś z mężczyzn-współrodowców. Najbardziej predestynowany ku temu jest jego wuj [...] — [najlepiej poinformowany] i najmniej krępujący powiernik chłopca w sprawach miłosnych i małżeńskich. On też zazwyczaj bierze w swoje ręce organizację przedsięwzięcia. Spośród rówieśników, współrodowców, pobratymów i starszych [...] krewnych wybiera nieliczną drużynę, złożoną z pięciu, sześciu ludzi, silnych, śmiałych i pewnych. Mają oni stanowić eskortę dziewczyny w drodze z jej domu do domu chłopca i w razie potrzeby dać odpór pościgowi, który grozi wyprawie z chwilą dostrzeżenia uciezki [...] przez otoczenie. W tym stadium [...] ród dziewczyny ma prawo traktować tę [...] imprezę jako zwykłe porwanie i jej uczestnicy nie są dłań jeszcze swatami, lecz przestępcami. Użycie siły, nawet zabójstwo w pościgu, uważa się za czyn usprawiedliwiony, tym bardziej że porażka którejkolwiek ze stron jest hańbiąca i stronę, która ustąpiła, czyni ogólnym pośmiewiskiem. Toteż w razie zetknięcia się z pościgiem uczestnicy wyprawy muszą być gotowi na wszystko. Idą na nią uzbrojeni, by w [razie] konieczności stawić czoło pościgowi i nie dać sobie odebrać dziewczyny, nawet gdyby miało dojść do walki i przelewu krwi.

W porozumieniu z przywódcą wyprawy czarownica ustala termin i miejsce, gdzie przysła eskorta dziewczyny ma jej oczekiwać. Termin nie jest określony ściśle co do dnia, gdyż trzeba się liczyć z różnymi okolicznościami, które mogą [...] opóźnić wykonanie planu. Wyprawa, w oczekiwaniu dziewczyny, przychodzi więc [po nią] kilka dni z rzędu, zjawiając się z zapadnięciem nocy w jakimś ustronnym uroczysku w pobliżu wsi i do późnej nocy wyglądając jej przybycia.

Tymczasem czarownica przystępuje do [swoich] ostatnich posunięć. Trzeba zadać dziewczynie czar i [...] przygotować ją do uciezki. Jeśli [łączy je] intymne stosunki towarzyskie, jeśli dziewczyna jest częstym gościem czarownicy, przyzwyczajonym już do przyjmowania drobnych wizytowych poczęstunków, najprostszym sposobem jest zadanie jej czaru w kawie, sporządzonej przy użyciu miłosnego płynu, lub w wodzie do picia, zmieszanej z miłosną miksturą, zawczasu dla dziewczyny przygotowanej. Jeśli z tych czy innych względów zadanie czaru w napoju czy jadle jest niemożliwe, pozostaje inna droga: opryskanie dziewczyny. Tak czy inaczej z chwilą, gdy dziewczyna *imat dadeno* [ma zadane (w jadle lub napoju)] lub *je posztrkana* [została pokropiona (magicznym płynem)], czar winien zacząć działać i czarownica może przystąpić do organizowania uciezki.

Zawiadamia [więc] dziewczynę, kiedy przybędą po nią wysłannicy chłopca i gdzie będą jej oczekiwać. Nalegając [...], by skorzystała z okazji, która się trafia, i uzmysławiając jej po raz nie wiadomo już który beznadziejność sytuacji, w której się znajdzie [w razie jej] odrzucenia, stawia ją wobec alternatywy: albo teraz od razu zdecyduje się na ucieczkę, albo

zrezygnuje [z niej] raz na zawsze. Druga taka okazja już się łatwo nie trafi. Daje jej wszelkie instrukcje, jak [ma] się zachowywać podczas ucieczki i w specyficzny sposób [uśmierza] jej lęk przed domownikami [oraz] perspektywą odkrycia planu: uczy ją czaru snu, którym ma uśpić rodzinę tak, by jej wymknięcie się nikogo nie zbudziło. Czary te zwrócone są [głównie] przeciwko matce dziewczyny, pod której opieką i kontrolą się [...] znajduje i obok której, często na wspólnej macie, sypia.

Do wykonania czaru snu służy *zemna mrtoeczka*, to jest grudki ziemi cmentarnej, podjętej ze świeżego grobu, oraz *swecia mrtoeczka*, czyli świece zapalane [za dusze] na nagrobkach [...] i tam zgaszone przez wiatr i pozostawione [same] sobie. Istnieje w lecznictwie specjalny rytuał podejmowania ziemi cmentarnej, który jednak w tym wypadku nie jest przestrzegany²¹. Przeciwnie, zamiast nakazu milczenia, obowiązującego przy spełnianiu tej czynności dla celów znachorskich, tutaj zalecone jest szepcanie zamówień:

Ka' swecia szto ugasnała,

Take łudi da ugasnaat.

Ka' zemnata szto je mrtwa,

Take i tija łudi mrtwi da se storaat.

Jak świeca, co zagasała,

Tak i ludzie niech zagasną.

Jak ziemia, co jest martwa,

Tak i ci ludzie niech pomrą.

Te akcesoria magii wręcza czarownica dziewczynie, dając jej wskazówki, jak ich użyć: [ziemię] rozsypać po podłodze izby, w której się śpi, najlepiej po całym domu, świece zaś zatknąć za pas tym, którzy mają najczujniejszy sen lub których przebudzenia najbardziej się lęka: w pierwszym więc rzędzie matce.

Trudności ucieczki uniemożliwiają dziewczynie zabranie [ze sobą] osobistego bogactwa: wyprawy i darów weselnych. Tym bardziej, że cały jej posąg, to znaczy [...] zawartość skrzyni wyprawnej, jest tylko jej warunkową własnością, przekazywaną do jej dyspozycji przez ojca lub braci dopiero w trakcie transakcji małżeńskiej, [którą oni] aranżują. Ucieczka pozbawia dziewczynę praw do posagu. Samowolne rozporządzenie nim byłoby zwykłą kradzieżą. Dziewczyna musi więc z niego zrezygnować w nadziei, że po załagodzeniu całej sprawy zostanie jej później wydany. Nie zawsze jednak [do tego dochodzi]. Zdarzają się nawet wypadki, że w [pierwszym porywie] gniewu z powodu [jej ucieczki] bracia lub ojciec niszczą całą wyprawę dziewczyny.

Musi też zrezygnować z zabrania ze sobą darów, które przy normalnym małżeństwie rozdałaby swatom i rodzinie chłopca. Aby jednak przynajmniej zapewnić sobie korzystny wygląd przy zjawieniu się po raz pierwszy w przyszłym małżeńskim domu, stara się [...] włożyć na siebie co ma najlepszego. W tym celu wyszukuje jakiegoś pretekstu, by bez zbytniego zwrócenia uwagi móc zmienić [swoją] codzienny strój na odświętny. Zmianę najlepiej pozoruje się praniem, które — zgodnie z rutyną zajęć

²¹ Rytuał ten jest opisany w podrozdz. „Ssanie przez wampira. Gaszenie wody — Ispijeno od japer. Woda mu gasisz” w rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1.

domowych — przypada z reguły na czwartek i ewentualnie piątek, i przedświątecznym [przebraniem] się na niedzielę. Dlatego też ucieczki aranżuje się najchętniej w te dni; najodpowiedniejsza po temu jest sobota, gdyż w ten dzień wszyscy idą wcześniej spać.

Po [przebraniu] się w odświętny ubiór, szybko spełniwszy swoje wieczorne obowiązki domowe, [dziewczyna] układa się spać, oczekując, aż wszyscy pójdą w jej ślady. Wtedy to również dokonuje magii snu: rozrzuca po izbie grudki ziemi cementarnej, matce zaś [...] i innym zbyt blisko śpiącym [...] domownikom wtyka cichaczem za pas świece zaduszne. Ułożywszy się na macie, zakrywa twarz rękami i przez szpary obserwuje, jak działa czar. Gdy według jej oceny wszyscy domownicy zgodnie z intencją czaru „spijają ka mrtwite” (śpią jak nieżywi) — [...] nadchodzi moment ucieczki. Dziewczyna chyłkiem wyślizguje się z domu i pędzi na umówione miejsce, gdzie oczekuje jej drużyna chłopca.

[Uciekająca] dziewczyna musi pamiętać o dwóch rzeczach: nie wolno jej zabierać ze sobą [opanek] i całą drogę musi odbyć nieobuta. Postępując inaczej, zabrałaby ze sobą cały *bericet*, to znaczy plon i dostatek swego rodzinnego domostwa. Z tych samych względów nie wolno jej podczas opuszczania domu zamykać za sobą drzwi — musi je zostawić otwarte na oścież.

Zaniechanie tego aktu lojalności w stosunku do własnej rodziny byłoby traktowane na równi z aktem czarnej magii, jako równoznaczne w skutkach z pewnymi typami magii zemsty i zniszczenia, i bezpowrotnie przekreśliłoby [jakąkolwiek] możliwość [dojścia do] zgody i nawiązania normalnych stosunków w przyszłości.

W tym momencie kończy się już działanie czaru i afera [wkracza] na inne tory — układów i kompromisów między oboma rodzinami, [które] zazwyczaj kończą się wypłatą części odkupu rodzinie dziewczyny przez rodzinę chłopca i wydaniem wyprawy dziewczyny przez jej władze rodzinne. Czary nie mają na tę kwestię wpływu ujemnego, wprost przeciwnie: uspokajający. Gdyż gniew i oburzenie strony poszkodowanej zwraca się nie przeciwko swatom, z którymi podjęcie normalnych stosunków rodowych jest koniecznością, lecz przeciw ewentualnej sprawczyni czaru, o ile są dane po temu, by ją podejrzewać. Drobne tarcia między przeżeniami się rodzinami z racji konfliktów wynikających wokół kwestii odkupu istnieją zawsze. W wypadku ucieczki konflikt [taki] przybiera tylko [szczególnie] na ostrości. Kozłem ofiarnym poszkodowanych staje się czarownica. [To] w niej zostaje zlokalizowana [złość] za to, co się stało, i [to] ją czyni się za wszystko odpowiedzialną.

Ta koncepcja pozwala rodzicom [uniewinnić] dziewczynę, która zresztą temu [sprzyja], przyznając przy spotkaniu z matką itp., że według niej samej jej ucieczka — jej krok wobec rodziny — [była] rezultatem czarów. Niewiele jest takich ucieczek, w których dziewczyna *ex post* nie tłumaczyłaby w ten sposób swojego kroku. Przyjmuje ona ogólną, zwyczajową koncepcję, [która] w jej [sytuacji] jest bardzo dogodna, stwarza [bowiem] pomost [dla] usprawiedliwienia niełojalności i jest wyrazem ekspiacji.

Zresztą gdy intryga trwa dłużej, dziewczyna wie o użyciu czaru. Informuje ją o tym zachowanie otoczenia, śledzącego intrygę, jej własne obserwacje i spostrzeżenia, [wreszcie] plotka wiejska. W rezultacie magia usprawiedliwia jej krok [i] zmniejsza odpowiedzialność. Matki z ubolewaniem, ale [i] z dumą twierdzą o swoich córkach: „Ne sakała. Mu storili madzijite na dejka, od toa pobegła. Taka ne bi begła” — „Nie chciała. Zadali dziewczynie czary, dlatego uciekła. Inaczej by nie uciekła”. W konflikcie sentymentów rodzinnych z rygiem rodzinnego prawa zwyciężają sentymenty. I w tym zwycięstwie ważną rolę odgrywają czary i ich koncepcja.

Skandal we wsi

Ucieczka Sławki. I²²

Już od kilku miesięcy przebywałem wprzęgnięty w pracę etnologiczną w małej, zabitej [...] deskami wsi macedońskiego Porecza, a jeszcze ciągle między mną a moimi najlepszymi nawet i najbardziej otwartymi przyjaciółmi istniała jakaś nieprzenikliwa zaporą, o którą rozbijały się wszelkie moje wysiłki dobrnięcia do *dessous* rozlicznych wydarzeń wiejskich, dziwnych, ezoterycznych i niezrozumiałych zwyczajów, niesformułowanych praw i skrzętnie ukrywanych skandali i bezprawia.

Ilekoć rozmowa schodziła na jakiś drażliwy temat, ilekoć zatrącała o jakiś zasłyszany mimochodem skandal rodzinny, jakiś konflikt dwóch domów, jakąś romantyczną aferę* czy czyjąś nagłą śmierć — porozumiewawcze, nieufne spojrzenia współromówców krzyżowały się ze sobą, słowa cedziły się wolno i ostrożnie, tempo rozmowy słabło i nad wszystkimi ciążyła atmosfera przymusu i skrępowania. Z ostrożnych, powściągliwych wypowiedzi, z niezręcznych wykrętów co bardziej zaufanych informatorów, z ich emfaticznych zaprzeczeń i kłamliwych wyznań ignorancji, z wieloznacznych przemilczeń jedna rzecz była tylko pewna: że pod inscenizowanym wobec obcego poszanowaniem dla tradycji, prawa i zwyczaju czy bezkrytycznym idealizowaniem warunków życia wiejskiego kryje się rzeczywistość daleka od sfalszowanych pozorów ideału**, lecz za to nierównie bujniejsza, żywsza i ciekawsza. Powtarzał się niezbitcie jeden

* [W rękopisie skreślone:] nieregularne małżeństwo.

** [W tym miejscu skreślony fragment:] jednym słowem, pod tą idyllą wiejską kryje się rzeczywistość, w której apetyty i namiętności ludzkie raz po raz łamią rutynę sfalszowanego ideału.

²² Obrębski rozważał różne warianty tytułu tego opowiadania etnograficznego: „Skandal we wsi”, „Magia i miłość”, „Ucieczka Sławki”, „Magia we wsi”, także w kombinacjach, w których jeden z członów był tytułem, drugi podtytułem. Tekst zatytułowany tutaj *Ucieczka Sławki. I* był (z niewielkimi zmianami redakcyjnymi) publikowany jako *Skandal we wsi*, w: *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, przygotowanie do druku i przedmowa Anna Engelking, wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 53–70.

lejtmotyw, służący jako uniwersalne wyjaśnienie, przecinające dyskusję i dyskredytujące przedmiot dla dalszej rozmowy: czary. Ciężka, gwałtowna choroba sąsiadki — czary. Czyjaś nagła i niespodziewana śmierć — czary. Kłótnia w rodzinie — czary. Nieurodzaj — czary. Choroba bydła — czary. Nawet romantyczna ucieczka dziewczyny do kochanka znajdowała ten sam komentarz. Lecz choć to charakterystyczne tłumaczenie pozornie uchylało rąbka najintymniejszych wierzeń i praktyk plemienia, nie wychodziło [...] prawie nigdy poza ogólnikową, bladą [i] beztreściwą informację. Nie pomogły nalegania i prośby. Nie pomogły poczęstunki i dary. Nie pomogły wywiady u najpierwszych znachorek kraju, które choćby z profesji winny były wiedzieć coś więcej w tej materii*. Żadna z kobiet nie omieszkała kategorycznie i z emfazą zaznaczyć, że nic o czarach nie wie, że zna tylko ten i ów zabieg leczniczy lub obrzęd rytualny, co przynosi dobro ludziom, stadom i plonom, i że jeśli gdziekolwiek są *baby*, [które] umieją czynić *madzijite*, to chyba w innej wsi albo nawet i w innym kraju. I z tego martwego punktu nie sposób było ruszyć. I gdyby nie zdania urywane w połowie na mój widok, ostrzeżenia wyszeptywane po kątach, niespokojne spojrzenia towarzyszące uspokajającym słowom, można by faktycznie sądzić, że czary i magia są u tego ludu niczym więcej jak mitem, któremu się wierzy bez podstaw i uzasadnienia, jakimś odwiecznym przesądem, pod którym nie kryje się żadna treść społeczna, żaden konkretny wypadek czarownictwa i czarów.

W tej sytuacji nie pozostało mi więc nic innego, jak skrzętnie notować uzyskane półinformacje i półwynania, szpiegować *baby* i znachorki wiejskie, śledzić codzienny tok życia i wydarzeń wiejskich i przede wszystkim czekać sposobnego momentu, gdy hipokryzja informatorów zostanie zdemaskowana jakimś konkretnym zdarzeniem, które przełamie utrzymywaną sztucznie wobec obcego solidarność gromady wiejskiej, rozwiąże języki i utoruje drogę do najmniej dostępnych i najbardziej ezoterycznych stron życia Poreczan.

*

Taki moment nadszedł wreszcie któregoś styczniowego poranka. Wyglądałem właśnie z okna mojej izby, z którego jak z punktu obserwacyjnego obejmowałem prawie całą wieś: parędziesiąt kurnych chałup tonących w zaspach śniegu i wynurzających się coraz wyraźniej i wyraźniej z ostatnich podmuchów śnieżycy, co szalała przez całą noc. Ranek był jeszcze wczesny i [gdyby nie] dym sącący się spod białych strzech i przez otwory dymników, można by było sądzić, że wieś jest jeszcze w uśpieniu.

* [W tym miejscu skreślony fragment:] Wszędzie, na każdym kroku, spotykałem tę samą postawę i te same zapewnienia: „Co, ja miałabym coś wiedzieć o czarach?”. I tę samą odmowę. Indagacje spalały na panewce, spotykało [mnie] wszędzie to samo niepowodzenie. Kończyło się wszystko zapewnieniami, że żadna z tutejszych kobiet nic o czarach nie wie, że jeśli coś zna, to tylko tę i ową praktykę leczniczą lub rytualną, co może być użyta dla dobra ludzi, trzód i plonu.

Uwagę moją przykuła czarna sylwetka Sekuły, strażnika polnego, który uzbrojony w karabin, zstępował w kierunku swego domu pochyłą i stromą ścieżką, zavaloną świeżo spadłym śniegiem. Wyglądało to dosyć dziwnie. Nikt w taką śnieżycę nie wychodzi na łów, nikt też w taki czas nie kradnie drewna po lesie. Po co więc ta ranna wycieczka i po co ten karabin na ramieniu? Węsząc plotkę, zbierałem się do wyjścia, gdy nagle krzyk kilku wrzaskliwych i podniesionych głosów z sąsiedniej chałupy zmieszał się z tupotem kroków, zdążających w stronę mojej izby i w chwilę potem drzwi omalże nie wysadziła wiedziona przez Stefkojęcą grupą *bab*, rozgłaszających najnowszą sensację dnia: Sławka uciekła!

Wiadomość brzmiała niemal nieprawdopodobnie. Sławka, najmłodsza dziewczyna [we] wsi, niezgrabny siedemnastoletni podłotek o mało pociągającej twarzy i płaskich, dzieciennych piersiach, dzieciak prawie, co jeszcze nosa nie [wytknął] poza chałupę i nie miał [najmniejszej] sposobności zejść się z tym czy innym chłopcem z sąsiedztwa? Ta właśnie Sławka miała ni stąd, ni zowąd posłuchać sekretnego głosu serca i pogwałciwszy wszelkie prerogatywy władzy rodzicielskiej i przewyciężywszy wszelkie skrupuły, zemknąć na nieznaną dolę do małżonka swego własnego wyboru?

Lecz fakt pozostawał mimo to niezbity. Odkryto go jeszcze nocą, gdy matka Sławki, Dajlica, obudzona chłodem wiejącym przez otwarte drzwi, ujrzała rogózkę Sławki pustą, a jej samej ani śladu. Porzucone w progu [*opanki*] świadczyły wymownie o tym, co zaszło. Gdyż zgodnie ze zwyczajem dziewczyna, co ucieka z domu, winna zostawić [*opanki*] na progu rodzinnej chaty i odbyć całą eskapadę nieobuta. Progów przyszłego domu nie wolno jej przekroczyć inaczej, jak boso. W przeciwnym razie cały plon, pomyślność i dobrobyt jej rodzinnej zagrody przeniesie się do nowej siedziby, która pocznie wzrastać w bogactwo i znaczenie na szkodę jej ojca, matki i braci. Żadna też dziewczyna, uciekając z domu, nie zapomni o tym szczególnie ceremoniału. Ten gest altruistyczny jest, bądź co bądź, formą ekspiacji za krzywdę i obrazę wyrządzoną domowi, teatralną manifestacją sentymentów solidarności rodowej w momencie, gdy solidarności tej zostaje zadany gwałtowny cios. Ucieczka dziewczyny dotyka bowiem niezwykle czułego i subtelnego kompleksu uczuć i interesów rodzinnych. Pozbawia ona ród dziewczyny odkupu, który winien być wpłacony głowie domu przez formalnie ubiegających się o dziewczynę swatów. Prócz tego jest ona również otwartym buntem przeciwko władzy patriarchów rodzinnych*, rzuceniem poszlaki na ich stosunek do córki, zdyskredytowaniem ich w oczach opinii publicznej. Zazwyczaj bowiem ucieczka ma miejsce w wypadku, gdy w wyborze męża wola i uczucie dziewczyny zostają przez rodziców zlekceważone.

Ucieczka Sławki dokonała się jeszcze nocą, lecz tylko nielicznym było to wiadomo przed świtem. Pierwszym wtajemniczonym był oczywiście Sekuła, strażnik polny — nie ze względu jednak na funkcje, które spełniał, ale dzięki temu, że na niego skierowały się pierwsze podejrzenia. Sekuła

* [W tym miejscu skreślony fragment:] wyrażeniem nieufności i zlekceważeniem ich praw.

był faktycznie postrachem wszystkich matron wiejskich*. Od paru już lat znosił mężnie swoje wdowieństwo i mimo biedy ani myślał o wyruszeniu na zarobek gdzieś do Serbii, Turcji czy Rumunii. Że zaś nie miał ani dinara na odkup i wesele, nic więcej ponad chleb codzienny, a jego kawalerskie gospodarstwo nigdy mu nic nie mogło przynieść, nie ulegało najmniejszej wątpliwości, że wszystkie jego zamiary streszczały się w jednym**: zawrócić głowę dziewczynie i przyjąć ją za żonę, gdy zwiedziona jego urodą, dowcipem, talentem pieśniarskim i walorami tanecznymi przedłoży go nad wszelkie inne partie i którejs nocy zawita w jego kawalerskie progi jako *begałka*. Toteż już od szeregu miesięcy zabiegał o względy Stojmirki²³, nie gardząc przy tym i innymi sposobnościami i zagadując każdą dziewczynę, spotkaną przygodnie czy umyślnie***. Dajlica otwarcie mu wyrzucała, że nie może wypuszczać córki z domu na robotę, gdyż wszędzie jak spod ziemi wyrasta [...] Sekuła. Mimo niepowodzeń i kosztów, które dostawał, Sekuła trwał niezłomnie przy swym optymistycznym planie, spędzając długie, samotne wieczory zimowe na monotonnym dęciu w [gajdę i] wyciąganiu co piękniejszych pieśni****. Jego chata rozbrzmiewała co noc muzyką i pieśnią, ściągając ze wszystkich trzech zaścianków wsi co zagorzalszych melomanów wiejskich, amatorów przyjacielskiej biesiady. Ostatniej nocy długo było słycać z jego domu muzykę i głosy pieśni; a gdy [...] w głuchą porę cisza zaległa wieś, nieprzyjemne odkrycie Dajlicy zostało przez nią i braci Sławki natychmiast zasocjowane z nocnym weselem i radością u Sekuły.

W chwilę potem Spase, najstarszy brat uciekinierki, kołatał do drzwi strażnika polnego. Lecz wyrwany z głębokiego snu Sekuła był równie zaskoczony wydarzeniem, [co] rodzina Sławki i [po] pobieżnej lustracji jego mieszkania było aż nadto widoczne, że klucz do tajemnicy musi znajdować się gdzie indziej. Pościg, który wyruszył natychmiast w kierunku wsi gminnej, nie przyniósł też żadnych rezultatów. Trzeba było walczyć z wichurą i śnieżycą, przedzierać się przez głębokie zaspy, po to tylko, by wszystkie domy Rastesza znaleźć pogrążone w głębokim uśpieniu i od obudzonych przyjaciół dowiedzieć się, że jeśli Sławka uciekła, to z pewnością nie do

* [Wariant skreślony:] Ten młody przystojny wdowiec był faktycznie postrachem matron wiejskich. Jego uroda, dowcip, talenty pieśniarskie i wyczyny taneczne zjednywały mu sympatię wiejskich dziewcząt, lecz jako biedak, którego nie stać było na zapłacenie odkupu i wyprawienie wesela...

** [W rękopisie skreślony wariant:] nie ulegało najmniejszej wątpliwości, że całe przyszłe swoje losy położył na jedną stawkę, na którą go stać było: grać na miłość urodą, zawrócić głowę dziewczynie...

*** [Na marginesie dopisek:] lawirując między jedną i drugą i w gruncie rzeczy nie gardząc żadną.

**** [W tym miejscu skreślony wariant:] Toteż narzekano na Sekułę i gniewano się na niego, lecz ten nie zrażał się chwilowym niepowodzeniem i czekając lepszego obrotu fortuny, spędzał długie samotne wieczory zimowe na monotonnym dęciu w [gajdę i] wyciąganiu co piękniejszych pieśni.

²³ Więcej o magii na rzecz Stojmirki i Sekuły niżej w podrozdz. „Kłopoty wdowca. (Pierwszy szkie)”.

tej wsi. I rzeczywiście, w świeżo spadłym śniegu nie sposób było się doszukać jakichś śladów wiodących poza wieś. Toteż o świcie uczestnicy pogoni wrócili z pustymi rękami*.

Podejrzanie, że mimo wszystko Sekuła nie jest tu bez winy, że celowo skierował pogon na mylną drogę i że Sławka niechybnie znajduje się ukryta za jego sprawą gdzieś we wsi, pchnęło Dajlowców do iście awanturniczych poczynań**. Podżegani przez Dajlicę poczęli bracia Sławki dobijać się do domów sąsiadów, przyjaciół Sekuły, żądając otwarcia wszystkich izb, komór i schowków w przekonaniu, że znajdzie się wreszcie przedsiębiorczą oblubienicę zawieruszoną w jakimś sąsiedzkim zakamarku. Już doszło do ostrej przemówki między Kofilem i Bogdanem Welejczyinem, już w dyspucie rozbrzmiewały prowokujące drwiny i wyzwiska, gdy Sekuła, ze zwykłą sobie przytomnością umysłu i taktem zaproponował, że dla oczyszczenia się z zarzutów on sam wyruszy na poszukiwanie nieodkrytych jeszcze dotychczas śladów.

Zaraz tuż na cmentarzu, w grubej warstwie świeżo spadłego śniegu wprawne oko strażnika dostrzegło liczne wgłębienia i wklęsnięcia, świadczące [o tym], że spora grupka ludzi musiała tu deptać tej nocy. Ślady te wiodły w górę, na zalesione zbocza Wetornika i, to kryjąc się pod sypkimi nawiejami śniegu, to znów występując z całą wyrazistością w zaciszach wysokopiennej buczyny, zdradzały, że musiała tędy przejść liczna piesza karawana, zdążająca w górę ku grzbietowi łańcucha górskiego, w kierunku leżącego po jego drugiej stronie Bitowa. Te właśnie nowiny przynosił do wsi Sekuła w momencie, gdy wyglądając przez okno dostrzegłem go powracającego z tej rannej wycieczki.

*

W tym samym czasie wieść o zniknięciu Sławki, która dotychczas cyrkulowała tylko po zaścianku Awramowców, została zanieśiona przez kobiety awramowskie do źródła, gdzie co ranka schodzą się dziewczęta, niewiastki i *baby* [ze] wszystkich zaścianków wsi, [by] się umyć, zaczerpnąć wody i poplotkować.

Stefkojca, Wel^Janica i Desojca, co wpadły do mojej izby z nowiną, były właśnie w zaścianku Pawłowców, w którym rezydowałem, [...] forpocztą plotki, co od źródła, tego centralnego punktu zborów kobiecych we wsi, poczęła promieniować na jej wszystkie zaścianki i rody. Trudno było z początku rozeznąć się w [...] chaosie sprzecznych informacji dostarczanych przez podekscytowane sensacją *baby*, przesadzonych domysłów i komentarzy, tym bardziej że chaos ten powiększały ciągle [...] nowo napływające

* [Adnotacja na marginesie:] Pościg nocny — etykietalny: zmyć hańbę. Normalna procedura: odbić dziewczynę, gdy w drodze. Gdy przekroczy próg domu — pościg ustaje. Nikomu nie wolno bez pozwolenia gospodarza przekroczyć progów jego domu.

** [Wariant skreślony:] pchnęło Dajlowców do istnych gaf towarzyskich, nieusprawiedliwionych nawet tak pożałowania godną sytuacją, w jakiej się znaleźli.

nowiny, sprostowania i szczegóły. Jakkolwiek bądź, jedna rzecz nie ulegała wątpliwości: Sławka uciekła z zachowaniem wszystkich najbardziej charakterystycznych reguł ucieczki — zostawiając [*opanki*] w otwartych wrotach chaty i oczekiwana w umówionym miejscu przez drużynę krewnych i przyjaciół przyszłego męża, z którymi najoczywiej była uprzednio w zмовie. I ta właśnie okoliczność, że eskapada, idealnie zakonspirowana i świetnie co do szczegółu zaplanowana, prowadziła do wsi obcej, a nie do jakiegoś domu z sąsiedztwa, nadawała całej sprawie specjalny posmak skandalu i sensacji. Gdyż było aż nadto pewne, że poza chłopcami z rodzinnej wsi Sławka nie miała żadnych postronnych znajomości. Dajlowcy nie mieli żadnych powinowatych i przyjaciół w Bitowie i z tej wsi nikt u nich nie bywał. Sławka zaś siedziała cały czas we wsi, skąd nie puszczano jej z owcami nawet na pobliski Gaber, gdzie mogłaby spotkać się z pasterzami i pasterkami z innych wsi, nawiązać samodzielne znajomości i wejść w sekretne związki. W jej sensacyjnej przygodzie brak było romantycznego podłoża i niezależnych kontaktów z ludnością innych wsi. W tej sytuacji było aż nadto widoczne, że całe przedsięwzięcie musiało być inspirowane przez kogoś we wsi rodzinnej, kto miał swobodny, nieskrępowany przystęp do Sławki* [i] potrafił w niewytłumaczony sposób zjednać ją dla awanturycznego planu [oraz] umiejętnie pokierować jej krokami.

I pod tym względem opinia *bab* komentujących wypadek była zgodna. „Gdzieżby Sławka! — powtarzano — To nie z jej głowy wyszło. Co by ją tam targało za chłopcem!”. I równocześnie z tym zdaniem pojawiało się [...] roztrząsanie technicznej strony szczegółów zdarzenia. Prym w rezonowaniu wodziła Stefkojca. „Aj, kobiety! — wołała — To nie jest czysta robota. Ustami tego nie zrobiono! To wszystko [czyjaś] ręka”. Ustalało się głębokie przekonanie, że osoba, która skłoniła Sławkę do ucieczki, dopięła tego nie perswazją i argumentem, lecz siłą uczynku czarodziejskiego, którego nadnaturalna moc pokierowała losami dziewczyny. Lecz tylko przez krótki czas podejrzenia te** obracały się w sferze niesprawdzonych przypuszczeń i możliwości. Tradycyjny mit o czarach, towarzyszący każdemu co niezwyklejszemu wydarzeniu życia wiejskiego, skonkteryzował się tym razem w nowym sensacyjnym odkryciu Dajlicy. Sięgnąwszy ręką za pas, natrafiła ona na zwiniętą w kłębuszek cienką woskową świecę, taką zwyczajną świecę cmentarną, jaką w dnie zaduszne zapala się na grobach świeżo zmarłych krewnych [oraz] przodków. I wówczas innym okiem spojrzała na szare grudki ziemi rozrzucone po twardo ubitej brunatnej polepie posadki. Teraz nie było już najmniejszej wątpliwości. Tu oto, w jej izbie, znajdowały się uchwytnie i namacalne dowody czarowniczego spisku: niepozorne drobne przedmioty przyniesione z cmentarza, które mocą zaklęcia wyrzeczonego nad nimi sprowadziły na domowników śmiertelny, kamienny sen, czyniący ich nieczułymi na wszystko, co działo

* [Wariant skreślony:] wziął inicjatywę w swoje ręce.

** [Skreślone wtrącenie:] które jak dotychczas nie wychodziły poza ramy tradycyjnej interpretacji co niezwyklejszych zdarzeń życia wiejskiego.

się wokół. Choć to niewątpliwie Sławka podrzuciła ziemię cmentarną do izby, choć to ona wetknąć musiała cmentarną świecę matce za pas, podobna chytrość i przebiegłość nie mogły wyjść samorzutnie od niej. Inicjację w tajniki magii otrzymuje dziewczyna od swej matki dopiero przed ślubem, gdy wraz z innymi instrukcjami zostaje pouczona, jak radzić sobie ze świekami, mężem i jątrwiami. Dajlica, której nie spieszyło się z wydaniem córki za mąż, dobrze wiedziała, co wie od niej i czego nie wie Sławka*. I teraz mogła wnioskować śmiało, że ta sama ręka, która kierowała pierwszymi magicznymi eksperymentami Sławki, [dokonała też] innego, jeszcze potężniejszego czaru, co uczynił Sławkę niepomną ryzyka nocnej ucieczki, nieczułą na sentymenty rodzinne i rozpałił w niej nieprzewycięzoną pasję romantycznej przygody.

Uwaga *bab* wiejskich skoncentrowała się teraz na problemie winowajczyni. Winowajczyni, nie winowajcy, gdyż zgodnie z pojęciami macedońskich wieśniaków czary są niepodzielną domeną kobiet**. Choć Dajlica nie cieszyła się wielką sympatią wsi, choć w gruncie rzeczy nieszczęście tej szcwaney *baby*, która sama dwóch swoich synów pożeniła z *begałkami*, przyjęte było ze źle tajoną satysfakcją i radością***, w zadaniu wyśledzenia czarownicy znalazła ona u wszystkich chętną i gorliwą pomoc. Gdyż oto nadarzała się sposobność zdekonspirowania mistrzyni****, personifikującej w swej osobie przyczynę wszelkiego zła i nieszczęście wiejskich, za które [...] odpowiedzialność ciążyła, jak dotychczas, na każdej z *bab*, nieustannie wzajemnie i nie bez powodu podejrzewających się o czary i fortele magiczne.

Poczęto rekonstruować poruszenia Sławki w ostatnich kilku dniach, badać je krok za krokiem, cal za calem, z całą skrzętnością i drobiazgowością. Wszyscy pamiętali Sławkę, jak na niedawnym święcie Jordanu trzymała się wciąż jeszcze grupy młodych dziewcząt, przyglądając się z zazdrością starszym towarzyszkom — wystrojonym, brzęczącym i napuszonym, nie śmiąc wejść w ich taneczny krąg²⁴. Jej ówczesne zachowanie nie zdradzało jednak nic specjalnie podejrzanego. Potem przyszyły zwykłe dni pracy, które Sławka spędziła siedząc w domu, wizytując sąsiadki i — z obawy przed natarczywością Sekuły — unikając wszelkich wędrówek do położonych na krawędzi wsi stodół i szop. Dopiero parę dni temu, w ostatni piątek, Sławka samorzutnie ofiarowała się z praniem, choć ziąb był tak wielki, że tylko nieliczne kobiety wyruszyły tego dnia do strumienia, gdzie

* [Wariant skreślony:] Najmniej kilka lat dzieliło jeszcze Sławkę od wieku małżeńskiego, toteż nie spieszyło się Dajlicy z tą nauką.

** [W tym miejscu skreślone zdanie:] Tylko kobiety mogą oddawać się magii.

*** [W innym miejscu dopowiedzenie:] Wel'anica, [z] rozszerzonymi oczami, milczała, le-dwie tając [...] radość [pod] zaciętym uśmiechem: Dajlica miała dwie synowe, obie *begołki*, i jedna z nich była córka Wel'anicy.

**** [Skreślone dopowiedzenie:] której można było przypisać bezpłodność, która skupiłaby na swej osobie rozstrzelone...

²⁴ Więcej na temat obrzędowości wodzickiej, w tym tańców, zob. w rozdz. „Bożić — Wodici” w części 1.



Wołcze. Oro na Wodici

przy trzaskaniu kijanek rozwiązują się języki, gdzie dojrzewają spory i [związują] się przyjaźnie między kobietami i gdzie w ogóle krystalizuje się opinia publiczna żeńskiego odłamu wsi. Ze wszystkich kobiet wsi tylko Stamejca, sąsiadka Dajlowców, którą w poprzednie dni widywano w ciągłych konszachtach z Zafiricą i Krstejcą, najbardziej szczerwanymi *babami* z zaścianka Awramowców*, no i Sławka, mimo trzaskającego mrozu wytrzymały na tym posterunku do zmroku. Przy tym kobiety, co chodziły do strumienia, nie omieszkaly podpatrzyć, że Stamejca, ciągle coś szepcząca i perswadowująca Sławce, urywała tę poufną rozmowę, ilekroć ktoś się do nich zbliżał. To samo powtórzło się w sobotę, to znaczy w przeddzień ucieczki, przy czym tego wieczoru Sławka

wróciła z prania w zamoczonej i popryskanej ubraniu. A przecież wiadomo każdemu, że najłatwiej jest zadać czary, opryskując delikwenta magicznym płynem. Lecz wówczas nie zwrócono na to uwagi, przyjmując za dobrą monetę tłumaczenie Sławki, że zmoczyła się przy praniu. Wszystko wyglądało tak zwyczajnie i niewinnie, że nie wzbudziło podejrzania nawet i to, że na noc Sławka przyoblekła świąteczną zmianę [odzieży] i na nogi wciągnęła dwie pary najlepszych, bogato ornamentowanych skarpet. Lecz teraz te wszystkie szczegóły poczęły się układać w jasną i zrozumiałą całość, w logiczny łańcuch zdarzeń, którego ostatnim ogniwem była Sławka leżąca w odświętnym ubraniu na słomianej rogózce, zakrywająca twarz

* [Na marginesie częściowo nieczytelna notatka:] Uwaga! Sławka [nieczytelne]. U Awramowców z kobiet, które miały przystęp do Sławki, były trzy bitowianki: Stamejca, Zafirica i Krstejca. Wszystkie utrzymywały stały kontakt ze swoimi rodami — i [nieczytelne] goszcząca u nich. Również z Bitowa Spasejca, ale ta od czasu ucieczki jeszcze się nie pogodziła z rodzicami, gdyż Dajlowcy nie zapłacili do dziś za wyprawę.

[W innym miejscu:] Dajlica rodem z Bencza; pierwszy raz za mąż wyszła do Bitowa. Synowa Dajlicy, [Spasejca]: *begotka* z Bitowa. Krstejca i Zafirica także z Bitowa. Dajlica [?]: Zmejkwici, Zagrad. Stamejca z Bitowa, z domu Jowa Bitowskiego.

rękami i udająca głębokie uśpienie na długi czas przed tym, zanim inni legli obok niej do snu, z którego mieli się przebudzić dopiero poniewczasie.

*

Wszystkie poszlaki wskazywały zatem na Stamejcę. *Baby* wiejskie chodziły z triumfującą miną, rozgłaszając znaną już wszystkim prawdę: „Aaa, mamy we wsi czarownicę!”. I powtarzały raz po raz znane już szczegóły, w dyplomatyczny sposób zostawiając rozmówcy wyciągnięcie ostatecznych wniosków co do osoby czarownicy. Gdyż otwarte oskarżenie o czary jest wielką obelgą* i grozi poważnymi konsekwencjami. Nawet najzagorzalsze antagonistki Stamejcy co najwyżej zdobywały się na wieloznaczące: „Ja tam nie mówię, że to Stamejca”***. [...]

Za to w poufnych rozmowach różne szczegóły z życia Stamejcy [poddawano] reinterpretacji, [która potwierdzała] coraz bardziej ugruntowujące się podejrzenie***. Tak przypominano, że gdy swatano Stamejcę jej obecnemu mężowi, natychmiast po ceremonialnym wpłaceniu pierwszej części odkupu przesłała ona bratu i bratowej narzeczonego szczególne dary, których ani nie przewiduje zwyczaj, ani nie tłumaczy sytuacja: dla szwagra bukietik [bazylii], a dla szwagierki pokrywkę od garnka. I jeszcze dziecku, co służyło za pośrednika, poleciła dać pokrywkę wprost do rąk Widojojcy; w parę lat potem Widojojca umarła. Gdy Widoja owdowiał, u Stefkowców była właśnie wdowa na wydaniu, co spędzała przepisany rok żałoby u świekarów po śmierci ich syna Kostadina. Stamejca zjawiła się któregoś dnia u Stefkojcy z fłaszczyną brudnej wody pod zapaską: „Myłam tym stołki, łańcuch nad ogniskiem i skrzynię z chlebem. Daj to Kostadinicy, aby się napiła, [żeby] przyszła do Widoji za żonę”****. Stefkojca wylała wodę na żerdzie płotu i Kostadinica, co wyszła za męża do innej wsi, po dziś dzień jest żywa. I wreszcie potem, gdy Widojowcy żyli jeszcze we wspólnej *zadrudze*, a Widoja był głową domu, znalazł on, że u jego *mintana* odciął

* [Wariant skreślony:] Gdyż otwarte oskarżenie o czary jest tak wielką obelgą, że w obawie zemsty rodu Stamejcy...

** [W tym miejscu skreślony fragment:] Rankiem następnego dnia bracia Sławki, Spase i Kofile (Dajlowcy), ruszyli ponownie do gminy, by rozejrzeć się w całej sprawie i zażądać interwencji władz. Tam już sprawa Sławki była znana, lecz jej oświadczenie, że uciekła z własnej i nieprzymuszonej woli z obawy, by rodzice nie wydali jej za wdowca Sekułę, przecięło wszelkie nadzieje co do możliwości jej [powrotu] na łono rodziny. Równocześnie od bitowian spotkanych w Rasteszcu dowiedziano się nowych wiadomości, które potwierdziły coraz jaśniej i [bardziej] niezbitcie ugruntowujące się podejrzenia i uwydatniły rolę, którą Stamejca odegrała w całym przedsięwzięciu. Okazało się, że Sławka uciekła do chłopca zupełnie i nigdy jej nieznanego, do domu Stanka [właśc. Tarasija], sąsiada rodziny, u której Stame gościł przez jeden dzień gdzieś około Nowego Roku.

*** [Na marginesie adnotacja:] Przypominanie dawnych grzechów Stamejcy. Reinterpretacja poprzednich zdarzeń — tą drogą wprowadzenie w magię.

**** [Wariant skreślony:] Potem, gdy Widoja owdowiał, przyszła do domu Stefkojcy, gdzie po śmierci jej syna została wdowa — synowa. Przyniosła flaszkę jakiejś brudnej wody i prosiła, by dać to Kostadinicy, aby przyszła do Widoji na żonę.

ktoś część kołnierza. Wycinek ten znalazł później w [opanku] Stamejcy²⁵. Gdy niedawno Dajłowcy poszli do wróza, prosząc go o ratunek z choroby ich owiec, orzeczeniem wróza magia, od której padają owce, została zadana przez piękną trzydziestoletnią kobietę o jasnych włosach. Spośród wszystkich kobiet wsi jedna Stamejca odznaczała się jaśniejszym kolorem włosów, a i jej wiek odpowiadał oznaczonemu przez wróza.

Całe popołudnie trwała gorączkowa działalność *bab* wiejskich: wizyty od chałupy do chałupy, poufne rozmowy, szczegółowe rozpatrywanie całej sprawy, chronologizacja wypadków [i] ustalanie związków między jednym zdarzeniem a drugim. Gdy wieczorem rozmowy się zakończyły, opinia osiągnęła zgodę: Stamejca jest czarownicą wsi. Stamejca nie ustaje w robocie i niemal jawnie oddaje się swym praktykom. Stamejca dokonała czarów nad Sławką.

Następnego dnia Dajłowcy poszli do gminy, by rozejrzeć się w sytuacji i zażądać interwencji władz. Tam już sprawa Sławki była znana. Wiedzianno, że uciekła do Bitowa, do domu Tarasija, i że została żoną jego jedyne go syna, Nikoły, którego przedtem ani znała, ani widziała. Wezwano ich do gminy*, by w obecności świadków i krewnych obu stron oficjalnie zapytać Sławkę, czy uciekła z własnej i nieprzymuszonej woli, czy też była porwana siłą. Tylko bowiem w tym ostatnim wypadku w sprawę mogą wkroczyć władze, [by] uwięzić i prześladować winnych, [a także] zwrócić dziewczynę rodzicom. Dobrowolna ucieczka dziewczyny nie daje jednak żadnej prawnej podstawy do interwencji władz. Tarasijewcy nadeszli niebawem w orszaku licznych przyjaciół i krewnych, najpierwszych obywateli Bitowa. Wśród nich Sławka — zmieniona nie do poznania. Zamiast skromnego stroju dziewczyny nosiła niewieścią koszulę o bogato wyszywanych rękawach**. W miejsce wełnianego pasa dziewczęcego biodra jej opasywał czarny sznur mężatek. Na szyi pobrzękiwały srebrne naszyjniki, na palcu [błyszczą] pierścień małżeński. Trzymała się pewnie i śmiało, nadrabiając miną i podrabiając wypukłość piersi gałganami wepchanymi za pazuchę. Oświadczyła, że do ucieczki zmusiła ją decyzja matki i braci, którzy postanowili wydać ją za wdowca Sekułę. Było to oczywiście konwencjonalne kłamstwo, któremu sama nie wierzyła. Gdyż później, gdy nastąpiło pojednanie, w sekrecie wyznała matce, że nigdy nie uciekłaby z domu, gdyby nie dziwny stan podniecenia, w którym się nagle znalazła i [wskutek] którego nie wiedziała, co się z nią dzieje ani co czyni***.

* [Na marginesie adnotacja:] Policji nie ma na miejscu. Nikt Sławki nie szukał — sami zgłosili się do gminy.

** [Wariant skreślony:] nosiła pełny kostium mężatki.

*** [Wariant skreślony:] w sekrecie wyznała matce, że czary które były jej zadane, wprowadziły ją w taki stan podniecenia i nieodpowiedzialności, że sama nie wiedziała, co czyni. Że jednak była szczęśliwa i zadowolona ze swego losu, nie chciała wyznać nic więcej.

²⁵ Wypowiedzi rozmówców o powyższych trzech wypadkach z życia Stamejcy zob. w podrodz. „Akcja magii. [Summum obserwacji i informacji]” oraz „Magia dominacji i sympatii”, oba w rozzd. „[Śladami Poreczanina. Analiza terenowa czarów macedońskich]”.

Oświadczenie Sławki przecięło wszelkie nadzieje co do możliwości jej powrotu na łono rodziny. Dajlowcom nie pozostało nic innego, jak wejść w układy z powinowatymi, których narzucił im wybryk Sławki, by tą drogą zlikwidować skandal i ocalić choć część należnego im odkupu. Jednak w dniu konfrontacji było jeszcze za wcześnie na zgodę i pojednanie. Obie zwaśnione strony trzymały się na odległość, wyniośle i nieustępliwie. Tylko pomiędzy przyjaciółmi i krewnymi, towarzyszącymi obu rodzinom, toczyły się dysputy i wstępne informacyjne wywiady. Sondowano opinię przeciwnika i starano się wywiedzieć szczegółów ucieczki.

Nowe wiadomości, [które] wypłynęły tą drogą, uzupełniły i potwierdziły podejrzenia co do sprawców i organizatorów ucieczki. Okazało się, że w czasie [świąt bożycowych] Stame*, mąż Stamejcy, gościł u swych teściów, gdzie długo w noc konferował z [przybyłym] tu na sąsiedzką wizytę Tarasiją. Potem parokrotnie widziano go, jak chyłkiem wchodził do Bitowa i chyłkiem zeń wychodził. W zaścianku Awramowców Stame nikomu nie wspominał o tych bitowskich wizytach**. Wiedzano tylko, że w ostatnich dniach raz po raz wyruszał na lisy aż pod bitowską grań i że regularnie wracał bez zdobyczy. Mniej dyskretni bitowianie nie kępowali się przebąkiwać otwarcie o pośrednictwie Stama*** i wymieniali nawet sumę, którą miał otrzymać za swe usługi. Chętni się także, że aż dwudziestu krewnych i przyjaciół Tarasija wzięło udział w wyprawie i że mężnie przeczekali sześć godzin na mrozie i w śnieżyca na pobliskim Wetorniku, zanim Stamejca przywiodła im dziewczynę.

Z tych szczegółów, razem z dawnymi, można było zrekonstruować pełny obraz wypadków. Stame wszedł w umowę z Tarasiją, że za pięćset, sześćset dinarów „zrobi mu robotę” — to znaczy tak zaaranżuje sprawy, że dziewczyna, którą Tarasija chciał za synową, przybiegnie mu do domu. Stame przyjął na siebie omówienie szczegółów planu, techniczną organizację wyprawy i utrzymywanie kontaktu. Stamejca miała poruczone tą czy inną drogą uzyskać zgodę dziewczyny i w oznaczonym dniu doprowadzić ją do miejsca, gdzie oczekiwała na nią wyprawa. Jaką drogą Stamejca uzyskała wpływ na dziewczynę, tłumaczyły odkryte ślady czarów i normalna procedura ucieczki, która rzadko kiedy — a być może zupełnie wyjątkowo — dokonuje się bez magii. Dajlowcy uzyskali całkowitą pewność co do inicjatorów ucieczki Sławki: byli nimi Stame, który podjął się zadania wobec Tarasijewców, i Stamejca, która je wykonała.

W życiu wsi roi się od intryg tego rodzaju. Pośrednictwa w swataniu [odbywają się] za wolą lub wbrew woli rodziców [i] rodu. Niemal każde małżeństwo dochodzi do skutku jako rezultat szczęśliwie zaaranżowanej intrygi, przy której pośrednik wynagradzany [jest] sutym bakszyszem.

* [Na marginesie adnotacja:] Uwaga. Stame = brat stryjeczny Spasena i Kofila; brat stryjeczny Sławki.

** [Wariant skreślony:] U Awramowców o bitowskich wizytach Stama nikt jakoś nic nie wiedział.

*** [Wariant skreślony:] Bitowianie otwarcie wymieniali Stama jako pośrednika, który załatwił całą robotę.

Swatanie to często rywalizacja pośredników-dziewosłębów, którzy z racji swego stanowiska we wsi, gminie, rodzie itp. [bądź] osobistych zalet mają największe widoki narzucenia swego punktu widzenia stronie dziewczyny czy chłopca. I jeśli nawet pośrednik taki działa celowo i świadomie przeciwko życzeniom i akcji rodziców kandydata czy kandydatki, rozpuszczając alarmujące plotki o brakach kandydata przeciwnego, budząc w kandydacie [zwątpienie w] bezinteresowność lub roztropność jego rodziny, akcja ta — poza naprężeniem stosunków [czy] nawet otwartym ich zerwaniem — nie spotyka się z [jawnym] potępieniem wsi i nie daje powodów do zastosowania [jakichkolwiek] sankcji. Dziewosłęb walczy tą samą bronią, którą rodzice i ród kandydata mają do swego rozporządzenia: argumentem, perswazją i plotką. Stara się utracić, zdyskredytować kandydata, który wchodzi mu w paradę, przedstawiając w odpowiednim świetle swego własnego protegowanego. Jeśli uda mu się tą czy inną drogą dotrzeć do chłopca czy dziewczyny, których chce zjednać dla swoich planów, obudzić w nich entuzjazm dla swojego kandydata i niechęć do kandydatów innych partii, jego stanowisko i akcja znajdą poparcie, przynajmniej [częściowo], u opinii publicznej wsi — u jego rodu, zwolenników, przyjaciół. W akcję taką zaangażowana [jest] zawsze grupa osób i wokół tej grupy skupia się opinia operująca sądami wartościującymi [i] oceną kandydatów, dająca [przy tym] pozory bezstronności i obiektywizmu. Dlatego, jeśli akcja taka doprowadza do zniweczenia akcji innego dziewosłęba* — do otwartego rokосу młodych, [a] nawet do ucieczki dziewczyny — w przekonaniu wsi cała afera nie wykracza poza ramy legalności: jest skorzystaniem z moralnych praw przysługujących każdemu, kto pragnie interweniować na rzecz ogólnego dobra, sprawiedliwości [i] poszanowania zwyczaju. Intryga, którą zaaranżowali Stamowcy w zмовie z Tarasijewcami, polegała na wyolbrzymieniu i mylnym przedstawieniu starań Sekuły. Z chwilą, gdy został użyty argument, że rodzice pragną wydać Sławkę za wdowca, z chwilą, gdy czyn Sławki mógł być upozorowany tą okolicznością, jej krok był moralnie usprawiedliwiony — gdyż prawem przysługującym każdej dziewczynie jest być wydaną za chłopca, jeśli nie młodszego, to w równym z nią wieku.

Zgodnie z praktyką Poreczan wdowiec winien czekać *in loco*²⁶ na wdowę lub dziewczynę-przeskoczkę, [która] na skutek skandalicznej reputacji nie może mieć nadziei na regularne małżeństwo. Dlatego wydanie dziewczyny za wdowca rzuca na nią cień poszlaki; jest degradacją społeczną, dokumentowaną brakiem hucznego ceremoniału weselnego, który [wiąże się z] małżeństwem regularnym.

Jeśliby [...] akcja Stama i Stamejcy poszła normalną drogą, nie obeśzłoby się bez kontrakcji, przy której zapewne cała rzecz rozbiłaby się. Gdyż argument był dziecinny, obliczony na niedoświadczenie Sławki. Lecz również nie doprowadziłaby do poważniejszego konfliktu, gdyż byłaby

* [Na marginesie uzupełnienie:] Akcja dziewosłęba półjawna. Sekret utrzymywany o tyle, o ile przyczynia się do powodzenia akcji.

²⁶*In loco* (łac.) — na miejscu.

półlegalna; jedynym jej negatywnym aspektem [byłoby] złamanie solidarności sąsiedzkiej. Jawność doprowadziłaby do podziału opinii, [które brałyby] tę lub ową stronę, operując argumentami zasadniczymi: koncepcjami moralnymi, prawnymi, zwyczajowymi itp. Lecz [przy sposobie, w jaki rzecz przeprowadzono], żadna wstępna akcja nie zdradziła, co się dzieje. Sprawa wybuchła nagle. Opinia wiejska była zdezorientowana [i] niezorganizowana pod egidą ogólnych, wyższych zasad. I w tym momencie wyłoniło się coś innego: [...] kwestia czarów. To momentalnie zorganizowało opinię publiczną w innym kierunku. [Jej] przedmiotem [stało się] faktyczne bezprawie, gdyż magia [jest] bezprawiem; zależnie od tego, czy jest kradzieżą plonu, zbieraniem mleka, zadaniem choroby [czy] magią śmierci, posiada różne napięcia przestępstwa i zbrodni.

W wypadku akcji półjawnej sprawa dojrzewa powoli. I choć w ucieczce dziewczyny [grupa] zawsze doszukuje się działania magii, cały wypadek otrzymuje również inną interpretację: miłość dziewczyny, nieodpowiedniość kandydata rodziców, [ich] wyrachowanie materialne [...], entuzjazm dla domu, do którego chciała iść na synową itd. Opinia [jest] podzielona, [zaś] strona, która prze do ucieczki, zaprzecza magii: [głosi, że] zwyciężyły motywy, [że] nie [było] czarów. Lecz gdy [...] wszystko otoczone [jest] tajemnicą i wybuch przychodzi nagle, gdy zainteresowani byli pozbawieni możliwości obserwowania rozwijającej się akcji, cała rzecz [zostaje] odniesiona do czarów. [Dialogu] argumentów nie było, [do] starcia dwóch różnokierunkowych akcji nie [doszło]. I zwłaszcza gdy pewne okoliczności wskazują, że użyto czarów, wypadek staje się potwierdzeniem tezy, że bez czarów dziewczyna nie ucieka. I w tym wypadku solidarność opinii publicznej jest [ściśła]. Gdyż czarownicę uważa się za największe zło — [za] niebezpieczeństwo [dla] wsi. Analogicznie jak mordercę, truciciela, złodzieja. [Ci jednak] dokonują zło czynu drogą półjawną, przez kontakt z ofiarą lub przedmiotem, w otwartym konflikcie. Czarownica [jest złem gorszym]: działa w tajemnicy i bez narażania [się]. Rany, które zadaje, [są] naturalne. Śmierć — naturalna. Kradzież — naturalna. Nawet ucieczka dziewczyny może być wytłumaczona naturalnie.

Lecz wobec tego zło czynu grupa jest bezsilna, gdyż dowód [na podstawie] okoliczności nie jest miarodajny, nie upoważnia [więc] do żadnej akcji prawnej. Samo zaś przestępstwo jest niewykrywalne, [ponieważ] akcesoria [...] magii nie różnią się od najzwyklejszych przedmiotów. Interpretacja może się spotkać z kategoriycznym zaprzeczeniem, kontrinterpretacją. Tylko złapanie na gorącym uczynku może, według opinii [Poreczan], prowadzić do ukarania winnego, tak samo jak się karze za morderstwo, pobicie [czy] kradzież. Nie potrafiono mi [jednak przytoczyć] żadnego wypadku, [w którym] byłaby zastosowana tego rodzaju kara. Po prostu nie został jeszcze stworzony precedens. I nie zostanie, gdyż nie przewiduje tego kodeks jugosłowiański.

W tej sytuacji zbrodnia czarów jest bezkarna. Poszkodowany ma za sobą opinię publiczną [i] przychyłność wsi [oraz jej] zwartą, wrogą postawę wobec czarownicy. Lecz drogą legalną nie może nic wskórać. Pozostaje

tylko droga samosądu: [...] zastosowanie przeciwmagii, pobicie czarownicy, podpalenie jej domu, zniszczenie mienia i wreszcie rzucenie klątwy, która jest najbardziej nieuchronna i dotyka najokrutniej*.

Prawo klątwy nie [jest] bezosobowym przywilejem, do którego wolno uciec się każdemu. Przysługuje ono tylko kobietom, podobnie jak w ich prawie jest uciec się do ceremoniału czarnej magii (jak każda czarna magia, sekretnego i oficjalnie potępionego), który ujawnia czarownicę i, w razie jej winy, sprowadza [na nią] omalże natychmiastową śmierć²⁷. Mężczyźni winni załatwiać swoje porachunki inną drogą, bez odwoływania się do nadnaturalnych sankcji — drogą procesu sądowego [albo] samosądu: od zabójstwa i pobicia [przez] podpalenie zagrody czy koliby [do pohańbienia] przeciwnika. W wypadku złamania zobowiązań i [gdy nie ma] możliwości uzyskania zadośćuczynienia na innej drodze, dokonuje się [ono] publicznie. Winny zostaje zhańbiony i ośmieszony w oczach wsi; może się zrehabilitować tylko zwrotem do prawa. Rehabilitacja następuje [jedynie, gdy dojdzie do] zadośćuczynienia.

Takie właśnie [okoliczności zachodziły] w wypadku Dajłowców. [...] Postanowili [więc] skorzystać z wszelkich prerogatyw, jakie im przysługiwały. Gdyż mimo chęci wejścia w układy z Tarasijewcami [i] perspektywy polubownego załatwienia sprawy, [została] im wyrządzona krzywda i obraza: przez rzucenie poszlaki na ich stosunek do córki i siostry, przez ośmieszenie nagłośnią wypadku i niefortunnymi poczynaniami z początku, przez narażenie na straty materialne. Toteż cała ich wściekłość skierowała się przeciwko sprawczyni zła, Stamejcy.

Ich powrót z Rastesza [przeobraził] się w atak na dom intrygantów. Stama nie było szczęśliwie w domu, czemu zapewne należy zawdzięczać, że sprawa nie przybrała bardziej gwałtownego obrotu. Stamejca była sama w izbie, gdzie trzęsąc się ze strachu i uspokajając spłakane dzieci, słuchała jak rodzina Sławki rozbija drągami i siekierami wrota jej domostwa.

Było to załatwienie porachunków między mężczyznami** — odpłata za złamanie prawideł solidarności rodowej i przyzwoitości sąsiedzkiej. Równocześnie było [ono] znakiem, że Dajłowcy będą nieustępliwie dążyli do wymierzenia sprawiedliwości. Stamejca, przestraszona, zamknęła się w izbie i nie śmiała [wystawić] nosa na dwór. Nie wychodziła ani do sąsiadek, ani po wodę, ani nawet do roboty. Wiedziała, że spotkanie z Dajłowcami nie obejdzie się bez bicia. Chciała więc zwłoką przeczekać kryzys.

* [Na marginesie adnotacja:] Czarownica nie wykryta mimo wszystko. Wykryta — jeśli złapaną na gorącym uczynku — to b[ardzo] trudne. Okolicznościowy dowód nie uprawnia do żadnej akcji — oskarżenia itp. Dlatego sankcje stosowane: klątwa, podpalenie, także przeciwmagia, co zabija czarownicę.

** [W rękopisie wariant:] Rozbicie wrót Stama było połączone z nadaniem całej sprawie [rangi] publicznej — z [okryciem] hańbą jego domu. Było to załatwienie porachunków między mężczyznami. Lecz w grę wchodziły również kobiety: skrzywdzona Dajlica i winowajczyni Stamejca.

²⁷ Opis tego rytuału znajduje się niżej w rozdz. „*Malleus maleficarum*. Rozdymanie żył wilczyh”.

Kobiety, nawet przyjaciółki, które jak Zafirica i Krstejca, były z nią w zмовie, według wszelkich danych przestały do niej przychodzić. Wieś poczęła ostracyzmować dom Stamów — z przekonania lub z obawy, by nie być posądzonym o współudział w spisku. I wówczas Dajlica wymierzyła Stamejcy karę jedyną drogą, która jej pozostała — uroczystym rzuceniem klątwy.

*

Było to we wtorek — w dzień, kiedy [podobnie] jak w sobotę, klątwa posiada największą moc i najłatwiej się [pryczepia]. Właśnie przechodziłem niedaleko domu Dajlowców, gdy ujrzałem Dajlicę przekraczającą próg chaty. Za-



Wółcze. Czarownica pod terrorem (za drzwiami)

trzymałem się zaciekawiony. Wnuczęta kręciły się koło jej kolan. Dajlica krzyknęła na synową: „Zabierz, kurwo, dzieci! Niech dzieci nie siedzą przy mnie. Będę klęła”. Po czym ściągnęła z głowy chustkę i siadła na progu z rękami skrzyżowanymi na kolanach, w postawie przepisowej dla klnących. [I] poczęła zawodzić przenikliwym, skrzypiącym głosem:

„Eleno! Wyłaż przed drzwi, suko! Co milczysz, jak jaje pod kurą, suko jedna? Wyleż, suko, niechaj cię widzę! Eee, bodaj Pan ciebie nie oglądał! Słońce bodaj cię nie grzało! Pieniądze Sławkine, coś je wzięła, bodaj ci były twoim potomstwem! Nimi bodajżeś się cieszyła, nic innego w domu nie miała! Ni z przodu, ni z tyłu! Bodaj to ci było twoje bogactwo, bodaj to ci były dzieci twoje! Bodaj to ci było zdrowie twoje! Ja rzekłam, Bóg słyszał. Ani jedna klątwa niech nie padnie na sucho! Niech wszystkie się ciebie uczipią, jak to mleko matczyne, coś je ssała! Boże, eee! Czyś słyszał, co rzekłam?”

A zza uchylonych wrót domostwa Stamejcy słyhać było tylko zrywający się raz po raz desperacki protest przeklinanej: „Tobie tam, tobie tam, coś rzekła! Samaś klęła, sama zbieraj! Coś się tak rozpieniła, stara suko? A tobie to dobrze było, jak przyszły do ciebie dwie? Tak samo i ta: zachciało jej się chłopca, [to] sobie poszła. Maciora! Suka!”

Kołnienie (tekst Kola)

Izległa tuje do kuciata, sednała wake Dajlica. I fatiła kolenata w raki. Decata od snaji mu doszli kaj niej. Taja wikat, wikat po Spasenica: „Zemi, bre,

kurwo, decana! Neka ne sedat deca do mene. Ja cie kołnam”. I izwadiła szamijata: gołogłata. I wikat:

„Elenooo! Izlezi na wrata, kurwooo! Szto ciutisz, kako piczka pod koszuła, kurwo jedna! Izlezi, kurwo, da te widam! Ee, Gospod mi te ne wideł! Sołnce mi te ne ogrejało! Parite Sławkinie, szto si zede, tija ti bili deca tebe! So nimi da se radujesz! Drugo nisztu w kucia da nemasz! Ni napred, ni nadzod! To’a ti biło stoka, to’a ti biło deca! To’a ti biło zdawje twoje! Ja rekła, Gospod czuł. Nijedna kletwa na su’o da ne padnet! Swe tebe da cie se faciat, kako mlekoto od majka, szto si go cicała! Gospode, eee! Al’ czuł, szto rekof ja?”

A Stamejca samo wikat wake: „Tamo tebe, tamo tebe, szto rekła! Sama kołneła, sama zbirała! Szto si se popeniajija, kurwo stara? Kako ti biło arno da dojdāt tebe dwe? I taja: mu se domażyło, pa si poszła! Matorica! Kurwa!”*

Kłātwa (tekst Kola)

Wyszła Dajlica przed chatę i usiadła. Chwyciła kolana w ręce. Podeszły do niej dzieci synowej. [Więc] woła, woła do Spasenicy: „Ej, kurwo, zabierz dzieci! Niech dzieci nie siedzą przy mnie. Będę kłęła”. I ściągnęła chustkę; [została] gołogłowa. I krzyczy:

„Elenooo, wyłaż przed drzwi, kurwooo! Co milczysz jak piczka pod koszuła, kurwo jedna? Wyłaż, kurwo, niech cię widzę! Eee, bodaj Pan ciebie nie oglądał! Sołnce bodaj cię nie grzało! Pieniądze Sławkine, coś je wzięła, bodaj to były dzieci twoje! Nimi bodajżeś się radowała! Obyś nic innego w domu nie miała! Ni z przodu, ni z tyłu! Bodaj to ci był twój majątek, bodaj to ci były dzieci twoje! Bodaj to ci było zdrowie twoje! Ja rzekłam, Pan słyszał. Ni jedna kłātwa niech nie padnie na próżno! Niech wszystkie się ciebie uczepią, jak to mleko matczyne, coś je ssała! Panie, eee! Czyś słyszał, co rzekłam?”

A Stamejca tylko tak woła: „Tobie tam, tobie tam, coś rzekła! Samaś kłęła, sama zbieraj! Coś się tak rozpieniła, stara kurwo? A tobie dobrze było, jak przyszły do ciebie dwie? Tak samo i ta: zachciało jej się chłopa, [to] sobie poszła. Maciora! Kurwa!”

Cały dzień z przerwami trwała ta szermierka słowna — walka, w której Dajlica górowała nad przeciwniczką siłą wymowy, powagą swego stanowiska moralnego i mocą dysponowania sankcjami nadnaturalnymi. Gdyż przekleństwo rzucane na przypadkowego oponenta w gniewie, bez zachowania rytuału, nie posiada tej mocy, która jest mu właściwa, gdy formuły przekleństwa wypowiada się z zachowaniem wszelkich szczegółów ceremoniału i gdy przeklinany faktycznie zawińł złamaniem prawa, zobowiązania lub przepisu na niekorzyść innego członka grupy. Wówczas kłātwa staje się aktem religijnym, gdyż dociera do Boga i przez ten mistyczny kontakt uzyskuje aureolę świętości i mocy boskiej. Jeśli zostanie wypowiedziana w momencie, w którym kłātwy posiadają szczególną łatwość [„czepiania się”], losy przeklinanego będą przesądzone, a rozkaz kłātwy pocznie się nad nim spełniać. Każdy dzień ma jeden krótki, błyskawicowy moment, w którym spełnia się rozkaz rozbrzmiewającej kłātwy. Nikt [jednak] nie wie, kiedy ta chwila przypada. Wiadomo tylko, że czas ten trwa najdłużej we wtorki i soboty. [Dłatego] te dni są dniami kłātwy. I [dłatego],

* [Dopisek:] Saum kołnała i me kołnała. [Sama kłęłam, [to] i mnie kłęła / kłęto].

gdy ktoś chce, by jego klątwa nieodwołalnie dosięgła przeciwnika, będzie go kląć bez przerwy od wschodu do zachodu słońca, by utrafić w „złą godzinę”, w której klątwa się „uczepi” i jej słowa poczną się dziać*.

*

Skandal wiejski zaczął rozsadzać ramy zakreślone tradycją, zwyczajem i prawem**. Gdy mimo pozornej elastyczności sankcji prawnych [i] kary za przestępstwo, samosąd ma charakter reakcji społeczeństwa na zbrodnię, regulowanej określonym wartościowaniem, zależnym od stopnia winy. Samosąd nie jest zwyczajnym wybuchem gniewu lub wściekłości, [jest] ujęciem sprawiedliwości we własne ręce. Jednostka jest [tu] tylko agentem grupy, która udziela jej poparcia [oraz] moralnie i faktycznie akredytuje jej czyny, [przy czym] odmawia współakcji w momencie, gdy prerogatywy te zostają samodzielnie i bezprawnie rozszerzone lub przekroczone. [Tak] właśnie było z Dajlicą, gdyż wymierzona przez [nią] kara była w stosunku do popełnionego przestępstwa nieproporcjonalnie wielka.

Stamejca [została] już faktycznie ukarana. Bowiem plotka i obmowa, działające nie tylko jako instrument śledztwa, są również narzędziem kary. Izolują winnego, [ośmieszają go], prowadzą do ostracyzmu towarzyskiego. W warunkach życia wiejskiego, gdzie dom z domem i rodzina z rodziną związane są nieustającą wymianą usług i grzeczności, gdzie normalne funkcjonowanie gospodarstwa jest nie do pomyślenia bez [ustawicznej] wzajemnej pomocy jednostek i grup, ostracyzm ten jest dostatecznie surową karą. W wypadku Stama i Stamejcy winni nie mogli już liczyć na pomoc sąsiadów, rodu [i] wsi w jakimkolwiek przedsięwzięciu [...]. Przedmioty i narzędzia gospodarskie nie będą im pożyczane z obawy magii, której Stamejca mogłaby dokonać na szkodę ich właścicieli. Stame nie mógł liczyć na pomoc sąsiadów w [żadnej] akcji prawnej [czy] ekonomicznej, [ponieważ] nie [jest] godny zaufania, kto we własnym rodzie łamie zasady solidarności. Toteż, mimo jego protestów i żądań interwencji z powodu zniszczenia wrót, władze wiejskie odmówiły [wszelkiej] akcji, odsyłając go do gminy.

Lecz klątwa Dajlicy zachwiała nowo wytworzoną równowagę***. Samosąd, choć nie wykroczył poza ramy sankcjonowane przez grupę, sięgnął

* [W notatkach:] Cie reczat: „Weren od owija pari za owija kletwi!”. Taja wika: „Dur ziwa, cie kohna”. Sweki den, wełat, ne faciat kletwite. Wtornik, wełat, da te kołnet czo'ek, i cie te stigat. Kletwi se faciat wo wtornik i w sabota. Ama wo jeden sat, ne swe denot. Ne go znajat koj sat je. Jeden sat wo denot imat, kletwen sat. Od sabaf do weczter da kołnet i cie mu se strefit. — [Ci, co rzucają klątwy], mówią: „Tyle klątw rzuć, za ile mi zapłać”. A ona mówi: „Póki żyję, będę przeklinać”. Mówią, że klątwy nie każdego dnia się czepiają. Mówią, że jeśli ktoś przeklina cię we wtorek, to [klątwa] cię dosięgnie. Klątwy czepiają się we wtorek i w sobotę. Ale tylko o jednej godzinie, nie przez cały dzień. Nie wiedzą, która to godzina. W ciągu dnia jest jedna taka godzina, godzina klątewna. Jeśli będziesz kląć od rana do wieczora, to utrafisz w tę godzinę.

** [Wariant skreślony:] Skandal wiejski począł przedzierzgać się w dramat.

*** [W rękopisie wariant:] Lecz z chwilą kiedy Dajlica zaczęła rzucać klątwy, cały ten dobrze zrównoważony system przestępstwa i sankcji, zbrodni i kary został zachwiany.

po wymiar sprawiedliwości, który w tym wypadku był niewspółmierny z nasileniem przestępstwa. Zasadą prawną społeczeństwa macedońskiego jest „oko za oko, ząb za ząb”. Śmierć płaci się śmiercią, zniewagę zniewagą, szkodę szkodą. Kara [jednak] nie może być większa od zbrodni. Zasada „oko za oko, ząb za ząb” została złamana.

Ucieczka Sławki była już ukarana zniewagą wyrządzoną domowi Stamowców, ostracyzmem społecznym, przyczepieniem do Stamejcy złowróznej etykiety: czarownica. Kłątwa dodała do tego ubóstwo, pomór i [zatrącenie] całego rodu Stamowców. Dajlica nadużyła poparcia grupy.

Grupa rozpoczęła przeciwdziałanie zwykłym procesem: przez organizowanie sympatii wokół Stamejcy*. Pierwszym odruchem [było] współczucie kobiet ze Stamejcą. Gdyż mimo potępienia czarów każda kobieta wiejska [jest] sekretną czarownicą. Każda *baba* ma za sobą próby magii miłości, kradzieży itp., choć nie zawsze równie udane, jak w przypadku Sławki. I wraz ze współczuciem poczęła się łamać ostracyzm wsi, poczęło się przegrupowywanie opinii publicznej. [Wieś zdecydowała się wyrzucić] wpływ na Dajlicę [przez] skierowanie sprawy do sądu gminnego, który zabronił Dajlicy rozsiewania wśród sąsiadów śmierci i zagłady**.

Kilka następnych dni to powolne wygasanie sprawy [i] powrót do normalnego toku [życia]. Przestępstwo dokonane, kara wymierzona — [i] sprawa przestała być aktualna***.

Lecz skandal, który nagle i niespodziewanie przeciął życie wsi, nie pozostał bez rezultatów — przynajmniej dla mnie, etnografa****. Podziemny nurt zdarzeń wiejskich przedarł na chwilę powłokę zwyczajów, konwenansu i harmonii i popłynął wartkim strumieniem intrygi i magii, plotki i przestępstwa, zbrodni i kary. Antagonizmy wiejskie, podziały klasowe i rodowe, rywalizacje i nienawiści zdradziły na chwilę swój właściwy układ.

Maska hipokryzji i obłudy, którą odgradzano się ode mnie, stała się bezużytecznym rekwizytem. Kunsztowna inscenizacja macedońskiego rajy i symulacja, że wszystko dzieje się jak najlepiej na tym najlepszym ze światów, stały się śmieszoną komedią. Zaczęliśmy patrzeć na siebie innymi oczami i używać innych słów. Po prostu przestałem być cudzoziemcem. Zacząłem być swoim człowiekiem.

Ucieczka Sławki. II

Już od kilku miesięcy przebywałem w [...] [małej] wsi [macedońskiego Porecza], wprzęgnięty w normalną pracę etnologa, a jeszcze ciągle

* [Na marginesie adnotacja:] Postawa wsi wobec kłątwy. Współczucie wobec ukaranego przestępcy.

** [Na marginesie adnotacja:] Gmina wdała się w kłątwe — wieś uchliła.

*** [Na marginesie adnotacja:] Sławki ucieczka — czym się skończyła? Co się stało ze Sławką — powiedzieć jasno. Wyjaśnić kłątwe w związku z pomyślnym załatwieniem sprawy Sławki.

**** [Skreślony ciąg dalszy:] dla mnie, etnografa, gdyż odsłonił mi w sposób jaskrawy i brutalny tajemne drogi, którymi kroczy intryga i magia, plotka i przestępstwo, zbrodnia i kara.



Wolcze. Pogawędka z przyjacielem-informatorem (Józef Obrębski i Kolo)

między mną i ludnością, między mną a moimi najlepszymi nawet i najbardziej otwartymi przyjaciółmi i informatorami istniała jakaś nieprzenikliwa zapora, o którą rozbijały się wszelkie moje wysiłki dobruńczenia do *dessous* ich życia społecznego*, zwyczajów, niepisanych praw i skrętnie ukrywanych skandali i bezprawia**.

Ilekoć rozmowa schodziła na jakiś drażliwy temat — jakiś skandal rodzinny, ostry, nieprzebierający w środkach antagonizm dwóch skłóconych domów, jakieś nieregularne małżeństwo, czy czyjąś nagłą śmierć — porozumiewawcze, nieufne spojrzenia współrozmówców krzyżowały się ze sobą, języki zawiązywały się, słowa cedziły wolno i ostrożnie, tempo rozmowy słabło, [a] atmosfera przymusu i skrępowania ciążyła nad pogawędką***. Z ostrożnych, powściągliwych wypowiedzeń, niezręcznych wykrętów, emfatycznych zaprzeczeń i kłamliwych wyznań ignorancji jedna rzecz była tylko pewna****: że pod powierzchnią wystawowego poszanowania

* [Wariant skreślony:] dobruńczenia do tego, co w każdym społeczeństwie stanowi najbardziej [charakterystyczny i] ciekawy rys życia społecznego, tzn. ...

** [Warianty tego akapitu:] Parę miesięcy upłynęło już od czasu, gdy osiadłem w małej, górskiej, zabitej od świata deskami wsi macedońskiego Porecza, a jeszcze ciągle największa ambicja etnologa — dobruńczenie do *dessous* życia wsi — nie mogła doczekać się realizacji.

Kilka już miesięcy upłynęło od momentu, gdy do jednej z takich wsi przybyłem z najzwyklejszym programem etnologa: wniknięcia w obcą kulturę [wiejską], zaznajomienia się z macedońskim społeczeństwem, [z jego] zwyczajami, wierzeniami i obrzędami — z tym, co stanowi ich oryginalność [i] odrębność, istotę ich życia codziennego itp.

*** [Wariant skreślony:] czyniła dalszy wywiad niemożliwym.

**** [Wariant skreślony:] Z ostrożnych, powściągliwych wypowiedzeń, niezręcznych wykrętów, emfatycznych zaprzeczeń i kłamliwych wyznań ignorancji można było budować kunsztowną konstrukcję tajemnic.

dla tradycyjnych norm zwyczajowych, inscenizowanej solidarności i zgodności opinii publicznej, dobroduszenie tendencyjnego idealizowania miejscowych stosunków społecznych, prawnych i moralnych kryje się życie żywsze, bujniejsze i prawdziwsze*. Że [pod] zimną i obojętną taflą sielanki wiejskiej kryje się rzeczywistość, w której namiętności i apetyty ludzkie przełamują konstrukcję norm i praw, rzeczywistość daleka od sfalszowanego ideału, ocierająca się niemal o przestępstwo i zbrodnię, że jednym słowem można z całym spokojem przejść do porządku nad zapewnieniami reprezentantów wsi macedońskiej, że tu jest idylliczny raj na ziemi i z całą pewnością spodziewać się, że i tu jest *tout comme chez nous*²⁸.

Jakkolwiek bądź, jedna rzecz niewątpliwie była tu inna. W niezliczonej ilości wypadków, które należało zaliczyć do skandalicznych lub podejrzanych, występował czynnik obcy naszemu społeczeństwu. Czynnikiem tym była magia. Magia. Czary. Ten motyw powracał raz wraz w rozmowach. Czyjaś ciężka choroba — czary. Nagła śmierć — czary. Kłótnia w rodzinie — czary. Ucieczka dziewczyny do [...] kochanka — czary. Epidemia wśród owiec, choroba bydła, nieurodzaj lub słaba dojność stad — też czary. To tłumaczenie pojawiało się od czasu do czasu, gdy mój rozmówca nabierał zaufania i będąc pewnym, że nie spotka się z ironicznym spojrzeniem lub lekceważącą uwagą, uchylał rąbka zasłony [swoich] najgłębszych, najintymniejszych wierzeń i poglądów plemienia. Lecz poza ogólnikową, bładą, beztreściwą informacją niczego więcej nie można się było dowiedzieć. Nie pomogły wywiady u najlepszych znachorek kraju, które z urzędu i z profesji są najlepiej predestynowane do biegłości w sprawach magii i czarów. Bożinica²⁹, której sława sięgała nawet wsi leżących poza Poreczem i którą wezwałem dla leczenia rozmaitych urojonych cierpień i chorób, kategorycznie zaprzeczyła znajomości jakichkolwiek innych praktyk aniżeli tych, które mogą być użyte tylko [dla] dobra ludzi, trzód i plonu. Wel'anica, która była świetną informatorką w sprawach dotyczących obyczaju i obrzędów, okazała mi więcej niż niecierpliwość, gdym począł ją indagować co do czarów i praktyk magicznych. Stefkojca, która miała przede mną najmniej tajemnic i z którą żyłem w świetnej komitywie (i która w przyszłości miała mi oddać nieocenione usługi wprowadzeniem [...] w najbardziej ezoteryczne tradycje i praktyki Poreczan), z chytrym uśmiechem zapewniała [...] o swojej kompletnej głupocie: „A toż ja taka głupia jestem. Nic nie wiem. Niczego nie słyszałam. Inne *baby* to może wiedzą — ale ja nie”.

* [Wariant skreślony:] Że jednym słowem pod bezduszną, martwą formą tradycji i zwyczaju, której w książkach etnograficznych jest pełno, ale za to w życiu ludzi prymitywnych równie mało, jak u cywilizowanych, [kryje się rzeczywistość nierównie żywsza, bujniejsza i ciekawsza]. Że co więcej, do wielu wydarzeń tego typu dochodzi jeden specjalny czynnik, dyskredytujący je najbardziej i dlatego wymagający specjalnej powściągliwości w informowaniu obcego. Czynnikiem tym [jest] oczywiście magia.

²⁸ *Tout comme chez nous* (fr.) — wszystko tak jak u nas.

²⁹ *Baba Bożinica* z Rastesza jest jedną z bohaterek rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1, zob. zwłaszcza podrozdz. „Socjologia systemu leczniczego”.

I z tego martwego punktu nie sposób było ruszyć. Zdawało się wprost, że czarna magia jest u tego ludu niczym więcej jak mitem. [Że jest] legendą, której każdy wierzy bez podstaw i bez uzasadnienia [i] której nie broni żaden specyficzny system społeczny lub rzeczywistość społeczna, ekslamacyjną doczepką dla niefortunnych wydarzeń społecznych i klęsk naturalnych. Że pod mglistym i ogólnikowym wierzeniem być może faktycznie nie kryje się żadna treść społeczna, żaden konkretny wypadek czarownictwa i czardziejskich praktyk. I gdyby nie zdania, urywane w połowie na mój widok, wyszeptywane po kątach ostrzeżenia, niespokojne uśmiechy towarzyszące uspokajającym naiwnie słowom, można by faktycznie uwierzyć, że żadna z kobiet i *bab* poreckich nie [wie] nic o czarach, że są one zajęciem tylko kobiet z innych, sąsiednich krajów [albo] miejskich wyrzutków macedońskiego społeczeństwa: Cyganek i Cyganów.

Nie pozostawało [mi] więc nic innego, jak skrzętnie notować uzyskane półinformacje, szpiegować *baby* i znachorki*, podchwytując nieostrożne zdradzenia się [i] konstruować hipotetyczne kadry faktów, którymi będzie można zaskoczyć informatorów przy najbliższej sposobności. I przede wszystkim czekać sposobnego momentu, gdy nieszczerłość informatorów zostanie czarno na białym udokumentowana konkretnym zdarzeniem, gdy w wymowie faktów nie będzie miejsca na hipokryzję i gdy inscenizowana wobec obcego solidarność grupy zostanie zachwiana i przełamana konkretnym, rzeczywistym skłóceniem interesów, opinii i przekonań. Taki moment nadszedł wreszcie któregoś styczniowego poranka.

*

Właśnie porządkowałem notatki z poprzedniego dnia, [łowiąc] tematy do rozmowy, węsząc atmosferę dnia i wyglądając przez okienko mojej izby, z którego jak z punktu obserwacyjnego obejmowałem całą prawie wieś: parędziesiąt kurnych chałup na nierównym zboczach, uszeregowanych *vis-à-vis* mojego okna w amfiteatralne półkole. Ranek był wczesny i poza dymem sączącym się przez szpary dachów nic nie zdradzało śladów życia ich mieszkańców. Uwagę moją przykuła czarna sylwetka Sekuły, strażnika polnego, wolno zstępującego pochyłą i zawaloną świeżo spadłym śniegiem ścieżką w kierunku swojego domu. Było to dosyć dziwne. Trudno przypuszczać, aby ktokolwiek w taką śnieżycę ryzykował kradzież drzewa w lesie. Jeszcze mniej było prawdopodobne, aby strażnik wracał z łowów**. Co znaczy więc ta ranna wycieczka i ten karabin na ramieniu? Już miałem krzyknąć po Stefkojce i wysłać mych zaufanych na zwiady i po informacje, gdy nagle krzyk kilku zmieszanych i podnieconych głosów z sąsiedniej chałupy zmieszał się z tupotem nóg zdążających w stronę mojej izby i w chwilę

* [Kilka wersów dalej wykreślone zdanie:] Zajęcie etnografa nie może się obejść bez podszpiegowywania.

** [W rękopisie wariant:] Nikt w taką śnieżycę nie kradnie drewna po lasach i nikt w taką śnieżycę nie chodzi na łów.

potem drzwiomalże [nie] wysadziła grupa *bab* ze Stefkojcą na czele, rozgłaszających najnowszą sensację dnia: Sławka uciekła!

Wiadomość brzmiała niemal nieprawdopodobnie. Sławka, najmłodsza dziewczyna [we] wsi, niezgrabny siedemnastoletni podłotek o niezbyt pociągającej twarzy i płaskiej dziecinnej piersi, dzieciak prawie, co jeszcze nosa nie [wytknął] do innej wsi ani, o ile wiadomo, nie miał ani sposobności, ani szczególnego pociągu, [by] zejść się z tym czy innym chłopcem z innej wsi? Ta właśnie Sławka miała ni stąd, ni zowąd posłuchać sekretnego głosu serca i pogwałciwszy wszelkie prerogatywy władzy rodzicielskiej i sentymenty rodzinne, zemknąć nocą na nieznaną dolę do świekra, świekry i małżonka swego własnego, niezależnego wyboru? Sławka, co jeszcze najmniej pięć lat musiałaby czekać, zanim jej wyprawa będzie gotowa i zanim zgodnie z miejscowym zwyczajem mogłaby być oddana przyszłym jej opiekunom z odkupem i szumnym weselem?

Lecz fakt pozostawał mimo to niezbity. Odkryto go jeszcze nocą, gdy matka jej, Dajlica, obudziwszy się przypadkiem, stwierdziła nieobecność Sławki. Porzucone u progu [*opanki*] świadczyły wymownie o tym, co zaszło. Gdy zgodnie ze zwyczajem dziewczyna, co ucieka z domu do swego kochanka czy też przyszłego męża, winna zostawić [*opanki*] w domu rodzicielskim i odbyć całą drogę w skarpetach. Wkraczając do wsi, powinna nawet zdjąć wszelkie obuwie i przekroczyć próg swego małżeńskiego domu boso. W przeciwnym razie cały plon, pomyślność i bogactwo jej rodzinnej zagrody przeniesie się do nowej siedziby, która pocznie wzrastać w bogactwo i znaczenie na niekorzyść jej ojca, matki, braci i sióstr. Takie złamanie solidarności rodzinnej byłoby niewybaczalne i dziewczyna, która nie podporządkowałaby się nakazowi [tego] zwyczaju, nigdy nie mogłaby liczyć na ponowne nawiązanie i restaurację więzów rodzinnych zerwanych jej ucieczką.

Ucieczka Sławki dokonała się jeszcze nocą, lecz tylko nieliczna grupa ludzi dowiedziała się o tym przed świtem. Pierwszym wtajemniczonym był oczywiście Sekuła, strażnik polny — nie ze względu jednak na funkcje, które spełniał, ale dlatego, że na niego padło pierwsze podejrzenie uprowadzenia Sławki. Sekuła był ubogi, młody i wdowiec — a więc [był] osobą, która nie może liczyć na małżeństwo inną drogą, jak przez porwanie lub skłonienie do ucieczki wybranej [...] dziewczyny. Jako młody, dowcipny, doskonały pieśniarz i tancerz, łatwo mógł liczyć na powodzenie nawet u najlepszych i najbardziej wybrednych dziewcząt*. Jako wdowiec miał mało szans na [zdobycie] dziewczyny z dobrego domu i o nieposzlakowanej opinii, gdyż zgodnie z zasadami tego społeczeństwa wdowiec winien zenić się z wdowami lub ratować w nieszczęściu przeskoczki. Już samo otwarte staranie się [wdowca] o dziewczynę rzuca na nią cień podejrzenia, kompromituje w oczach postronnych i obniża szanse [na] dobrą partię**. Toteż [ze] wszystkich stron spotyka go odmowa.

* [Na marginesie wariant:] cieszył się sympatią wielu dziewcząt.

** [Por. w notatkach terenowych:] Se zenuat. I dejka za wdojec idet. Koj znajet kako je? So sła. So turci. Za pari. [Dejka] cie se protijit. „Za wdojec — weli — ne! I taja sakat niezino.”

Jako ubogi mało miał nadziei na to, by skusić tego czy innego patriarchę sążnistym odkupem, który w zamian za żoniną wyprawę winien być wypłacony jej rodzicom lub braciom. Toteż Sekuła czekał tylko sposobności, spędzając długie, samotne wieczory na monotonnym dęciu w [gajdę] i wyciąganiu pieśni, [co] ściągało do [jego] ubogiej izby co cięższych pieśniarzy wiejskich. Ostatniej nocy słyhać było z jego domu muzykę, głosy pieśni i pijackie toasty niemal do północy, toteż brat i matka Sławki natychmiast doszli do wniosku, że to wesele i pijatyka [nie] były zapewne niczym innym, jak wybuchem radości w oczekiwaniu upragnionego wydarzenia*. Lecz nocna wizyta u Sekuły przyniosła kompletny zawód. W jego izbie nie znaleziono nic podejrzanego i on sam, wyrwany z głębokiego snu, był równie zaskoczony wydarzeniem, jak i Kofile, brat Sławki. Ofiarował [mu] swoje usługi i nad ranem wspólnie z Kofilem i paru innymi sąsiadami wyruszył na poszukiwania. Pod świeżo spadłym śniegiem ślady zatarły się i ukryły, lecz na cmentarzu wygniecione ślady i wgłębienia świadczyły [o tym], że spora grupa ludzi musiała tu spędzić tej nocy co najmniej parę godzin**. Śnieg, co przykrył wszystko grubą warstwą, ukrył wszelkie ślady i niczego nie sposób było odcyfrować. Dopiero dalsze poszukiwania odkryły ślady licznej pieszej karawany, zdążającej [do] góry [ku] grzbietowi łańcucha górskiego, w kierunku leżącego po jego drugiej stronie Bitowa***.

Jedna rzecz nie ulegała wątpliwości. Sławka uciekła z zachowaniem wszystkich najbardziej charakterystycznych reguł ucieczki: zostawiając [opanki] w otwartych wrotach chaty [i] oczekiwana w umówionym miejscu przez drużynę krewnych i przyjaciół przyszłego męża, z którymi najoczywściej była w zмовie, ustaliwszy poprzednio wszelkie szczegóły przedsięwzięcia z wysłannikami jej przyszłego małżeńskiego domu. W normalnych wypadkach ucieczka taka dokonuje się w warunkach mniej nieprawdopodobnych aniżeli to miało miejsce tym razem. Następuje ona w wypadkach, gdy rodzice przyjęli już oświadczyzny kandydata, który nie zyskał uznania dziewczyny****, lub gdy sprzeciwiają się jej małżeństwu

(Pompa *swadby*). [Żenią się. I dziewczyna wychodzi za mąż za wdowca. Kto tam wie, jak (to naprawdę) jest? Zmuszane są. Z turkami. Za pieniądze. Dziewczyna się będzie opierać. „Za wdowca — mówi — nie wyjdę!”]. Ona też chce swojego. (Pompa *swadby*)].

Tri pati cie se wenczat. Pa posle nema wenczanija. [Trzy razy ślubują. Więcej nie].

* [Adnotacja na marginesie:] Uzupełnić: Sekuła stale podejrzewany — w braku innych poszlak Kofile krąży od świtu koło jego domu — atakuje dom Bogdana. Sekuła postrachem na Sławkę. Dajlica wyrzucała mu, że nie może córki posłać na robotę ani po słomę, gdyż ciągle ją zagaduje. Sekuła — aby się oczyścić z podejrzeń — podejmuje poszukiwania na własną rękę. Rezultat poszukiwań.

** [W tym miejscu skreślone zdanie:] Zorganizowanie wyprawy do oddalonej o godzinę drogi wsi gminnej nie przyniosło żadnego rezultatu. Nikt tu nic nie wiedział o przybyciu *be-gołki*; fakt [ten] nigdy nie byłby utajony, gdyby przedsięwzięcie zostało załatwione pomyślnie.

*** [Adnotacja na marginesie:] Bitowo. I ta okoliczność właśnie nadawała sprawie specjalny posmak, specjalny relief, specjalną głębię.

**** [W tym miejscu skreślony wariant:] i wtedy ta — za namową krewnych i powinowatych popierających swojego protegowanego — ucieka, często do mało jej znanego chłopca.

z chłopcem, który w porozumieniu z nią rozpoczął starania o jej zgodę i który zdobył jej sympatię, a nawet gorętsze uczucie.

W wypadku Sławki nie zachodziła żadna z tych okoliczności. Do tychczas nie była przyobiecana nikomu i jako zbyt młoda winna byłaby czekać na przybycie pierwszych swatów co najmniej dobrych parę lat. Z żadnym też chłopcem nie łączyła jej bliższa przyjaźń, która [zresztą] nie mogłaby ująć uwagi w tym społeczeństwie, gdzie płci utrzymywane są w ścisłej separacji, swobodne spotkania młodych niedopuszczalne i gdzie [...] dziewczyna od czasu dojrzałości poddana jest bacznej kontroli starszych i pieczołowicie szperonowana na każdym kroku i przy każdej okazji. Toteż romanse i przedmażeńskie związki miłosne tylko wyjątkowo zdarzają się między chłopcem i dziewczyną z różnych wsi. Sposobność [zawarcia] bliższej znajomości i utrzymywania regularnych kontaktów istnieje tylko między sąsiadami i między nimi też zadzierzgują się nielegalne związki*, zwalczane przez jednych, protegowane i inspirowane przez innych, aż wreszcie cała afera kończy się swatami lub ucieczką.

Ucieczka do kochanka jest w gruncie rzeczy jedynym sposobem wyrażenia woli i decyzji dziewczyny [...]. Normy przyzwoitości i respektu [w stosunku do] starszych nie pozwalają jej na otwarte i szczere wyznaczenie swych zamiarów i [na] otwarty sprzeciw [wobec] decyzji ojca i matki. W razie indagacji jedyną odpowiedzią, której od niej oczekują, jest emfaticzne wyrażenie zgody na wybór i decyzję rodziców i równie emfaticzne oświadczenie, że nie posiada ona żadnych indywidualnych, własnych życzeń, które mogłyby iść nie po ich woli**. Jeśli rodzice przykładają zbyt wielką wagę do jej oświadczeń i nie liczą się z faktami, skądinąd im znanymi, wówczas nagłe zniknięcie córki z domu jest jedynym rozwiązaniem trudności. Rozwiązaniem, które jako otwarte zlekceważenie woli patriarszej, pogwałcenie solidarności rodzinnej i świadome oszustwo [zostaje] odpłacone odpowiednią monetą: kompletnym zerwaniem stosunków i kontaktów, wyrzeczeniem się córki i przetrzymaniem jej wyprawy aż do czasu, gdy ród jej męża nie rozpocznie pertraktacji pojednawczych i nie wpłaci choćby części odkupu, który należy się rodzicom. Czasem, mimo pojednania, uciekiniarka i jej ojciec, żyjąc w jednej [wsi], przez szereg lat wzajemnie się unikają.

Toteż zniknięcie [Sławki] przedstawiało nowe problemy: dlaczego?, z kim?, do kogo?, za jaką sprawą? [W] bezładnym zdawaniu sprawy z przebiegu wypadków raz po raz przewijało się zdanie: „To nie jest czysta sprawa, to zrobiła ręka. Bez czarów się tu nie obeszło”. Zwłaszcza Stefkojca wodziła prym w rezonowaniu i interpretowaniu zajść i możliwości. „Aj, kobietyyyy! Nic innego tutaj być nie mogło. Gdzieżby Sławka! Już ja wam mówię, to nie z jej głowy [wyszło]. Co by ją tam targało za chłopcem!

* [W tym miejscu wariant:] sankcjonowane w rezultacie bądź *swadbą*, bądź ucieczką.

** [Adnotacja na marginesie:] że życzenia jej idą po linii życzeń rodziców. Im córka bardziej uległa, im mniej samodzielna, tym łatwiej o skandal — wybuch ucieczki.

Uczciwa robota to to nie jest. Ustami tego nie zrobiono. To wszystko ręką [od raka]”. Ten eufemizm... [zdanie urwane].

*

Oskarżenie o czary w wypadku uciezki jest rzeczą zwykłą*. Rzadko który ojciec i [rzadko która] matka zgodzą się przyznać, że ich córka z własnej i nieprzymuszonej woli zdobyła się na ten krok. Rodzinę młodzieńca, który tą drogą zdobył dziewczynę, podejrzewa się o użycie czarów miłosnych, wprowadzających dziewczynę w stan hipnozy i podniecenia, [tak że] poruszana jakąś siłą, jakimś niesamowitym nakazem nagle porzuca dom rodzinny i ucieka do kochanka**. Lecz oskarżenie nigdy nie jest formułowane w sposób jasny i precyzyjny. Pozostaje ono na poziomie doczepki eksplanacyjnej — gdyż wdawanie się w szczegóły, śledztwo i otwarty zarzut byłyby kamieniem obrazy dla rodu oblubieńca i powinowatych [...] dziewczyny. Z drugiej strony ród młodzieńca podkreśla z emfazą, że sprężyną uciezki była tylko gorąca miłość do ich syna, że młodzi „chcieli się”, no [to] się pobrali.

[...] Podejrzenia te wciąż jeszcze obracały się w granicach normalnej legendy magii, dopóki parę nowo odkrytych faktów nie nadało im mocy prawdziwości i [nie] skierowało [ich] na właściwy trop. Odkrycie przez Sekułę śladów licznej drużyny na cmentarzu zbiegło się z jeszcze bardziej sensacyjnym odkryciem Dajlicy. Sięgnawszy ręką za pas, natrafiła ona na zwiniętą w kłębuszek cienką woskową świecę śmiertelną, to jest taką, jaką w dniu zaduszne zapala się na grobach świeżo zmarłych krewnych. Rozrzucone po podłodze grudy ziemi pozwoliły domyślić się reszty: uciezka Sławki [nie doszłaby] nigdy [do skutku], gdyby nie czary. Śmiertelna świeca zatknięta za pas matki [i] grudy ziemi, niechybnie przyniesione z cmentarza, to zwykła magia złodziejska, która pogrąża domowników w ciężkim, twardym śnie, umożliwiającym złoczyńcy dokonanie zamierzonego przedsięwzięcia. Lecz Sławka sama nie знаła żadnej magii. Pierwsze wprowadzenie w pewne praktyki magiczne otrzymuje dziewczyna od [...] matki, gdy wychodzi za mąż; [są to] praktyki, które stosuje pod adresem męża i jego rodziny. Dajlica dobrze wiedziała, co jej córka wie od niej i czego nie [wie], i była absolutnie pewna, że bez pomocy jakiejś kobiety Sławce nie przysłoby do głowy, [by] zabezpieczyć swoją uciezkę tymi czarami. W grę musiała wchodzić jakaś inna kobieta, i to kobieta z tej wsi, nie innej, gdyż z innymi Sławka żadnych kontaktów nie miała.

Toteż natychmiast po odkryciu tego faktu cała uwaga *bab* wiejskich skoncentrowała się na problemie winowajczyni. Kroki Sławki z ostatnich paru dni zaczęły być rekonstruowane krok za krokiem, cal za caliem,

* [W rękopisie wariant:] Oskarżenie o czary towarzyszy z reguły każdemu wypadkowi uciezki.

** [W rękopisie wariant:] która czuje jakąś siłę poruszającą jej krokami i straciwszy głowę, nagle ucieka z domu.

i wszelkie możliwości bacznie badane i rozpatrywane. Na niedawnym [...] święcie Wodzic (Jordanu) Sławka jeszcze nie zdradzała nic podejrzanego. Stała w grupie młodszych dziewcząt, przyglądając się starszym, wystrojonym, brzęczącym naszyjnikami i naszywkami dziewczętom — nie śmiać jeszcze wejść w ich taneczny krąg. Potem przyszedły zwykłe dni pracy. Ostatnie spędziła na praniu, którego podjęła się samorzutnie, piorąc wspólnie ze Stamejcą, żoną Stama, sąsiada Dajlicy. Dwa dni wspólnie na praniu ze Stamejcą, a potem ucieczka. Stamejca była więc jedyną obcą kobietą, która miała dostęp do Sławki i mogła bez niczyjej kontroli swobodnie z nią rozmawiać*. Kobiety, które chodziły do strumienia, widziały Stamejcę szepczącą ze Sławką i urywającą poufną rozmowę, ilekroć ktoś się zbliżał. Prócz tego wieczorem przed ucieczką Sławka przyszyła w zamoczonej koszuli — a wiadomo, że czary mogą być zadane bądź w pokarmie, bądź przez opryskanie delikwenta magicznym płynem. Wszystko wyglądało niewinnie; [...] wyglądało, jak gdyby Sławka zamoczyła się przy praniu i tylko dlatego zmienia koszulę i zapaskę na inne, świąteczne. Nie obudziło nawet podejrzenia i to, że Sławka wciągnęła na noc aż dwie pary skarpet — ot, zmarzło jej się na dworze i chce się ogrzać. Lecz teraz te wszystkie szczegóły poczęły się skupiać w jedną, kompletną, jasną, zrozumiałą całość, [w] logiczny łańcuch wydarzeń, którego ostatnią sceną na arenie wsi była Sławka leżąca w odświętnym ubraniu i podwójnych weselnych skarpetach na słomianej macie, zakrywająca twarz rękami i udająca głęboki sen na długi czas, zanim inni legli obok niej do snu, z którego mieli się przebudzić dopiero poniewczasie.

Równocześnie ponowna wyprawa Kofila do gminy przyniosła nowe wiadomości, które potwierdziły coraz jaśniej i [bardziej] niezbitcie ugruntowujące się podejrzenia. Sławka uciekła do Bitowa, do domu zupełnie jej nieznanego. [Przed] około tygodniem [...] Stame był [tam] gościem u sąsiadów, długo o czymś rozmawiał, a [...] w kilka dni później widziano, jak chyłkiem wchodził do wsi. O tej wyprawie Stama nikt w naszej wsi nie wiedział. Wiedziano tylko, że chodził na lisy pod bitowską grań i że wrócił bez zdobyczy. Bitowscy ludzie spotkani w gminie przebąkiwali nawet o tym otwarciu i wymieniali wysokość sumy, którą Stame otrzymał za pośrednictwo.

Stame i Stamejca byli winni. Stame i Stamejca ułożyli rzecz z bitowczanami, zaaranżowali plan ucieczki, Stamejca dokonała czarów — zaczarowała Sławkę i uczyniła ją niepomną na obowiązki i uczucia rodzinne.

Trzeba oczywiście zaznaczyć, że ucieczka córki dotyka niesłychanie czułego i subtelno kompleksu uczuć i poglądów rodzinnych. Jest ona wyrażeniem nieufności do sprawiedliwości i przezorności postanowień rodziców, zdyskredytowaniem ich stosunku do córki w oczach opinii publicznej. Jest także stratą materialną, gdyż dom, tracąc roboczą siłę, traci

* [Adnotacja na marginesie:] Jej ciągłe wizyty u Zafiricy i Krstejcy rzuciły też cień podejrzenia na te kobiety.

również okazały odkup, który w [regularnym] małżeństwie ze swatami wręczany jest ojcu i rodzinie panny młodej. Dajlica i Kofile czuli, że nie zasłużyli na taki cios, toteż ich wściekłość nie miała granic.

Uzbrojeni w siekiery i drągi wyskoczyli przed dom Stamejcy, głośno przeklinając ją najwzgardliwszymi przezwiskami. Stama nie było; zwiększywszy pismo nosem, jeszcze rankiem wyruszył na lisy. Stamejca nie śmiała [wytknąć] nosa na dwór i trzęsąc się ze strachu i uspokajając spłakane dzieci, słuchała, jak rodzina Sławki wspólnymi siłami rozbijała i łamała wrota jej chaty. [Była to] odpłata za złamanie prawideł solidarności i przyzwoitości sąsiedzkiej.

Potem sprawa poszła swoją drogą. Sławka ze świekrem, świekrą i mężem stawiała się w gminie, gdzie ją skonfrontowano z matką i braćmi. Trzymała się pewnie i buńczucznie, nadrabiając miną i podrabiając wypukłość piersi gałganami, które wepchała za pazuchę. Zamiast świątecznego stroju dziewczyny nosiła koszulę o bogato wyszywanych rękawach — [znak] stanu małżeńskiego. Jej biodra, w miejsce wełnianego pasa dziewczęcego, przepasywał czarny sznur mężatek. Oświadczyła kategorycznie, że uciekła z własnej woli, i powtarzając [jak] pacierz za świekrą i Stamejcą, tłumaczyła, że rodzina chciała ją wydać za wdowca — Sekulę — i by uniknąć tej degradacji w prawach dziewczęcych, zdecydowała się na tak stanowczy krok. Do zgody ostatecznie doszło, gdyż świekrostwo nie odmówiło wypłaty części odkupu w zamian za pozostałą skromną wyprawę młódki. W intymnej rozmowie z matką Sławka oczywiście wyznała, że nie z własnej głowy i nie z czyjejs namowy opuściła dom rodzinny, lecz że była pod przemożnym działaniem czararu, o którego sprawczyni przysięgła milczeć. To wyznanie było faktyczną ekspiacją jej winy i nic nie stało na przeszkodzie [do] nawiązania normalnych, poprawnych i nawet zażyłych stosunków przyjaźni z nowymi powinowatymi. Zbratanie i wspólna radość zajęły miejsce niedawnej złości i oburzenia.

*

We wtorek, gdy równie jak w sobotę, kłątwa posiada największą moc i najłatwiej się [pryczepia do] przestępcy, wyszła Dajlica przed chatę i usiadła. Chwyciła kolana w ręce, jak czynią to rzucający przekleństwo. Podeszły do niej wnuczęta. [Więc] woła, woła na synową: „Zabierz, kurwo, dzieci! Niechaj dzieci nie siedzą przy mnie. Będę klęła”. I ściągnęła chustkę; [została z gołą głową]. I krzyczy: „Elenoo! Wyleż przed wrota, kurwoo! Co milczysz jak piczka pod koszulą, kurwo jedna? Wyleż, kurwo, niech cię widzę! Eee, bodaj Pan ciebie nie oglądał. Słońce bodaj cię nie grzało! Pieńiądze Sławkine, coś je wzięła, bodaj to były dzieci twoje! Nimi bodajżeś się radowała! Obyś nic innego w domu nie miała. Ni z przodu, ni z tyłu. Bodaj to ci był twój majątek, bodaj to ci były dzieci twoje! Bodaj to ci było zdrowie twoje! Ja rzekłam, Pan słyszał. Ni jedna kłątwa niech nie padnie na próżno! Niech wszystkie się ciebie uczepią, jak to mleko matczyne, coś je ssała! Panie, eee! Czyś słyszał, co rzekłam?”.

A Stamejca tylko tak woła: „Tobie tam, tobie tam, coś rzekła! Samaś kłęła, sama zbieraj! Coś się tak rozpieniła, stara kurwo? A tobie dobrze było, jak przyszedł do ciebie dwie? Tak samo i ta: zachciało jej się chłopą, [to] sobie poszła. Maciora! Kurwa!”.

I jeszcze przez kilka wtorków i sobót, gdy klątwa zgodnie z wierzeniami ma największą moc i najłatwiej się [przyczepia do] przestępcy, można było widzieć Dajlicę, jak gołogłowa, ze skrzyżowanymi na kolanach rękami wysiadywała u progu chaty, wykrzykując pod adresem ukrytej za oknem przeciwnego [domu] Stamejcy.

Ucieczka Sławki. III

Nocą spadł obfity śnieg. Ranek biały i cichy. Widimka przynosi wieść: Sławka z *Awramowsko maato* uciekła nocą. *Pobegła*. We wsi jest nowa *begotka*.

Jedna po drugiej poczynają wpadać do nas kobiety, potwierdzając wieść. Postawa ambiwalentna: radość, że Dajlica doczekała się tego, co sama praktykowała (jej dwie synowe — *begotki*) i rekryminacyjna postawa pod adresem kobiety, która zajęła się aranżowaniem ucieczki. Podejrzenie pada na Stamejcę. Ta cały poprzedni dzień spędziła ze Sławką na praniu. Poza tym [na ciągłych] wizytach u Krstejcy i Zafiricy, które ją pouczyły, co należy uczynić. To wszystko potwierdza podejrzenie, że całe przedsięwzięcie było dokonane *so raka* [(czyjąś) ręką], nie *so usta* [ustami], to znaczy, że była zastosowana magia.

Rekonstrukcja faktu

Sławka spędziła cały dzień na praniu ze Stamejcą. Wieczorem wróciła do domu, położyła się spać. Oblekła podwójne skarpetki, co winno było wydać się podejrzanym, ale nie zwrócono na to uwagi. Leżała na wznak, skrzyżowawszy ręce na oczach.

Nocą, gdy przypadkiem przebudzono się, stwierdzono brak Sławki. Równocześnie jej *opanki* leżały u wrót. To z miejsca zostało zrozumiane: Sławka [uciekła]. Gdyz uciekając, dziewczyna winna zostawić *opanki*, by niczego nie wynieść z rodzicielskiego domu i boso wkroczyć w progi [swe-go] domu małżeńskiego.

Podejrzenie padło na Sekułę. Spasen wydelegowany do niego; wieczorem Sekuła śpiewał i bawił się. Czy powodem tej wesołości nie była ucieczka Sławki?

Spasen zjawił się u Sekuły. Z pełną kurtuazją przeproszał, że budzi go [w] nocy i prosił, by nie miał mu za złe, że go o coś zapyta. Sekuła upewniał go, że za złe nie będzie mu miał nic a nic, proponował pić *kafe* [kawę] itp. Wreszcie Spasen oświadczył, w czym rzecz, z góry wiedząc, jaka będzie odpowiedź. Wraca do domu.

Tu odkryte nowe szczegóły ucieczki Sławki. Jej matka znalazła za pasem świecę, [dzięki czemu] zrekonstruowano jeden szczegół magii: ktoś

pouczył Sławkę, by zatknęła matce za pas śmiertelną świecę i by rozsypała po domu ziemię cmentarną, żeby cała jej rodzina zasnęła kamiennym snem. Dzięki temu mogła uciec niespostrzeżona.

Poszukiwanie czarownicy. Sławka cały dzień prała ze Stamejcą. W ostatnich dniach stale wizytowała Stamejcę; ona [jest] *magjosnicą* [czarownicą]. Równocześnie przypomina się, że Stame ostatnio chodził kilkakrotnie do Bitowa. To wszystko wskazuje, kto [zaaranżował] ucieczkę.

Nad ranem przegląd śladów na śniegu. Pogoń do Rastesza, do gminy, i objawienie faktu władzom.

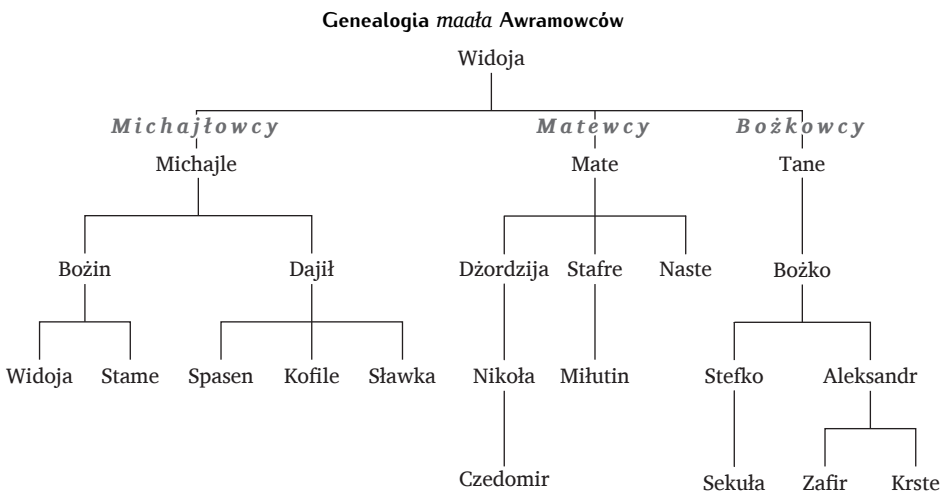
Równocześnie [niekolidujące] podejrzenie-przekonanie, że Sławka uciekła do Sekuły. Być może ukryta w jakim innym domu? Kofile (brat Sławki) atakuje rankiem dom Bogdana. Bogdan zamknął dom na klucz, wierci kluczem w rękę i oświadcza mu, że go nie wpuści do środka; złości go i drażni, wykorzystując sytuację.

Powoli sytuacja rozjaśnia się. Jako jedyni reżyserzy ucieczki [wskazani] Stamejca i Stame. Dajlica zaczyna kłąć Stamejcę. Współczucie dla Stamejcy i dla Dajlicy.

Ten stan [trwa] kilka dni; dzień w dzień Dajlica klnie Stamejcę. Raz w nieobecności Stama Spasen i Kofile rozbijają wrota [jego] domu. Stamejca boi się wychodzić [...]; siedzi w środku i trzęsie się [ze] strachu.

Kofile idzie do Bitowa i wszystkie szczegóły ucieczki się wyjaśniają. Stame za robotę („da swreszit rabota” [„za wykonanie roboty”]) wziął pięćdziesiąt, sześćdziesiąt *banek*. Stamejca [działała] *so raka*. Wyprowadziła Sławkę nocą aż na Wetornik, gdzie czekało ją dziesięciu czy dwunastu mężczyzn z Bitowa.

Sławka przyprawiona do gminy; tu oświadcza, że uciekła, gdyż chciano ją wydać za Sekułę, za wdowca. Tak ją pouczono — gdyż faktycznie Dajlica czyniła i poprzednio wymówki Sekule, że z jego powodu nie może ślać Sławki na robotę: do stodoły [po] słomę itp.



Dajlica klnie dzień w dzień. Wreszcie Stame skarży ją do sądu. Sąd zabrania kłać i przyjmuje skargę Spasena i Kofila o uwiedzenie Sławki. Oskarżony Stame.

Kłopoty wdowca*. (Pierwszy szkic)

Chronologia wydarzeń. Sławka ucieka. Indagacje Cwetkojcy nic nie przynoszą. Udaje mi się ze Stefkojcą. Cwetkojca mnie unika. Moje pytania są zbyt natarczywe i niebezpieczne. Miesiąc przerwy. Przychodzi *odża*. Obiecuję Sekule dokonać magii na rzecz Stojmirki. [...]

Ucieczka Sławki. Jej echo u dziewcząt wiejskich. Psychoza ucieczki: popłoch u matron, nowe nadzieje wdowców³⁰. Sekuła gra na miłość. Wchodzę z *babami* w jak najlepszą komitywę. Dotychczasowe akcje Sekuły: zaloty o Stojmirkę. Rodzina Stojkowców: Wel^Jan, Wel^Janica, Rafajle. Nowa akcja Sekuły. Namowy Cira i Kola. Wniosek: coś się szykuje.

[W tym czasie wizyta S. — mułła i muezzin w jednej osobie dla wsi Strgomiszta, dla całej zaś okolicy wieszcz i jasnowidz, specjalista od wiatrów i magii].

W [tym czasie]: mniej i mniej tajemnic w magii, więcej zaufania, więcej informacji — intymnych, sensacyjnych szczegółów. Sekretne konstelacje wsi — antagonizmów, spółek, solidarności — ukazywała mi swój istotny relief.

Post nie na długo. W poście nie ma wesel i ślubów, toteż tuż po adwencie, wraz z Godami, rozpoczynają się intrygi swatania. Od wsi do wsi chodzą wysłannicy rodzin: próbują szczęścia, badają sytuację. Ten nastrój udziela się każdej [wsi]; każda wieś pod znakiem nowych kojarzeń związków. Toteż nie zdziwiło mnie, że sprawa Sekuły znowu wspomniana. Do kolekcji brakowało jeszcze szóstej [*begołki*] — kompanki życiowej dla Sekuły.

Rozmowa z Sekułą. Sytuacja Stojmirki — swatowie z Brestu — poprzednie starania Sekuły — oczernianie konkurenta.

Punkt wyjścia: *Awramowska swadba*, z której się wszyscy śmiali, choć zgorszenia było niemało. *Awramowsko mało* słynne z *begołek*: Riza, córka Wel^Janicy, [uciekła] do Kofila, brata Sławki. Spasenica, żona drugiego jej brata, [uciekła] z Rastesza, Jowanczejca — od Kostowców. Cirejca — od [Nastewców] do Stefkowców za Cira. Na siedem chałup tego zaścianka przewinęło się tu w ostatnich latach pięć *begołek*.

Zaprosiny Sekuły — pierwsza przyjemność. Wizyta. Sekuła uderzył z sentymentalnej nuty: Co mu tam, że ludzie się żenią i pobierają, niechaj się płodzi świat! On tam nie będzie pokazywał swego żalu, lecz

* [Wariant tytułu:] „Magia i miłość”.

³⁰O perypetiach małżeńskich innych zaprzyjaźnionych z Obrębskim wdowców, zob. wyżej w podrozdz. „Akcja magii. [Summum obserwacji i informacji]” (Tipe i Ciro) i niżej w podrozdz. „Tubylcza teoria snu” (Ciro).

nadal wytrwa przy śpiewach i zabawie — tak lżej będzie znieść ciężki kawalerski los*. Więć, by zagłuszyć widmo ponurej rzeczywistości, piliśmy wiejską samogonkę, śpiewaliśmy, dmuchali w [gajdę], piliśmy kawę i [palili] *kaczak*, kontrabandowy tytoń miejscowy³¹. Rozeszliśmy się zbrataniani.

Druga wizyta Sekuły — rozmowa poważna. Co robić? Co robić ze Stojmirką? Mówiłem, jak sprawy stoją, powtarzając argumenty i informacje zasłyszane od innych. Że Rafajle, co nie ma nadziei na żeniączkę, chce wydać córkę do wsi, by miał mu kto przeprać bieliznę — jego i chłopców. Że Stojmirka nie jest głupia dziewczyna i wdowca się nie przestraszy. Żeby pogadał z Rafajlem, posłał swatów i rzecz jakoś się ułoży. Sekuła kręcił głową. Ze swatami nie da rady. Skąd on weźmie pieniądze na odkup? Trzy tysiące dinarów odkupu, najmniej tysiąc na wesele, prócz tego dary dla panny młodej? Tą drogą Sekuły nie stać na żonę. I westchnął Sekuła: Żeby tak tylko pewien był uczuć Stojmirki, nie oglądałby się ani na jej ojca, ani na stryjną itp. „Dlaczego nie spróbować? — rzekłem — Sławka [uciekła] nie z jednego zaścianka do drugiego, ale aż do drugiej wsi”^{***}. Sekuła począł się niepewnie śmiać. Potem wpadł w zwykły ton Poreczan: „Z tymi *babami* to zawsze kłopot we wsi” — „Tak, kłopot, ale też i pomoc czasem mieć można”. Sekuła wciąż jeszcze próbował [uczynić] konwersację mniej osobistą: „Żeby też przynajmniej coś umiały!” — „Są takie, co umieją i jakby się wzięły do dzieła, nie ma o co suszyć głowy”. Sekuła patrzył bacznie, nie wiedząc, dokąd zmierzam. Potem: „A która też, panie Josifie, która też *baba*, jak myślisz, która jest najmądrzejsza?”. Ostro, z naciskiem i emfazą odpowiedziałem: „Jeśli chcesz [znać] prawdę, to według mojego zdania Cwetkojca jest najmądrzejszą *babą* we wsi. Ta wie, czego druga nie wie. Tylko ta, nie inna”.

Sekuła trzepnął rękami po kolanach, odrzucił głowę w tył, zatoczył korpusem i począł się śmiać trochę sztucznym, nadrabianym śmiechem. Rozszerzonymi oczami wodził po powale izby. Po czym, w uśmiechach, wstał szykując się do wyjścia. „Oj, panie Josif, naprawdę kawał diabła z ciebie! Żebyś wiedział, że masz słuszość. Tylko ta, nie inna”. Powiedziane było wiele i zrozumiane wiele. Lecz Sekuła bez obawy opuszczał izbę Stefkowców. Czuł, że przychylność tego domu ma za sobą^{***}.

* [W notatkach:] Si bez žena kako kałudzier [Bez żony jesteś jak mnich] (kawaler wieczny).

** [W notatkach:] Siromaf, streden — swadba: ne mozet da doczekati prijateli, nemat doczek. Zato se tražit sirema jaczina. Mozet, ako je aren momok: da pobegnet dejka za niego. [Biedny, bez niczego nie może na weselu przyjąć gości, nie ma przyjęcia. Dlatego szuka biednej kozy (tj. dziewczyny). Może też być tak, że jeśli to solidny chłopak, to dziewczyna do niego ucieknie].

*** [Na marginesie:] Węzły pobratymstwa między domem Stojkowców i nieboszczyka Cwetka.

³¹ *Kaczak* (mac.), z tur. *kaçak* — surowy, przemycony tytoń; także bandyta, banita, zbieg. Por. niżej przyp. 32 w rozdz. „Małżeństwo matrylokalne albo fikcja w historii. Mit osadniczy”.

Osoba Cwetkojcy* — czołowa znachorka wsi. Jej wpływ na wieś; jej rola w oborywaniu wsi³². Cwetkojca moim głównym wprowadzaczem w tajniki znachorstwa. Od szeregu tygodni trwała ta symbioza, wymiana darów w naturze i monecie; pasowała mnie na znachora. Jej wiedza: przekazana normalną drogą od matki (z Brestu), słynnej znachorki i jasnowidzki (wróżki).

Sekuła w przyjaźni z domem Cwetkojców. Jeśliby się zwrócił do kogoś o pomoc, to niechybnie do niej. Z kalkulacji wynikało, że Sekuła tylko do niej musi się zwrócić o pomoc. Mogłem więc żywić nadzieję, że tą drogą pójdzie cała intryga i że przy tej sposobności moje interesy etnografa nie zostaną pominięte. Jakoż istotnie tak się stało.

Zachowanie Sekuły wskazywało, że jestem na dobrym śladzie. Jakoż istotnie w parę dni później Cwetkojca, której kalectwo i zajęcia domowe rzadko pozwalały na wizyty po sąsiadkach, zawitała w Pawłowski zaścianek. Nie do mnie jednak, ani do Stefkowców; zjawiła się u drugiej grupy tego rodu, u Wel^Janowców. Cwetkojca była posiostrzymą (siostrą duchową) Wel^Janicy, toteż wizyta ta była zupełnie na miejscu. Dziwne tylko było, że nastąpiła ona właśnie teraz i że miała cechę nawiązania stałych stosunków sąsiedzkich — gdyż Cwetkojca przyszła pożyczyć mąki i w darze przyniosła jabłek. Teraz musiała zatem nastąpić rewizyta i zwrotny dar za jabłka, następnie zwrot mąki i dar dziękczynny, znowu odplacony sąsiedzkim darem zwrotnym i tak w nieskończoność. Stałe stosunki sąsiedzkie bez tej nieustającej wymiany drobnych darów — dowodów pamięci i sympatii — nie istnieją. Około wymiany darów, inscenizującej atmosferę przyjaźni itp., siłą rzeczy wywiązuje się wspólne zainteresowanie dla bieżących zajęć, pomoc i kooperacja w rozmaitych [sytuacjach]. I tym razem wszystko poszło zwykłą koleją rzeczy.

W parę dni później, wracając od Aleksego, któremu stawiałem zaimprovizowane z filiżanek do kawy bańki, pod balkonem domu Cwetkojcy ujrzałem Stojmirkę zajęta snuciem osnowy. Zbliżał się właśnie okres, gdy wszelkie przygotowawcze prace tkackie miały być przerwane na szereg tygodni — zakaz na rzecz zdrowia żywych [i] spokoju dusz zmarłych³³. Toteż we wsi [panowało] przyspieszone tempo pracy. Dziewczęta i kobiety w grupkach po dwie, trzy i więcej rozeszły się po łąkach i ogrodach wsi; rozścielają osnowy i nawijają je na wałki. Stojmirka jakoś nie [stowarzyszyła] się z żadną z rówieśniczek, lecz przyszła tu, pod dom Cwetkojcy, tutaj pod jej okiem i dyrektywami wykonując swoje zadanie. Akcja Cwetkojcy najwyraźniej rozwijała się pomyślnie. Krzyknąłem na Stojmirkę: „Co tu robisz, Stojmirka, u Awramowców? W gości czy na stałe? Co powiedzieć ojcu i stryjnie? Czy mają czekać z wieczerzą, czy nie?”. Stojmirka wyprostowała się i wydeła policzki: „A niech i nie czekają, i tak przyjdę. Co tu mam

* [Na marginesie:] Mój stosunek z Cwetkojczą tu włożyć.

³²Opis tego obrzędu zob. w podrozdz. „Magiczne oborywanie wsi”, w rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1.

³³Chodzi o zakaz obowiązujący w Wielkim Poście.



Wólcze. Cwetkojca



Trebowle. Nawijanie osnowy

do roboty u Cwetkojcy?”. — „A do drugiej chałupy to nie łaska?”³⁴ — od-
krzyknąłem. Stojmirka pochyliła się nad osnową, hamując sążnisty pyskаты
uśmiech. Widać było, że coś się już dzieć poczęło.

Stojmirka stała się wkrótce regularnym gościem u Cwetkojcy. Po [snu-
ciu] osnowy nastąpiło zakładanie jej na wałek, potem tkanie, potem [dzia-
nie] skarpet itp. Dzień w dzień było ją widać, jak z podniesioną do góry
głową szła pod chatami Pawłowców w stronę domostwa Cwetkojcy w czy-
stej zapasce i czystej koszuli, z wysoko podniesioną głową, nakrytą nie
zwyczajną płócienną chustką, ale dziewczęcą muślinową zawitką. Ten
przejaw kokieterii nie pozostał niedostrzeżony. Dowcipkowano, że nie dar-
mo Stojmirka „chodzi [na golemo (po pańsku)]”³⁵ jak panna młoda.

Podkreślić: Cała akcja zaocznie, bez spotkania Sekuły ze Stojmirką —
zgodnie z miejscową etykietą. Sekuła omija dom Cwetkojcy, gdzie poprzed-
nio [bywał] częstym gościem, tak że wszystko miało cechy normalnej akcji
swatania.

Pogłoski. Sprawa traktowana bardzo poważnie. Podobno Sekuła obie-
cał dać Cwetkojcy jedno orne pole, o ile mu „zrobi robotę”. Fantazji w wię-
skich plotkach mało. W gruncie rzeczy plotka operuje zawsze faktem.

³⁴ Dom Sekuły znajduje się w pobliżu domu Cwetkojcy; oba należą do *mała* Awramowców. Zob. plan tego *mała* w podrozdz. „Wieś porecka” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

³⁵ Por. niżej pieśń „Sztó mi odisz na golemo?” [„Co się nosisz po pańsku?”] w rozdz. „Kazi-
rodzca miłość albo seks i represja. Mit o kazirodztwie”.

Fantazja zaczyna się dopiero w kombinacji faktów, [w] ich tendencyjnym zestawianiu*: w interpretacji motywów, które kierowały postępkami, w konstruowaniu fałszywego kontekstu dla poszczególnych wydarzeń. Skoro poszła o tym plotka, można było wierzyć, że jest prawdziwa.

Drogi plotki. Każdy wypadek wiejski, nawet trzymany w [największym] ukryciu, [jest] zawsze publiczny; wieś pełna tajemnic poliszynela. [Informacja o] fakcie [czy] zdarzeniu rodzinnym przechodzi do rodu, od dalszych grup rodowych do spokrewnionych z nimi — i tak się rozchodzi. Są tajemnice rodu i tajemnice zaścianka — ale tajemnic indywidualnych nie ma. [...]

Informacje te brzmiały: Stojmirka, choć codziennie bywa u Cwetkojcy, jeszcze nie [jest] zaczarowana (lub, używając wyrażenia macedońskiego, nic jeszcze nie ma zadane). Dotychczas nic u Cwetkojcy nie jadła [i] nie piła.

Lecz jak długo ten stan mógł trwać? Przyjaciółki Stojmirki zgodnie przepowiadały, że niedługo. Trzeba było zatem działać szybko i stanowczo. Tylko jak? Jaką drogą trafić do Cwetkojcy, [która] dotychczas była niewzruszona jak mur?

I oto pomyślny zbieg okoliczności stworzył warunki, które uczyniły wszystko łatwym. Do wsi przybyła komisja gminna, [by] ściągnąć zaległe podatki. Rok kryzysowy — ceny spadły — i podatki zalegały. Trzeba było na gwałt przygotować choć trochę [grosza]. A tymczasem węgiel drzewny wypalany w wiejskich lasach spadł w cenie i kilka dni pracy przynosiło zaledwie parędziesiąt dinarów. Zaniepokojenie we wsi — tym bardziej że w śniegu, który spadł, wyrabianie węgla drzewnego było niezwykle utrudnione. Każdy radził sobie, jak mógł. Cwetkojca wszelkie nadzieje położyła we mnie.

Po miesięcznej przerwie zjawiała się oto sama, nieproszona. Porozmawiać, pogadać, poprosić o jaki lek: trochę cukru, bo ją drze w piersiach itd., itp. Chce [mi] zawierzyć jeszcze parę zamówień, parę zabiegów leczniczych, o których dotychczas przemilczała. Poskramięm ciekawość i [nie] daję się wziąć na łapówkę. Krzywię się pogardliwie i oświadczam: „Nie trzeba mi twoich zamówień. Mam je już. Tyle czasu nie przychodziłaś do mnie — już mi teraz nie trzeba”. Cwetkojca kurczy się, milknie. Ocierając łzy chustką, poczyna płaczkliwym głosem uzalać się na [swoją] starczą niedolę, na kłótnie z synową, tyranie syna, dzieciaki, chorobę wnuka. Wiem, że to wszystko jest prawdą i że jej żal jest szczery. Wiem jednak również, że nie dlatego mnie unikała. Nie daję się wzruszyć; tym razem jestem bezlitosny*. Nie trzeba mi pieśni — inni lepiej od niej śpiewają. Nie trzeba mi bajki. Co mi po bajce?

Skonfundowana, że przyszła nie w porę, że nie można mi nic sprzedać, Cwetkojca milczy. Przemyśliwa, czy faktycznie jestem absolutnie nieużyteczny. I wtedy postanawiam wskrzesić w niej nadzieję i pokusę... [brak ciągu dalszego].

* [Dopisek:] fantazja i zdemaskowanie czyichś zamiarów lub intencji.

* [W tym miejscu skreślona fraza:] Potem pytam mimochodem: [bez ciągu dalszego].

[Na marginesie:] Stosunki z Cwetkojcą. Zawsze płaciłem hojnie — za wiedzę, co mi przekazała, za obecność przy jej praktykach z aparatem i magnetyzją. Lecz celowo nie oznaczałem cen i płacąc zostawiałem ją zawsze wdzięczną i zawsze niepewną, czy to były już ostatnie granice mojej hojności. To ją dopingowało do dalszej współpracy.

[Na marginesie:] Stadia stosunku Stojmirki do Sekuły:

1. Wizyty u Cwetkojcy — daje się przekonywać.
2. Oświadcza, że jeśli Sekuła przyjdzie ze swatami, ze wszystkimi darami, z odkupem — jeśli wszystko będzie „po prawie” [tj. zgodnie z zasadami] — to za niego pójdzie.
3. Stojmirka oświadcza, że jeśli zechcą ją wydać za chłopca, którego nie zaaprobuje, to ucieknie do Sekuły.

*

Da si se sakat, da si se imat, cie naprajisz take. Sede cie zbirasz wojca. Branana szto właczat, wojca niz klinon cie preturisz, pa cie mu dajesz na dejkata da se napijet: „Kako brana szto je po wołoji, take Stojmirka da pojdet po Sekuła”. Cie preturisz wojca niz branana, ja niz płuzica: „Kako szto odat wołojite po płuzica, take tija da si odat, da si szurat”. Pa niz bisagi cie preturisz wojca: „Kako bisagi szto se ne dełat, tako Stojmirka da se ne delit od Sekuła”. Cie preturisz woda niz bisagi, pa niz grebni wojca cie preturisz pa mu dajesz na dejkata: „Kako grebni szto se grebat, take da se grebet Stojmirka za Sekuła. Kako grebniwi szto se grebat, take tije dwajca da se grebat”. Sekułow pojas cie [da] zowresz w wojca, od taja woda cie zemisz, cie mu dajesz na dejkata: „Kako pojasow szto je zowren, take Stojmirka da zowret, da odit po Sekuła, Sekułow trag take burat. Take owo szto je zasukano okułu niego, pojasow, take i taja da se zasuczet okułu niego. Kako pojasow szto je wrzan po niego, take i taja da se zawrzet po niego. Take taja umot da beret wo niego da bidet”. Od łastojci pa od tresopaszka od sedeło cie zemisz, ja od sedeło, ja od krwta, pa da mu dajesz, da se napijet dejka: „Kako łastojca szto czrczorit, take Stojmirka da czrczorit po Sekuła. Kako sedełewo szto beret łastojcawa, take taja da beret um po Sekuła, da go burat, da tražit po niego. Kako tresopaszka szto se treset, take Stojmirka da se streset za Sekuła. Kako owi, szto odletali, take owa da odletet po Sekuła”.

Żeby się kochali, żeby mieli się ku sobie, zrobisz tak. Najpierw weźmiesz wodę. Przelejesz ją przez bronę, co nią włóczę, między snozami i dasz dziewczynie, żeby się napiła: „Jak brona, co idzie za wołami, tak i Stojmirka niech pójdzie za Sekuła”. Przelejesz wodę przez bronę albo przez płużycę: „Jak woły, co chodzą z płużycą, tak i tych dwoje niech ze sobą chodzi, niech się poszukuje”. Potem przelejesz wodę przez worki juczne: „Jak *bisagi*, co się nie rozrywają, tak i Stojmirka niech nie odrywa się od Sekuły”. Przelejesz wodę przez *bisagi*, potem przelejesz przez grzebienie i dasz dziewczynie: „Jak grzebienie, co się trą o siebie, tak i Stojmirka niech się ociera o Sekułę. Jak grzebienie, co się trą o siebie, tak i tych dwoje niech się o siebie ociera”. Zagotujesz w wodzie pas Sekuły, weźmiesz tę wodę i dasz dziewczynie: „Jak pas, co zawrzał, tak i Stojmirka niech wrze [z pragnienia], by chodzić za Sekułą, by Sekułowego śladu szukać. Tak jak ten pas, co go okręca dookoła, tak i ona niech się wokół niego okręci. Jak ten pas, co go obwiązuje, tak i ona niech się z nim zwiąże. Tak ona

niech skupi myśli, by być przy nim”. Potem uszczkniesz [trochę] gniazda jaskółki albo pliszki (albo z gniazda, albo trochę krwi) i dasz dziewczynie, żeby się napiła: „Jak jaskółka, co piszczy, tak i Stojmirka niech piszczy za Sekułą. Jak gniazdo, co je lepi jaskółka, tak i ona niech skupi myśli wokół Sekuły, niech go szuka, niech go śledzi. Jak pliszka, co się trzęsie, tak i Stojmirka niech się trzęsie za Sekułą. Jak te [jaskółki], co odleciały, tak niech i ona poleci za Sekułą”³⁶.

Wielkie niedole pożycia małżeńskiego

Niedopasowanie małżeńskie a stabilność małżeństwa³⁷

Związek małżeński [zawarty] zostaje na mocy umowy, do której przystępują władze rodzinne dziewczyny i chłopca, za sprawą rytualnych przenosin panny młodej z rodzinnego domu ojca do domu męża. Jako że brak [tutaj] usankcjonowanych zwyczajem zalotów, a kontakty społeczne między przezeńającymi się osobami podlegają najściślejszym restrykcjom, [małżeństwo] rzadko bywa oparte na osobistym i rozmyślnym wyborze czy też sentymentalnych inklinacjach partnerów. Doboru małżonka dokonują ostatecznie za chłopca czy dziewczynę rodzice, którzy grają również dominującą rolę we wszystkich społecznych, ekonomicznych, prawnych i ceremonialnych aspektach przygotowań do ślubu ich dziecka. Za jedyną dopuszczalną postawę młodych uważa się [przy tym] ostentacyjną indyferencję co do rodzicielskiej decyzji. Od dzieci oczekuje się, by polegały całkowicie na decyzji rodziców, którą w ostatecznym rozrachunku rządzą nie tyle ich życzenia czy potrzeby domostwa, [ile] ogólna koniunktura rzeczywistych możliwości małżeńskich ich potomków.

W tych warunkach dobór małżeński musi pociągać za sobą znaczne ryzyko połączenia ze sobą dwojga ludzi, których wzajemne dopasowanie się w małżeństwie może okazać się nadzwyczaj trudne, o ile nie całkiem niemożliwe. [Zgromadzone] świadectwa wydają się [ujawniać], że co najmniej niedopasowanie seksualne zalicza się do najpowszechniejszych osobliwości życia małżeńskiego w Macedonii. Przyczyna tego zjawiska leży nie tylko w wysoce przypadkowej i z zasady bezosobowej [naturze] doboru małżeńskiego. Równie dobrze może wynikać z braku zalotów

³⁶ Choć niniejszy opis „intrygi czarowniczej etnografa” na rzecz Sekuły i Stojmirki nie ma ciągu dalszego, o tym, że Cwetkojca w istocie wykonała magię miłosną, świadczy nie tylko sporządzona przez Obrębskiego dokumentacja rytuału z formułami zamawiań, ale przede wszystkim jego zapis fotograficzny (fotografie zob. wyżej w par. „[Specjalne czary miłosne]”). Z zapisu tego wynika też, że partnerką pomagającą Cwetkojcy w przygotowaniu magicznego płynu była Stefkojca (zob. fot. „Przelewanie magicznego płynu przez grzebień do czesania wełny”).

³⁷ Niniejszy podrozdział (poza pierwszym akapitem, napisanym po polsku) został przetłumaczony z oryginału angielskiego; tłum. Jakub Ozimek.

i eksperymentów seksualnych między młodymi w okresie przedślubnym. Wartość, jaką nadaje się dziewictwu dziewczyny, wymaga od niej absolutnej czystości. Młodzieńcza impotencja pana młodego podczas pierwszych tygodni, a nawet miesięcy po ślubie jest zjawiskiem [stosunkowo] częstym. Prawdopodobnie żadnemu domowi nie są obce podobne przypadki, których na własnej skórze doświadczyli niektórzy jego członkowie lub które pamięta się jako wydarzenia z odleglejszej przeszłości. Trwała lub obejmująca kilka lat bezpłodność żony, podobnie jak częste poronienia, także występują ze znaczną częstotliwością. Współżycie seksualne w małżeństwie wydaje się w najwyższym stopniu niesatysfakcjonujące, w każdym razie dla kobiet. Młode, [a także] starsze żony są często niepokojone przez sny erotyczne, rozpoczynające się wraz z początkiem życia małżeńskiego i trwające mimo regularnego współżycia płciowego z mężem. By jaśniej naświetlić te kwestie, potrzeba nam więcej informacji na temat życia seksualnego [Poreczan].

Większości młodych ludzi związek małżeński dostarcza pierwszych i nierzadko jedynych doświadczeń seksualnych. Przedmałżeńskie stosunki płciowe uważa się za niemoralne i niedozwolone. Dziewczyna musi strzec swego dziewictwa, a jej wykroczenie [w tym względzie] jest automatycznie karane pogorszeniem szans małżeńskich. Dziewczynę mającą złą reputację zwykle zmusza się do poślubienia wdowca, często [sytuowanego] poniżej ekonomicznej i społecznej pozycji jej domu. Szereg restrykcji narzuconych na życie towarzyskie młodzieży obojga płci eliminuje najmniejsze nawet szanse na swobodne, niekontrolowane kontakty między chłopcami i dziewczętami w okresie przedmałżeńskim. Dojrzałą dziewczynę instruuje się, by trzymała się kobiecego towarzystwa i unikała mężczyzn. Przy każdej okazji obecne są przy niej przyzwoitki: gdziekolwiek się ruszy, towarzyszyć jej musi przyjaciółka albo ktoś z rodziny. Nie wolno jej uczestniczyć w weselach i innych publicznych ceremoniach poza własną wsią, a etykieta, której musi przestrzegać wobec nieznajomych, wyklucza najbardziej nawet niewinny uścisk dłoni. Gry i rozrywki towarzyskie odbywają się w [warunkach] rozdziału płci, tak że nawet przy tej okazji bardziej zażyłe stosunki między chłopcem a dziewczyną nie są raczej możliwe. Swobodę w kontaktach społecznych dopuszcza się jedynie w ramach grup krewniaczych. W rezultacie w większości przypadków do przedmałżeńskiego pożycia płciowego dochodzi między krewnymi³⁸. Jako że partnerzy, których łączy taki związek, nie mogą się pobrać, ich relacji nie można [też] z pewnością uznać za eksperymentalne preludium do małżeństwa.

Macedoński ustrój patriarchalny wyróżnia się tym, że proces przystosowania seksualnego metodą prób i błędów nigdy nie poprzedza tu małżeństwa, a wszelkie niedopasowania w związku mogą ujawnić się dopiero po tym, gdy ustanowiony zostanie jego trwały i prawnie wiążący charakter. Możliwość wypracowania między małżonkami jakiegoś satysfakcjonują-

³⁸ Więcej na ten temat zob. niżej w rozdz. „Kazirodcza miłość albo seks i represja. Mit o kazirodztwie”.

cego *modus vivendi* w sprawach życia płciowego mocno ograniczają postawy, które każde z nich wnosi do małżeństwa, oraz zasady, jakie na ich życie seksualne narzuca zwyczaj. Wedle mojej wiedzy młodej parze nie udziela się przed ślubem żadnych nauk dotyczących życia seksualnego. Ale nawet gdyby tak było, wskazówki, jakie mogłaby ona otrzymać od starszych, nie miałyby zasadniczego znaczenia. Na zasady przewodnie techniki seksualnej, które można wywieść z różnych opinii tubylców, wpływają bardziej czynniki i koncepcje społeczne i prawne aniżeli bezstronne i prawidłowe obserwacje podstawowych faktów fizjologii płci. Pożycie płciowe między mężem i żoną rozpatruje się w kategoriach wzajemnych zobowiązań, ze szczególnym uwzględnieniem prerogatyw mężczyzny. Patrylinearna teoria prokreacji, zgodnie z którą potomek rozwija się z nasienia ojca w łonie matki, które pełni funkcję wylęgarni dla embrionu, leży u podstaw purytańskich, czy też motywowanych hipokryzją, stwierdzeń odmawiających kobietom jakichkolwiek szczególnych odczuć w czasie *coitusu* i przypisujących je wyłącznie mężczyznom. Częstotliwość stosunków seksualnych dyktują w związku z tym indywidualne inklinacje męża; potrzeby kobiety są ignorowane. Z kolei tabu seksualne podczas ciąży i laktacji, które narzucają mężowi dłuższe okresy wstrzemięźliwości seksualnej, pozostają pod wyłączną jurysdykcją żony³⁹. W przypadku kłótni używa ona tego przywileju, nawet gdy nie ma po temu rzeczywistej przyczyny. W rezultacie obie płcie oskarżają się wzajemnie o zachłanność seksualną i brak umiaru. Tubylczy folklor pełen jest aluzji i obscenicznych żartów nawiązujących to tej kwestii.

Nie ma większej szansy, by w którejś z par małżeńskich poddać próbie i z powodzeniem zmodyfikować te mętne i dezorientujące doktryny i zasady, wobec faktu, że rozmowy małżonków o seksie uważa się za niewłaściwe. Po prawdzie tego rodzaju poufałość byłaby omal niemożliwa, jako że akt płciowy odbywa się we wspólnej izbie wielkiej rodziny, gdzie mieszkają i śpią razem liczne pary wraz z potomstwem. Akt ten ogranicza się do niezbędnego minimum bez szczególniejszych czynności wstępnych. Ciemność, a także pełne ubranie, w którym ludzie żyją, śpią, a i umierają, uzupełniają ten ogólny obraz ograniczeń, jakim podlega życie seksualne małżonków.

Obok seksualnego aspektu małżeństwa inną kategorię poważnych trudności z dopasowaniem małżeńskim przedstawiają sobą kwestie temperamentu, szczególnie w odniesieniu do szerszego społecznego kontekstu życia rodzinnego. Ugrupowanie społeczne, do którego kobieta wchodzi za sprawą małżeństwa, to wielka rodzina męża, złożona zasadniczo z jego rodziców oraz braci z żonami i niezamężnych sióstr, ale czasem także wszystkich stryjów wraz z rodzinami. Jej zachowanie, postawy i działania muszą pozostawać w zgodzie z pozycją, jaką zajmuje w obrębie tej skomplikowanej struktury wielowymiarowych stosunków i zależności. Swój temperament i zachowanie musi ściśle podporządkować szeregowi

³⁹ Materiał terenowy dotyczący prokreacji i ciąży zob. w podrozdz. „Rodzina nuklearna. Bieg życia jednostki” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

norm regulujących bardzo zróżnicowane i newralgiczne relacje wewnątrzrodzinne. Ponieważ na wybór żony miały w dużym stopniu wpływ plotki krążące wokół niej w kontekście rywalizacji przy swataniu, jej prawdziwy charakter zostaje odkryty dopiero po tym, gdy stanie się członkinią rodziny męża. Wywiad władz rodzinnych, zarówno chłopca, jak i dziewczyny, co do cech kandydata i uwarunkowań w ich rodzinach ogranicza się do zgadywania na podstawie rozbieżnych ewentualności, które gromadzą i bezkrytycznie powtarzają aktorzy tej intrygi. Tabu unikania nakładane na dziewczynę w odniesieniu do narzeczonego i jego krewnych w czasie, jaki upływa między *strojem* a ostatecznym aktem zawarcia związku, nie pozwala kandydatom do małżeństwa na wzajemne wypróbowanie ani nawet na stopniowe zbliżenie dziewczyny do jej przyszłego środowiska. Kobieta zjawia się w rodzinie męża jako ktoś zupełnie obcy, którego cech osobistych i temperamentu ani nikt nie zna, ani nie poddał żadnemu sprawdzianowi. Wyboru dokonano, rzecz jasna, zgodnie z dobrze pojętym interesem domu, ale [w tych okolicznościach] często nie da się uniknąć błędów i kazusów*.

[Młoda żona] wkracza nadzwyczaj raptownie w system w najwyższym stopniu intymnych i absorbujących relacji, z których każdą musi podtrzymywać w zgodzie z określonym wzorem. Staje się członkinią grupy, na której rzeczywistość — poza wspólną siedzibą, wspólnym zwierzchnictwem i wspólnie wykonywanymi czynnościami — składają się subtelny i skomplikowany układ władzy i wpływów, wielopostaciowa stratyfikacja wewnętrznych powiązań i sojuszy oraz różne najbardziej płynne, ale też trwałe, konstelacje sympatii i antagonizmów między różnymi członkami domostwa. Proces adaptacji młodej żony do nowego środowiska zależy [więc] nie tylko od stopnia jej przystosowania do norm i standardów, które ją obowiązują z racji zajmowanej pozycji, ale też od umiejętności dostrzeżenia i poprawnego definiowania zmieniających się co i rusz okoliczności jej codziennych kontaktów i interakcji z innymi członkami rodziny. Warunkuje go również temperament i sposób zachowania współczłonków rodziny, z którymi wchodzi w stałe relacje. By uświadomić sobie jasno całą złożoność jej sytuacji, należy zrozumieć, że podlega ona jednocześnie władzy wielu starszych osób i jest otoczona przez mężczyzn i kobiety. Poza mężem, którego kontrola nad nią, zwłaszcza w pierwszych fazach życia małżeńskiego, ogranicza się jedynie do [świadczenia mu] osobistej posługi, pozostaje pod rządami głowy domu — *domacina* — oraz ciągłym nadzorem *domacinki*. Poza tym właściwie każdy starszy członek wielkiej rodziny rości sobie prawo do władzy nad nią. Rutyna życia codziennego wystawia ją na ciągłe interakcje ze wszystkimi członkami rodziny, którzy mieszkają, pracują i śpią razem w jednym domu mieszkalnym, częstokroć w jednej izbie, stale zależni od siebie nawzajem i ze sobą powiązani. Jakakolwiek niezgodność temperamentów, charakterów i postaw utrzymywać się musi

* [W notatkach:] Małżeństwo aranżowane przez rodziców. Ojciec pana młodego płaci odkup. Żona wchodzi w dom męża bez osobistej własności (poza odzieżą i ozdobami). Nie dochodzi do sporów o ziemię czy dobytek domostwa. Jest obca i w domostwie, i we wsi.

między członkami domostwa w atmosferze nieodzownych i nadzwyczaj intensywnych kontaktów, od których nie ma definitywnej ani faktycznej ucieczki. W rezultacie do najbardziej znamienitych cech życia w wielkiej rodzinie należą brak jakiegokolwiek trwalszej wspólnotowej harmonii i obecność niechęci i animozji o różnej intensywności i ukierunkowaniu. W każdej rodzinie można być świadkiem lub dopatrzeć się częstych kłótni i konfliktów między żoną a mężem, synowymi domu, czy też kobietą a jej świekrą lub świekrem albo stryjem męża czy stryjną. Przypadki długich okresów prawie już uświęconego zwyczajem nieodzywiania się przeciwników do siebie, trwających niekiedy całe miesiące i lata, jakie można z łatwością stwierdzić w niejednej z odwiedzanych na chybił trafił rodzin, stanowią przekonujący dowód trwałości wewnętrznych tarć w obrębie grupy rodzinnej.

Niniejsza analiza ukazuje, że brak jakiegokolwiek doskonałego czy idealnego przystosowania związku małżeńskiego do warunków życia w wielkiej rodzinie oraz dopasowania seksualnego między małżonkami można uznać za zwykłe zjawisko w społeczeństwie macedońskim. Statystykowi, któremu fenomen niedopasowania objawia się w swojej ostatniej, rzecz można kończącej sprawę, fazie rozwodu czy trwałego rozpadu związku, kwestia ta może wydać się nieważna, a nawet wątpliwa w obliczu zadziwiającej wręcz stabilności, jaką wykazują małżeństwa wśród tych wieśniaków*. Nieliczne przypadki ostatecznego zerwania więzów małżeńskich, z jakimi miałem do czynienia w terenie obejmującym sześć, siedem wsi, stanowią zupełne anomalie; można przyjąć, że są zewnętrzne w stosunku do warunków lokalnych. Pierwszy nich dotyczy mężczyzny, który spędził długie lata na emigracji, gdzie poślubił Serbkę, która z nim razem wróciła do domu, lecz po kilku latach życia małżeńskiego uciekła z kraju. Wedle słów męża, ten wygnał ją za cudzołóstwo. Okoliczna plotka przypisywała [natomiast] winę mężczyźnie, oskarżając go o różnorakie występki seksualne (*coitus per anus* i lubieżność). Po okresie rozwiązłego życia w mieście kobieta zmarła — czy to z powodu choroby wenerycznej, czy też wskutek maltretowania przez policję — mniej więcej w czasie, kiedy doszło do jej pojednania z mężem⁴⁰. Inny przypadek wiąże się z nauczycielem z Serbii, który poślubił miejscową dziewczynę, a wkrótce potem opuścił żonę i posadę, uciekając w nieznanym kierunku. Kiedy opuszczałem Macedonię, rodzina młodej żony rozważała akcję rozwodową i ponowne wydanie jej za mąż. Obydwa te przypadki można uważać za nietypowe, rzadkie bowiem są w tym rejonie małżeństwa mieszane. Poza dwoma przytoczonymi wiadomo mi jeszcze tylko o jednym takim, najwyraźniej udanym, związku na terenie objętym badaniami.

* [Por. w notatkach terenowych:] Retko. Se rasturili maž i žena. Nemat tureno owde. [Rzadko się zdarza, żeby mąż i żona się rozstali. W tej wsi czegoś takiego nie było].

⁴⁰ Mowa tu o przypadku Trpa z Trebowla; por. par. „Wizerunek kobiety” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

Spośród trzech innych przypadków, o których mnie informowano, tylko dwa dotyczyły osób faktycznie tu mieszkających. Z tych dwóch jednemu towarzyszyły całkowicie nietypowe i wyjątkowe okoliczności, stworzone przez warunki wojenne. Podczas bułgarskiej okupacji pewna kobieta, której mąż służył wtedy w serbskiej armii, dopuściła się cudzołóstwa, a nawet żyła w jakiegoś rodzaju konkubinacie z bułgarskim policjantem. Ze związku narodziło się dziecko. Po powrocie do domu mąż nie zgodził się na kontynuację małżeństwa, mimo że dziecko to zostało przez matkę zabite⁴¹. Uzyskano rozwód i obie strony znalazły nowych małżonków. Moje informacje odnośnie do drugiego przypadku są niestety bardzo ograniczone. Wiem jedynie o fakcie rozvodu oraz o tym, że kobieta została następnie administracyjnie przeniesiona do innego powiatu. Trzeci przypadek dotyczy rodziny ze wsi, w której mieszkałem⁴²: jej *domacin* nie wrócił z emigracji, gdzie, jak uważano, żył w bigamicznym związku.

Aby w pełni zrozumieć wyjątkowy charakter rozpadu związku małżeńskiego na Poreczu, należy mieć na uwadze, że przypadki, o których była mowa, są nie tylko nieszablonowe i w niewielkim stopniu związane z typowym życiem rodzinnym, ale też rozciągają się w czasie na okres około piętnastoletni i dotyczą obszaru sześciu, siedmiu wsi, składających się łącznie z około pięciuset domostw. Jako że moja wiedza o lokalnych skandalach była dość dokładna, czuję się w prawie twierdzić, że nawet jeśli są jakieś pominięcia w przedstawionej tu kolekcji, skalę stabilności zwykłych małżeństw jako prawie normę trzeba uznać za wykazaną ponad wszelką wątpliwość.

Otwiera to przed nami interesujące pytanie badawcze. Jakie mianowicie czynniki, mimo niedopasowania seksualnego i oczywistych trudności życia małżeńskiego w systemie wielkiej rodziny, warunkują powszechną spójność związku małżeńskiego w społeczeństwie macedońskim? Jak wytłumaczyć, że związek, który z racji mankamentów swego ukształtowania musi być wystawiony na ogromne ryzyko rozpadu, wydaje się tak solidny i trwały? Innymi słowy, potrzebujemy analizy wszystkich środków kontroli społecznej, które egzekwują stabilność małżeństwa. I nie tylko ich; aby zrozumieć całe spektrum czynników, które wyznaczają stabilność związku, potrzebujemy także analizy treści relacji małżeńskiej w jej aspekcie łączącym i rozdzielającym. Musimy zrozumieć, w jaki sposób niezadowolony z partnera wpływa na związek: jakim zmianom podlega on w tym przypadku i co sprawia, że pozostaje on mimo to tak stabilny, jak wówczas, gdy obie strony są w pełni zadowolone.

Problemu tego, rzecz jasna, nie da się rozwiązać zwykłą metodą statystyczną, służącą wykrywaniu korelacji między różnymi aspektami życia społecznego a badanym zjawiskiem. Skąpe dane, jakimi dysponujemy, pozwalają na tylko jeden wniosek — mianowicie, że czynników stabili-

⁴¹ Por. niżej relację o tej historii w podrozdz. „[Aborcja i kopile. Zapisy terenowe]” w rozdz. „Kazirodzka miłość albo seks i represja. Mit o kazirodstwie”.

⁴² Mowa o wsi Wołcze.

zujących trzeba dopatrywać się w społecznych uwarunkowaniach życia tubylców. Wpływ oficjalnego systemu prawnego uznać należy za stosunkowo mało istotny, skoro nie zapobiega on dezorganizacji rodzinnej w małżeństwach mieszanych ani — jak wiadomo ze statystyk — w populacji miejskiej.

Procedurę badawczą* należy zastosować w pierwszej kolejności do całej różnorodności zjawisk, które można umieścić w jednej kategorii pod wspólnym nagłówkiem „niedopasowanie małżeńskie”. Mamy tu do czynienia z dwoma odrębnymi aspektami tej kwestii: [po pierwsze], niedopasowaniem małżonków pod względem temperamentu oraz seksualnym, które dla naszych celów możemy nazwać niedopasowaniem pary małżeńskiej⁴³, i [po drugie], niemożnością zaadaptowania się żony lub obojga małżonków do życia małżeńskiego w domostwie wielkiej rodziny męża**. To zjawisko określimy krótko jako niedopasowanie rodziny⁴⁴. W obrębie obu tych typów niedopasowania należy wyróżnić, że tak to określimy, fazę utajoną i jawną. Za fazę utajoną niedopasowania pary małżeńskiej uważać będziemy zjawiska impotencji męża, niepłodności, oziębłości i braku satysfakcji seksualnej, o tyle o ile nie przejawiają się w jakichkolwiek aktach nielojalności małżeńskiej. Utajonej fazy niedopasowania rodziny można szukać we wszelkich symptomach niezgody i podziałów, wywodzących się z konfliktów obojga lub jednego z małżonków z innym członkiem domostwa.

Co się tyczy jawnej fazy niedopasowania małżeńskiego w obu jego aspektach, możemy za nią uznać procesy ostatecznego rozpadu związku, takie jak cudzołóstwo, ucieczka, separacja, w końcu rozwód. Jako że nasza analiza musi stawiać sobie za cel odkrycie wszystkich najbardziej istotnych czynników, które wspólnie wymuszają lub warunkują tak uderzającą stabilność małżeństw w tym społeczeństwie, problem ten z logicznego punktu widzenia rozpada się na szereg pytań. Jakie są sposoby zapobiegania przejściu zjawisk utajonego niedopasowania seksualnego małżonków w jawną fazę rozpadu małżeństwa?***. Jakie postawy przyjmują małżonkowie w tych kwestiach i w jakim stopniu prowadzą one do jakichkolwiek kroków przeciwko lojalności małżeńskiej? Jakie społeczne instrumenty przyczyniają się do stabilności małżeństwa w warunkach niełatwego położenia małżonków w domostwie wielkiej rodziny? Dopiero po udzieleniu odpowiedzi na te pytania możliwe będzie przystąpienie do dalszej analizy [i postawienie kolejnych pytań]. Do jakiego stopnia jawne przejawy niedopasowania pary małżeńskiej i rodziny (cudzołóstwo lub konflikt w wielkiej rodzinie)

* [Na górze strony dwa dopiski:] Do skondensowania do rzeczy niezbędnych! Rozważania teoretyczne do umieszczenia w rozdziale wstępnym.

** [Wariant skreślony:] Przede wszystkim należy traktować oddzielne niedopasowanie seksualne i społeczne.

*** [Skreślony wariant:] Musimy odkryć sposoby, dzięki którym niedopasowanie seksualne i społeczne utrzymuje się w fazie ukrytej. Jakie środki społecznego przymusu współdziałają tu przeciw jego ostatecznej i jawnej manifestacji (cudzołóstwu i rozpadowi związku).

⁴³ Ang. *conjugal maladjustment*.

⁴⁴ Ang. *family maladjustment*.

prowadzą do całkowitego i ostatecznego rozpadu [związku małżeńskiego]? Jak [tubyłcy] odnoszą się do cudzołóstwa i jakie kroki podejmuje się w razie jego ujawnienia? Jakie czynniki przeciwdziałają ostatecznemu rozpadowi i sprzyjają stabilności małżeństwa?*

Wyłączność małżeńska i jej naruszanie⁴⁵

- W większości przypadków życie seksualne zaczyna się wraz z małżeństwem.
- Budzenie się pasji seksualnej.
- Sny żony (samowil).
- Niewierność męża. Niewierność rzadko przyczyną rozvodu — ale przyczyną kłótni.
- Niewierność i jej kontekst:
 - otoczenie kobiety w *zadrudze*: jej świekier, dziewierze, stryjowie męża;
 - otoczenie mężczyzny: obce kobiety często piękniejsze od własnej [żony].
- Zasadniczo nie ma zakazu kazirodztwa; zakaz kazirodztwa jako rezultat małżeństwa.
- Naruszanie [wyłączności małżeńskiej] i zazdrość.
- Impotencja i zdrady męża tolerowane.
- Mąż i wdowy.
- Od żony wymagane [właściwe] zachowanie.
- Zbliżanie się [żony] do obcych mężczyzn i jego interpretacja.

Niedopasowanie pary małżeńskiej^{46**}

Patologiczne zjawiska płci i reprodukcji, [takie] jak impotencja panna młodego, bezpłodność lub poronienia żony, oziębłość ze strony męża czy uporczywe autoerotyczne sny kobiety^{***}, przypisują tubyłcy powodom natury magicznej lub nadprzyrodzonej. Nawet jeżeli niezdolność do aktu seksualnego lub prokreacji jest skorelowana z deformacją organów płciowych mężczyzny czy brakiem menstruacji u kobiety, trwałe uwarunkowania fizyczne któregoś z małżonków interpretuje się w ostatecznym rozrachunku jako efekt dawnej klątwy, której obiektem był ród męża lub

* [Skreślony i niedokończony akapit:] Zakres i symptomy niedopasowania seksualnego zostały już przedstawione wyżej. Ten ogólny problem rodzi pytanie o remedia przeciw impotencji, bezpłodności i niezadowoleniu seksualnemu, jakie zapewnia się małżonkom. W jakim stopniu cudzołóstwo działa w zgodzie z potrzebami...

** [Wariant tytułu w brudnopisie:] Niedopasowanie seksualne w małżeństwie i jego leczenie.

*** [Wariant w brudnopisie:] ...czy symptomy trwałego braku satysfakcji seksualnej, które u kobiet przejawiają się w snach erotycznych...

⁴⁵ Konspekt przetłumaczony z oryginału angielskiego; tłum. Anna Engelking.

⁴⁶ Niniejszy podrozdział (poza zapisami terenowymi) został przetłumaczony z oryginału angielskiego; tłum. Jakub Ozimek.

żony*. W innych wypadkach impotencję i bezpłodność, [a także] oziębłość przypisuje się czarom. Erotyczne sny kobiet natomiast mają być powodowane przez pewne istoty nadprzyrodzone w rodzaju inkubów, które będąc w stosunkach z kobietą, mogą nawet chronić ją przed zajściem w ciążę.

Magiczna interpretacja patologii małżeńskich i reprodukcyjnych ma istotny wpływ na postawy dotkniętych tymi problemami osób. Deficyty małżonków uważa się za przejściowe, dające się usunąć po zastosowaniu odpowiedniej kuracji. Ani męża impotentą, ani bezpłodnej żony nie obarcza się jakkolwiek winą. Także i rodziców nie można oskarżyć o wybór partnera, z którym życie małżeńskie okazało się niesatysfakcjonujące. Całą winę za nieszczęście ponoszą wrogowie, którzy za pomocą czarów usiłują zniweczyć seksualne i reprodukcyjne zdolności małżonków. Na poszczególne rodzaje chorób genetycznych stosuje się oczywiście różne kuracje, oparte jednak na ogólnych zasadach magii i [przeprowadzane] środkami, jakich dostarcza uniwersalny system magii leczniczej i profilaktycznej**.

Także i rodziców pary nie można oskarżyć, że wybrali partnera, który nie wzbudza sympatii ani ekscytacji seksualnej. Cała wina za nieszczęście spoczywa na wrogach, których zawiść i nienawiść zmaterializowały się w postaci skutecznych aktów czarnej magii. Dlatego leczenie musi [...] przebiegać zgodnie ze zwykłymi regułami stosowania systemu przeciwmagii⁴⁷.

Impotencja. I*

Sieci antagonizmów i animozji, z której wyrastają podejrzenia o czarną magię, najbardziej intesywnie doświadcza się w grupie spokrewnionych lub sąsiadujących domostw. Dlatego zwykle [tu] właśnie szuka się winnego [czarów] [...]. Podejrzenia o czary trafiają do kontekstu tych animozji i antagonizmów w momencie, gdy przejawiające się w takiej czy innej formie genetyczne niedoskonałości małżonków nabierają szczególnej intensywności.

W przypadku impotencji pana młodego podejrzenia kierują się ku tym osobom lub grupom, które podczas rywalizacji towarzyszącej swataniu ujawniły się jako najzagorzalsi przeciwnicy jego małżeństwa. Cały obrzęd weselny pełen jest drobnych działań, zamyślonych jako profilaktyczna przeciwmagia chroniąca przed czającym się niebezpieczeństwem [użycia]

* [Wariant w brudnopisie:] Bardziej naturalne wytłumaczenie odnosi się tylko do określonych patologicznych symptomów, takich jak deformacja męskiego narządu płciowego czy brak menstruacji u kobiety w korelacji z niezdolnością do aktu seksualnego lub prokreacji. Tylko w takim wypadku impotencję i bezpłodność postrzegają się jako niezmiennie uwarunkowania fizyczne któregoś z małżonków i tłumaczy w ostatecznym rozrachunku jako efekt dawnej klątwy, której obiektem był ród męża lub żony.

** [Ostatnie zdanie skreślone i opatrzone adnotacją:] Zmienić! Rozwinąć!

*** [Adnotacja u góry strony:] Trzeba jeszcze bardziej skondensować do rzeczy niezbędnych i w końcu skończyć! [Adnotacja na marginesie:] Wykazać, jak dalece impotencja, bezpłodność, oziębłość zmieniają relację małżeńską (w jej aspekcie społecznym).

⁴⁷ Fragment w tłumaczeniu Anny Engelking.

czarnej sztuki przez potencjalnego wroga, który mógłby pojawić się na weselu. Tubylcy nawet ślubny rytuał w cerkwi, któremu poddaje się para, interpretują jako pozytywną magię kapłana, zapewniającą potencję mężowi i płodność żonie. Jeśli zaś mimo najściślejzego przestrzegania wszystkich tabu i zaleceń rytualnych pan młody ciągle nie jest w stanie dokonać *coitusu* — co wyjawia rodzinie nierzadko dopiero po kilku tygodniach, a nawet miesiącach nieudanych prób i utrapień — jego władze [rodzinne], w tym szczególnie gospodyni domu, podejmują natychmiastowe kroki.

Przeciwmagia nie wymaga wykrycia czarownicy, rzadko więc wskazuje się ją w bardziej precyzyjny sposób. Zazwyczaj jedynie kierunek, z którego czary mogły nadejść, opisywany jest szczegółowiej. Rozważa się, i następnie porzuca, różnorakie podejrzenia, a brane pod uwagę osoby obejmują przyjaciółki panny młodej, przyjaciół pana młodego oraz jego rywali z czasu swatów, wreszcie członków dotkniętego czarami domostwa, w tym nawet samą żonę impotentą. Zainteresowanie rodziny skupia się jednak przede wszystkim nie na osobie czarownicy, lecz na wykryciu samych czarów.

Impotencję powodują cztery typy czarów*. Jeden polega na podrzuceniu pewnych przedmiotów, [takich] jak związane ze sobą łyżki czy splecione nici, na progu izby, do której wchodzi para, by odbyć swój pierwszy małżeński stosunek. Przedmioty te należy gdzieś schować, dopóki [bowiem] łyżki pozostają nierozdzielone, a nici nierozpletane, „zawiązany” jest też pan młody**. Jako że sypialnię młodej pary zawsze poddaje się ścisłej inspekcji, możliwość że impotencja męża zostanie *a posteriori* przypisana temu typowi czarów, jest minimalna.

Następny typ magii impotencji polega na zawiązaniu w ślubnej odzieży kogoś z państwa młodych tak dużej liczby węzłów, jak to tylko możliwe. Słabość męża trwać będzie dopóty, dopóki wszystkie węzły nie zostaną rozwiązane. Odzież młodej pary zwykle poddawana jest pod tym kątem drobiazgowej lustracji, podczas której wszystkie znalezione węzły odcina się lub rozwiązuje. O ile mimo to impotencja wystąpi, lustrację tę przeprowadza się ponownie i usuwa wszelkie pozostałe jeszcze węzły. Podejrzenie kieruje się w takim wypadku przeciwko żonie i jej przyjaciółkom, które pomagały w przygotowaniu posagu i darów weselnych.

Trzeci typ magii impotencji sprowadza się do następującej procedury. Należy powiązać nicią dwa krzaki po przeciwnych stronach drogi, którą przejeżdża orszak weselny. Nitkę tę następnie przejeżdżający orszak, w tym para nowożeńców, przerywa lub przekracza. Wywołanej tym sposobem impotencji nie da się odczynić żadnym przeciwdziałaniem. O ten okrutny żart posądza się zwykle wrogów pana młodego (jego towarzyszy, kolegów z grupy rówieśniczej) — [jest to] jedyny przypadek, kiedy całkiem na przekór powszechnemu przekonaniu tubylców czary przypisuje się mężczyznom.

* [Dopisek na marginesie:] Typy magii impotencji do skondensowania!

** [Tu zdanie skreślone:] Tej magii dokonać może ktoś z gości weselnych.

Ostatni typ magii impotencji zakłada zamknięcie kłódki i schowanie jej w jakimś tajnym, opuszczonym miejscu. Przeciwmagia polega tu na odnalezieniu kłódki, którą należy otworzyć, by uwolnić pana młodego od jego dolegliwości. Nie jest łatwo wykryć ten czar drogą poszukiwań i badań. Uznawany za najbardziej niebezpieczny, wymaga pomocy wróża, który stosuje własną metodę diagnozowania i przeciwmagii⁴⁸.

Pomocy u wróża szuka się w każdym przypadku długotrwałej impotencji, głównie w celu ostatecznej diagnozy co do rodzaju zastosowanej magii oraz zaordynowania odpowiedniej kuracji. Znachorki, których kilka, specjalizujących się każda w swoich chorobach, znaleźć można w każdej wsi, pełnią funkcję wróżbitek najniższej rangi, u których zasięga się rady [tylko] w razie konieczności. [Rodzina poszkodowanego] zwraca się po ratunek do którejś ze znachorek cieszących się największą sławą, a gdy jej pomoc okazuje się nieskuteczna, ostatecznymi autorytetami w tej kwestii są najwybitniejsi miejscowi wróże w osobach mahometańskiego kapłana z innego regionu oraz [pochodzącej] z sąsiedniej, choć położonej już poza Górnym Poreczem, wsi świętej kobiety, która swój dar proroczy zawdzięczać ma stosunkom ze świętymi⁴⁹. Wiejskie znachorki, [choć] dobrze zorientowane w animozjach i antagonizmach, w które wplątani są młodzi małżonkowie i ich rodziny, nigdy nie wypowiadają się jednoznacznie na temat osoby czarownicy. Jako pierwotną przyczynę impotencji podają zwykle węzły w odzieży [ślubnej], a ordynowana przez nie kuracja, wynikająca z tej diagnozy, opisana została powyżej. Podobnie postępuje święta kobieta z Reczan, której wyposażenie zawodowe w kwestiach przeciwmagii nieznacznie tylko różni się od wyposażenia miejscowych znachorek. Mahometańscy kapłani, [odźwowie], należący do odmiennego środowiska kulturowego, z reguły dopatrują się przyczyn impotencji w praktyce z życiem kłódki. Sporządzają oni specjalny płyn, nad którym odśpiewują [magiczną formułę] i który po wypiciu przez pacjenta zapewnia przywrócenie potencji. Nikt z nich nie ujawnia imienia czarownicy w obawie przed komplikacjami, jakie mogłoby to za sobą pociągnąć.

Jako że impotencja nie trwa przesadnie długo i dzięki pomocy wszelkiego typu wróży udaje się ją w końcu wyleczyć, incydent ten szybko odchodzi w zapomnienie. Nie pozostaje on jednak bez wpływu na wewnętrzną konfigurację więzów solidarności w grupie domowej. Zainteresowanie i pomoc, jakich para doświadcza ze strony przedstawicieli wielkiej rodziny, mogą przyczynić się do powstania więzów sympatii między młodą żoną [a] jej szwagierkami, świekrą itp. Z drugiej strony, lokalizacja podejrzeń wewnątrz [grupy rodzinnej] może wytworzyć solidarność małżeńską między młodą parą, gdy ich podejrzewania kierują się przeciwko innemu

⁴⁸ Więcej na temat działającego na Poreczu wróża — *odży* ze Strgomiszta — zob. niżej w podrozdz. „Dzisiejsi wróże Porecza” w rozdz. „[Walka z czarami]”, a także w podrozdz. „[System poreckiej przeciwmagii]” w rozdz. „Religia gjaurów macedońskich” w części 1.

⁴⁹ Mowa o świętej Mircejcy z Reczan; więcej zob. niżej w podrozdz. „Święta z Reczan” w rozdz. „[Walka z czarami]”, a także w podrozdz. „[System poreckiej przeciwmagii]” w rozdz. „Religia gjaurów macedońskich” w części 1.

członkowi domostwa, lub sprzyjać spójności w grupie genetycznej, jeżeli młody mąż podziela opinię swojej matki lub stryjny co do nieczystej gry jego żony.

Poza opisanymi, młodzieńcza impotencja nie prowadzi nigdy do poważnych problemów. Żona ma wystarczająco dużo rozsądku, by nie demonstrować postaw, które mogłyby skupić na niej podejrzenia o czarną magię, i oczekując na skuteczny lek, wykazuje jeszcze więcej powściągliwości niż jej mąż.

O wiele poważniej przedstawia się rzecz w przypadku trwałej oziębłości męża lub przedłużającej się bezpłodności żony.

Przypadek Pawła i Pawlejcy⁵⁰

Przybyła młoda żona. Młodzi nic nie mówią. Idą i kładą się, [by współżyć]. Ona się nie martwi. Ale on zachorował. Każdego ranka wstaje skrzywiony. W końcu powiedział bratu, Stefkowi (mężowi narratorki⁵¹): „Bracie, nie mogę roboty z nią skończyć”. Doradzili mu zdjęć jej pas (podczas stosunku). Co się zabrał do żony, mdlał. Jego ciało było jak umarłe.

Później, żeby się dowiedzieć, co jest nie tak, chodził od znachorki do znachorki. Jedna znachorka stwierdziła: „W ubraniu żony są węzły, ona nimi zawiązała męża”. Weszliśmy ze Stefkim do [jej] izby (kiedy kobietę wysłano z domu, by prała bieliznę), przeszukaliśmy całą jej skrzynię, wszystkie ubrania, żeby znaleźć to coś zawiązane. Ale nic nie znaleźliśmy.

Przyszedł sąsiad i przyniósł wiadomość, że Pawlejca dostała zaproszenie od matki, żeby ją odwiedziła w sąsiedniej wsi. [Pawlejca] mówi: „Mam mokre skarpety”. „Daj mi je” — mówię — „Wysuszę ci. Ty idź, przynieś wody”. Przewróciłam skarpety na lewą stronę i tam znalazłam czary. W skarpetach znalazłam, tu w palcach, zawiązane; dwa razy zawiązana czarna nić. Mówię: „Ludzie, tu są te czary!”. Kobiety złapały mnie za ręce: żebym nie dotykała, tylko wrzuciła prosto do ognia.

Ale ona (Pawlejca) upierała się: „To nie ja jestem czarownicą. Te skarpety zrobił ktoś dla mnie. To oni uczynili czary. Ktoś inny je tu włożył, nie ja”.

Wtedy Stefko zawołał: „Przynieście mi wszystkie skarpety. I jej ślubne ubranie też możecie przynieść”. Patrzymy, i: we wszystkich jej skarpetach zawiązana czarna nić! Ale to były te, których oni używali w nocy. W dzień nosili inne. Skoczyłam do Pawła: „Czekaj — mówię — pokaż mi swoje skarpety, te które nosisz w nocy”. Jak tam popatrzyłam: czerwona nić z przywiązanym czerwonym sznurkiem. Porozwiązaliśmy to wszystko.

I młodzi uwolnili się. A tak to była prawdziwa męka. Chłopak się pochorował...

Przypadek ten ukazuje typową sytuację, jaką wytwarza przepowiednia znachorki, oraz skupianie się podejrzeń wokół młodej żony. Współpracującymi ze sobą osobami są tu brat mężczyzny⁵², żona tego brata i inne kobiety z sąsiedztwa. Wszyscy oni są zainteresowani wykryciem czarów, które mają być schowane w ubraniach kobiety. Rozważania nad techniką

⁵⁰ Macedoński oryginał tej relacji, wraz z przekładem, zob. w podrozdz. „[System porckiej przeciwmagii]” w rozdz. „Religia giaurów macedońskich” w części 1 (tu zamieszczamy tłumaczenie jej wersji angielskiej; tłum. Jakub Ozimek).

⁵¹ Mowa o Stefkójcy.

⁵² Czyli Stefko, brat Pawła.

[tych czarów] kierują podejrzenie na nią, a jej zaprzeczenia spotykają się z powątpiewaniem. Przypadek ten ukazuje wzrost [poczucia] solidarności i wspólnego interesu w wydzielonym ugrupowaniu rodziny: [dwóch] braci i żony [jednego z nich].

Kolejny przypadek wykaże, że proces ten może doprowadzić także do innych rezultatów⁵³.

Impotencja. II

Istnieje kilka typów czarów, które mogą spowodować impotencję. Wszystkie one polegają na bardzo prostych aktach, niewymagających nawet rozbudowanych zaklęć. Czarownica wiąże ze sobą dwa drzewa, pod którymi przejeżdża ślubny orszak, lub zamyka kłódkę i patrzy z daleka na parę podczas jej ceremonialnego przejazdu do domu męża. Zaklęcie, które trzeba [wtedy] wymówić, składa się z kilku zaledwie słów: „Tak jak to jest związane / zamknięte, tak i młodzi niech będą związani / zamknięci”. Dopóty, dopóki drzewa pozostaną związane, a kłódka zamknięta, pan młody nie będzie w stanie dokonać *coitusu*. Ten sam skutek można osiągnąć, jeżeli para przestąpi przez zamotane nici lub dwa sczepione ze sobą przedmioty, na przykład łyżki, nad którymi wymówiono podobną formułę. Najlepszym miejscem dla tych magicznych [zabiegów] jest próg pokoju, w którym młodzi spędzają pierwszą wspólną noc. Okres, w którym można tych czarów dokonać, ogranicza się do ceremonii weselnej.

Innego rodzaju czarami można posłużyć się bez tych ograniczeń. Polegają one na zawiązaniu węzłów w odzieży kogoś z młodych. Można to uczynić zarówno przed weselem, jak i po nim. Dopóki węzły nie zostaną usunięte lub rozplątane, czar utrzymuje swój wpływ na pana młodego*.

Podczas niektórych faz *swadby* czar impotencji jest szczególnie skuteczny. Uczynić go można albo podczas publicznego ceremonialnego przejazdu orszaku weselnego do domu pana młodego, albo w domu zaślubionej [już] pary, przed rytualnymi pokładzinami. Akt magiczny polega na zaklęciu supłów lub jakichś [innych] ciasno ze sobą splątanych przedmiotów, które muszą wejść w magiczny kontakt z młodą parą (para musi na przykład przestąpić nad lub przejść pod zaczarowaną substancją). Innym sposobem jest zablokowanie kłódky i wymówienie formuły zaklęcia w chwili, kiedy para pojawi się w zasięgu wzroku [czarownicy]. Oprócz tego impotencję spowodować można, wiążąc supły w odzieży panny młodej lub pana młodego.

Jak łatwo zrozumieć, zagrożenie czarem impotencji jest największe podczas obrzędu weselnego. By przeciwdziałać temu niebezpieczeństwu, stosuje się liczne środki zapobiegawcze.

[...] Panu młodemu nie wolno przebywać w towarzystwie panny młodej, zanim nie zakończy się cerkiewny obrzęd zaślubin, który uważa się za pozytywną magię kapłana, zapewniającą potencję mężowi i płodność żonie.

* [Na marginesie dopiski:] Do dalszego skondensowania! Do umieszczenia w różnych miejscach ogólnego opisu!

⁵³Może chodzić o przypadek Igna, zob. dalej.

Uważnie lustruje się odzież ślubną młodych i usuwa z niej wszelkie supły. W czasie rytuału w cerkwi nawet sznurowadła *opanek* lub butów noszonych przez młodą parę muszą być rozwiązane. Obszukuje się progi i framugi drzwi w domu pana młodego, próbując wykryć ukrytą tam magię, która mogłaby oddziaływać na parę, gdy ta będzie wchodzić do środka. Przy pokładzinach panu młodemu doradza się, by zdjął żonie pas, który ze względu na supły swojego splotu może spowodować impotencję. Jeden z członków rodziny może także potajemnie podsłuchiwać pokładzinowy stosunek między nowożeńcami, jako że ta praktyka ma przeciwdziałać magicznym wpływom.

Jeśli mimo wszystkich tych środków ostrożności impotencja się pojawi, rodzina pana młodego dochodzi do wniosku, że uczyniono jakieś potężne czary, których nie da się przewidzieć ani kontrolować, i że czary te cały czas działają. Trzeba je odczynić, co oznacza, że o ile chłopiec ma odzyskać potencję, należy odnaleźć przedmioty, których użyto do czaru, po czym rozłączyć je, rozwiązać lub otworzyć. Okoliczności, w jakich fakt słabości chłopca zostaje ujawniony jego rodzinie, kierują podejrzenia o [uprawianie] czarnej magii na jego żonę*. Przede wszystkim, z powodu onieśmienia, chłopiec trzyma swój problem w tajemnicy przez dłuższy czas, tak że rodzina dowiaduje się o nim nie wcześniej niż kilka tygodni czy nawet miesięcy po ślubie.

[Młody małżonek] jest zmartwiony i wyczerpany, podczas gdy na jego żonę choroba wydaje się mieć niewielki wpływ. Prowadzi to do przypuszczenia, że czary działają tu przeciw chłopcu, nie przeciw dziewczynie, a nawet że ma ona jakieś powody, by się z tej sytuacji cieszyć.

Jeśli mimo wszystkich tych środków zapobiegawczych męża dotyka impotencja, mija dłuższy czas, zanim o fakcie tym powiadamia się rodzinę pana młodego. Dopiero po kilku tygodniach lub nawet miesiącach bezowocnych prób chłopiec decyduje się w końcu zawierzyć swój problem starszemu bratu lub innemu członkowi rodziny. Sprawą zajmują się w pierwszej kolejności domowi eksperci. Chłopcu radzi się zdjąć żonie pas, ponieważ to liczne supły jego splotu mogą powodować impotencję. Jeden z członków rodziny może także potajemnie podsłuchiwać stosunek między śpiącymi razem małżonkami, jako że ta praktyka ma przeciwdziałać wpływom czarów.

W obliczu wszystkich środków ostrożności stosowanych podczas ceremonii ślubnej wystąpienie impotencji tłumaczy się działaniem jakichś potężnych czarów, których rodzina pana młodego nie była w stanie kontrolować. Okoliczności, w jakich o impotencji chłopca dowiaduje się jego rodzina, kierują zwykle gros podejrzeń o czary na jego żonę. Ten ukrywa [bowiem] przed nimi prawdę przez pierwsze tygodnie lub [nawet] miesiące nieudanych prób *coitusu*, a gdy w końcu decyduje się zwierzyć swój problem rodzinie, zainteresowanie jego krewnych kieruje się nie tyle na szczegóły małżeńskich igraszek, ile na relacje pary w życiu codziennym i jej zachowanie w obrębie domostwa.

* [Dopisek na marginesie:] Rozbieżność między beznamiętnymi opiniami w abstrakcyjnych przypadkach co do wzajemnych cierpień męża i żony, gdy przytrafia się impotencja (obydwoje cierpią, obydwójce mogą nawet z tego powodu umrzeć), a wnioskami, do jakich dochodzi rodzina męża w autentycznych przypadkach impotencji, że to on cierpi, żona zaś cieszy się z sytuacji. Podejrzenia magii kierowane przeciwko żonie.

Uzasadnienie podejrzeń

Żona mniej dotknięta przez zło niż mąż. Jej radosny nastrój w zestawieniu z zafrasowaniem męża.

Typ czarów w opinii miejscowych znachorek: węzły w odzieży. Ubranie męża uważnie przygotowywane, lustrwane przed ślubem. Ubranie dziewczyny podobnie, w jej domu. Lustracja jednak ograniczona do garderoby noszonej w noc poślubną. Oprócz tego jest jeszcze znaczna ilość ubrań, które panna młoda przywozi w charakterze posagu i darów ślubnych. [Także] skarpety, które nosi mąż. Jeśli w noc poślubną nie ma kopulacji, rodziny się o tym nie informuje. Pan młody próbuje znowu i znowu. Mija sporo czasu, zanim z problemu zwierzy się bratu lub komuś innemu. Pierwszy środek zaradczy: by usunąć wszelkie możliwe węzły z odzieży żony — zdjąć jej pas. Kopulacja podglądana przez inną osobę: impotencję ma leczyć potajemne podsłuchiwanie stosunku przez osobę trzecią. Wyeliminowanie przypadku [jako przyczyny]. Obowiązuje wyjaśnienie magiczne.

Wyrok znachorek — potwierdzenie powszechnej opinii: węzły w odzieży. Wielokrotne przeszukiwanie odzieży. Można się spodziewać, że w końcu jakiś węzeł musi się znaleźć. Jeśli nie w pasie czy w jakiejś części garderoby, to z pewnością w skarpetach, gdyż wiązanie jednej nici z drugą to zwykła technika [ich robienia]. Każda skarpetka jest pełna węzłów.

Podejrzanie kierowane na żonę. Ona jest cały czas spokojna, a jej mąż cierpi! Węzły znalezione w jej odzieży, pozostającej pod jej osobistym nadzorem. Postawa męża nie gra tu roli. Jego pozostali krewni zjednoczeni poszukiwaniem węzłów w odzieży żony. Jeśli to nie przyniesie ulgi, kolejny krok: wizyta u tureckiego wróżbity. On dostarcza zwykle innego wyjaśnienia, najbardziej zgodnego z warunkami życia w jego wspólnocie: teorii o kłódce. Przedstawia siebie jako jedyne go eksperta zdolnego do wykrycia czarów. Co więcej, obiecuje przeciwdziałać im swoim własnym magicznym lekiem.

Impotencja. [Zapisy terenowe]

Obok magii powodującej bezpłodność istnieje magia powodująca impotencję. Magię tę czyni się w następujący sposób: kobieta, która chce spowodować impotencję zięcia, wyjdzie naprzeciw orszakowi weselnemu i trzymając w ręku [kłódkę], zamknie [ją] (*cie zatworit*), wymawiając przy tym formułę magiczną. Po czym zanieś ją na jakiś stary, zapuszczony grób, o którym rzadko kto wie, i tam wsadzi pod kamień. Gdy przyjdzie do kopulacji, zięć nie będzie mógł nic [zrobić]: będzie *zatworen* [zamknięty] [lub] *zawrzan* [zawiązany]. Tak może się męczyć szereg dni, tygodni i miesięcy, aż wreszcie może od tego umrzeć.

Istnieje przeciwmagia, która wie dzie do tego, by mł[ody] został *otworen* [otwarty] [lub] *odwrzan* [odwiązany].

W *zadrudze* Cira był taki wypadek. Pacjent — Igne. Trwało cztery czy pięć tygodni, zanim Igne zdecydował się zwierzyć fakt Kolowi. Wówczas Kolo udał się do jednego człowieka w Gostiwarze i przyniósł stamtąd jakąś wodę — lek. Jak się go przyrządza, nie wie (lub nie chce powiedzieć), ale

mówi, że przy tym również wypowiada się zamawianie (przy sporządzaniu leku). Igne pił ten lek i potem wszystko przeszło.

Na moje pytanie, czy we wsi są kobiety, które znają to leczenie, powiedział, że bezwzględnie nie ma. Kobieta może tylko uczynić zło; aby je zniszczyć lub uczynić dobro, trzeba się uciec do mężczyzn.

Skuteczna przeciwmagia to odnaleźć kłódkę, wyjąć ją z grobu i otworzyć. Ale skąd można wiedzieć, gdzie ona ukryta? To może powiedzieć jasnowidz lub, wiedząc gdzie jest, wykonać odpowiednią praktykę.

Informacje dodatkowe do wypadku Igna (Stefkojca i Ciro). Fakt został poznany dzięki przypadkowi. Było to po nowym roku. Igne został wysłany z objazdowym lekarzem i ominął w ten sposób *priczesa* [komunię], w której wszyscy inni brali udział i on [też] powinien [...]. Ominął również całą uroczystość *Wodici*.

Po powrocie Ignejca zrobiła mu awanturę. Oświadczyła, że z tych względów nie chce z nim więcej spać. Igne spał osobno, w dzień popłakiwał. Raz powiedział Cirowi: „Ti samo se pulisz, a ne me praszujesz, kakwa maka imam. Sum wrzan” — „Ty tylko się gapisz, a [wcale] mnie nie pytasz, jaki mam problem. Jestem zawiązany”.

Oświadczenie to wywołało cały szereg powikłań. Oczywiście przyczyną magia. Stefkojca uciekła się do następującego zabiegu: nocą, gdy młodzi położyli się spać, ukryła się w pobliżu, by podsłuchiwać. O ile przyczyną impotencji jest magia, podsłuchiwanie winno ją zniweczyć. Tymczasem obecność Stefkojcy została dostrzeżona i [to ją] oskarżono o tę magię.

[Wtedy] nadszedł lekarz w drodze powrotnej. Opowiedziano mu o zdarzeniu. Ponieważ z informacji podawanych przez Igna wynikało, że impotencja jest świeżej daty, że nastąpiła po paru miesiącach współżycia, lekarz zachodził w głowę. Równocześnie Ignejca zaklinała się, że jest jeszcze dziewczyną („Ja sum uszte dewojka”). Lekarz groził, że będzie ją [badał].

Wreszcie cała rzecz skończyła się tym, że Kolo odwiózł lekarza do Gostiwaru, tam lekarz wziął w aptecce jakieś lekarstwo („jedna woda” [jakąś wodę]) i polecił dać je Ignemu. Równocześnie Kolo wziął „druga woda” [inną wodę] od pewnego *odży* w Gostiwarze i potem Igne został nakarmiony tym podwójnym lekiem. Niemoc przeszła.

Wólce, 19 listopada 1932. Rozmowa z Kolem i Ignem. Mówiąc o zwierzętach łowieckich, doszliśmy do wydry. Kolo mówi: skóra droga, a trzykroć droższe nasienie wydry — samca. Tylko bardzo trudno je uzyskać. Należy strzelić wydrze prosto w serce, tak by od strzału z miejsca [padła] martwa. Potem odjąć jądra i wydobyć nasienie. Tylko takie nasienie posiada wartość leczniczą. Wydra zraniona tylko, sama odgryza swoje jądra i to nasienie [jest] bez wartości.

Nasienie zdobyte właściwym sposobem służy jako lek przeciw bezpłodności, lek bezwzględnie skuteczny. Igne mówi, że to lek, który się [stosuje], gdy wina [leży] po stronie męża. To wyindagować jeszcze!

Bezplodność

W społeczeństwie, w którym liczebność rodziny decyduje o powodzeniu materialnym i pozycji społecznej, a najstarsze pokolenie w ostatnich fazach swego życia jest uzależnione ekonomicznie od pracy potomstwa, dzieci wyczekuje się z najwyższym utęsknieniem, a bezdzietność uważa za najgorsze zło. Może ona każdą parę małżeńską doprowadzić na starość na skraj nędzy i śmierci głodowej, kładzie też kres wszelkim nadziejom na normalną i przynoszącą satysfakcję karierę życiową domostwa. Wszystko to sprawia, że nieplodność żony ma dla rodziny nadzwyczaj poważne konsekwencje społeczne i jest dla małżonków prawdziwym problemem.

Związek między menstruacją a ciążą jest tubylcom dobrze znany. Zgodnie z ich teorią prokreacji miesiączka ustaje wskutek koagulacji męskiego nasienia w łonie kobiety, co prowadzi do zatkania kanału, przez który spływa krew menstruacyjna*. Tubylcy wiedzą również, że nie każdy akt kopulacji musi koniecznie prowadzić do poczęcia. Są kobiety, które zachodzą w ciążę w trakcie pierwszego *coitusu*, inne czynią to po kilku miesiącach małżeńskiego współżycia. Nawet jeśli do poczęcia nie dojdzie w ciągu pierwszych dwóch czy trzech lat pożycia, zjawiska takiego nie uważa się za niezwykle czy dziwne. Jeśli jednak ten stan rzeczy się przedłuża, sprawa nabiera poważniejszego charakteru. Regularna menstruacja [żony] i życie seksualne z mężem spełniają wszystkie wymogi procesu prokreacyjnego, a jednak jest ona trwale nieplodna. Jedynym rozwiązaniem wydaje się magiczne wyjaśnienie tej przyczynowej niezgodności między teorią a przeczącą jej empirią. Czynnikiem, który zakłóca prawidłowość powiązań między zjawiskami menstruacji, płodności, aktu płciowego i poczęcia, musi pochodzić spoza całego procesu. Jest nienaturalny, ba! — jest nadnaturalny.

Bezplodność żony stanowi dla pary o wiele bardziej skomplikowany i ważki problem niż przejściowa impotencja męża. Współwystępują [też] z nią o wiele poważniejsze okoliczności o charakterze społecznym. Nie jest to przejściowe niepowodzenie we wczesnej fazie związku małżeńskiego. Przez pierwsze dwa czy trzy lata pożycia małżeńskiego nie odczuwa się tego problemu dotkliwie. Fakt, że żona nie zachodzi w ciążę, uważa się za normalny. Jeśli jednak ten stan rzeczy się utrzymuje, sprawa staje się poważniejsza. Wiadomo, że kobieta miesiączkuje regularnie oraz że życie seksualne pary przebiega najzupełniej normalnie. Zjawisko [braku ciąży] jest zatem nienormalne i podejrzewa się jego magiczną przyczynę. Kobiocie musiano [widocznie] dodać do jedzenia strużki z kopyta mulicy, nad którymi wyszeptano krótkie zaklęcie: „Jak mulica, co nie ma źrebiąt, tak niech i ta kobieta nie ma dzieci”. Techniczna strona tego typu czarnej magii ogranicza zasięg możliwych czarownic do osób, które utrzymują bliskie stosunki towarzyskie z kobietą, z którymi od czasu do czasu dzieli się ona jedzeniem albo wspólnie spożywa posiłki. Rodzina w pierwszej kolejności podejrzewa sąsiadki, które zyskały złą sławę, otwarcie manifestując nienawiść podczas kłótni, konfliktów itp., w jakie obfituje życie wsi.

* [Dopisek na marginesie:] Zdolność do poczęcia, której dowodem jest menstruacja.

Czary to działanie nie tylko nadnaturalne, lecz także nikczemne, nienawistne i wrogie. Czarownicy można się spodziewać tylko wśród najzacieklejszych wrogów kobiety lub jej rodziny, a domniemanie czarów musi mieć uzasadnienie w antagonizmach i animozjach, których rzeczywiście doświadczyła ofiara lub jej krewni. Hipoteza czarów nigdy nie występuje w oderwaniu od dociekań co do ewentualnego sprawcy. Technikalnia aktu magicznego, który może powodować bezpłodność, ograniczają zasięg podejrzeń do najbliższego sąsiedztwa rodziny.

Jak wszystkie akty czarnej magii, tak i magia bezpłodności jest bardzo prosta. Aby uczynić kobietę jałową, wystarczy dodać jej do jedzenia strużki z kopyta mulicy, nad którymi wypowiedziano krótkie zaklęcie: „Jak mulica, co nie ma źrebiąt, tak niech i ta kobieta nie ma dzieci”. Ofiara nie zajdzie już w ciążę, a jeśli nawet [to nastąpi], urodzi przedwcześnie i dziecko nie będzie długo żyło. Czar ten nie działa na kobietę, działa na zarodek. Nieregularność menstruacji, która zatrzymuje się na kilka miesięcy, a potem powraca, uważa się za przerwana ciążę. Według innego wytłumaczenia bezpłodność następuje za przyczyną samowilów, nadprzyrodzonych istot płci męskiej asocjowanych z wiatrami. Samowily nawiedzają kobietę w nocy i odbywając z nią stosunek seksualny, uniemożliwiają zajście w ciążę. Tubylcy mawiają: „Jeśli kobieta nie zachodzi w ciążę, to znaczy, że kocha ją jakiś samowil”. Jednak ta koncepcja ma uzasadnienie tylko wówczas, gdy niepłodność lub poronienia są skojarzone z erotycznymi snami kobiety, w których śni o nocnych stosunkach płciowych z mężczyznami ze wsi. Jest to jednak wyjaśnienie, które ostatecznie można porzucić na rzecz teorii bardziej przekonującej.

Magicznego wyjaśnienia bezpłodności nie stosuje się mechanicznie do każdego jej przypadku, jak dyktowałoby to logiczne rozumowanie. Wyjaśnienie to, zanim przerodzi się w pewność i pociągnie za sobą niezbędne kroki zaradcze, musi przejść proces weryfikacji, której instrumentem jest system wróżb, służący potwierdzeniu podejrzenia. Weryfikacja zakłada wiedzę wróża na temat przyczyn problemu oraz poparcie dowodami podejrzeń co do osoby czarownicy. Wróż nie przedstawia opisu czarownicy. Jego zadaniem [jest] stwierdzić aktywną obecność magii. Wiara bazuje tutaj na szczegółowości i wierności, z jakimi wróżąca lub wróżący są w stanie zrekonstruować [magiczny] akt. Lokalne znachorki i wróże spoza Porecza różnią się co do wskazywanych szczegółów użytego czaru, [przy czym] ograniczają się do opisanie sposobu, w jaki aktu tego dokonano. Niekiedy mówią jeszcze, czy dom czarownicy leży na lewo czy na prawo od domu bezpłodnej kobiety, jaką ta pierwsza ma karnację, a nawet podają jej wiek.

Uzbrojona w te wskazówki [rodzina] niepłodnej kobiety poddaje lustracji jej znajomych i sąsiadów, a przypadki [niegdysiejszych] kłótni, konfliktów itp. łączy retrospektywnie z faktem czarów. Zdarzenia w trakcie kłótni czy podczas rywalizacji nabierają teraz, wskutek interpretacji w kategoriach magii, szczególnego znaczenia. Groźby, klątwy, wyzwiska itp., które do tej pory nie były niczym więcej niż objawem kłótniowości albo jakiegoś konfliktu, obecnie — powiązane z doświadczanymi właśnie czarami —

zyskują w ich obliczu nowe sensory. Rzadko [przy tym] podejrzewa się tylko jedną osobę; żona i mąż wahają się w tej kwestii ze względu na sprzeczne opinie wróżów. Zakres możliwości jest [więc] szerszy [niż jedna]. Osąd małżonków ulega poza tym wpływowi każdej z osób, której przedstawiają sprawę pod rozwagę. Kobiety w wielkiej rodzinie ukierunkowują podejrzania przeciwko którejś z najbardziej zacieklej i jawnych przeciwniczek domu, kobiecie, która z trudem kryje swoją nienawiść, zawiść i wrogość. Powiernice, do których żona zwraca się po pomoc, interesują się również wewnętrznym życiem rodziny, są *au courant* ze wszystkimi dzielącymi ją konfliktami, jeśli więc tak się składa, że z kimś oskarżanym przez rodzinę o czary łączy je przyjaźń, mogą szukać innej podejrzanej właśnie w [rodzinie]. Nie mają one takich ograniczeń jak żona, a także jej mąż. W ten sposób oskarżenia o czary płyną od [dotkniętej nimi] rodziny w stronę sąsiadów i od sąsiadów w stronę rodziny*.

Stosowana kuracja: przeciwmagia. Próbuje się różnych kuracji; żona, często wraz z mężem, nieustannie pielgrzymuje od znachorek do wróżów i z powrotem. Rozciąga to cały proces leczniczy na długie lata, dużo czasu musi bowiem upłynąć, zanim stwierdzi się z pewnością nieskuteczność jednego antidotum i rozpocznie poszukiwania następnego. Para stale żyje na skraju niepewności, czy czar nadal działa, czy może już nie. Trudności przeciwmagii dodatkowo spowalniają cały proces, [na przykład] rytuał oczyszczenia⁵⁴ można odprawiać tylko cztery razy w roku w określone dni. Jeśli przeciwmagia nie przyniesie rezultatu, może to mieć dwie przyczyny: zastosowana kuracja nie jest wystarczająco silna lub nie dochowano jakichś tabu, lub też znachorka nie miała zdolności leczniczych (wskutek złamania tabu). Antidotum można ponownie zastosować dopiero po upływie kilku miesięcy.

Wróż jest nie tylko organizatorem wiary w magię, wyznawanej przez parę, podtrzymuje także nadzieję na skuteczny lek. Przepisuje swoją własną kurację, próbuje własnej przeciwmagii, walczy z czarownicą, ciągle na nowo usiłując znaleźć lekarstwo. Utrzymuje żonę w przekonaniu, że czar można unicestwić.

Przeciwmagię, której celem jest zabicie czarownicy⁵⁵, również można przedsięwziąć tylko w określonym momencie roku. Podczas tej praktyki poznaje się w końcu jej imię. Jeśli czarownica umrze, dowodzi to skuteczności przeciwmagii. W takim przypadku oczekuje się rezultatów. Jeśli nie, podejmuje się kolejny krok, wiążący się z pewnymi praktykami nekromantycznymi. O ile nie ma rezultatów, może to oznaczać, że w grze jest inna

* [W notatkach:] Podejrzania o czarną magię. Sytuacja: animozje między domostwem i innymi domostwami w sąsiedztwie. Bezpłodność kobiety dowodzi, że animozje przekształciły się w czary. Z drugiej strony: otoczenie nie interesuje się jakąś konkretną kłótnią, lecz obserwuje życie rodzinne, przedstawia sobie wewnętrzne antagonizmy i wiąże je z bezpłodnością kobiety. (Tłum. Anna Engelking).

⁵⁴O rytualnej kąpeli niepełnej pary na grobie zmarłej kobiety posądzanej o rzucenie czaru zob. niżej w podrozdz. „Rozdymanie żył wilczych. I” w rozdz. „[Walka z czarami]”.

⁵⁵Mowa o rozdymaniu żył wilczych, zob. tamże.

czarownica. Następuje nowa pielgrzymka [po wróżach], ustalenie [nowej] podejrzaney, [nowej] kuracje. Mijają lata, zanim para się podda; przypada to już w czasie, kiedy nawet w razie śmierci żony mąż ma niewielkie szanse na ponowne małżeństwo z młodą, płodną kobietą. Okres zagrożenia związku rozpadem z powodu niepłodności żony mija, gdy mija okres prokreacji.

Niezależnie od powyższego, w związku z tym, że kuracja przeciwmagiczna trwa wiele lat, rozpadowi [małżeństwa] przeciwdziałają inne czynniki. Pielgrzymowanie w poszukiwaniu remedium angażuje parę w różnorakie relacje w obrębie systemu medycyny i wróżbiarstwa. Ich własny związek staje się bardziej złożony; jest wzmacniany przez różne struktury społeczne. Mąż może swojej żony nie kochać, może chcieć się ożenić z inną kobietą i z nią wypróbować swą moc reprodukcyjną. Rozstanie z partnerką oznaczałoby wszakże zakwestionowanie całego systemu wróżbiarstwa oraz votum nieufności wobec najznamienitszych ekspertów w tej dziedzinie, od których zależał i zależy ratunek jego żony. Im bardziej mąż pragnie rozwiązania [problemu], im gorliwiej szuka kuracji — tym bardziej para uzależnia się od całego systemu magii i medycyny, tym silniej wiąże z niezależną od życia rodzinnego strukturą kulturową i podlega sankcjom opinii i sądów najbardziej prominentnych członków społeczeństwa. Słabość związku małżeńskiego wynikająca z mankamentów niepłodności otrzymuje rekompensatę w postaci wielowymiarowych, wiążących relacji, w jakie para wchodzi w poszukiwaniu remedium.

Nie jest mi znany choćby pojedynczy przypadek rozpadu małżeństwa z powodu niepłodności żony, przy czym w samej tylko wsi mojego stałego zamieszkania było siedem bezpłodnych małżeństw na trzydzieści domostw. Zaledwie w jednym przypadku mąż czynił nad wyraz delikatne aluzje na temat konieczności rozwodu, napomykając, iż podsłuchał gdzieś, że sądy cerkiewne mają w przyszłości udzielać rozwodów niepłodnym parom. Nie próbował nawet formułować jasno swego zamiaru, badał jedynie, jakie wrażenie wywoła ta nowina na starych kobietach, leczących jego bezpłodną żonę. Oczywiście istnieją także inne czynniki, które przeciwdziałają rozpadowi małżeństwa jako takiemu. Będą one [jeszcze] omówione szczegółowiej. W tej analizie ukazuje się jedynie konstelację relacji społecznych, w które wprowadzają [parę] bezpłodność żony i [próby jej] leczenia*.

Erotyczne sny żony

Kiedy żona ma sny erotyczne, kiedy śni o mężczyznach, zwykle zwierza się z tego faktu albo mężowi, albo najbardziej zaufanym kobietom w domostwie. Teoria snów nie stanowi spójnego, logicznego systemu⁵⁶. Sny w ogólności mają swoje pragmatyczne znaczenie oraz złożoną symbolikę. Mogą wróżyć dobrze lub źle, zależnie od kluczowych symboli, jakie

* [Dopisek:] Pamiętać: Związek między bezpłodnością, czy raczej bezdzietnością, a przywództwem wielkiej rodziny.

⁵⁶Szczegółowiej na temat snów zob. niżej w rozdz. „Sny”.

są w nich obecne. Niezależnie od tego niektóre sny uznaje się za całkowicie patologiczne — nie ma dla nich miejsca w systemie symbolicznym, zdaniem tubylców powodują je istoty nadprzyrodzone. Największe przerażenie budzi *łosztotija* (Złe) — nocna mara, który dręczy człowieka we śnie, powodując duszności i palpacje. Inny koszmar — cień (*sencziszte*) — jest mniej konkretny: czasem to wampir, innym razem ogólne określenie przykrych snów, powodujących złe samopoczucie fizyczne, ale nie zawierających żadnych szczegółowych treści. Nie są to wizje, jak w przypadku snów symbolicznych, ale poczucie, że zdarzyło się coś złego. Sny erotyczne tylko częściowo mieszczą się w tej kategorii.

Erotyczne sny mężczyzn należą do systemu symbolicznego. Gdy mężczyzna śni o młodej dziewczynie, to dobrze, wróży to bowiem powodzenie i sukces. Jeśli w jego nocnej wizji pojawia się stara kobieta, można się spodziewać czegoś wręcz przeciwnego. Kiedy jednak sny erotyczne śnią się kobiecie, nie mają symbolicznego znaczenia. To sny patologiczne, powodowane przez samowily, inkuby kojarzone z wiatrami. Nawiedzają one kobietę i kochają się z nią. To one uniemożliwiają jej zajście w ciążę. Przypadek ten leczy się w zwykły sposób: znachorki, magiczna terapia profilaktyczna i tak dalej. Nie ma to poważniejszych konsekwencji społecznych, o ile — jeśli wraz ze snami erotycznymi występuje bezpłodność — nie zostanie skojarzone z czarami, przechodząc w ten sposób do innej kategorii.

Oziębłość męża

W ujęciu tubylców oziębłość męża obejmuje szeroki zakres zjawisk: brak pobudliwości seksualnej, obojętność wobec własnej żony i zainteresowanie inną kobietą, kłótniwy charakter, niechęć, a nawet nienawiść. Opinia ta wynika z faktu, że oziębłość seksualna rzadko występuje w oderwaniu od innych symptomów separacji oraz że wpływa ona na zachowanie męża także w wielu innych sytuacjach, w których żona dotkliwie odczuwa brak jego sympatii i przywiązania. Kwestia ta ma znaczenie nie tylko osobiste, małżeńskie. Silnie oddziałuje na życie całej grupy, jako że publiczny charakter związku małżeńskiego angażuje w tę relację także inne osoby. Czasem na negatywne nastawienie męża może wpływać jego przekonanie, że rodzice nie wybrali dla niego odpowiedniej partnerki, w takim zaś przypadku jego stosunki małżeńskie mają dalsze reperkusje dla życia grupy. A stosunki te mogą się wahać od przemyślanego poszukiwania jakiegoś rodzaju kompromisu czy adaptacji po okresy, w których wrogość osiąga szczytowe natężenie. W takich sytuacjach zachowanie męża może być niekonsekwentne, to zaś wpływa na równowagę życia w wielkiej rodzinie i utrudnia niezbędną współpracę.

Jak inne przypadki niedopasowania małżeńskiego, tak i to zjawisko ma swoje magiczne wytłumaczenie. Może je przyjąć sam mąż albo jego matka, którą jako gospodynię domu najbardziej dotyczą konsekwencje zachowania syna. Ta kwestia należy jednak do szerszej problematyki dopasowania małżonków i musi być rozważona w odpowiednim dla niej miejscu.

Bezpłodność. [Zapisy terenowe]**Bezpłodność.** Kobieta bezpłodna: *nerodna žena*.

Bezpłodni. „Po basnarici cie si odat da im kuszat od madziji to'a”. — „Do *basnaric* będą chodzić, by im odczywały czary, tak (to się robi)” (Weł'anica).

Często się zdarza, że mimo kilkuletniego współżycia małżeńskiego dzieci się nie pojawiają, żona nie zachodzi w ciążę. Bezpłodność przypisuje się magii. Skomplikowana praktyka, połączona z wrózeniem, wiedzie do zniszczenia tej magii.

Trzeba zabić wilka [i] wyciągnąć mu żyły z przednich nóg. Zagrzać *crepe*⁵⁷ (jak dla pieczenia chleba) i rzucić na nią żyły. Wówczas żyły poczną wzbierać i rozdymać się. W trakcie należy wymieniać imiona podejrzanych kobiet. Gdy zostanie wymienione imię sprawczyni magii, wówczas żyła pęknie⁵⁸.

Ta praktyka wiedzie do odkrycia czarownicy i do jej śmierci, gdyż stanie się z nią to, co z żyłami: pocznie puchnąć, puchnąć i wreszcie umrze.

Mąż i żona, którzy byli obiektami jej magii, winni potem pójść nocą na cmentarz na jej grób. Żelaznym prętem wywiercić otwór w grobie aż do jej ciała i następnie umyć się nad grobem — jedno stojąc z jednej, drugie z drugiej strony — tak, by woda spłynęła aż na jej ciało. Wówczas odzyskają [...] płodność.

Risto jest już osiem lat żonaty i dotychczas nie ma dzieci. Zasięgał rady jednego *gatała*⁵⁹ — *odży* w Bitoli — i ten powiedział mu, kto jest sprawcą magii. Ktoś z sąsiedztwa. W ogóle ten *gatał* jest jasnowidzem. Risto może zniszczyć tę magię, ale to dużo kosztuje. Trzeba wypełnić szereg praktyk, zakupić zioła i różne wody.

Bezpłodność Ristejcy tłumaczona czarami. Po przenosinach Ristejca znalazła za pasem dwa orzechy i nie mogła sobie przypomnieć, skąd się mogły tutaj wziąć. Nikt jej orzechów nie dawał. Potem długi czas po ślubie chorowała — rok, dwa. Chodziła po znachorkach, nic nie pomagało. Choroba jej według wszelkich objawów „magiczna”. „Besze moszno bołna. Se suszit, ginet i se suszit. Se topit wo snagawa”. — „Była bardzo chora. Chudła, nikła, chudła. Topniała z sił” (Stefkojca).

Bezpłodność jeszcze. Stefkojca dała mi następujące informacje co do bezpłodności Rista i Ristejcy.

Z miejsca podejrzewano, że bezpłodność jest [skutkiem] magii. Po weselu, natychmiast po przenosinach, Ristejca znalazła za pasem dwa orzechy. Nie mogła sobie przypomnieć, kto je jej dał. Podejrzewała, że ktoś dla magii wsunął jej skrycie za pas. Ponieważ było to po wizycie u Aleksandrejcy, matki jej starszej jątrewi, Miłosijcy, podejrzenie padło na nią. Prócz tego

⁵⁷ *Crepa*, mac. *crepna* — gliniana pokrywa (misa) do pieczenia chleba.

⁵⁸ Szczegółowy opis tej praktyki zob. niżej w rozdz. „*Malleus maleficarum*. Rozdymanie żył wilczych”.

⁵⁹ *Gatał* (mac.) — wróż, wróżbiarz, jasnowidz.

i Miłosijca podejrzewana była o magię. Wesele było jesienią. Na wiosnę, gdy jaskółki po raz pierwszy wróciły pod strzechę, słyszano Miłosijcę mówiącą do skrzeczących jaskółek: „Czufe, razbraf, i ja imam nowa jatrwa” — „Słuchajcie, zrozumiałam, ja też mam nową jątrew”. Te słowa zostały skomentowane jako zeznanie lub zabieg magiczny, gdyż w [innym] wypadku, dlaczego by je wypowiadała?

Trzecią osobą, na którą padło podejrzenie, była żona sąsiada z tego samego *maala* i *kabila*, Sofrejca. Kłóciła się ona wiecznie z Miłosijcą i Ristejcą i raz słyszano ją chełpiącą się, że to ona magią spowodowała bezpłodność Ristejcy.

Ristejca próbowała zniszczyć działanie magii za pomocą przeciwmagii, wymierzonej przeciwko jej sprawczyniom. Czyniła to z wiedzą Rista i do spółki z nim. Potajemnie ściągnęła koszulę Miłosijcy i odziała się w nią. Dowiedziałem się o tym, gdy poinformowałem Stefkojcę, jaki zabieg winna wykonać Ristejca: zatopić w rzece koszulę położnicy i następnie odziać się w nią. Powiedziałem jej również, że to uczyni właścicielką koszuli bezpłodną, co przyjęła bez zdziwienia. Następnie tylko odwołała, jakoby koszula Miłosijcy była koszulą położną. Była zwykłą koszulą i niezatopioną w rzece i według niej nie mogło to odebrać jej właścicielce rodności. Zabieg ten nie przyniósł rezultatu.

Wobec tego potem, po śmierci Aleksandrejcy (co miało miejsce cztery czy pięć lat temu), a potem z kolei po śmierci Sofrejcy (co nastąpiło trzy lata temu), Risto i Ristejca udali się nocą, o zorzy, gdy dzień oddziela się od nocy, na grób każdej z tych kobiet. Tam umyli się w ceremonialny sposób i stłukli garnek, w którym przynieśli wodę, o grób.

Czy uprzednio uciekli się do wróżenia z żył wilka, nie wiem. Stefkojca daje wykrętne odpowiedzi. „Nikt nie wie, jak to robić” — upewnia mnie.

Stefkojca zna jeszcze jeden lek przeciw bezpłodności, który jej zaleciła święta z Reczan. Należy wziąć pępek (*paczeto*) świeżo urodzonego cielęcia, które jeszcze nie poczęło ssać („uszte nezadojeno”). Cielę winno być [płci męskiej]. Pępek ten należy pokisić w wodzie, a następnie bezpłodna winna się tej wody napić.

Ciro o bezpłodności żony. Czarom przypisuje również Ciro bezpłodność Cirejcy. Dwoje dzieci jej pomarło, z tych jedno poronione. Przyczyną tego według Cira i jego rodziny są również czary. *Madzijite*. Na ich sprawczynię typowana jest Wel^Janica. Była ona przeciwna temu związkowi ze względu na *rodstwo* (pokrewieństwo) łączące ją z matką żony Cira. Wel^Janica i Nastejca były *posestrimami* i stąd związkowi temu nie wróżyła Wel^Janica szczęścia, przepowiadając że „pień się zatrze”. Przepowiednia jej sprawdziła się i według Cira i jego rodziny działały tu czary Wel^Janicy.

Ciro, gdy wyraziłem przypuszczenie o niesposobności Cirejcy (wszystkie dzieci ronila) z rodu, kategorycznie zaprotestował: *madziji*. Sprawczyni — Wel^Janica. Wel^Janica była przeciwna małżeństwu Cira z córką Nasta ze względu na bliskie pokrewieństwo, łączące ją z matką jego żony. Nastejca

i Wel^Janica były *posestrimi* [— małżeństwo Cira z córką Nastejcy (byłoby) związkiem kaziroduczym] i Wel^Janica związkowi temu przepowiadała najgorsze skutki: „pień się zatrze”. Pień istotnie się zatarł; według Cira z przyczyny czarów Wel^Janicy. W rezultacie Ciro jest przekonany, że magią niszczyła dzieci Cirejcy: uczyniła, by Cirejca i Ciro nie mieli rodu.

Bezpłodność. Informacje dodatkowe. Stefkojca pięć lat po ślubie (wydana za mąż w piętnastym roku życia) nie rodziła. Nie wie, dlaczego. Chciała szukać porady po *basnaricach* i wróżach (po *basnarici*, po *gatali*), ale świekier i świekra jej nie dali. Mówili, że jeśli Bóg da — dobrze, a jeśli nie da, pogodzą się z losem. Wreszcie poczęła rodzić. Według jej zdania: „Tako od budałsztina, od neznanie Bog mi dade” — „Tak z głupoty, z niewiedzy dał mi Bóg”.

[Poronienie]. Samowił. Brak periodu identyfikowany z ciążą. [...] Gdy periodu [nie ma] w oczekiwanym czasie, [a] pojawi się później, to znak, że ciąża [się przerwała]. [...] „Żena težka ne ostanujet (cie mu se prekinet i posle pak cie s’operet), wełat ja l’ubit samowił”⁶⁰. — „Kiedy kobieta przestaje być w ciąży (ciąża została przerwana, po czym kobieta znów pierze swoje ubrania), mówi się, że pokochał ją samowił”. Co to znaczy, wybadać!

By temu zapobiec, stosuje się następujący zabieg profilaktyczny. Moczy się we krwi żółwia sznurek konopny (*wrwka konopena*), po czym pacjentka winna go nosić na gołym ciele. [...] „To’a lek: wrwka konopena cie natopit wo krwta na żełkata, pa na goła snaga cie go nosit”. — „Lek jest taki: namoczy sznur konopny we krwi żółwia i będzie go nosiła na gołym ciele”.

Pometnianie. N’iznoseno, go pometnała. Oczi. Od to’a. Łoszotija go trozszit, mu go pijet neszto wnatra.

Od żełki krew da se napijet i konopeno na goła snaga da nosit, kogaj ne ostanujet teszka. Cie zaodujet, cie zaodujet (cie otidet dwa meseca, ne se widit so perenieto, posle pak cie widit). I žena da te prekopujet; toa na uba’o. Da ne ostanujet łoszotijata.

I dejka możet da l’ubit toj — samowił. Da je daleka, kolebka ne mu ostanujet, da mu se zacziniet. Ja trozszit łoszotija. Kako maż so žena da ležit, take toj. Mażisztata mu se pefonu’at. Powecie ne ostanu’at taka. Da prostisz, kako twoj maż cie ti dojdet, cie si spijesz so niego. Utre cie stanesz. Niszto. A snaga, swe cie ti bidet pokwarena.

Poronienie. [Było] niedonoszone, poroniła. Była zuroczona – to dlatego. *Łoszotija* dręczy kobietę, coś ją ssie w środku.

Kiedy [kobieta] nie może zająć w ciążę, pije krew żółwia i nosi na gołym ciele sznur konopny. To zadziała, to teraz zadziała (jeśli przez dwa miesiące nic nie widać w czasie prania, a potem znowu widać). Wtedy [też] kobietę

⁶⁰ [Wariant w notatkach]: Gdy period się przerwie — miesiąc, sześć tygodni — a potem [znów] powróci, „wełat, samowił ja l’ubit” [„mówią, że pokochał ją samowił”].

przekopuje się [pod korzeniem]; to wyjdzie na dobre. Żeby nie została w niej *łoszotija*.

Samowił może [też] pokochać dziewczynę. Po nim nie rozwinie się [już] żaden zarodek. Dręczy ją Złe — *łoszotija*. Tak jak mężczyzna kładzie się z kobietą, tak i on. I wciąż będą jej się śnić mężczyźni. [Potem] już nie będzie [taka], jaka była. On, z przeproszeniem, położy się obok ciebie, jakby był twoim mężem, i prześpisz się z nim. Rano wstaniesz jak gdyby nigdy nic. Ale całe twoje ciało będzie zepsute [to znaczy: będzie pachniało grzechem].

Neka žena teška da ne ostanujet, samowił ja l'ubit. Cie gledame po basnarine; pa tije cie kažat.

Samowił e loszotija. Loszotija cie napastit. Cie mu se wsonu'at mažiszta. Cie mu se pefsonujet. Na son kogaj cie zaspijet, cie mu dojdet neszto: cie go łažet, cie go łažet. Kogaj cie stanet utre, kako kwaczka.

Pa cie mu gaczkat. Ka od nawi cie mu gaczkat, ka od upław cie mu gaczkat, ka od oczu cie mu gaczkat, ka od podrek. Cie mu pizsat jedna kniga, cie ja nosit. Pa cie mu se strefit posle, cie s'odicznet.

Se strefiło cie reczesz, kogaj cie ozdrajisz.

Jeśli kobieta nie może zająć w ciążę, to [znaczy, że] spał z nią samowił. Sprawdźmy to u *basnarek*; one nam powiedzą.

Samowił to zło. Zło atakujące. Będą jej się śnić mężczyźni. Intensywnie. We śnie coś [tj. samowił] do niej przyjdzie i będzie się z nią kochać, będzie się z nią kochać. Następnego dnia rano, kiedy się obudzi, będzie jak kwoka.

I zaczną jej zamawiać. Będą jej zamawiać, tak jak od *nawi*, tak jak od przetrachu, tak jak od złych oczu albo od uroku. Napiszą coś na papierze i będzie go miała przy sobie. Po jakimś czasie [leczenie] się powiedzie i [zło] będzie odczynione.

Powiedz, że się powiodło, dopiero jak uzdrowisz.

[Walka z czarami]

Profilaktyka magiczna. Sporządzanie amuletów

Zabezpieczanie się od czarów za pomocą amuletów, sporządzonych według przepisów rodzinnych i miejscowych, nie jest u Poreczan specjalnie popularne. Przenoszone są bowiem nad nie i kredytowane nierównie większą mocą *porte-bonheur*¹, sporządzane przez *odźów* i muzułmańskich znachorów w sposób powszechny w całym świecie [islam]. Te właśnie amulety stanowią dziś u Poreczan *dernier cri*² w dziedzinie profilaktyki czarowniczej i im właśnie przypisywana jest ta przeciwmagiczna efektywność, która [podawana] jest nieraz w wątpliwość w odniesieniu do własnych sposobów. Fakt, że amulety te zawierają inkantacje wypisane na skrawkach papieru, że sporządzane są przy wtórze [zamówień] i że w ten sposób są czymś w rodzaju skondensowanej i stale działającej formuły magicznej, czyni je bardziej godnymi zaufania aniżeli rodzime...³ (amulety), których fabrykacji brak tej rytualnej oprawy. Posiadanie tych amuletów jest marzeniem wielu; koszty związane z ich pozyskaniem nie pozwalają jednak na ich rozpowszechnienie. O tych importowanych, ale mimo to należących do współczesnego systemu magicznego Poreczan amuletach podam bliższe szczegóły gdzie indziej⁴; tu ograniczę się tylko do opisu tych sposobów, które związane są z tradycją miejscową.

Najprostszym i najłatwiejszym do uzyskania i sporządzenia jest amulet zrobiony z kory jakiegokolwiek drzewa. Amulet ten przygotowuje się w następujący sposób. Znachorka, której towarzyszyć musi pomocnica lub pomocnik, udaje się do ogrodu lub na cmentarz i tu wybiera drzewo o tak grubym pniu, by nie można go było objąć rękami. Gatunek drzewa jest obojętny; nad inne przenoszone są jednak te drzewa, które z racji swej czerstwości i odporności na próchnienie posiadają [...] renomę w medycynie, a więc *dren* [dereń] [i] dąb, [a także] drzewa owocowe.

Oparwszy się o takie drzewo plecami i odwrócona doń tyłem, znachorka wyciąga w tył ręce i obejmuje nimi pień w [taki] sposób, że wyciągnięte

¹ *Porte-bonheur* (fr.) — amulet, talizman.

² *Dernier cri* (fr.) — ostatni krzyk mody.

³ Tu Obrębski pozostawił miejsce, by uzupełnić termin macedoński.

⁴ Motywu tego Obrębski nie rozwinął (lub też ten fragment materiału się nie zachował). Dokumentacja ikonograficzna amuletów *odży* niżej w podrozdz. „Dzisiejsi wróże Porecza”.

palce jej dłoni nie stykają się ze sobą. Równocześnie rozpoczyna repetowanie formuł magicznych, których wątek jest następujący:

Kako drewowo szto se ne dofaciat,
I madzijite neka ne [ja] faciat

[Widimka].

Jak to drzewo, co go chwycić nie mogę,
Tak i czary niech Widimki nie chwytają.



Wołcze. Sporządzanie amuletu przeciw czarom (z kory drzewa, co się „nie dochwyta” rękami)

W tym czasie jej pomocnica oddziera kawałek kory z miejsca, którego nie dotknęły palce znachorki i którego nie mogła ona osiągnąć dłońmi obejmującymi pień drzewa. Ten właśnie kawałek kory staje się amuletem, który — noszony pod ubraniem, na gołym ciele — ma chronić od czarów posiadacza czy raczej posiadaczkę, dla której przedmiot ten został sporządzony*.

Amulet taki nie jest kredytowany jednak wielką mocą i według zdania miejscowych kobiet nie daje dostatecznie pewnego zabezpieczenia przeciwko istotnie „mocnym” czarom. Największą moc posiada wówczas, gdy przy jego preparowaniu zachowano najważniejsze warunki praktyk znachorskich, to znaczy gdy sporządzono go w jedno z następujących świąt: *Dziurdzioen, Iwanden, Mitroen* lub *Jaremija*. Można go jednak w razie potrzeby fabrykować i w innym czasie, choć wówczas oczywiście jego działanie jest bardziej [...] problematyczne. Fotografia, na której uwidoczniiony jest moment oddzierania amuletu z drzewa, odnosi się właśnie do takiego mniej pewnego amuletu. Został on sporządzony przez Stefkojcę dla córki, [Widimki], pod wrażeniem ucieczki Sławki⁵, bardziej dla częściowego uspokojenia obaw przed podobnym losem swojej latorośli niż z pełnej i niewzruszonej wiary w jego skuteczność.

Nierównie większa moc przypisywana jest amuletom sporządzanym z uschniętego szczepu. W przeciwieństwie do zwyczajnego amuletu z kory „niedochwyconego” drzewa, którego fabrykacji nie krępują specjalnie [...] ograniczenia co do czasu, ten amulet może być sporządzony tylko i wyłącznie w noc świętojerską. Wchodzące tu w rachubę gatunki drzew ograniczają się oczywiście tylko do drzew owocowych, gdyż [jedynie one] podlegają szczepieniu.

Sporządzenie [owego] amuletu musi [być] poprzedzone wyszukaniem uschniętego szczepu, tylko [bowiem] z takiego może [on] być zrobiony. Stanowi to oczywiście poważne utrudnienie w fabrykacji tych amuletów i przypisywana im moc pozostaje niewątpliwie w związku z trudnościami, jakie spreparowanie takiego talizmanu musi przezwyciężyć.

Po znalezieniu szczepu, który odpowiada tym warunkom ([zainteresowany] będzie zawczasu obchodził szczepionki i obserwował, czy któraś z nich nie schnie), znachorka, zamierzająca zrobić zeń amulet, musi czekać

* [Por. notatki terenowe:] 27 listopada 1932. Stefkojca prosi mnie o coś dla Widimki przeciw [czarom] („madzite da ja ne faciat” — „żeby jej się czary nie czepiały”). Doradzam jej sztuczke z wilczymi zębami. W zamian za to daje mi informację co do miejscowej przeciwmagii. Otrzymała ją od „świętej” w Reczanach. Dostarcza ona następującego środka: Obejmuje grube drzewo (jakie?) rękami, odwrócona do niego plecami. Drzewo winno być tak grube, by ręce, wygięte w tył i otaczające półkolami pień, nie mogły się zetknąć. Przy tej manipulacji wypowiada zamówienie: „Kako drowowo szto se ne dofaciat, i madzijite neka se ne faciat” — „Jak to drzewo, co go chwycić nie mogę, tak i czary niech nie chwytają”. Po czym wycina kawałek kory z miejsca, które nie było dotknięte rękami, i ten amulet winien nosić zainteresowany na szyi.

⁵Historię ucieczki Sławki zawierają podrozd. „Ucieczka Sławki” I, II i III w rozdz. „Skandal we wsi”, zob. wyżej.

aż do nocy świętojskiej, która jest właściwą porą fabrykacji. Jeśli obawia się, że ktoś inny mógłby ją ubiec w wyzyskaniu w tym celu zeschniętego szczepu, znalezionej przez nią, zabezpiecza się przed tym, maskując go gałęzmi i w razie potrzeby stróżując tu w noc świętojską. O świcie, który jest właściwą porą dla wszelkich praktyk magicznych tej nocy, przystępuje do fabrykacji. Amulet musi być zrobiony ze wszystkich części składowych szczepu, a mianowicie: cząstki samego szczepu, drzazgi z deseczki przytrzymującej szczep, kawałka gałganka, którym jest on owinięty, sznurka, którym jest owiązany, szczypty ziemi, która oblepia miejsce szczepienia i wreszcie kawałka drzewa macierzystego. Zbierając te części razem i wiążąc je w amulet, znachorka szepcze zamówienia, których główne motywy brzmią następująco:

Kako drwowo szto se ne fatiło,
Take i madziji mene da me ne faciat.

Jak to drzewo, co się nie przyjęło,
Tak i czary niech się na mnie nie
przyjmą.

Kako drwowo szto se s'issusziło,
Take toj czোক da s'issuszit,
Koj szto prajit madziji mene.

Jak to drzewo, co uschło,
Tak niech uschnie i ten człowiek,
Co czyni czary przeciwko mnie (lub XY).

Jak wszystkie amulety, tak i ten winien być noszony na gołym ciele. Jego skuteczność ma być wielka, lecz sporządzenie jest trudne. Toteż nie zdarzyło mi się spotkać nikogo, kto mógłby się poszczycić posiadaniem takiego amuletu*.

Magia profilaktyczna (Kolo)

Da te ne faciat madziji, cie si barasz jedna owojka szto je nametnata, pa cie wardisz, koja ne je fatena, ne se fatiła. Pa od niej cie zemisz i od piskata (drwce szto je tureno od zgora) i od zemnicata i od krpczeto i od konecot i od diwoto drwo. I cie soberesz swite zajedno i cie ji nosisz so sebe. I to'a na Dziurdzioen, rano pred sołnce cie zbirasz. Pa cie gaczkas: „Kako drwowo szto se ne fatiło, take i madziji mene da me ne faciat. Kako drwowo szto se s'issusziło, take toj czোক da s'issuszit koj szto prajit madziji mene”. I cie ji zemisz, cie ji nosisz so niego.

Żeby czary się ciebie nie czepiały, wyszukasz sobie jakieś drzewo owo-cowe, które jest szczepione. I będziesz wypatrywał, które nie chwyciło, które się nie przyjęło. I uszczkniesz z niego i z pałki (drewienka, które się przykłada z zewnątrz), i z ziemi, i ze szmatki, i z nitki, i z dzikiego drzewa. I zbierzesz to wszystko razem i będziesz nosić przy sobie. To na *Dziurdzioen*, rano przed wschodem słońca będziesz zbierać. I będziesz zamawiać: „Jak to drzewo, co się nie przyjęło, tak i czary niech się na mnie nie przyjmą. Jak to drzewo, co uschło, tak niech uschnie i ten człowiek, co czyni czary przeciwko mnie”. I weźmiesz je i będziesz nosił przy sobie.

* [W brudnopisie:] Małe zastosowanie tych amuletów. Inne, potężniejsze, bardziej uniwersalne w użyciu. O tym później.

Odczynianie czarów

Odczynianie. I

Dotychczas zetknęliśmy się z przeciwdziałaniem czarom, mającym charakter praktyk zapobiegawczych. Nie wymagają one ani specjalnych warunków osobistych, ani też specjalnej wiedzy i umiejętności. Nieskomplikowane i proste, mogą być w razie potrzeby wykonane przez każdego. Inaczej sprawa się przedstawia, gdy chodzi o walkę z czarami już zadanyymi, o zniszczenie czy zneutralizowanie magii już działającej i doświadczającej ofiarę czarownicy. Samo już rozpoznanie choroby czy cierpienia jako spowodowanego czarami jest sprawą przekraczającą kompetencje laika. Poszkodowany czy cierpiący może mieć swoje podejrzenia, ufundowane na znajomości osób z bliskiego otoczenia. Może w tym sensie interpretować dziwne, zagadkowe czy podejrzane fakty czy zdarzenia, które udało mu się zaobserwować. Może wahać się stale między dwoma [wariantami] przyczyn każdej choroby i każdego cierpienia: al' od Boga, al' od raka [albo od Boga, albo z czyjejś ręki]. Niezbitej pewności nie ma. Ostateczne rozstrzygnięcie o przyczynie nieszczęścia i rozpoznanie czaru [są] rzeczą wróża lub znachorki. Do nich też udaje się cierpiący i u nich szuka pomocy.

Odczynianie czarów należy do repertuaru praktyk znachorskich w tym samym stopniu, co cięcie przestrichu czy zamawianie *od nawi*. Nosi też ono wszelkie cechy magii leczniczej, i to zarówno w charakterze czynności, składających się na tę praktykę, jak i w towarzyszących im zamówieniach. Polega ono na przygotowaniu przez znachorkę specjalnej wody leczniczej i na obmyciu nią pacjenta w zgodzie z przepisanyymi regułami. I ingredience, użyte dla wyprodukowania leczniczej kąpieli, i użytek uniwersalnych w swym zastosowaniu leczniczych ziół, takich jak [...] *wratika* [wrotycz] i *srecia* [kosaciec żółty — szczęotka], i wreszcie formuły, wypowiedane w czasie sporządzania leku i w trakcie rytualnej kąpieli — wszystko to upodabnia odczynianie czarów do znanych nam już [zabiegów] magii leczniczej i wyciska na niej wyraźny stempel poreckiej rutyny znachorskiej⁶.

Od zwykłych sposobów leczniczych różni tę praktykę przypisywana jej siła i wyjątkowość. Ilość użytych ingrediencji jest wyjątkowo jak na magię leczniczą wielka, gdyż osiąga aż kilkanaście pozycji, a sama praktyka nie może być stosowana w dowolnym terminie. Tylko cztery dni w roku są właściwą porą dla odprawienia odczyniania, gdyż tylko w te dni przynosi ono skutek. Dniami tymi są *Iwanden*, *Mitroen*, *Dziurdzioen* i *Jaremija* — cztery wielkie święta, odznaczające się wyjątkową cudownością przyrody i nasileniem zła. W wigilie tych świąt, nocą, w „złą dobę” przyrządza się leczniczą miksturę, a o świcie świątecznego ranka dokonuje się ablucji. Opis odczyniania podaję w oryginalnej relacji poreckiej:

⁶Poreckiej magii leczniczej poświęcony jest rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1.

Madziji, szto se otcziniat, se rassipuat od owo:

Cie zemisz presip, cie zemisz rassip, cie zemisz rasta i demir boza (se kupujet to'a) i cie zemisz żywo strebro wnatra i cie zemisz od steżerini, od tri steżeri (szto wrszat) i swekakwi trefki, wecie szto cie ti se zgodit, szto sakalo biło. Posle cie zemisz od onija nametkini (nametufczinkini), szto se ne fatili (od zemnica), cie zemisz od tri izwori woda, cie mu pusztisz jedno żelefcze i czeszł szto se czeszłame, cie mu pusztisz noże. Cie zemisz jedna kocka od wisze seła, jedna od pod seło, jedna od tade seło i cie iskrzysz na tri mesta: po dewet cie naprajisz. To'a cie ji kłajesz kockite wo kotleto, nad ogoń cie ji ostajisz da nociat. Dziufcze od kantar pa cie turisz da prenocit wnatra. Wake cie gaczkasz: Rassip cie rassipet, rasta cie rastajit, presip cie presipet,

Sweta łozotija da s'odelit, da s'odwojit,

Madzijite da se odcziniat.

Demirboza kława, łozotija cie ja wadzia,

Żiwo strebro kława, żiwina cie ja wadzia,

Trefki ji bera, madziji cie ji wadzia.

Wratika cie wratit, strecia cie stretet,

Sweta łozotija neka si odit.

Nożow go kława ja, madziji neka se seczat.

Kako czeszelow szto czeszłat,

Take sweta łozotija da se odczeszłat od czoekot.

Żelezo go kława, madziji cie ji wadzia.

Kako kantarot szto odmerujet,

Take madziji da s'odmerat.

Kockawa ja dwoja, kockawa ja krsza,

Sweta łozotija cie ja dwoja, cie ja droba.

Toa cie prajisz na Iwanden, al' Dziurdzioen. Na Mitroen pa na Jaremija cie praat. Utre je Iwanden, deneska cie zbirasz, [wo głuwo doba, nad ogon cie ji ostajisz da nociat], pa sabajle, kogaj se delit deń i noć, pa cie zemisz jedna koszniczinka-reszetinka (woda szto ne stoit) i wake od zgora niz reszeto cie go presipesz czoekot. Na meźnici, bracia szto se delili cie go presipesz. Kogaj se delit deń i noć, togaj cie iznosisz na dwor:

Kako szto se delit deń i noć,

Take da se delit sweta łozotija od fil'an czoek.

Kako reszetowo niszo szto ne držit,

Take madzijite da ne sto'at.

Kako bracia szto se delili,

Take madzijite da s'odełat od fil'an czoek.

[Cie isturisz wodata, cie go niczkosujet grneto]. Szto biło wnatra so swe kosznica cie go skutarat. Cie ja kutnet basnarica. Taja szto se mijet, idet i se ne obzirat. I cie se promenit.

Czary, co się je odczynia, przepadają od tego:

Weźmiesz przelew, weźmiesz rozlew, weźmiesz rozstaw i *demirbożę* [rutewkę] (to się kupuje) i włożysz do środka żywe srebro i włożysz strużki z trzech ścięzorów (co się przy nich młóci) i różne zioła, jakie ci się trafią, jakiegokolwiek bądź. Potem uszczkniesz z tamtych szczepionek, co się nie przyjęły (szczyptę ziemi), weźmiesz wodę z trzech źródeł, włożysz do tego kawałek żelaza i grzebień, którym się czeszemy, i włożysz do środka ostrze noża. Weźmiesz jedną kostkę sponad wsi, jedną spopod wsi, jedną [z boku] wsi i [każdą] połamiesz na trzy kawałki: zrobisz z nich dziewięć. Włożysz te

kostki do kociołka i zostawisz nad ogniem na noc. I ciężarek od wagi też tam wrzucisz, żeby przenocował. I będziesz zamawiać: Rozlew rozleje, rozstaw rozstawi, przelew przeleje, Całemu złu na oddzielenie, na oderwanie, Czarom na odczynienie.

Rutewkę wrzucam, Złe wyciągam,
Żywe srebro wrzucam, żywą istotę wyciągam,
Zioła biore, czary wydobywam.

Wrotycz zawróci, szczęotka poszczęści,
Wszelkie zło niech sobie pójdzie.

Nóż ten wrzucam, by czary nie cięły.

Jak ten grzebień, co czesze,

Tak i całe zło niech się z człowieka wyczesze.

Żelazo wrzucam, czary wydobywam.

Jak waga, co odważa,

Tak niech i czary się odważą [od chorego].

Jak kostkę tę łamię, jak ją kruszę,

Tak niech się całe zło połamie i pokruszy.

Wykonasz to na *Iwanden* albo na *Dziurdzioen*. Na *Mitroen* i na *Jaremija* też to robią. Jeśli jutro *Iwanden*, to dziś zbierzesz, w głąchą dobę, potrzebujesz nad ogniem, żeby przenocowało, a rankiem, kiedy dzień oddziela się od nocy, weźmiesz jakiś koszyczek-rzeszotko (coś, w czym woda nie stoi) i z góry przez rzeszoto polejesz na człowieka. Polejesz go na miedzy, co dzieli [pola dwóch] braci. Kiedy dzień oddziela się od nocy, wtedy wynosisz to na dwór:

Tak jak dzień oddziela się od nocy,

Tak samo i całe zło niech się oddzieli od tego człowieka.

Jak to rzeszoto, co niczego nie trzyma,

Tak niech i czary tu nie zostaną.

Jak bracia, co się oddzieliłi,

Tak niech i czary oddzielią się od tego człowieka.

Wylejesz wodę i odwrócisz [kociołek] do góry dnem. I wyrzuci koszyk z tym wszystkim, co było w środku. Znachorka go rzuci. A ta, która się myje, [po zabiegu] odejdzie nie oglądając się, a potem się przebierze.

Odczynianie określane jest identycznym [jak] w języku polskim terminem *otcziniwienie*. Etymologicznie oznacza ono odrobienie z powrotem tego, co zostało uczynione. Jest to termin dość sztuczny, choć najzupełniej poprawny. Sztuczność jego wynika z niechęci do posługiwania się rzeczownikami odczasownikowymi, na których miejscu zjawiają się zawsze w potocznej poreckiej mowie określenia czasownikowe: *da otcziniysz*, *da procziniysz*, *da ucziniysz**. Błędem byłoby jednak przypuszczać, że porecka przeciwmagia polega na rytualnym odrabianiu praktyk czarowniczych, na ich magicznym unicestwianiu przez ich odwoływanie lub cofanie za pomocą manipulacji obrzędowych lub zamówień. Kanonem magii poreckiej jest, że raz uczynionego czaru nie można cofnąć z powrotem, nie można go odrobić, czyli odczynić. Zdanie wołczewskich znachorek, ekspertek w rzeczach

* [W notatkach terminologia:] *Da otcziniit*: Madziji da ti otcziniit. Da otprajit [Odczynić czary. Odrobić je]. *Da ti procziniit*: Da ti otduat od oczi da ti procziniit [Zdmuchnąć urok, żeby odczynić].

magii, było pod tym względem jednomyślne i nieodwołalne. „Cie go posztrakat, szto cie mu prajit posle? Cie go liżet? Cie mu daat da se napijet — kako mozet da otczinit posle? Ne mozet. Icz ne mozet!” — „Pokropi kogoś [i] co może później zrobić? Zlizywać? Da mu się napić — jak może to później odczynić? Nie może! W żaden sposób nie może!”. Raz zadany czar działa za wolą czy wbrew woli czarownicy i nie może być cofnięty z powrotem.

Wbrew temu pogładowi fachowców, w opinii Poreczanina cofnięcie czaru leży w kompetencjach i możliwościach czarownicy. Zgodnie z tą opinią każda magia ma swoją przeciwmagię i każdy czar można cofnąć czy odrobić przez zastosowanie odpowiedniego przeciwczaru. To przekonanie Poreczan wyposaża każdą czarownicę w możliwość odczynienia czy odrobienia zadanego czaru i na tym aksjomacie opiera się cały system poreckiej przeciwmagii. Ale w systemie tym odczynianie nie polega bynajmniej na rytualnym odwołaniu czy cofnięciu zadanej magii*.

Powszechne twierdzenie ekspertek: czar raz zadany nie może być odczyniony przez czarownicę przez proste odrobienie czaru, cofnięcie wykonanych praktyk itp. Czar raz zadany działa — czarownica nie [jest] w mocy, [by] zahamować jego działanie, unicestwić go.

Lapidarne stwierdzenie jednej z moich informaterek: „Pokropi kogoś [i] co może później zrobić? Zlizywać? Da mu się napić — jak może to później odczynić? Nie może! W żaden sposób nie może!”.

Oczywiście, ważność tego twierdzenia [jest] względna. Samo twierdzenie opiera się na wysunięciu na pierwszy plan tych praktyk magicznych, które polegają na bezpośrednim działaniu na delikwenta za pomocą magicznych substancji, to znaczy praktyk, które podziałają najsilniej na wyobraźnię Poreczanina.

Wbrew temu twierdzeniu odczynianie praktyk magicznych istnieje, ale ogranicza się wyłącznie do tych wypadków, w których czar został zadany drogą pośrednią, za pomocą praktyki bezpośrednio niedotyczącej zaczarowanego.

Stefkojca, Cwetkojca twierdzą, że innego odczyniania nie ma. [...] Wbrew temu: odczynianie poszczególnych praktyk istnieje! W wypadku magii śmierci polega na wydobyciu z „nieznanego grobu” zakopanego przedmiotu. W wypadku „zawiazania” — na otworzeniu ukrytej kłódki lub rozwiązaniu zawiazanych nici. W wypadku zemstomagii mlecznej — na wykopaniu ze śmieci zakopanego zwierzęcia.

Prócz tego — niweczenie praktyki negatywnej pozytywną, gdy *krwnik* kontratakuje się magią „da si se imat” [żeby mieli się ku sobie]. Prócz tego *odża* — ten zawsze na dobro. Jego funkcją: naprawić zło, które uczyniły kobiety.

Odczynianie. II

Otcziniuenie, to znaczy odczynianie znachorskie, nie jest więc uniwersalną praktyką, którą można stosować w [każdym przypadku] czarów.

* [Notatki konspektowe:] Pogład co do możliwości odczyniania. Czarownica nie może odczynić. [...] Sprzeczne poglądy (szereg wypowiedzi; Igne i świnią). Odczynianie — spoczywa w ręku specjalistów odczyniaczy. Odczynianie za pomocą „odrobienia” praktyki — mały zakres. Odczynianie specjalne (*otcziniuenie*).

Może być [aplikowane] tylko w stosunku do ludzi zaczarowanych; w praktyce stosowane jest głównie [wobec] kobiet, których bezpłodność lub inne cierpienia tego typu przypisuje się czarom.

Są tylko cztery dni w roku, dni *par excellence* znachorskie, kiedy praktyka ta ma istotnie pomagać. Są to cztery ważniejsze święta obfitujące w obrzędy magiczne i wiążące się z cyklem świąt i praktyk magii leczniczej, a mianowicie: *Dziurdzioen*, o którego roli w kalendarzu sakralnym była już mowa⁷, *Iwanden*, który jest dniem poświęconym zbiorowi ziół leczniczych, *Jaremija*, z którym wiąże się rytualne egzorcyzmowanie żmij i gadów i który otwiera okres chorobowy, oraz *Mitroen*, w który to dzień następuje zamknięcie okresu chorób.

Podstawowym dniem jest oczywiście *Dziurdzioen* („Togaj mu je wreme” — „Wtedy jest pora na to”) i w ten dzień odczynianie winno być dokonane, jeśli aranżuje się je po raz pierwszy. Dopiero, [o ile] zabieg ten nie pomaga i nie daje pożądanych rezultatów („tokmu ne czinit”), powtarza się go kolejno na *Jaremija* i *Iwanden*. Jeśli i wówczas jeszcze nie widać poprawy, znowu repetuje się go na *Mitroen* i *Dziurdzioen*.

Te repetycje tłumaczy zasada właściwa całej leczniczej magii macedońskiej, zasada, według której zabieg znachorski musi być wykonany zawsze nieparzystą ilość razy*. O ile jego jednokrotna inscenizacja nie pomaga, wówczas powtarza się go w ten sposób, by osiągnąć [liczbę] trzy, pięć itd. Jest rzeczą zrozumiałą, że przy tym systemie odczyniania kuracja [...] przeciągnąć się może na lata, i rzeczywiście czasem tak się dzieje.

Jest to zabieg typowo znachorski i od jego wykonawczynie wymaga się [pełnych] kwalifikacji znachorskich**. Polega on na obmyciu pacjenta leczniczą wodą***, przygotowaną według reguł właściwych magii leczniczej z szeregu specjalnych i uniwersalnych w miejscowym lecznictwie ingrediencji****.

Otcziniuenie jest zaliczane do [szczególnie] silnych zabiegów, co pozostaje w związku z ilością przedmiotów o własnościach magicznych, użytych do spreparowania odczyniania. W przeciwieństwie do innych sposobów leczniczych, stosowanych w różnych chorobach, tutaj charakterystyczne jest użycie szeregu substancji niemiejscowego pochodzenia. Stąd zabieg ten nie może być aranżowany *ex promptu*; wymaga [...] uprzedniego przygotowania, to znaczy skolekcjonowania [niezbędnych] ingrediencji — czyli przemyślanego zawczasu „zbierania”.

* [W notatkach rozwinięcie:] Parzysta liczba, jak to jest w ogóle w lecznictwie macedońskim, *nie czyni*.

** [W notatkach:] Osoba odczyniacza: osoba posiadająca pełne kwalifikacje znachorskie; w praktyce: stara kobieta (*odrodna*). [Też] dziewczyna lub mężczyzna.

*** [W notatkach:] Wszystkie te dni: praktyka w wigilię. Mycie: w dzień świąt.

**** [Inna wersja tego zdania w notatkach:] Zabieg polega na myciu pacjenta leczniczą wodą, której nadnaturalne magiczne własności zostały udzielone [przez] specjalne ingrediencje, wygotowane w wodzie przy akompaniamencie zamówień znachorskich.

⁷Por. rozdz. *Dziurdzioen* w części 1.

W skład ingrediencji używanych przy fabrykowaniu [...] leczniczego płynu wchodzi szereg roślin, lub raczej ich [nasion], których żadna miejscowa znachorka nie uprawia u siebie w [ogrodzie] i które nie rosną dziko po łąkach i lasach, lecz które kupuje się na okolicznych rynkach miasteczkowych u specjalnie trudniących się tym handlem sprzedawców. Rośliny te noszą następujące nazwy: *presip*, *razsip*, *rasta* oraz *demirboza*. Nie udało mi się stwierdzić, co to są za rośliny. Jest to jednak rzecz obojętna, gdyż znaczenie lecznicze zawdzięczają one przede wszystkim magicznym konotacjom [...] [swoich] nazw, nie zaś właściwościom przyrodniczym.

Z artykułów kupnych w rejestrze substancji użytych w tym zabiegu figuruje jeszcze żywe srebro. Pozostałe ingrediencje są już pochodzenia miejscowego. Są to różne zioła lecznicze, przede wszystkim *wratika* i *srecia* — [...] uniwersalne leki o znaczeniu tłumaczącym się ich nazwami. Nazwy te w [przekładzie] na [język] polski brzmiałyby *powrótką* i *spotyk-szczęstką*. W różnych systemach leczniczych przypisuje im się właśnie moc przywracania zdrowia lub odwracania cierpienia (*wratika*) [oraz] spotyknięcia choroby czy zła (*srecia* [/*strecia*]), która zależnie od kontekstu znaczy „spotkanie” lub „szczęście, szczęśliwy traf”. Wreszcie inne, mniej specjalne przedmioty magiczne są następujące: nóż (*noże*), kawałek żelaza (*żełefcze*), grzebień (*czeszeł*), trzy drzazgi odłupane od ścięzora z gumna (*steżerina od tri steżeri*), na którym się młóci (*se wrszit*), ciężarek od wagi (*dziufcze od kantarcze*), trzy kostki (*tri kocki*), z których jedna podjęta została *od wisze seło* (sponad wsi), druga *od pod seło* (spopod wsi), a trzecia *od tade seło* (z boku wsi, równoległe do wsi), [oraz woda z trzech źródeł (*woda od tri izwori*)].

Przy kolekcjonowaniu tych akcesoriów znachorka baczy, by ich [liczba] była nieparzysta; toteż używanych jest tutaj trzynaście, piętnaście, siedemnaście lub dziewiętnaście substancji. Regulatorem nieparzystości są obojętne zioła lecznicze, które dodaje się lub ujmuje w zależności od tego, jaką liczbę chce się osiągnąć. [Trzeba je] przygotować [...] zawczasu przed nocą świętojerską, podczas której musi [zostać] sporządzony płyn i wykonany ceremoniał mycia pacjenta.

Do sporządzenia płynu przystępuje znachorka późnym wieczorem, gdy zaczyna się *ghu'a doba**, to znaczy cisza nocna [dosł. czas głuszy, głusza], trwająca od kolacji do [momentu] przed pierwszym pianiem kogutów. Pora ta jest w magii leczniczej uważana za najodpowiedniejszą dla preparowania różnych płynów leczniczych i leki sporządzone w tej porze [uznaje się za] najskuteczniejsze**.

Zawiesiwszy kocioł z wodą nad [paleniskiem i] oczekując, aż woda się zagotuje, znachorka rozkłada obok swoje *pl'aczki****. Woda, z której

* [W notatkach wariant:] wo zła doba [w złą porę].

** [W notatkach:] Odczynianie winno być dokonane przez *odrodną babę*. Polega na skupieniu magicznych ingrediencji, gotowaniu ich nocą — w złej dobie — w ściśle określonych warunkach.

*** [W notatkach komentarz:] *Pl'aczki* — ingrediencje. Częściowo przedmioty zwykłe, których dostarcza wieś, częściowo — rynkowe, sprzedawane jako specjalne obiekty magiczno-lecznicze.

sporządza się leczniczy płyn, winna być wzięta z trzech studni lub źródeł, przy czym zgodnie z kanonami leczenia ma być *nepoczata* (nienapoczeta), to znaczy zaczerpnięta rankiem, zanim ktoś inny [nabrał] wody z tego miejsca. [W tym czasie znachorka] łamie każdą z kostek na dziewięć kawałków, układając te ułamki w trzy oddzielne kupki. Gdy woda się zagotuje, przystępuje do wrzucania substancji do kotła. Czynności tej towarzyszą [...] [zamówienia], tłumaczące intencje [wykonywanej] magii i odzwierciedlające tubylcze koncepcje co do magicznego znaczenia użytych przedmiotów.

Formuły tych [zamówień] są następujące:

Presip cie presipet, Sweta łoszotija da s'odelit, da s'odwojit.	Przelew przeleje, Całemu złu na oddzielenie, na oderwanie.
Rassip cie rassipet, Madziji da s'odcziniaat. Rasta cie rastajit, Madzijite da s'odełaat, da s'odwajaat. Demirboza kława, łoszotija cie ja wadzia,	Rozlew rozleje, Czarom na odczynienie. Rozstaw rozstawi, Czarom na oddzielenie, na oderwanie. Rutewkę wrzucam, Złe wyciągam,
Ziwo strebro kława, ziwina cie ja wadzia,	Żywe srebro wrzucam, żywą istotę wyciągam,
Trefki ji bera, madziji cie ji wadzia. Nożow go kława ja, madziji neka ne seczaat.	Zioła biorę, czary wydobywam. Nóż ten wrzucam, by czary nie cięły.
Kako czeszelow szto czeszłat, Take swe łoszotija da s'odczeszłat od czoekot.	Jak ten grzebień, co czesze, Tak i całe zło niech się z człowieka wyczesze.
Żelezo go kła'a, madziji cie ji wadzia. Steżerina ja kława ja, Madzijite neka se swrzszaat. Wratika cie wratit, strecia cie stretet, Sweta łoszotija neka si odit. Kako kantarow szto odmerujet, Take madziji da s'odmeraat. Kockawa ja dwoja, kockawa ja krsza, Sweta łoszotija cie ja dwoja, cie ja droba.	Żelazo wrzucam, czary wydobywam. [Strużki] ze ściężora wrzucam, Czarom na ich kres*. Wrotycz zawróci, szczęotka poszczęści, Wszelkie zło niech sobie pójdzie. Jak waga, co odważa, Tak i czary niech się odważą**. Jak kostkę tę łamię, jak ją kruszę, Tak niech się całe zło połamie i pokruszy***.

Te magiczne wersety repetowane są wielokrotnie przez znachorkę przez cały czas, gdy płyn wrze w kotle****, to znaczy aż do pierwszego piania [kogutów], które zamyka „głuchą dobę” i przerywa czynności

* [W notatkach inny przekład tego wersu z komentarzem:] Czary niechaj się skończą (= zmlóca).

** [W notatkach komentarz do tego wersu:] tzn. **całe** niech się oddzieli.

*** [W notatkach:] To ostatnie mówi się, łamiąc każdą kostkę na dziewięć kawałków i układając kruszyny w trzy kupki.

**** [W notatkach inna wersja tego zdania:] Mieszanina ta pozostaje całą noc zawieszona nad ogniem, wrząc. Znachorka produkująca ten płyn asystuje przy tym, powtarzając stale wyżej zacytowane formuły w różnych wariantach.

znachorki. Płyn już jest gotowy i może być w każdej chwili użyty. Lecz z dalszym ciągiem zabiegu musi ona poczekać do świtu, gdyż zgodnie z kanonami magii leczniczej mycie pacjenta winno się dokonać w czasie, gdy się dzień [oddziela od] nocy.

Wtedy dopiero znachorka przystępuje do rytuału [ablucyjnego]. Garnek z leczniczym płynem umieszcza w koszyku, przykrywszy go uprzednio sitem i wyrusza w towarzystwie pacjenta za wieś, by tam dokonać aktu obmycia. Przy przekraczaniu progu nie omieszka wypowiedzieć magicznej formuły, recytowanej w tej sytuacji i przy innych praktykach magicznych*:

Kako szto se delit noć i den,	Tak jak dzień oddziela się od nocy,
Take da se delijaat madzijite od fil'an	Tak też i czary niech się oddziela od tego
czoek.	człowieka.

Miejscem, gdzie rytualne obmycie winno się dokonać, nie są w „odczynianiu” rozstajne drogi, tak jak w większości praktyk magiczno-leczniczych, lecz miedza dzieląca pola dwóch braci. Miedza taka jest dla Poreczan symbolem [nieodwracalnego] podziału, gdyż raz podzieleni i oddzieleni bracia nigdy już nie wracają do wspólnoty rodzinnej i miedza, przeprowadzona na wspólnej niegdyś niwie, dzieli ich pola na zawsze**. Umycie pacjenta musi dokonać się na tej miedzy, by zagwarantować tak [nieodwracalne] oddzielenie się czarów od chorego, jak [nieodwracalny] jest podział majątku między dwóch braci. Zatrzymawszy się na takiej miedzy, znachorka wypowiada [...] formułę okolicznościową:

Kako bracia szto se delili,	Jak bracia, co się podzielili***,
Take madzijite da se odełaat od fil'an	Tak niech i czary oddziela się od tego
czoek.	człowieka.

Tu odmawia zwykłą modlitwę znachorską, kończącą się wezwaniem „ja so recz, Gospud so błaosuf” („ja ze słowem, Bóg z błogosławieństwem”), i po wyrecytowaniu znanych nam już formuł, które towarzyszyły przygotowaniu płynu, przystępuje do mycia pacjenta. Nad jego głową unosi rzeszoto i chlusta do niego wodę tak, by przeciekając przez dno sita, spływała na chorego. Aktowi temu akompaniują formuły, tłumaczące intencje tej procedury.

Kako owo szto ne držit woda,	Jak to, co nie trzyma wody,
Take madziji da se puszaat od fil'an	Tak niech i czary odpłyną od tego
czoek.	człowieka.

* [W notatkach wariant:] O świcie, gdy się dzieli dzień i noc, znachorka wynosi płyn na dwór i tu wypowiada ostatnią formułę, po której płyn zyskuje już swoją pełną, ostateczną moc.

** [W notatkach wariant:] Po czym baśniarka wspólnie z pacjentem udaje się na miedzę między dwiema niwami utworzonymi przez podział braci („na meźnici, bracia szto se delili, ili na stredorok” — [na miedzy, co dzieli (pola dwóch) braci, albo pośrodku]). Niesie ze sobą rzeszoto lub koszyk, przez który może przeciec woda. Tu się zatrzymuje, odmawia modlitwę i polewa pacjenta wodą, przelewając ją przez rzeszoto lub koszyk.

*** [W notatkach przekład tego wersu:] Jak bracia, co się oddzielili jeden od drugiego.

Kako reszetewo niszto szto ne držit,
Take madzijite da ne sto'at.

Jak to rzeszoto, co niczego nie trzyma,
Tak niech i czary tu nie zostaną.

Ten akt mycia zamknięty zostaje ponownym przerecytowaniem znanych nam już formuł magicznych*, cała zaś praktyka znajduje swój finał w [energicznym] odrzuceniu koszyka i sita na pole, tak aby nie zatrzymały się na miejscu, lecz potoczyły daleko**, gdyż to wróży powodzenie [...] magii, [oraz] w ustawieniu [kociołka] na między dnem do góry. („Cie go skutarat; cie go niczkosujet grneto”. — „Opróżniasz go i odwracasz kociołek do góry dnem”). Jak przy wielu [podobnych] praktykach, powrót do domu winien nastąpić przy zachowaniu kompletnego milczenia; przestrzega go zwłaszcza pacjent, któremu nie wolno również w trakcie powrotu oglądać się za siebie. [Otcziniwienie] kończy się ostatecznie zmianą ubrania, w którym się podległo kąpeli, na czyste — reguła zachowywana również i w innych zabiegach magiczno-leczniczych.

Malleus maleficarum. Rozdymanie żył wilczych

Rozdymanie żył wilczych. I

Najsukuteczniejszym i najradykałniejszym sposobem odczynienia praktyk czarowniczych jest jednak nie poprzednio opisana lecznicza kąpiel, [lecz] specjalna praktyka, która nie ogranicza się do zniszczenia zadanych czarów, ale jest równocześnie narzędziem zemsty na czarownicy i kary [dla niej]. Jest to rozdymanie żył wilczych — praktyka, która w konsekwencji ma nieuchronnie przynosić natychmiastową śmierć czarownicy***.

Właściwą porą dla wykonania tej przeciwmagii jest *Petroen*. („Kaj Petroen toa se rabotit. Togaj mu je wreme”. — „To się robi koło *Petroena*. Wtedy jest pora na to”). Praktyka ta podlega tym samym warunkom, co wszelkie praktyki przeciwmagiczne. Wykonawczynią rozdymania żył wilczych powinna być *odrodna baba*, a sama praktyka musi odbyć się nocą, w „głuchą dobę”, kiedy wszelkie czary uzyskują swoją najwyższą moc. Tylko ekspertka, znająca dokładnie reguły tej magii i jej właściwą procedurę, może się poważyć na jej wykonanie. [Jeżeli] nie znając dokładnie szczegółów tej praktyki, próbuje z nią eksperymentować, ryzykuje własne życie.

* [W notatkach inna wersja tego zdania:] Po czym zaczyna łać wodę magiczną przez rzeszoto na pacjenta, recytując formuły zabiegu właściwe mu z racji ingrediencji, które zawiera plyn: „[Rozlew rozleje czary, rozstaw je rozstawi]” itp.

** [W notatkach inna wersja tego zdania:] Znachorka garnek, koszyk i rzeszoto zostawia na miejscu kąpeli, przy tym rzucając je na ziemię, winna je rzucić z takim impetem, by się potoczyły, a nie zatrzymały natychmiast na miejscu.

*** [W notatkach:] Najsilniejsza przeciwmagia: praktyka leczniczo-represyjna. Żyły wilcze: magiczne wymiary wilka.

Magia obróci się przeciw niej i śmierć spotka nie czarownicę, ale niezręczną wykonawczynię przeciwmagii*.

Praktyka ta polega na paleniu żył wilczych na ulepionej specjalnie w tym celu małej patelence z gliny, przykrytej również glinianą pokrywką. Wykonawczynie przeciwmagii sama sporządza z gliny te akcesoria swojej praktyki i sama wypala je na ognisku, rozłożonym na rozstajach**. Po czym kładzie na patelni żyły wilcze — są to kawałki ścięgien, wycięte z przednich łap wilka — i wypowiadając odpowiednie zamówienia, których głównym sensem jest recytowanie imion kobiet, podejrzanych o czary***, czeka skutku. Przy wymienieniu imienia winnej czarów żyły nadmą się i pękną z hukiem. Ten sam los spotka czarownicę.

Kogaj cie zaspijat swi, głu'a doba kogaj cie bidet, da nema niszto žiwin-
czicze da mrdat, cie naprajit taja (odrodna baba) od presna zemna crepnicze
i sacz. Pa cie nagorit w ogoń crepnicze i sacz, pa cie ji turit žilite wo crepni-
czeto. Na dwor, na raskrsnici cie ji gorit. W kucia ne czinit wnatra: zijan cie
imat w kucia, łoszotijata cie mu ostanet doma.

Cie ji gorit žilite, pa cie si gaczkat: „Dal' nije Meglena? Dal' nije Todora?
Dal' nije Jeftimija? Dal' nije Nerandža? Dal' nije Stojna? Dal' nije Stojanka?
Ako czyniła Meglena, da mu puknat oczite i srceto. Kako žiła szto se dujet,
i taja da se nadujet”.

Koja prajila, na taja žiła cie se natapanit. Pa cie se nadujet, cie puknet
žiłata. I taja cie si puknet, kogaj cie ja spomnisz, taja szto prajila, cie si zemit
bakszisz niezin. Na prajina ne se faciat. Žiline cie [si] barat krijina. Na ma-
ži ne praszuat. Ženiszta najprokleti se, mori. Ženisztata se atajlija, cziftelija.
Žiljatarki se: ti da ne masz, ja da imam.

Kiedy wszyscy zasną, kiedy nastanie głucha pora, kiedy nic, co żywe, już
się nie rusza, ta *odrodna baba* robi ze świeżej ziemi patelencę i pokrywkę.
I wypali w ogniu patelencę i pokrywkę, i rzuci żyły na patelencę. Będzie je
palić na dworze, na rozstajnych drogach. W domu, wewnątrz nie należy [tego
robić], bo będzie jakieś nieszczęście; zło zostanie w domu****.

Będzie paliła żyły i zamawiała: „Czy nie jest to Meglena? Czy nie jest to
Todora? Czy nie jest to Jeftimija? Czy nie jest to Nerandža? Czy nie jest to
Stojna? Czy nie jest to Stojanka? Jeśli uczyniła to Meglena, niech jej pękna
oczy i wewnątrz. Jak żyła, co się nadyma, tak i ona niech się nadmie”⁸.

Która uczyniła czary, tej żyła napęcznieje, potem się nadmie i pęknie.
I ona pęknie, kiedy wymienisz jej imię — ta, co czyniła czary, dostanie swoją

* [W notatkach zapiski:] Cie mu izwrszim na starata, neka umret. [Zrobię to starej (tj. tej
starej, konkretnej kobiecie, czarownicy), niech umrze]. Ne znajeme nas cie ni se swrciat. [Nie
wiemy, czy to do nas nie wróci (przeze mnie, przez osobę wykonującą)].

** [W notatkach:] Owde zarek imat po sefona nasze: koj crepna prajit, umirat. W Bito'a
praat, w Rastesz praat. [Tu w naszej wsi jest *zarok*: kto robi [taką] glinianą pokrywkę, umiera.
W Bitowie robią, w Rasteszu robią].

*** [W notatkach:] Indagacja i diagnoza. Imiona własne, nie po mężu.

**** [Dopisek na marginesie:] Cie mu puknet žiłata tamo, cie mu razbrkat decata. [Kiedy
pęknie żyła, przestraszy dzieci].

⁸ Cztery pierwsze z wymienionych tu imion są imionami kobiet z *zadrugi* Krajczewców
(Meglena to imię Stefkojcy, Jeftimija — Kolojcy) i Stojkowców (Todora — imię Wel'anicy,
Nerandža — Desojcy).

zapłatę. Niewinnej nic się nie stanie. Żyły poszukają winnej. O mężczyznę się nie pyta. Kobiety największe przekłętнице, mówią. Kobiety to złośnice, szkodnice, zawistnice: ty nie miej, niech ja mam.

W przeciwieństwie do innych praktyk odczyniania, rozdymanie żył wilczych zaliczane jest do tej samej kategorii [...], co [gotowanie] wody lub przeciąganie pod głogiem. Ze wszystkich praktyk znachorskich ta uważana jest za jeden z największych grzechów. „Żili da razduasz, moszna je greota na toj wek”. — „Rozdymanie żył jest wielkim grzechem na tamtym świecie”. Nie tylko zresztą na tamtym świecie. Jako praktyka [powodująca] śmierć czarownicy, jako samosąd [sprawowany nad nią] dla ocalenia poszkodowanego, rozdymanie żył wilczych obarcza wykonawczynię odpowiedzialnością wobec jej rodziny. Jest traktowane jak praktyka stojąca już na pograniczu magii znachorskiej i czarów, nieomal jak zbrodnia. Dlatego też o ile jest ono praktykowane, to w ukryciu. Sama [jego] znajomość [...] inkryminuje. Jest to [kwestia] drażliwa, o której się nie mówi, mimo że należy do normalnego i sankcjonowanego inwentarza praktyk znachorskich i [zabezpieczających od] czarów.

Dlatego też wszelkie moje pytania, dotyczące tej praktyki, o której raz mimochodem wspomniała mi jedna z informaterek, zbywane były zapewnieniami, że żadna z nich nic dokładnego o [niej] nie wie. Stereotypowe odpowiedzi sprowadzały się do twierdzeń, że rozdymanie żył wilczych to praktyka wykonywana za zapłatą przez Cyganki, ale nieznaną bliżej kobietom poreckim. „Ni žili sum wیدهła ni sum zбирала. Dziupcite razduat žili, Dziupcite tija raboti onadat. Koja sakat žilite da razduat, cie si wikat Dziupcite, cie ji płaciat. Za pari cie mu napraat swe szto sakat”. — „Żył ani nie widziałam, ani nie przechowywałam. Cyganie rozdymają żyły, Cyganie te roboty robią. Która chce rozdymać żyły, zawoła sobie Cyganów. Za pieniądze zrobią jej wszystko, co zechce”.

Dopiero przypadek rzucił [mi] jaśniejsze światło na miejsce tej praktyki w inwentarzu poreckiej przeciwmagii i na sposób jej stosowania. Któregoś dnia Kolo, jeden ze współgospodarzy *zadrugi*, w której rezydowałam, powrócił z polowania z nieoczekiwanym łupem: niewielką i niezbyt piękną skórą jakiejś młodej wilczycy, którą przypadkiem ustrzelił. Mimo niepozorności zdobyczy Kolo był z niej bardzo zadowolony. Skóra wprawdzie nie była wiele warta, ale nie ona [stanowiła najbardziej] cenione trofeum łowów. [Trofea] zaś przedstawiały się dość niesamowicie: wilcze pazury, oczy, wycinek pochwy wilczycy, wycinek skóry [wokół] paszczy wilka, i wreszcie rzecz najcenniejsza, wilcze żyły — niewielkie kawałki rozdwojonych u jednego końca ścięgien, wyciętych z przednich nóg wilczycy. [...]

Więść o zdobyciu żył wilczych rozeszła się bardzo szybko po wsiach okolicznych. Zainteresowanie, jakie wywołała [...] zdobycz Kola, było znacznie większe, aniżeli można byłoby się spodziewać po niezbyt okazałej wilczej skórze. Podczas gdy mężczyźni wypytywali myśliwego o szczegóły łowu, ze strony kobiet, które na wieść o zdobyczy [...] zaczęły tłumnie nawiedzać naszą izbę, padły pytania, niemające wiele wspólnego z tym, co



Wółcze. Kolo i trofea jego łowu

moglibyśmy uważać za istotne trofea myśliwskie: Gdzie *grkłań* [gardziel]? Gdzie oczy? Gdzie pazury? Tyłek? Gdzie żyły?

Kolo zabił nocą. Na miejscu sprawił: skóra, *grkłań*, oczy, macica (*gazot*), żyły z przednich nóg. Przyniósł skórę otwarcie, publicznie; reszta schowana.

Natychmiast zgromadzenie. *Baby* i kobiety przede wszystkim. Indagacja: gdzie *grkłań*, gdzie żyły, gdzie oczy? Kobiety w ciąży najwięcej dopytują się o *gazot*. Pielgrzymki nieustanne. Prośby: o kawałek skóry, o pazur.

Cała wieś zelektryzowana. Mężczyźni szczegółami łowu — kobiety szczegółami zdobyczy. [...] Z tych ostatnich Kolo był najbardziej zadowolony i dumny, i z dumą pokazywał [je] sąsiadom i sąsiadkom, którzy przyszli podziwiać jego zdobycz. „Od madzijite nemam straf segaj [Teraz nie boję się czarów]” — chlubił się Kolo. — „Cie [ji] każam na ženata, madzijite szto cie naprajit: «Odczini ako si ucziniła, cie ti razduam žilite»” [„Kobiecie, która by mi uczyniła czary, powiem: «Odczyń, skoroś uczyniła, bo ci porozdymam żyły»”].

Wszystkie te dodatkowe łupy wydobyl Kolo ze swojej torby i pokaz tej części zdobyczy okazał się kulminacyjnym punktem zainteresowań kobiecych. Nie tylko zresztą kobiecych. Okazało się, że i sam myśliwy najwyższej ceni i najbardziej jest dumny z tych właśnie pozornie drugorzędnych trofeów. Wkrótce też znalazły one zastosowanie. Na drugi dzień przez paszczę wilka przeciągnięto Tomego z bratniej *zadrugi* Stojkowców⁹, na pazury aż nadto było amatorów jako na bardzo skuteczny środek przeciwko złym oczom, kobiety ciężarne interesowały się zwłaszcza oczami i tyłkiem, które mają chronić przed poronieniem i czarami i być pomocne przy porodzie¹⁰. [...]

Z całej wsi schodziły się kobiety oglądać zdobycz Kola. [Właściciel] żył wilczych nie czuł się bynajmniej skrzępowany ich posiadaniem. Otwarcie i swobodnie, z nieukrywaniem zadowoleniem i z pewną dozą chępliwości pozwalał podziwiać swoje trofea. W jego zachowaniu nie było najmniejszej dozy skrzępowania z powodu posiadania śmiercionośnych żył. Ani też nie starał się nikogo przekonywać [...], że nie robi z nich wiadomego użytku. Wprost przeciwnie, w groźbie ich użycia widział najlepszą rękojmię zabezpieczenia siebie i swojej rodziny od czarów i czarownic. „Teraz nie boję się czarownic — chełpił się przede mną w obecności paru innych osób. — Niech no teraz która spróbuje zrobić mi czary! Zaraz pójde i powiem jej: «Uczyniłaś mi czary, to odczyń teraz, bo ci porozdymam żyły. Odczyń, skoroś uczyniła». Niech no tylko spróbuje!”.

[Ani] w postawie podziwiających jego trofea kobiet [...], ani mężczyzn nie można było wyczuć najsłabszej nuty potępienia [czy] rezerwy. I posiadanie żył wilczych i zadowolenie z ich posiadania traktowane były jako rzecz oczywista i niepodlegająca cenzurze moralnej. Ich posiadacza traktowano nie jako potencjalnego zbrodniarza czy złoczyńcę, ale jako szczęśliwca, któremu się powiodło i któremu można tylko zazdrościć, nie

⁹Szczegółowiej na temat leczenia Tomego zob. w rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1.

¹⁰Więcej na temat „leczniczych wymiarów wilka” zob. w podrozdz. „Apteka i leki” w rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1.

tylko zresztą z powodu asekuracji od czarów, którą mu zapewniło posiadanie żył.

Mimo niewielkiej ceny na wilczą skórę, zabicie wilka jest intratnym interesem. Za wilcze żyły i inne magiczne części wilka, [takie] jak pazury, oczy itd., można uzyskać sumę kilkakrotnie większą aniżeli za samą skórę, sprzedawaną co najwyżej po sto dinarów sztuka. Sam Kolo obliczał, że za każdy pazur będzie mógł wziąć po *bance*, to znaczy po 10 dinarów za sztukę. Jeszcze większego zysku oczekiwał z żył, z których jedną parę zamierzał zatrzymać dla siebie, a drugą przeznaczał na sprzedaż. „Teraz, jak zechcą ode mnie żył, żeby je rozdymać, zażądam od nich, zapłacą mi. Zażądam jakie trzydzieści *banka* (trzysta dinarów), zapłacą. Kto się męczy, zapłaci” — [odgrażał się]. Wkrótce też z jednej z sąsiednich wsi zapytano go o żyły i wyrażono chęć ich kupna.

Przypadek ten rzuca [...] światło na przymglone, przemilczane, skrywane i podlegające nieustannej cenzurze formy czarownictwa i walki z nim. Tradycja miejscowa dostarcza gotowych zwyczajowych wzorów postępowania w stosunku do czarownic [oraz] walki z czarami, należących do dziedzictwa kulturalnego wsi poreckiej. Ale między faktem istnienia tych wzorów a [ich] realizacją rozciąga się obszerna dziedzina praktyki życia [...], w której mitologia miesza się z rzeczywistością, a rzeczywistość podlega nieustannym przymgleniom, stonowaniom i mimowolnym lub celowym zniekształceniom. Zwłaszcza tak ezoteryczna i drażliwa dziedzina życia poreckiego, jak czary i czarownictwo, narażona jest nieuchronnie na zniekształcenia, przemilczenia i błędność informacji. Obraz, [jaki] ktokolwiek chciałby sobie wytworzyć na podstawie relacji niekontrolowanych obserwacją, opartych na kwestionariuszowym indagowaniu, byłby w najwyższym stopniu błędny i fałszywy. Przejaskrawienia jednych, pominięcie innych, niedopowiedzenia w jeszcze innych przejawach życia złożyłyby się na całość, w której brak byłoby szeregu ważnych faktów i szczegółów, nie brak za to fantazji i sprzeczności. Takiego [właśnie] obrazu dostarczają nam często liczne opisy etnograficzne ludów europejskich i egzotycznych. Z terenów słowiańskich jako przykłady tego typu informacji można [...] wymienić na przykład prace Marinowa lub Tanowicia¹¹, ale w [równej mierze] może tu służyć przykładem każda niemal praca, przynosząca

¹¹ Na oryginalnym maszynopisie przy tych nazwiskach figuruje dopisek Obrębskiego: „jeden erudyta, drugi — pochodzący sam z kraju, który opisuje”. Dimitar Marinow był etnografem bułgarskim, intelektualistą, reprezentantem opcji antymacedońskiej i antyserbskiej; wpisywał Macedonię w krąg wpływów bułgarskich. Obrębski musiał mieć na myśli przede wszystkim jego dzieło *Ilemenata, włakite, zadrugite, semejstwata, imenata i korowete wy zapadna Bytgarija* (Widinsko, Kułsko, Bełogradcziszko, Łomsko, Berkowsko, Orechowsko i Bratczansko), „Żywa starina. Etnograficzsko (folkloro) spisanie”, Ruse 1891–1914, t. 1–7. Stewan Tanowić, pedagog określający się jako Serb, działał na rzecz rozwoju i odbudowy po wojnach bałkańskich serbskiego szkolnictwa w Dziewdzieliji. Swoje opracowanie, *Srpski narodni obiczaji u Dziewdzielijskoj kazi* („Srpski etnografski zbornik”, t. 40, seria *Život i obiczaji narodni*, t. 16, Srpska Kralewska Akademija, Beograd 1927), przygotował już w 1912 r.; wydano je dużo później. Ma charakter dydaktyczny, nie naukowy jak prace Marinowa.

pełniejszy czy też [nawet] bardzo ułamkowy opis tej dziedziny życia Słowian południowych, wschodnich czy zachodnich.

[Punkt wyjścia] naszej informacji, dotyczącej opisywanej praktyki uśmiercania czarownicy i niszczenia jej czaru [...], [stanowią] dwie niezbyt harmonizujące ze sobą relacje: jedna, zawierająca szczupłą wiadomość o istnieniu praktyki, [która] polega na rozdymaniu żył wilczych, i druga — przecząca, jakoby kobiety poreckie miały znać i praktykować ten sposób, oraz przerzucająca tę praktykę do innej grupy etnicznej, Cyganów. Są to wersje oficjalne, stanowiące nie tyle credo Poreczanina, ile informację przeznaczoną na eksport. Obie czynią zadość i poreckiej prawdzie, i pruderii. [...] [Obie] zdają się [...] wskazywać na to, że jakaś niezbyt poprawna praktyka uśmiercania czarownic zawiera się w poreckim folklorze — bardziej jako pewien tradycyjny wątek aniżeli [żywy] zwyczaj — i że życie poreckie, [biegnąc] w ramach tradycji bardziej zgodnej z ideałem chrześcijańskim, jest wolne od tej praktyki. Ale Cyganie, tak dogodni dla kanalizowania i [filtrowania] prawdy życia poreckiego [na użytek] obcego, regularnie występują jako wykonawcy wszelkich praktyk, niezgodnych z obyczajowością chrześcijańską czy sąsiedzką. Tymczasem obserwator przebywający na Poreczu z miejsca [wysunie] szereg wątpliwości. Większe skupienia Cyganów występują [mianowicie] tylko w okolicznych miasteczkach, leżących już poza Poreczem. Na Poreczu nie ma ich zupełnie i wędrowni Cyganie nie zapuszczają się w te strony. [Przypisywanie im] praktyk czarowniczych jest być może wątkiem, w który się wierzy, ale prędzej [...] służą oni za parawan i decorum praktyk należących do poreckiego życia, jakkolwiek ukrywa się [je] przed obcymi i między sobą mówi [o nich] tylko po cichu. [Cyganów] nie ma [tu] na zawołanie i stanowczo łatwiej jest na Poreczu o kobietę biegłą w magii i sztukach czarowniczych aniżeli o Cyganę czy Cygana.

Opisany przypadek ukazuje nam istotną wypadkową między faktem istnienia tej praktyki i jej realizacją. Ze znajomości tej [przeciwmagii] nie wynika bynajmniej jej powszechność w praktyce. Rozdymanie żył wilczych utrzymuje się bardziej jako środek prewencyjny, jako sankcja grożąca czarownicom aniżeli jako sposób załatwiania z nimi porachunków. Jeśli przy łatwości i nieskomplikowanym charakterze praktyk czarowniczych i przy namietnościach wzburzających życie wsi czarownictwo po wsi poreckiej nie hula, to niewątpliwie przypisać to należy w większej mierze istnieniu groźnych [środków] defensywnych aniżeli hamulcom moralnym i religijnym. Do rozdymania żył wilczych ucieka się Poreczanin tylko w wypadku istotnie wyjątkowym — gdy wszelkie inne sposoby zawiodły i gdy na nic liczyć już nie można. Nie dlatego, by hamowały go uczucia społeczne i przesłanki religijne, ale ze względu na trudności związane z realizacją tej praktyki. [By lepiej rzecz] zrozumieć, [...] musimy zaznajomić się bliżej z [tymi trudnościami].

Rozdymania żył wilczych nie można porównać z jakąkolwiek inną praktyką znachorską. Jest to praktyka wyjątkowo dla wykonawcy niebezpieczna. Nie tylko, jak [gotowanie] wody czy przeciąganie pod głógiem,

jest ona grzeszna na tamtym świecie. Brzemienna w groźne następstwa jest w trakcie jej wykonywania dla samej wykonawczynie. W przekonaniu Poreczan — [mimo że] nie znajduje ono potwierdzenia w [żadnej] szczegółowej [i niebudzącej] wątpliwości wypowiedzi, [lecz] w zachowaniu się wykonawców i w reakcji uczuciowej na referowane szczegóły tej [przeciwmagii] — rozdymanie [...] [prowadzi do] gromadzenia się i skupiania złej mocy, [będącej we władaniu] czarownicy i szkodzącej zaczarowanego, w nadęciach żył. Skupiona w żyłach moc czarownicza [wykazuje] wyjątkową siłę i aktywność. Stąd zamykanie żył w specjalnej patelence z pokrywką, stąd zakaz odbywania tej praktyki w domu, gdzie wyładowanie mocy czarowniczej skrupiłoby się na [nim]. Stąd wreszcie obawy, że przy nieznamości szczegółów praktyki śmierć stanie się udziałem nie czarownicy, ale wykonawczynie przeciwmagii. Jeśli się zważy, że w gruncie rzeczy żadna znachorka nie jest nigdy pewna, czy praktyka, którą jej przekazano, znana jest jej w swej nieskażonej i oryginalnej postaci, i że każda [...] odnosi się zawsze z pewnym sceptycyzmem do [własnej] wiedzy i umiejętności, jest rzeczą zrozumiałą, że niełatwo znaleźć [...] kobietę, która bez wahań podjęłaby się wykonania tej praktyki. [Wykonywanie jej] przy ogniu, przy którym zawsze ktoś może [...] najść [znachorkę] i odkryć jej dzieło sąsiadom, na pewno nie zachęca do [tej praktyki]. Łatwiej jest więc posiadać żyły i [tym faktem] bronić się przed czarami niż ponieważ się uciekać się do ich rozdymania*.

Ze świeżej tradycji poreckiej znany jest mi tylko jeden przypadek rozdymania żył wilczych. Poinformowała mnie o nim w zaufaniu Stefkojca, kiedy już nie było co ukrywać się z tą praktyką, [a także] z innymi drażliwymi kwestiami życia poreckiego. Do rozdymania żył wilczych uciekli się Riste i Ristejca po długotrwałych, gdyż trwających kilka lat, [wędrowkach] po *basnarach* i *basnarkach*. Gdy nie pomogły [...] najrozmaitsze kąpiele i odczyniania, zastosowane zostało [w końcu] rozdymanie żył wilczych. Początkowo nie dało ono [...] namacalnego rezultatu. Bezpłodność Ristejcy nie ustąpiła i żadnej kobiety ani we wsi, ani w okolicy nie spotkała śmierć w okolicznościach, które wskazywałyby na nią jako na sprawczynię czarów. Z przebiegu praktyki wynikało, że winna bezpłodności Ristejcy jest Aleksandrejca z *maata* [Awramowców] w Wołczu. Kiedy jednak w jakiś czas potem Aleksandrejca zmarła, jej przypisane zostały i słabość Ristejcy, i czary. Dla wzmocnienia działania przeciwmagii Riste i Ristejca, [za poradą] znachorek [...], zastosowali specjalną rytualną kąpiel na grobie zmarłej. Udali się nocą na cmentarz i wywierciwszy dziury w grobie Aleksandrejcy, sięgające głęboko aż do jej ciała, przemyli się nad grobem w nienapoczętej wodzie, tak że woda spłynęła dziurami w głąb grobu. Ale i ta praktyka nie pomogła i po dziś dzień Riste i Ristejca — przeświadczeni zresztą głęboko, że przyczyną bezpłodności są czyjeś czary — wahają

* [W notatkach:] Stąd ta przeciwmagia [to] prawdziwy *malleus maleficarum* — ale nie leczniczy, [lecz] lustracyjny. [...] Lustracja lecznicza.

się co do sprawczyni czarów i co do skuteczności i trafności zastosowanej niegdyś przeciwmagii.

Rozdymanie żył to nie tylko przeciwmagia prokreacyjna, to przeciwmagia ogólna. Kolo chlubi się, że nic a nic nie boi się magii teraz, gdy ma żyły. Jeśli jakaś kobieta uczyni magię, wówczas on jej oświadczy: „Odczini ako si ucziniła, cie ti razduam žilite” — „Odczyń, skoroś uczyniła, bo ci porozdymam żyły” — i to będzie dostateczną groźbą, by czym prędzej zmusić ją do odczynienia magii. Gdyż rezultatem rozdymania żył wilczych będzie analogiczne schorzenie czarownicy: nadmie się i pęknie. Tylko ten, kto [wie], jak się to czyni, może wykonać tę przeciwmagię. Jeśli [jej] nie umie, z nim [samym stanie] się to [...], co było zamierzone przeciw czarownicy.

Rozdymanie żył wilczych. II

O ile zwykle odczynianie [jest] wymierzone przeciwko czarowi, [o tyle] rozdymanie żył wilczych jest zabiegiem przeciwmagicznym — kontrczarem [...] wymierzonym przeciwko sprawczyni czaru. unicestwiania czar i jego działanie, powodując śmierć czarownicy.

Rozdymanie żył wilczych [to] typowy kontrczar; [jest] uważane za zabronione, gdyż [równa się] zabójstwu, [to znaczy] grzechowi. [Jest] potępione, ale równocześnie usprawiedliwione okolicznościami. Stosowane w chorobie (magia śmierci), bezpłodności itp.

Sankcja przeciw czarownictwu. Jest to najradykałniejszy sposób na czarownicę, przejmujący obawą kandydatki [do] tego fachu, nakładający hamulec na czynności magiczne.

Żyły wilcze: magiczne wymiary wilka.

Rozdymanie żył wilczych polega na ich spalaniu na specjalnej patelni*. Magii tej (przeciwmagii) może się podjąć tylko ten, kto jest w stanie przestrzegać wszelkich reguł; nieprzestrzeganie reguł grozi wykonawcy takimi samymi konsekwencjami, jakie miały spotkać czarownicę.

Osoba rozdymaczki: *odrodna* kobieta.

Warunki. Czas: lato, około Piotra i Pawła. [Miejsce:] rozdroże, poza domem. W domu nie należy wykonywać zabiegu; moc magiczna, którą się żongluje podczas tego czaru, nie rozejdzie się — pozostanie w domu [i] skupi się na mieszkańcach.

Rozdymania dokonuje się w głuchą dobę, kiedy nic żywego się nie rusza. Z gliny lepi się małą patelnię, wzorowaną w kształcie na patelni do pieczenia chleba. Robi się również glinianą pokrywę na wzór pokrywki od chleba.

Patelnię rozżarza się na ognisku. Rzucą się na [nią] żyły [...] i poczynają się szeptać zamówienia: „Czy nie jest to Meglena? Czy nie jest to Todora? Czy nie jest to Jeftimija? Czy nie jest to Nerandża?” itd.

* [W notatkach:] Mała gliniana patelnia, miniatura *sacza*, służącego do pieczenia chleba, specjalnie sporządzona dla tej praktyki.

Oczywiście wymienia się tylko imiona kobiet podejrzanych o czary; imion mężczyzn nigdy. Ci są poza wszelkimi podejrzeniami.

Jak długo będą wymieniane imiona osób niewinnych, żyła wilcza nie będzie reagować. Wyrażenie ludowe: „Na prajina ne se faciat; žilina cie barat krijina” — „Niewinnej się nie uczepią; żyły poszukają winnej”.

Gdy wymienione zostanie nazwisko sprawczyni czaru, wówczas żyła napęcznieje, nadmie się i wreszcie pęknie. Z chwilą, gdy to zjawisko się pokaże, [zamawia się] w stylu: „Jeśli uczyniła to Jeftimija, jak żyła, co się nadyma, tak i ona niech się nadmie. Jak żyła, co pęka, tak i jej niech pękna oczy i wnętrze (serce)” itp.

Ze sprawczynią czaru ma się dzieć to, co dzieje się z żyłą wilczą: w momencie, gdy [zostaje] wspomniane jej imię, czarownica, według miejscowego wyrażenia, otrzymuje swój bakszysz. Od tej chwili poczyna puchnąć i nadymać się i w ciągu dwudziestu czterech godzin umiera.

Rozdymanie żył wilczych [to] diagnoza czaru [i] zemsta na czarownicy — ale nie odczynienie. Nie uzdrawia zaczarowanego, choć uwalnia go od działania czaru.

Dla kompletnego uwolnienia się od działania czaru konieczny jest zabieg dalszy. Po śmierci czarownicy pacjent (delikwent) winien udać się na cmentarz (w głuchą dobę, gdy księżyc na nowiu); tu musi wywiercić w grobie zmarłej czarownicy otwór sięgający aż do ciała zmarłej i w milczeniu umyć się czystą źródlaną wodą, tak aby woda spłynęła przez wywiercony otwór na ciało czarownicy. Wówczas dopiero jest wolny od zadanego czaru i wszelkich jego skutków.

Posiadanie żył wilczych [to] gwarancja bezpieczeństwa. Ich posiadacz chlubi się ich posiadaniem: [jest] świadomy, że ze strony czarownic nic mu nie grozi. Cena żył wilczych wysoka.

Diagności i terapeuci¹²

Święta z Reczan*

[...] Reczane [to] wieś gostiarska, ale [jej więź] z Poreczem [jest] silna. Dziewczęta poreckie wydają się do Reczan, Kunowa itp. *Swatowsztina* [Powinowactwo]. [Mirczejca jest] równie dobrze znana na Poreczu, jak i w Gostiarskiem. Pielgrzymki z Porecza bodaj częstsze niż z Pola.

„Taja Mirczejca — ne trebet swetica da ja wikat. Ama i taja, szto je bożja rabota, swe znajet. Pa swetica”. — „Ta Mirczejca — nie trzeba jej nazywać świętą. Ale ona wie wszystko, co jest bożą robotą. A więc

* [Robocza wersja tytułu:] Święta Mirczejca z Reczan (Żelaznej Rzeki).

¹²Na temat świętej z Reczan i hodży ze Strgomisza por. też podrozdz. „[System poreckiej przeciwnagii]” w rozdz. „Religia gjaurów macedońskich” w części 1.



Reczane. *Swetica*. Mirczejca przed swoją cerkiewką

święta”. Jej świętość polega [przede wszystkim] na tym [...], że posiada ona umiejętność obcowania ze świętymi na tamtym świecie. [...] Wchodzi [z nimi] w kontakt dzięki patologicznym transom (*raznes*¹³), w które wpada. Traci wówczas przytomność, macha rękami, bije się nimi po piersiach i głowie i traci oddech. W transie widzi świętych. Obecny zwiastuje: „Enej, widi kaj izlego’a swetcite! Enej, widi go! Kaj kowczegon! So żółtine konduri!” — „Ej, zobacz, gdzie wyszli święci! Ej, patrz na nich! Koło skrzyni! W żółtych trzewikach!”.

W tym transie nieraz, lub gdy trans nadchodzi, czuje potrzebę śpiewania. Wówczas oświadcza: „Ja cie pejam sega! Cie pejam ja!” — „Teraz będę śpiewać! Będę śpiewać!”. Gdy ją to czasem chwyci, idzie do cerkwi i tam śpiewa pieśni („Kogaj fati da pejet, tamo wo crkwata si pejet pesni” — „Gdy owładnie nią chęć śpiewania, tam, w cerkwi, śpiewa pieśni”). W transie, gdy zjawiają jej się święci, modli się do nich: „Prostete mi liczni swetcite!” — „Wybaczcie mi piękni święci” itp.

Obcowanie ze świętymi wprowadza ją w cykl medyczny. Gdyż dzięki niemu może ona uzyskać informację co do przyczyn choroby itp. W gruncie rzeczy może wiedzieć o wszystkim. [Bowiem] kiedy rozmawia ze świętymi, ci mogą ją o wszystkim poinformować („Taja da naprajit łaf preko toj wek — swe znajet” — „Ona rozmawia z tamtym światem — wszystko wie”).

Najzwyklejszym sposobem, [przez] który [Mirczejca] wchodzi w kontakt ze świętymi, jest sen. Zjawiają się jej we śnie i informują w kwestiach, o które pytają ją [ludzie]. Rankiem, gdy się przebudzi, wie wszystko. Nocą, gdy śpi, widzi się, że [jej] sen jest proroczy, niezwykle. Mówi przez sen. [Wymienia] imiona pacjenta [i] świętych. Stefkojca ją tak widziała („Tamo nociaska so tija cie si zborit. So swetcite si zborit” — „Tam w nocy będzie z nimi rozmawiać. Ze świętymi porozmawia”).

To jest przyczyną jej popularności. („Narod moszno odat kaj niego” — „Ludzie dużo do niej chodzą”). Jej popularność i fama jako świętej nie [są] starej daty. Żyła spokojnie i poczciwie, śniła jak każda kobieta i [dopiero] z czasem „s’okreñała swetica” [stała się świętą]. Należy to przypisać kombinacji praktyk sennych (tłumaczenia snów) z działalnością religijną.

Po śmierci [...] syna zapragnęła jako pomnik jego pamięci wybudować „klasztor” (*manastir*). Przedsięwzięcie [to] było związane z kosztami i [dru-gi] syn się sprzeciwił. Zagroziła mu, że przyplaci to głową („So głata ti cie płatiz” — „Głową za to zapłacisz”). Wobec tego argumentu syn ustąpił; zadłużwszy ojcowiznę, wybudowano [cerkiew]. Od tej pory stałe kłopoty. Trzeba to i owo wykończyć [...], zbierać dary i ofiary — a biskup żąda bilansu, sprawozdawania zysków i strat. Najwyraźniej nie może zrozumieć służby bożej bez zysków.

Mirczejca, [wskutek] swej świątobliwości, jest tyranem domowym. Nikt nie może jej się sprzeciwić [ani] ociążać się ze spełnieniem rozkazu. W przeciwnym wypadku dostaje ataku histerycznego. Traci oddech, kostnieje jej twarz, pada na ziemię. Toteż jej życzenie starcza za rozkaz.

¹³ *Raznes* (mac.) — dosł. zamęt, chaos, kotłowanie, ale też: trans, obłąd.

[Święta] jest [...] osią życia religijnego wsi, [wokół] niej koncentruje się atmosfera religijna [...]. Wizyty [u niej niezmiennie] prowadzą do rozmów, rozważań i opowieści na temat wyroków i zrzążeń boskich, losu, przeznaczenia itd. Na *stawie* każdy popisywał się swoją wiedzą religijną. [...] Tematy: „Bog je golem jawaszdżija”, „Ot pisanja ne mozesz da kutuliszesz”, „Szto je pisano, tako cie bidet”, [Bóg jest bardzo nierychliwy; Od tego, co ci pisane, nie uciekniesz; Co ci jest pisane, to będzie] itp.; również *naznaki* [znaki], śmierć [i] życie pozagrobowe, jedyność wiary prawosławnej i [jej] wyższość nad innymi itp.

Poprzez budowę [cerkwi] i monastynu stała się ona organizatorką życia religijnego [także] na szerszym [terytorium]. *Sławy* kościelne przyciągają [...] ludzi ze wszystkich stron. I całe Porecze schodzi się tu na *Sweti Nikola Leten*¹⁴. Dary. Datki.

Jeśli chodzi o jej osobowość religijną, to jest ona określona dość wyraźnie. We wszystkich [sprawach] wymagających nadnaturalnej interwencji uznaje ona tylko jedną drogę: kontakt ze świętymi. Jego pierwszym owocem jest uzyskanie informacji [dotyczącej] przeznaczenia. [Składając] ofiarę na [cerkiew], zainteresowany opłaca jej proroczy sen. We śnie dowiaduje się ona, co jest petentowi przeznaczone. Poprzez interpretację marzeń sennych orzeka, „szto mu je pisano” [co mu jest pisane]. Również tą drogą dowiaduje się, kto uczynił [czary].

Święty sen (Stefkojca)

Swetica si zborit so sweticite. E, pak taja szto zborit so swetcite i swetica je. Odawna, uszte w Tursko. Sweci cie palit, cie se molit na swetcite, szto cie mu kažaat. Da reczime, cie pojda ja, cie me bolit owde (wskazuje na dołek), i taja cie praszu'at szto lek imat. Swetcite cie mu kažaat! Na son cie mu kažaat. So son taja!

Ti da mu reczesz: „Da mi palisz jedna swecia. Szto Bog cie ti reczet na mene, i ti mene da mi każujesz”. Na weczter cie palit swecia, w crkwa palit, doma, pak nociaska cie sonujet taja. Pa zborit. So swecite zborit! Sum wideła. Zborit na son taja, tuku ne mu razbirat se. Wake prajit — cie praszujet tamo (tołko mu razbirat): „A? — a? — a?”. Pa cie namnisujet: Toj, toj, toj. Kako szto je czoekot, koj mu se molił. Pa sum ja czuła, kogaj cie zborit. Tamo praszujet, pa kako, szto da prajit, ne mu razbirasz. Eto tołko łaf. Szto cie bidet — ne se razbudujet taja. Sabajle cie ti każet, szto sonu'ala.

Taja widziat sweticite. Cie mu dojdət nekoji simpuri, cie mu dojdət nekoji trgobiji, taja swe cie s'istepa, bez dusza ostana. So mał duszi, take: ehe, ehe, ehe! E, pa cie wikat taja: „Enej, widi kaj izlego'a sweticite! Enej, widi go! Kaj kowczegon! So żoltine konduri!”. Gospod, welit, mnogo dandisujet, ama sweticite ne podandisu'at! Taja da naprajit łaf preko toj wek. Swe znajet.

Święta rozmawia sobie ze świętymi. No bo ta, co rozmawia ze świętymi, jest świętą. Od dawna, jeszcze z tureckich czasów. Zapali świece, będzie się modliła do świętych: co też jej powiedzą? Powiedzmy, że pójde [do niej]. Będzie mnie bolało tutaj (wskazuje na dołek) i ona ich zapyta, jakie jest na to lekarstwo. I święci jej powiedzą. We śnie jej powiedzą. We śnie się to dzieje!

¹⁴Święty Mikołaj Letni obchodzony 9/22 maja.

Powiesz jej: „Zapal mi świecę. Co ci Bóg o mnie powie, powtórz mi”. Wieczorem zapali świecę, czy w cerkwi, czy w domu, i tej nocy będzie śniła. I wtedy rozmawia. Ze świętymi rozmawia! Sama widziałam. Przez sen rozmawia, tylko nie można zrozumieć. Robi tak, że będzie się tam pytała (tyle się rozumie): „A? — a? — a?”. I wspomina po imieniu: ten, ten, ten — tak, jak się nazywa człowiek, za którego się modliła. Słyszałam, kiedy mówi. I pyta, co i jak robić — [nic] nie zrozumiesz. Ot, tyle rozmowy. Cokolwiek się będzie działo, nie rozbudzi się. A rankiem powie ci, co wyśniła.

Ona widzi świętych. Najdą ją jakieś udary, najdą ją jakieś wstrząsy i cała się połtucze (o tak, rękami) i zostanie bez duszy. Ledwo dysząc, tak: ehe, ehe, ehe! I [potem] zawoła: „Ej, zobacz, gdzie wyszli święci! Ej, patrz na nich! Koło skrzyni! W żółtych trzewikach!”. Bóg, mówi, wiele ścierpi, ale święci ścierpieć nie mogą. Ona rozmawia z tamtym światem. Wszystko wie.

Funkcja świętego snu. Zadaniem świętego snu w każdym przedsięwzięciu [jest określić], co [zostało delikwentowi] przeznaczone. Gdy Stefkojca wysłała nas do Reczan, poleciła zapalić świecę i w kwestii małżeństwa Cira pytać, „szto je pisano” [co jest (mu) pisane].

Sama Mirczejca również [przy] każdej ważniejszej decyzji kieruje się snem. [To] sen zdecydował o tym, by wziąć Wanę za synową od Stefkojcy. „Pa cierka mi na son ja zede. «Odi, kaj da odisz, od kaj Stojka cie zemisz sna’a mi». Tamo mu se soniło niez. I ta owde dojde”. — „Córkę [tj. synową] wzięłam [sobie] we śnie. «Idź, gdzie masz iść, weźmiesz dla mnie synową od Stojka». Tak się [też] jej [tj. Wanie] przyśniło. I ona tu przyszła”.

Zagledana na toj wek

Bef so Cirejca. Otido’a w crkwa tamo. Besze zaborawił Mino w dżep swecite. Posle koga swetica onake u gore: „A deca — recze — imate neszto neprawo w kuciata wije”. Lele, [lele]! Dojde mi da me ozdrowujet.

Wpatrzona w tamten świat

Byłam z Cirejcą. Poszli tam do cerkwi. Mino zapomniał o świecach w kieszeni. Potem święta podniosła głowę: „Ach, dzieci — powiedziała — w waszym domu coś jest nie w porządku”. Lele, [lele]! I przyszła do mnie, żeby mnie wyleczyć.

O jasnovidztwie Mirczejcy* (Stefkojca)

Se pizma’a Wel’an i Wel’anica, se tepa’a. Stanała Wel’anica, pa naprajila opinci i kałczini, ji zeła i odnesła w wodenica. So Stojkójca, so swekrwa mu. Pusztili wodenica, woda melet. Ji kłali opinciwi i kałcziniwe na kameń, da se wrtat, da se zawrtat, da se wrtit czo’ekot po nie’a, po Wel’anica. („Kako szto wrti kameniot, tako i Wel’an da se wrtit po Todora”). I besze pratiła Riza, cierka mu, da mu nosit opincite i kałcziniwe na tatka mu, da je obujet czo’ekot. Pa [se] obuł Wel’an [i] otide so brawi, [tamo] da ji terat u Skopje. I taja [Wel’anica] odowde ojszła wo Reczane so jedna žena. Ja zeme odowde i otide wo Reczane. I taja mu besze rekła, Mirczejca: „Wije kako gaczkafto kogaj kładofte opinciwe i kałcziniwe wo brasznoto? I frlił kamenot?”. I taja tuje mu kazała:

* [Dopisek kredką na rękopisie:] Rola gaczki [zamówienia]. Kontekst wyjaśnić.

„Wije kładofte, tuku ste ne znali niszto da gaczkate!”. Pa mu weleła Mirczejca: „Zeli krw kasapska, od kasapi kaj szto kłali goweda i posztrkali alisztata waszi da se pizmate”. Magjosnicata im posztrkała. Taja znała koja besze magjosnica, ama ne każujet. Welit: „Zaszto da me pizmit narodot?”.

Wel'an i Wel'anica się nienawidzili. Bili się. Zebrała się Wel'anica, przygotowała *opanki* i skarpety, wzięła je i zaniósła do młyna ze Stojkojca, swoją świekrą. Puszczono młyn, woda miele. I położyły *opanki* i skarpety na kamieniu, żeby się kręciły, żeby się obracały — żeby człowiek tak się kręcił dookoła niej, dookoła Wel'anicy. („Tak, jak kręci się ten kamień, tak niech się kręci Wel'an dookoła Todory”). I posłała Wel'anica Rize, swoją córkę, żeby zaniósła ojcowi *opanki* i skarpety, żeby się człowiek obuł. Obuł się Wel'an i poszedł z owcami, pognał je do Skopja. I wtedy Wel'anica poszła z jedną kobietą do Reczan. I Mirczejca jej pyta: „Jak wyście zamawiały, kiedy wkładałyście *opanki* i skarpety do młyna? Kamień je zrzucił”. I od razu jej powiedziała: „Włożyłyście, tylko w ogóle nie wiedziałyście, jak się zamawia!”. I później mówi jej Mirczejca: „Wzięli krew rzeźniczą, od rzeźników, co rznęli bydło i pokropili wam ubrania, żebyście się nienawidzili”. Jakaś czarownica im pokropiła. Ona wiedziała, która to była, ale im nie powiedziała. Mówi: „Po co ludzie mają mnie nienawidzić?”*.

Proroctwo senne (Stefkojca)

Jeden czoek besze bolen — tatko Miłosijow. Pak owde ta'a besze na konak do nas. Prosesze. Pak pali swecia owde. Tija welesze: „Cie umret, umre, denska cie umret”. Taja cie recze: „Ne! Kołku godinawa ne umirat, ne!”. Wistina ne umre taja godina. Na niezino besze! Dur druga godina ne umre!

Pewien człowiek był chory — ojciec Miłosija. A ona tu była u nas na ganku — żebrała. I zapaliła tu świecę. A oni mówili: „Umrze, umrze, dzisiaj umrze”. A ta [kobieta, żebraczka] mówi: „Nie, w tym roku nie umrze, nie!”. I naprawdę nie umarł tamtego roku. Miała rację. Nawet następnego roku nie umarł!

*

Święta z Reczan — wybitna indywidualność. Jej rola w życiu religijnym okolicy. Interpretatorka systemu, twórczyni. [...]

Jej niezwykłość — religiancja wsi. Centrum religijnego życia wsi. Stwara około siebie *milieu* religijne. Poprzez kontakt ze świętymi — wpływ na środowisko. (W psychologii *sweticy* zaznaczyć, że jej indywidualność to intensyfikacja i integracja elementów normalnego życia religijnego Poreczan).

Mirczejca — głowa *zadrugi*. Tyranizacja własnej rodziny. Osobiście — zawsze poświęcona pobożnym celom. „Zagledana na toj wek” [„Wpatrzona w tamten świat”].

Cerkiew i *manastir*. Pomoc ludziom. Jej fama — [jej] popularność.

* [W notatkach:] Zasada: nigdy czarownica nie zdradzana. „Po co ma mnie nienawidzić naród?”.

Sny — ich funkcja w normalnych warunkach. Tłumaczenie snów — wielką sztuką. Sny świeckie i sny święte. Święte sny Mirczejcy. Geneza świętości Mirczejcy: marzenia senne. Jej sny — na rzecz drugich.

Gdy śpi — jęczy (*jaczit*): *a-ci, a-ci*. „Kogaj cie ja razbudime, niszto ne znajet”. — „Jeśli się ją przebudzi — nic nie wie”.

Przepowiadanie nie zdarzenia, ale losu człowieka; *sudbina, pisanija, szto je pisano* [los; to, co zapisane; co jest pisane].

System świętej z Reczan. Diagnozowanie na podstawie orzeczeń świętych. Dzięki temu — znajomość spraw świeckich i świętych. Rewelacja jej zdolności — po wybudowaniu cerkiewki.

Rola świętej z Reczan w przeciwmagii: diagnoza. Na czym polega jej praktyka? Wywiedzenie się, [jaki] jest *derman* — skuteczny lek. [Potem] skierowanie do specjalistów, [którzy posługują] się tradycyjnym sposobem odczyniania, przeciwmagii itp.

*

To, to, to — siła biło! Posle braciata ji zakle. „Sinoji moji, umrenie da imate, delenie da nemat”. Leb bacujali, sofra staji. I natera braciata, i tija mu rekle: „Majke, umrenie da imame, dełba da nemame”. Se zakleto’a braciata. Posle na snaji mu. I tije se zakleto’a.

Aj, aj, aj, jaka była moc! Potem bracia [jej synowie] złożyli przysięgę. „Synowie moi, obiecacie, że aż do śmierci nie będzie żadnych podziałów między wami”. Stanęli przy stole i całowali chleb. Ona nakazała braciom. I oni jej powiedzieli: „Matko, aż do śmierci nie będzie między nami żadnych podziałów”. Złożyli bracia przysięgę. Potem kazała synowym zrobić to samo. One też złożyły przysięgę.

„Raj i pekoł. Mirczejca wake szto mi priczła. Niszto ne znam”. — „Raj i piekło. Mirczejca tak mi opowiadała. [Ja tam] nic nie wiem”.

Gniew świętej (Stefkojca): „Ne znam, neszto greszif so zborenje ja. Cigari — tołku ji apasze tutuń! So ogoń celi ji gołtasze taja!”. — „Nie wiem, coś niedobrego powiedziałam. Papierosy — ona jadła ten tytoń [ze złości]. Razem z żarem je połykała”.

Mu se jawuat swetite Mirczejci. Na son gledat toj basnarot od Reczane. Ne zbirat wo kucia, tołko rasturat od kucia toj. Je raspuszten mnogo. Toj Sekuła szto je, toj m’odwlecze mnogo. Na iljada banki mi zjede toj.

Mirczejcy ukazują się święci. [I on] widzi ich we śnie, ten *basnar* z Reczan. On nie gromadzi w domu, tylko trwoni z domu. Jest bardzo bezczelny. To ten Sekuła; on mi dużo zabrał. Zabrał mi tysiąc dinarów.

Ludiszta mu se pefonuat. Ja od seło, ja od jabandziji. Ja sełowo cie izgorit, ja swatowi — ja szto ne! Ja łudi sztrkat ja so woda na son. „Wecie ne moża, wecie ne moża, wecie snagawa dusza mi neciet. Wecie ne moża!”.

So sweci czinit łaf. Po odzi da odisz, ne je ka’eł ta’a. Se łutit.

Śnią jej się różni ludzie. Czy to ze wsi, czy jacyś obcy. A to pożar we wsi wybuchnie, a to będzie wesele — co tylko jej się nie śni! Ludzie pryskają ją

wodą, kiedy śpi. „Już nie mogę, już nie mogę, już moje ciało nie wytrzyma dłużej. Już nie mogę!”

Ona rozmawia ze świętymi. Krzywo patrzy, kiedy ktoś idzie do *odży*. Gniewa się.

Dzisiejsi wróże Porecza

Gatał [Wróż, jasnowidz]. Definicja (Stefkojca). „Gatał: toj na woda cie ti gledat (cie gatat toj)”. — „Wróż: będzie patrzył na wodę (on wróży)”. Czynność wróżenia: *gatat* [wróży]. „Ne znajet, da gatat”. — „Nie wie, więc wróży”.

Osoba wróża. Dyferencjacja od *basnaricy*

Imasze wo Zweczian jeden masz, Sawe go wikaa. Toj moszne znajesze, eee! Od sweszto da ti każet. Ako besze od madzija — cie ti każet. Ako besze od oczu — cie ti każet. Ako si od wetra — swe cie ti każet toj. Znajesze moszne toj. Ej, wrzani łudi, młodenci — i to’a znajesze toj! Toj siła besze.

Da ti storit derman, jedna Markojca wo Suszica, i taja moszne znajesze. Da ti każet od madzija, da ti otczinit; znajesze. Druga basnarica nemat takwa!

Był pewien mężczyzna w Zweczanie, zwali go Sawe. On dużo wiedział, hej! Powie ci o przyczynie każdej [choroby]. Czy była od czarów — powie

ci. Czy była od uroku — powie ci. Czy była od wiatru — wszystko ci powie. On dużo wiedział. Ech, i o zawiązanych ludziach, młodożeńcach — i to on wiedział! Mocny był.

O tym, jakie znaleźć lekarstwo, też jedna taka Markojca w Suszicy dużo wiedziała. Powie ci, czy to od czarów, odczyni ci; ona umiała. Nie ma drugiej takiej *basnaricy*!

Te dwa teksty wyraźnie określają i różnicują funkcje wróża i znachorki. Wróż patrzy na wodę i określa przyczynę cierpienia: [czary, urok], wiatr, magia płodnościowa. Znachorka leczy: „cie ti storit derman” [znajdzie dla ciebie lekarstwo] w wypadku choroby; „cie ti otczinit” [odczyni ci] — w wypadku magii.

Obecnie na Poreczu nie ma ani jednego wróża. Poumierali i nikt z młodych nie odziedziczył ich wiedzy. Jako wróż funkcjonuje dla Porecza *odża* (jakikolwiek



Wółcze. *Odża* ze Strgomiszta



Wołcze. *Odża* podczas stawiania diagnozy („patrzanie na wodę”)



Wołcze. *Odża* podczas stawiania diagnozy („patrzanie na wodę”)



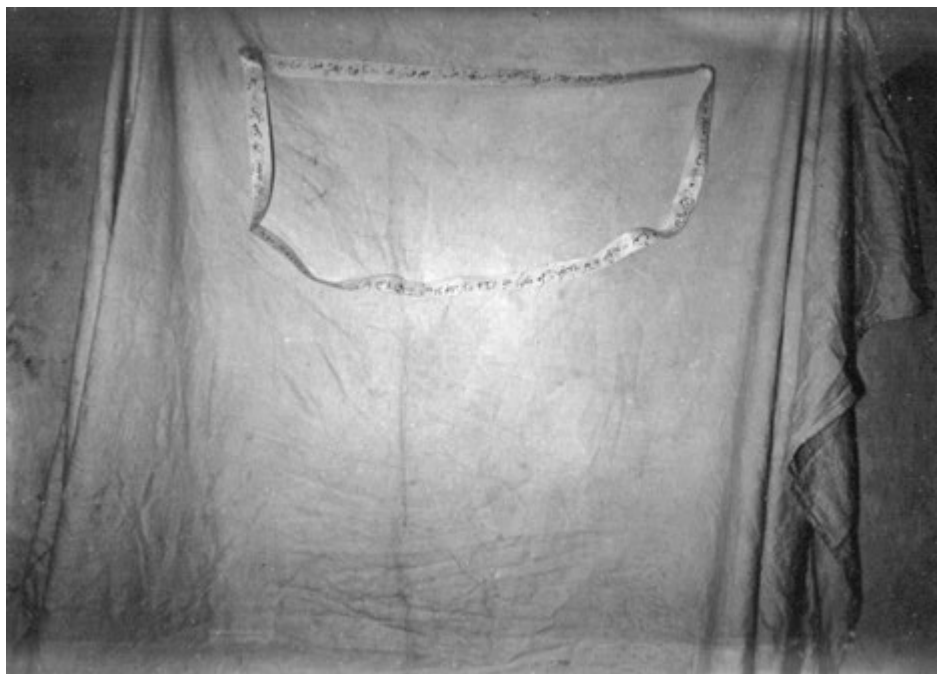
Wołcze. *Odża* sporządza amulet przeciw czarom i wiatrom



Wółcze. *Odża* sporządza amulet przeciw czarom i wiatrom



Wółcze. *Odża* demonstruje sporządzone przez siebie amulety



Wółcze. Amulet sporządzony przez odżę

— z Gostiwaru, Kiczewa itd.). Określa on przyczyny i charakter choroby lub nieszczęścia i oświadcza, czy jest środek [przeciw nim], czy nie ma. Po czym żąda od klienta, by mu przyniósł [komplet] akcesoriów (zawierających zapłatę) i obiecuje znaleźć skuteczny środek (*derman*).

Gatał (*odża*) określi magię, określi miejsce, gdzie została wykonana i podejmie się ją zniszczyć. *Gatał* ze Strgomiszta oświadczył Cirowi, że w ich domu jest skryta „magia”, i obiecał ją wydobyć. Oświadczył również, że może uczynić [czar], by wszyscy „orteli se” [skupili się] wokół niego i wybrali go na wójta gminy. Wreszcie, gdy był pomór na owce i Kolo przyszedł do niego po *derman*, oświadczył mu, że [owce ssie] *japer* [wampir]. Dał mu trójkątne kawałki zamówionych papierków [i polecił] jeden zakopać pod *trło* [koszarę], jeden dać owcom w pokarmie [i] po jednym przylepić [im] na czole [...]. Upewnił go, że zdechnie jeszcze tylko jedna, [po czym działalność] wampira ustanie. I tak [się stało].

Tak [więc] *gatał* nie tylko wróży, wykrywa przyczyny chorób itp., ale również daje *derman*, o ile ten dział wiedzy medycznej jest mu znany.

Stąd Stefkojca [mówi]: *Gatalica, basnarica* — „swe to’a je” [wszystko to samo].

Odża ze Strgomiszta: *gatał* słynny na całą okolicę. Specjalista od dżinów-wiatrów i magii.

Jego sława, powodzenie, klienci.

Jego uzurpacje: kontakt z wiatrami; kontrolowanie ich.

Pochodzenie jego umiejętności: wiedza kupiona i jakaś księga arabska. Stąd znajomość magii i kontrmagii. Jego wiedza — arabska.

Jego system: „patrzanie na wodę” (wróżenie z poruszającego się na wodzie *nisanu*).

Jego *nisan* [znak]. Przebieg wróżby.

Orzeczenie: powtórzenia tych wątków magicznych, które [są] znane ludności.

Środek: amulety z [zamówieniami] itp.

Sposoby na czarownice. Przechwałki.

Odża: wielki czarownik od złego i dobrego. Sam sprawca czarów i sam ich zażegnawcz.

W Strgomiszte — dom otwarty. Jeden pokój cały dla gości. Posłania, [przykrycia]. Noc w noc klienci. Od pięciu, sześciu do [nawet] dwudziestu [osób]. Z Porecza, z Gostiwarskiego, z Kiczewskiego. Mój kontakt z *odżą* — na Poreczu.

[Amulety *odży* ze Strgomiszta]¹⁵

Amulet został przygotowany dla owiec niejakiemu Miłutina. Jest to typ *muska* (tur.), inaczej: *ta‘wiz* (arab.: *ta‘wīd*, od: *‘awwada*, wzmacniać coś

¹⁵Niniejszy komentarz do dokumentacji ikonograficznej amuletów *odży* został opracowany przez Olimpię Dragouni. W spuściznie Obrębskiego zachowały się dwa rysunki

inkantacją; także: rzucić urok na kogoś / coś), o trójkątnym kształcie. *Muska* jest szeroko rozpowszechnionym w kulturze tureckiej (i muzułmańskiej) typem amuletu w formie wisiora, który zawiera spisane fragmenty Koranu lub modlitwy (*dova*) ukryte w małym trójkątnym futerale ze skóry, srebra lub złota. Noszony jest na szyi, na grzbiecie (przez zwierzęta) lub zawiązywany na rękę; ma chronić przed urokami, chorobami, „złem”. Typ kwadratowy, *hamayli* (tur.) (tatar. *chamaıl*, mac. *ajmalija*, alb. *hajmalia*, bcms: *hamajlije*¹⁶), zawiera zazwyczaj fragmenty Koranu, hadisy (tj. opowieści z życia proroka Muhammada stanowiące wraz z Koranem podstawę tzw. sunny: ścieżki, którą powinien podążać muzułmanin), modlitwy, imiona Allaha, ale również imiona aniołów, słynnych osób, niezrozumiałe mistyczne formuły bądź rysunki. Rysunki Obrębskiego sugerują, że w tym wypadku mamy do czynienia z trójkątną *muską*. Kultura popularna Bałkanów nie wnika w te rozróżnienia i używa określeń ogólnych: *ajmalija*, *hajmajlije* itd., zależnie od kraju. Jak wynika z poniższego rysunku, w Wołczu funkcjonowały nazwy *ajmalija* i *ajmalijcze* [amulet, amulecik], także w odniesieniu do *muski*.

Tekst zaklęcia

Transkrypcja

ķoyunuñ iķiun dūřmān řer'inden sihir 'alāmeti her ne olursa def' olsun
 bunuñ űzerine yazarım dermānı olsun bunuñ űzerine yazarım dermānı olsun
 bunuñ űzerine yazarım dermānı olsun dūřmanlarınıñ ellerini baęladım dūř-
 mānlarınıñ gōzlerini baęladım dermānı olsun bir daęi sihir tūtmasun bunuñ
 űzerine yazarım dermān olsun ve bunuñ űzerine yazarım dermānı olsun bunuñ
 űzerine yazarım dermanı olsun bunuñ űzerine yazarım¹⁷

Tłumaczenie

Dla barana, od zła jego wroga — magiczny znak¹⁸; od czegokolwiek, co mogłoby się stać; obrona. To, na czym piszę, niech stanie się tarczą¹⁹, to, na czym piszę, niech stanie się tarczą, to, na czym piszę, niech stanie się tarczą, sznur na ręce wroga, sznur na oczy wroga²⁰, niech mu będzie remedium raz jeszcze, by nie dotknęły go czary²¹; to, na czym piszę, niech stanie się tarczą, to, na czym piszę, niech stanie się tarczą, to, na czym piszę, niech stanie się tarczą, to, na czym piszę, niech stanie się tarczą, to, na czym piszę, niech stanie się tarczą.

odwzorowujące wygląd i tekst amuletu oraz oryginalne karteczki („papierki”) z ochronnym tekstem, których fotografie zamieszczamy.

¹⁶Termin ten wywodzi się z arabskiego, prawdopodobnie od rdzenia *ħamala*, którego podstawowy czasownik oznacza „nieść, nosić, unosić itd.”.

¹⁷Za odczytanie i transkrypcję tekstu w jęz. tureckim osmańskim dziękujemy dr Ellinor Morack z Instytutu Orientalistyki w Otto-Friedrich-Universität w Bambergu. Warianty tłumaczenia tekstu na jęz. polski były konsultowane z Radosławem Sterną, doktorantem w Instytucie Iranistyki Wydziału Orientalistycznego UW.

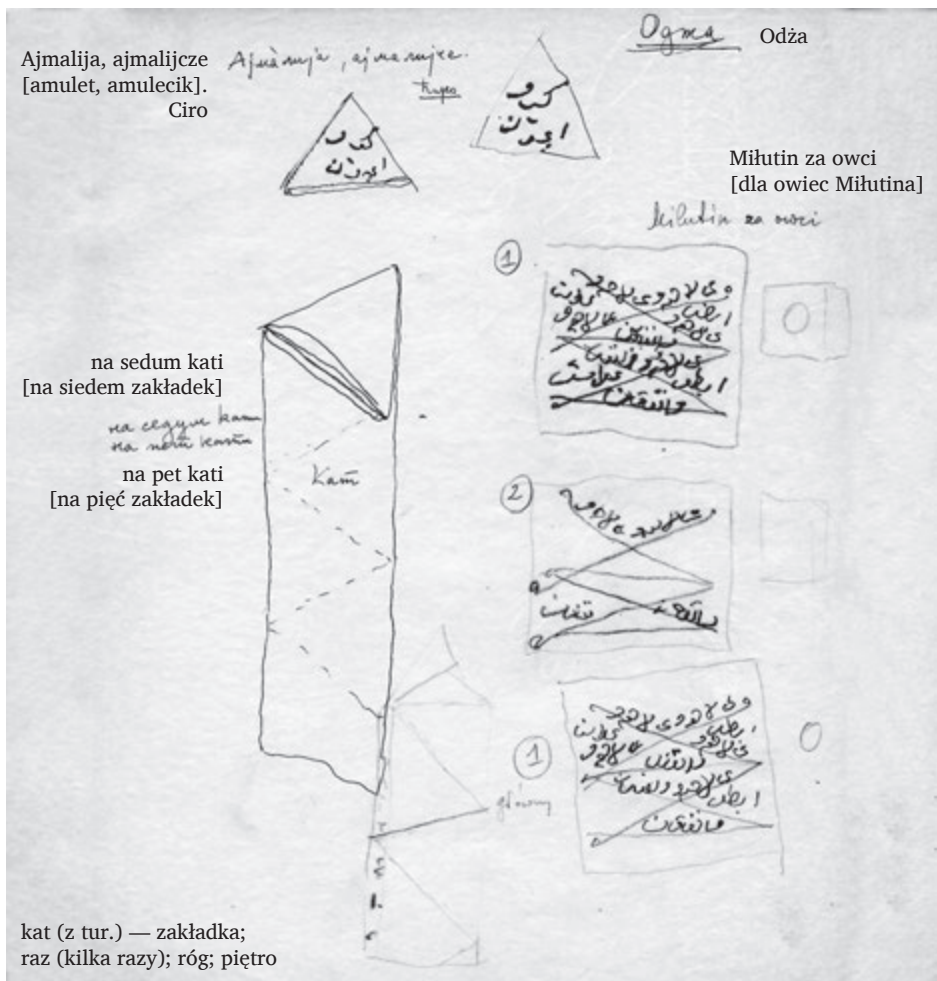
¹⁸Tj. amulet, dosł.: *alamet* (tur.), z arab. *'alāma* — znak, ślad.

¹⁹Dosł.: remedium, odtrutką, sposobem. W świecie pojęciowym Porecza: *dermanem*.

²⁰Dosł.: zawiązałem ręce wroga, zawiązałem oczy wroga.

²¹Dosł.: *sihir*, *sıhr* — czary, urok.

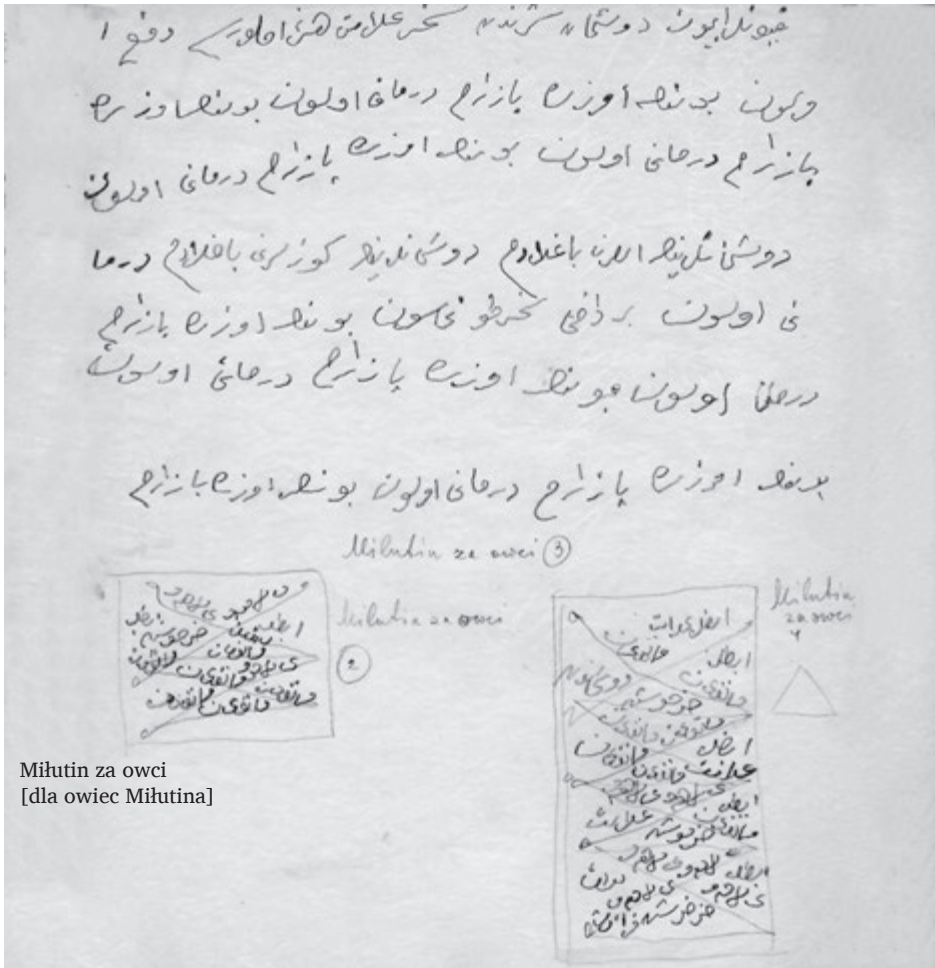
Amulety hodży



Zakłęcie zostało odczytane z rysunku Obrębskiego, który odwzorował tekst amuletu przygotowanego przez hodżę [przed jego złożeniem]. Minusem rysunku jest to, że Obrębski — nie znając osmańskiego — miał w oczywisty sposób niewprawną rękę i w różnych miejscach minimalnie zniekształcał połączenia między literami. Zapis daje się jednak odczytać. Niejasne jest jednak w związku z tym, czy pewne błędy lub nietypowe połączenia w tekście, tj. wpisywanie początkowego *alef* w słowie *olsun* na końcu linijki i kontynuowanie słowa w formie: *-lsun* wraz z początkiem nowej, co jest niezgodne z podstawowymi zasadami pisowni języka tureckiego osmańskiego, to dzieło hodży, czy też Obrębskiego.

Amulet hodży ze Strgomiszta siedmiokrotnie powtarza formułę magiczną: „to, na czym piszę, niech stanie się tarczą” (remedium przeciw

Amulety hodźy



Miłutina za owci
[dla owiec Miłutina]

urokowi); trzy powtórzenia przedzielone są formułą piętającą negatywną magię potencjalnego wroga, po czym następują kolejne cztery. Liczba siedem ma znaczenie sakralno-symboliczno-magiczne i musiała tu zostać użyta celowo, zwłaszcza że zarejestrowany w komentarzu do rysunku sposób składania amuletu „na siedem razy” („na sedum kati”) powtarza tę liczbę. Ponieważ jednocześnie mamy do czynienia z karteczkami pociętymi na kawałki, a tekst wymienia „owcę / barana” w liczbie pojedynczej (choć nie ma pewności, że nie chodzi tu o *collectivum*: zbiorowość owiec / baranów), niewykluczone, że ten amulet przeznaczony był do pocięcia, a każda część — do złożenia w trójkątną *muskę*, by zawiesić na szyi zwierzęcia. O ile nie był cięty, lecz zachowany w całości i jedynie składany — być może nosił go „główny baran”, albo sam właściciel stada, w tym przypadku Miłutina.



Amulety („papierki”) sporządzone przez odżę ze Strgomiszta

Tekst zaklęcia został napisany w relatywnie współczesnym języku tureckim, abdzadem (tj. pismem spółgłoskowym) osmańskim przez osobę, która dobrze znała ten język w mowie i piśmie, otrzymała wystarczającą edukację i pisała dość regularnie, choć niekoniecznie bardzo często. Świadczy o tym pewna ręka hodży, co widać na kwadratowych karteczkach (nazywanych na Poreczu *knigiczinia* — „papierki”), zapisanych rozpowszechnionym w Imperium Osmańskim skryptem *ruq'a* (*riq'a*). Jednocześnie niektóre partie zapisanego na nich tekstu są niestaranne i bardzo słabo czytelne; stwarza to tym samym dość niejednorodną całość.

Na każdej karteczce („papierku”), w centrum, znajduje się formuła: *her ne olursa* (w domyśle: *def' olsun*), co znaczy: „cokolwiek się stanie (niech będzie ci obroną)”. Ma ona chronić przed wszelkim złem, mogącym przytrafić się osobie, dla której je sporządzono.

Karteczki najprawdopodobniej są pociętym większym amuletem, na którym figurowało zaklęcie bardzo zbliżone do odwzorowanego przez Obrębskiego: była to całość, w której występowała powtarzalna formuła — jakby założono, że części powtarzalne będą niezależnymi amuletami. Każda taka część, na zasadzie *pars pro toto*, działa magicznie jak całość.

[Zapis w notatkach terenowych:]

Knigi, knigiczinia

L¹uba: Jedno da pijet pet pati. Na utro i na wecer. Jedna da poseczet, da pojadet pet pati. So lebec. Jedna da nosit na gusza.

Zoja:

Danica:

Miłutinowi brawi:

Książki, książeczki; tu: papiery, papierki

L¹uba: Niektóre się łyka, [popijając], pięć razy [dziennie]²². Rano i wieczorem. Inne się kroi i zjada pięć razy. Z chlebem. [A jeszcze] inne nosi się na szyi.

Zoja:

Danica:

Barany Miłutina.

²²Zwraca uwagę łykanie „papierków” od hodży pięć razy dziennie; taki jest rytm muzulmańskiej modlitwy (*salāt*; tur. *namaz*).

[Wróżenie i śnienie]

Wróżbiarstwo¹

Gatanie (wróżenie) obrzędowe

[Wróżenie z] pęknięcia pszenicy

Pszenica kogaj pukat? Na Wasilica, na nowa godina. Cie nabrojat pszenica kołku łudi w kucia imat i jedno powecie cie turat. I cie turat w ogoń, blizo do ogoń, w żeżki pepeł. I posle cie czekasz da puknet.

Prwo zrno cie praszujesz: al' je silen Bog? I cie czekasz, zrno da puknet. I cie gledasz kaj cie skoczit: nazad ali napred. Napred u ogoń, nazad od ogeń nadwor. Ako cie skoczit u ogeń, arno je. Ako cie skoczit nadwor — ne czinit. Ako cie puknet u mesto, i take i take. Kako szto biło.

I take za swite cie gaczkasz. Al' je silen domacin? Al' je silen Kolo? Al' je silen Igne? Po staro. Kogaj cie swrszisz swite maszki łudi, cie praszujesz za ženski.

Al' je siłna Meglena? Na žensko ime cie praszujesz. Od staro do pomało take.

Zaszto ne czinit? E, ne czinit, cie mu idet nadzod rabotata. Cie se razsipet cie'ot (woła). Cie imat mało briga, dur ne zabrawi.

Kiedy wróżą z pęknięcia pszenicy? Na Wasilicę, na Nowy Rok. Odliczą tyle ziaren pszenicy, ile jest osób w domu i dorzucą jedno więcej. I będą je rzucać w ogień, blisko ognia, w gorący popiół. I potem czekają, aż [ziarno] pęknie.

Przy pierwszym ziarnie zapytasz, czy Bóg ma moc. I poczekaś, aż ziarno pęknie. I będziesz patrzeć, gdzie skoczy: do tyłu czy do przodu. Do przodu, czyli w ogień, do tyłu — od ognia. Jeśli skoczy w ogień, to dobry znak. Jeśli skoczy na zewnątrz — zły znak. Jeśli pęknie na miejscu — to i tak, i tak: [będzie], tak jak było.

I tak o każdym będziesz wróżyć. Czy gospodarz ma moc? Czy Kolo ma moc? Czy Igne ma moc? To zostało ze starych czasów. Kiedy skończysz wszystkich mężczyzn, będziesz pytać o kobiety.

Czy Meglena ma moc? Będziesz pytać kobiecymi [tj. nie odmężowskimi] imionami. Od starszych do młodszych, w ten sposób.

Co znaczy zła wróżba? Ot, niedobrze, robota nie będzie się kleiła. *Ciejf*² osłabnie. Nie będzie [człowiekowi] zależało, dopóki nie zapomni.

¹ Wariant tytułu w notatkach: „Systemy wróżbiarstwa”.

² *Ciejf* (mac) — z arab. *kajf*: stan, położenie; również: wola, nastrój, zadowolenie, *via tur. keyif*: radość, wigor, ochota na coś, dobre samopoczucie, satysfakcja. Termin występujący we wszystkich jęz. bałkańskich.

Wróżbę aranżuje kto bądź. W zasadzie *domacinka*; w praktyce jedna z dziewcząt lub ktokolwiek ze znających [tę wróżbę]. Obecnie aranżuje się pękanie pszenicy raz na kilka lat.

Amkanie jajce [Gryzienie jajka. Wróżenie z *amkalicj*]

Kontekst: „Na Pokładi (na Beli Pokładi)” [W Zapusty (Białe Zapusty)³]. Koniec mięsopustu. Mięso schowane przed dwoma dniami [...]. „Cie zapokładime dwa dena napred meso”. — „Mięso chowamy (dosł. zapuszczamy) na dwa dni wcześniej”. Wieczera tego dnia obfita: wszystkiego po trochu. *Tiganici* [pączki], *pitulici* [placki], *urda*, mleko, „samo meso ne” [byłe bez mięsa]. Po wieczery aranżuje się *amkanie jajce*. „Cie go amkame jajceto”. — „Gryziemy jajko”.

Kolejność: „Sefte cie wecerame, posle cie amkame jajce, [posle] łupuszka, posle cie frlime puszkka [...]. Nakonec cie gaczkat ka so pszenica. Cie go palit so swecia” — „Najpierw zjemy kolację, potem będziemy gryźć jajko, [potem] skorupka, potem wystrzelimy ze strzelby [...]. Na koniec będą wróżyć jak z pszenicą. Będą go [tj. sznurek] palić świecą”.

Uwaga. Kontekst socjologiczny — minimalny. Wieczorne zgromadzenie rodziny wokół ogniska. Dziś wróżenie w zaniku, gdyż w zaniku zgromadzanie rodzinne wokół ogniska. *Soba* [Piec]⁴.

Cała rodzina (wszyscy domowi) siada wokół ogniska. *Domacinka* weźmie konopny sznurek, jednym końcem przywiąże go wysoko nad ogniem do łańcucha, na drugim umocuje jajko ugotowane na twardo. Mocowanie: jajko przedziurawione igłą, przewleczona nić.

Następnie wypuści jajko i poruszając sznurkiem, puści je w ruch wahadłowy po różnokierunkowych średnicach ogniska, od głowy do głowy otaczających [osób]. Każdy stara się pochwycić jajko ustami, co jest rzeczą trudną; chwycone, wyślizguje się i dalej waha się w okręgu głów. Cały obrzęd traktowany na wesoło.

Gdy wreszcie jajko [zostaje] pochwyczone, [kładzie to] koniec zabawie. Łupie się je i każdy dostaje swoją porcję. Cel współżycia? *Od treska* [Chroni od febrj]. „Cie kasniesz pomału, ne gaczkasz icz”. — „Ugryziesz troszeczkę; już nie wrózysz”.

Następny akt [to] ponowne obrzędowe spożywanie jajek. Jaja — [jedno, dwa lub trzy] — przedziurawia się igłą, zawartość wydmucha na rozżarzoną *kaciję* [łopatkę do żaru], po czym, gdy się upieką, wszyscy zjedzą po kawałku. Następnie skorupę od jajka napełnia się wodą i każdy po kolei wypija odrobinę, wymawiając formułę:

Ognica, bujica, srczanica, treska,
Neka ojit po turczina,

Gorączka, tyfus, czerwonka, febra,
Niech idzie na turka,

³Por. rozdz. „Tubylczy kalendarz. [Zapisy terenowe]” w części 1.

⁴Obrebski zasygnalizował tu upowszechnianie się pieców we wsiach Porecza.

Po dziuptina ⁵ , po czifutina ⁶ , po jewrejina,	Na Cygana, na gudłaja, na żyda,
Po szumi, po gori!	Na lasy, na góry!
A za mene Kola zdrowje i wesele.	A dla mnie, Kola, zdrowie i wesele.

Skorupki od jajek rzuci się na słomę, gdzie kury składały jajka.

Następnie przystępuje się do wróżenia [za spalanej] *amkality* — sznurka, na którym wisało jajko. Sznurek ten [...] aranżująca obrzęd zapala od świecy. [Zapalając go kolejne razy], pyta:

Al' je silen Bog?	Czy Bóg ma moc?
Al' je siłna zemnata?	Czy ziemia ma moc?
Al' je silen wołojite?	Czy woły mają moc?
Al' je silen konite?	Czy konie mają moc?
Al' je silen owcitate?	Czy owce mają moc?
Al' je silen kozite?	Czy kozy mają moc?
Al' je silen kokoszkite?	Czy kury mają moc?
Al' je silen swinite?	Czy świnie mają moc?
Al' je silen domacin?	Czy gospodarz ma moc?

Itđ. wszyscy domowi, wymieniając po kolei imiona.

Po wróżeniu obrzęd skończony. *Domacin* wystrzeli przed domem [ze] strzelby — i koniec. [...]

Texty komentarzowe i materiałowe

Amkanie (Wel'anica)

E, lelijat jajce togaj cie amkat jajceto: koj cie go fatit so ustata; so raka ne. Pa cie izjadat pomału pomału da ji ne treset leto. Od treska.

Gryzienie (Wel'anica)

Huštają wtedy jajko i będzie to jajko gryzł każdy, kto je złapie ustami; rękoma — nie. I w ten sposób je zjedzą, pomału, pomaleńku — żeby ich latem nie trzęsło. To od febry.

O wróżeniu z *amkality*

A to'a za smefka, bre, Josif. Owde nema niszto da najdesz. Kutnica koja je, toja lelijat jajceto, taja gatat: Al' je silen Bog? Al' je siłna zemnata? Itđ.

To jest dla śmiechu, Josifie. Tu nic nie znajdziesz. *Kutnica*, ta która jest [w domu], rozhušta jajko i wróży: Czy Bóg ma moc? Czy ziemia ma moc? Itđ.

O wróżeniu z pszenicy

Pszenica pukat za łudite samo, da ima jeglendzi. Dejczinia ja pukat; babi ne moźat da wídat zrno kaj skoczit. Dejczinia to'a go rabotat, da si se smejat.

⁵*Dziuptin* (mac.) — dosł. Egipcjanin. Określenie Cyganów (Romów) oparte na motywie apokryficznym mówiącym o ich pochodzeniu z Egiptu.

⁶*Czifut*, także *czufutin*, in. *żidow* (mac.) — pogardliwe określenie wyznawcy judaizmu.



Wołcze. Wrózenie z *amkality* (Stefkojca)



Wólcze. Wrózenie z amkalicy



Wólcze. Wrózenie z amkalicy

Pszenicę pękają tylko dla ludzi, żeby mieli rozrywkę. Dla zabawy. Dziewczęta ją pękają; *baby* nie mogą patrzeć, gdzie skoczy ziarno. Dziewczęta to robią, dla śmiechu.

Stefkojca o *amkaniu*

1. Nekoja godina nesme go prajili. Sme go arnisali.
2. Swite cie kasnat od owo amkano, po jedno nokte. Od treska.
3. I od to'a drugo. Od treska cie kasnat.
4. Ne go płaknat jajceto. Cie turat wojca i cie pijat so neja. I togaj cie wełat: „Treska, bujica, ognica...”. (Podp[owiadam]: *srczanica*. Reakcja: „Swe szto cie ti tekna”), „na turczina, na Dziuptina, na czifutina”. Komen[tarz]: Sweta łoszotija cie ispratime.
5. Szto cie prajime so łuszkata? Cie go napołnime so pepeł, cie go kłaame w sedelnik.
6. Pa to'a so amkalice. Cie go goreme. I od to'a, da se połogajit neko brawcze, wrzuat od niego od amkalicata. Nogite wrzuat.

1. Któregoś roku nie robiliśmy tego. Zarzuciliśmy to.
2. Wszyscy jedzą to ugryzione [jajko], tyle co na paznokieć. To od febrzy.
3. I to drugie [tj. jajko upieczone]. Przeciw febrze jedzą.
4. Nie obmywają jajka. Wlewają tam wodę i z niego piją. I wtedy mówią: „Febra, tyfus, gorączka...”. (Podp[owiadam]: *srczanica*. Reakcja: „Wszystko, co ci przyjdzie do głowy”), „na turka, na Cygana, na żyda”. Komen[tarz]: Całe zło tam wyślemy.
5. Co robimy ze skorupką? Napelnimy popiołem i włożymy kurom do gniazda.
6. A potem [robimy to] z *amkalicą*. Spalamy. A w przypadku, kiedy trzeba unieruchomić owcę, pętają ją *amkalicą*. Nogi jej pętają.

Wróżenie z kości

Imało w Reczane nekoj czo'ek, Strezo go wikat. Go fatili aramiji, g'odnesli w Debar. G'odnesli w Debar, poczu'ali tamo tri meseci.

Czekali wamo, czekali — ne im doszoł. Szto cie praat tuje? Cie mu wadziat zadusza. Mu wikat kutnica, mu zakłali jeden owen; cie mu wadziat zadusza, cie mu wadziat zaduźbina. Mu zakłali owen. Go wikali popot, da mu pejet zaduźbina. Mu pejał zaduźbinata.

Sednał leb da jadet popot na zaduszata. Mu ja dali pleszkata na popot od owenot. I popot rekoł: „Strezojca! Neka mu je na zdrowje! Za pred Boga ne mu je! Żiw je! Neka mu je na zdrowje! Weczer Strezo cie ti dojdēt”.

I drugata weczer Strezo doszoł. Wistina. Żiw. Na kockite szto je gaczkame tuje razbrał da je żiw! (Wel'anica).

Był w Reczanach pewien człowiek, wołali go Strezo. Złapali go bandyci i porwali do Debaru. Porwali go do Debaru i trzymali tam trzy miesiące.

[W domu] czekali, czekali — nie przyszedł. Cóż więc mają robić? Wyprawiają stypę. Wołają *kutnicę*, zarznął barana; będą wyprawiać stypę, będą wyprawiać *zaduźbinę*. Zarznął barana. Zawołali popa, żeby śpiewał za niego *zaduźbinę*. I zaśpiewał *zaduźbinę* za niego.

Siadł pop jeść chleb na stypie. Dali popu łopatkę barana. I pop powiedział: „Strezojco! Niech mu będzie na zdrowie! Jeszcze mu nie jest pisane przed Bogiem stawać! Żyje! Niech mu będzie na zdrowie! Wieczorem twój Strezo wróci”.

I następnego wieczoru Strezo wrócił. Naprawdę. Żywy. Z kości, z których tu wróżymy, [pop] zrozumiał, że on żyje! (Wel'anica).

Wel'anica o wrózeniu z kości (*kobilica*, *owczy pleszki* [kurzy mostek, łopatki owcze]), w przeciwstawieniu do [pękania] pszenicy i palenia *am-kalicy*: „To'a ne je za smejenie, to'a na ubajina je. To'a cie razbirasz swe szto imasz w kucia. I na pleszki — ama owczy, na kozi ne” — „To [wrózenie z kurzych mostków] nie jest dla śmiechu, to jest naprawdę. W ten sposób rozumiesz wszystko, co masz w domu. I z łopatek też — ale owczych, kozich nie”.

Łopaska owcza

Owczka pleszka. Kogaj cie umret nekoj, togaj sigurno cie kazujet. Na desna se gata za kucia, na lewata za seło.

Owczka łopaska. Kiedy ktoś umrze, ona na pewno o tym powie. Z prawej (łopatki) wróży się o domu, z lewej o wsi.

Krwawi żili. Ako bidet razgraneto postredina (crwenni żili da se widat), toa je arno. Bogatastwo i napredija. Ako bidet wedra i tanka — ne czinit. Siromaszija.

Krwawe żyły. Jeśli pośrodku będzie rozgałęzienie (będzie widać czerwone żyły), to dobrze. [To wróży] bogactwo i rozwój. Jeśli [łopaska] będzie gładka i cienka — zły znak. Bieda.

Pat. Toj idet od kucia, pa pod zadni kraj ojit, ako imat taczka do kraj — izlezen je toj pat: otiden dojden. Ako je poczen (samo) da ne je izlezen, ali cie ispratili od kucia czoek, ali cie ti dojet w kucia.

Droga / Podróż. Droga idzie od *kuci* [miejsca na prawej łopatce odpowiadającego domowi] i dochodzi aż pod tylną krawędź; jeśli ma kropkę u krawędzi [łopatki], to podróż już się zaczęła: wyruszył — dotarł. Jeśli podróż się jedynie zaczęła, a nikt jeszcze nie wyruszył, to albo wysła człowieka z domu [w podróż], albo [ktoś] do tego domu przyjdzie.

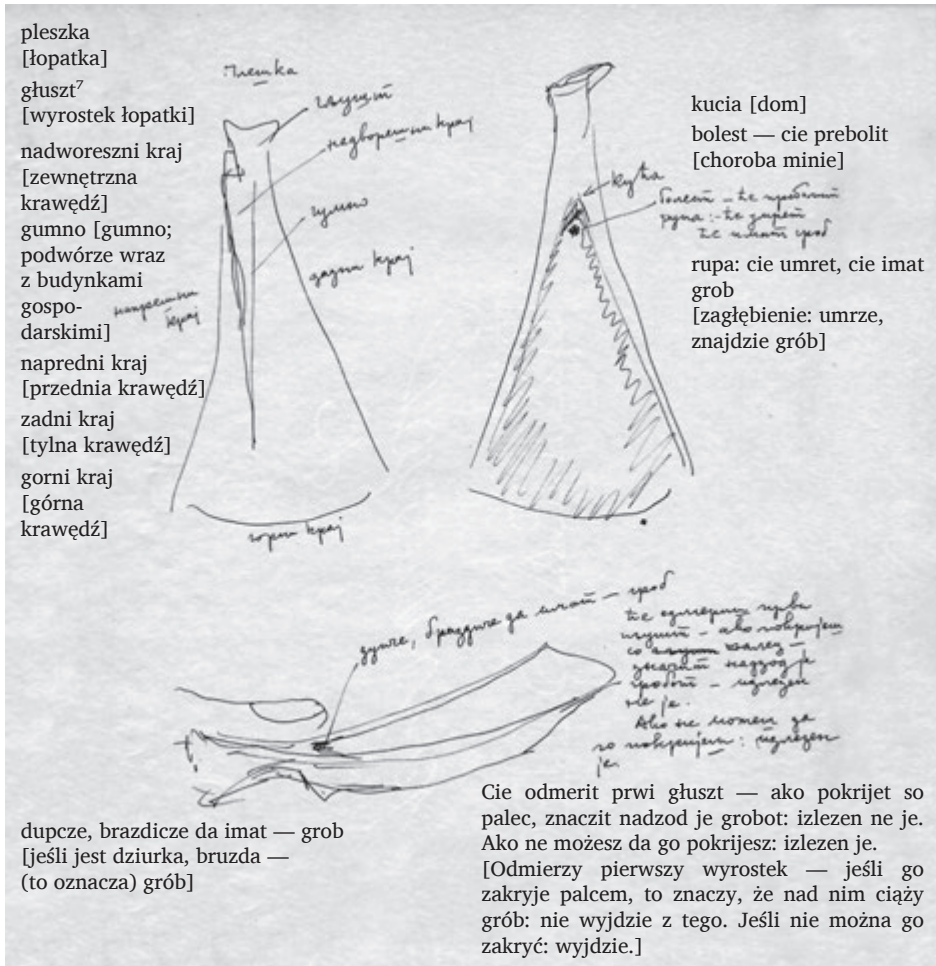
Desna pleszka

Brazdi. Prwi kraj zadni odnatra — to kazujet za w kucia swe. A szto se po krajaji: zatiwica (zat) — tija kazuat za prijateli kućni.

Prawa łopaska

Bruzdy. Pierwsza tylna krawędź od wewnątrz — mówi o wszystkim, co jest w domu. A to, co jest po bokach: *zatiwica* (*zat*) [tylna część] — mówi o przyjaciółach domu.

Łopátka owcza

Wróży z *kobilicy*

Ilekróć kokoszka nie je, Stefkojca chwyta za *kobilicę* [mostek kury]. Odziera ją z mięsa i wpatruje się w plamki na kości. Nie umie wróżyć. Patrzy pod światło i stara się [odgadnąć] cośkolwiek z nieznanego.

Nikt inny nie objawia tyle zainteresowania dla *kobilicy*. Raz przychodzi Dżowo. Śmieje się i żartuje: „Kiedy dobrze karmisz kokoszki, wtedy kość [jest] biała, a kiedy nie — czerwona”. Stefkojca z kostką w ręce żalonym głosem oświadcza: „O, majke! Od umiraczka mi je straf!” — „O matko! Boję się śmierci!”, jak gdyby usprawiedliwiająć się ze swojej ciekawości i przesądności.

⁷ Głuszt, mac. *głuzd* — dosł. kostka.



Wolcze. Wrózenie z *kobilicy*. Siedzą od lewej: Kolo, Kolojca, Widimka, Stefkojca

[Komentarz w prawym dolnym rogu rysunku:]

I. Pozycja pozioma, [*kobilica*] zawieszona na paznokciu palca wskazującego: Ako da stoit na nokot wrf kucia — imame dowerenie so prijateli. Ako ne stoit — dowerenie nemame [Jeśli stoi na paznokciu „górną domu” — mamy zaufanie do przyjaciół, jeśli nie stoi — nie dowierzamy im].

II. Wodiło ako je popusztено, meko (cie imat jedna žilica napred meka), imasz telenca, ždrebenca, deca, jagance: cie imam podnof u kuci: ja tele, ja dete, ja ždrebe, ja neszto. [Jeśli uzda jest rozluźniona, miękka (będzie mieć z przodu jedną miękką żyłkę) — pojawi się cielę, źrebię, dziecko, jagnię. Będę mieć w domu przychówek: albo cielę, albo dziecko, albo źrebię, albo coś innego].

III. Nazod od wrf kucia ako imat široka kocka zgora — cie mi se rodit arno žyto. Toa je na bericiet. Gumno da je široko. [Jeśli z tyłu „górną domu” jest kość szeroka od góry — będzie mi się rodzić piękne żyto. To jest na urodzaj. Żeby gumno było szerokie].

IV. Ako uliszka da je prokinata: ne czinit. Cie bidet smrt w kucia. [Jeśli zaułek jest przerwany — zły znak. Śmierć będzie w domu].

V. Stredna rbetnica, ako je koritesta — cie bidet arno. Czinit. Nemat borcz, nemat weresija. Arno. Rawna, mało razwratena — imat borcz, weresija. Ne czinit. [Jeśli środek grzbietu jest wgłębiony — będzie dobrze].

Kobilica od kokoszka — Kurzy mostek

Gledanie na kobilica

[Patrzanie na kurzy mostek]

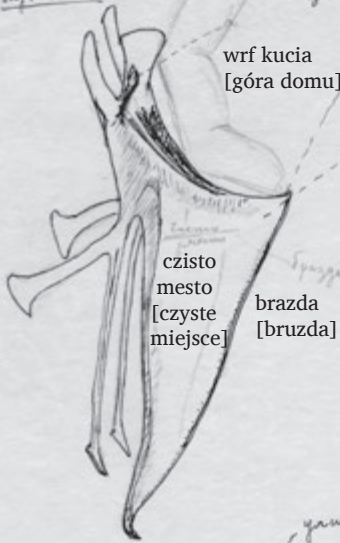
(Kolo)

Cie zakolesz kokoszka, cie ti kazujet napredok i nazotlak.

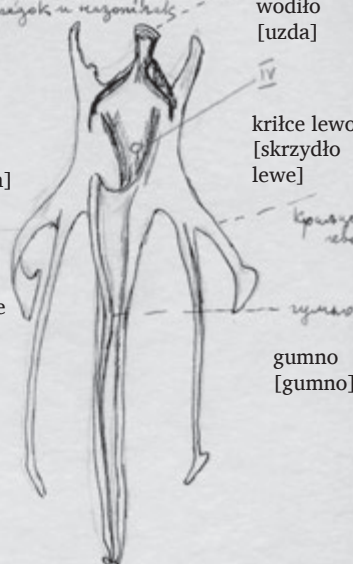
[Kiedy zarzniesz kokoszke, bedzie ci przepowiadać przód i tył (mostka)].

*Wegase na kobilica
Inf. Kolo*

*Kobilica og kokoszka,
te zaborew kokoszka, ze mu kampanij
na-pajok u negomkals*



spoko kytka
kytka
kucia [dom]
gano kpurka
desno kriticke [prawe skrzydlo]



Woguro
wodilo [uzda]
IV
kriticke lewo [skrzydlo lewe]
kpurka abo
gumno [gumno]

gruska
uliszka [zautek]



rbtnica [grzbiet]

a — sredna rbtnica [srodek grzbietu]

*I Kurzya poriana, karinowa na pamiatki
pala, wbarawicze: ako za omotni na, wotom
kudo kytka - udeze zokpene co spupamca.
Ako u omotni - zokpene nemanu.*

*II Boguro abo je nongumeno, woko I te
umama meresica, nupedecura, gura, ja rucya:
te u mase rognudo u kytka: ja mure, ja
gome, ja nupede ja kumeno.*

*III Nazy og budo kytka abo umami nupole
ka kytka kupa - te uje ce pozom apow
nawno. Moa je na kupertati.
Wuro ga je nupoko.*

*IV Ako gruska ga je nupokumena:
ne nemanu. te dugiti udepi b kytka.*

*V Cmpuzna pdomnura - abo je kupa-
mama - te dugiti apow. Tuzum.
Nawno Topar, nawan kerpupa - apow.
Pawna, mawo parapanena - a umami
Topar, kerpupa - ne nemanu.*

*?Domnura
a - umozna
pdomnura*

Dobry znak. Nie będzie długów ani kredytu. Dobrze. (Jeśli jest) równy, mało pofałdowany — będzie dług, kredyt. Zły znak].

[Dalszy ciąg komentarza na tylnej stronie kartki z rysunkiem:]

VI. Za robotnici kućni gledanie na kocka. [Wrózenie z kości o robotnikach w gospodarstwie].

Ako pojekje maszki rasturat, cie bidet desno kriło sziroko i razwrate-no na dwor. [Jeśli to mężczyźni narobią więcej szkody — prawe skrzydło będzie szerokie i wykręcone na zewnątrz].

Ako bidet arni peczałdziji, cie bidet zgrnato wnatra. [Jeśli wyrobnicy będą dobrzy — będzie wgniecione do środka].

A lewo każujet na ženski kućni łudi. [A lewe mówi o kobietach pracujących w domu].

VII. Od sredina kucia, pokraj kuso kriłce: ako je nazod crweno — je zengina drżawa (bogatastwo, gazda = zengin). [W środku „kuci”, obok krótkiego skrzydełka: jeśli z tyłu jest czerwone — gospodarstwo będzie bogate (bogactwo, gospodarz = zengin)].

VIII. Ako je na kucia crweno — zengina je kucia. [Jeśli „kucia” jest czerwona — dom jest bogaty].

IX. Ako cie imat pat na kucia, pokraj gumno — togaj al’ cie dojet nekoj, al’ cie poj’et nekoj. [Jeśli mają drogę / linię na „kuci”, obok „gumna” — to albo ktoś przyjdzie, albo ktoś odejdzie].

X. Czysto provedneno mesto na kucia — ne czinit. Toa je na bolest. Ako nemat brazda — cie bidet bolest, pa cie zaminet. Brazda da imat — cie imat grob. [Czyste miejsce na „kuci” — zły znak. Na chorobę. Jeśli nie ma bruzdy — będzie choroba, ale przejdzie. Jeśli jest bruzda — będzie grób].

Gatanie (wrózenie) przygodne. *Kałauzi* [Zwiastuny]

*Smrtni kałauzi** [Zwiastuny śmierci] (Igne i Kolo)

Kiedy kogut zapieje z przyśpiewkiem (*koga powraciat* [kiedy powta-rza]) — wróży śmierć w *zadrudze*.

Peteł da powraciat, i to’a ne czinit. [Jeśli kogut zapieje z przyśpiewkiem, to nie wyjdzie na dobre].

Kiedy kura zapieje — wróży śmierć w *zadrudze*.

Kiedy się znajdzie podwójnie rozwiniętą młodą dynię⁸ (taka dynia zo-wie się *zunica*) — wówczas śmierć w *zadrudze*. (Nie — gdy się zobaczy, że dynia kiełkuje tak, że nie będzie miała *rod* [tj. kiedy nie zawiązuje owocu]).

Gdy się widzi, że płyta na grobie pękła wzdłuż — śmierć mężczyzny w *zadrudze* (inf. Nikoła z Zagradu).

Gdy się widzi, że płyta na grobie pękła wszereż — śmierć kobiety w *zadrudze* (inf. Nikoła z Zagradu).

* [W notatkach:] Naznaki, kałauzi (sg. kałauza). [Oznaki, zwiastuny].

⁸ W notatkach znajduje się rysunek dyni o uderzająco proporcjonalnym kształcie.

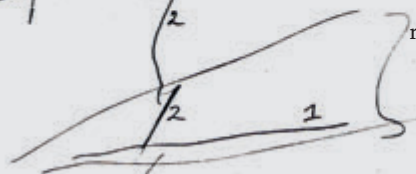
Szkic do wróżb z kobilicy

Dejka da pobegne, dejka besze podelena — kobilica cie bidet podwojena. [Na dziewczynę, która uciekła; dziewczynę, [która] się oddzieliła — kobilica będzie rozdwojona].

Gejka ga nošenno - gejka deme
nošenno
ko šumnyh tie šugem rozkojena

Ze za ce gešum; og spatia my
spregbajese: nimo ce gešum
gejkaša

Za da se delit: od bracia mu predwojena, szto se delit dejkata.
[Na rozdzielanie się: na braci, którzy się rozdzielają, dziewczynę, która się oddziela].

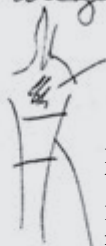


Obze naim ga šugem - spatia
tie ce gešum.

Owde pat da bidet — bracia cie se delat. [Jeśli tu jest droga / linia — bracia się rozdzielą].

Owde gledame za pari. [Tu wróżymy o pieniądzech].

Obze neregane ze napru:
namno obze ga šugem
teperere tie šugem
(k'ese) napru



Matno owde da bidet ciemercze (k'ese) cie bidet pari. [Jeśli tu będzie ciemny łuk (sakiewka), będą pieniądze].

Iglenici - za nimi se ne gledat owde. [Wypustki („igielki”) - na nie się nie patrzy, wróżąc].

uzrešuju šumno ce ne neregant
obze.
na gupere ga je neregant
mo'a nramn ypod.

Na umrenie, da je pregl'obato. [Na śmierć - czy jest wgłębione].

To'a imat grob. [Tu jest grób].

Gdy wrona kracze (zimą) — albo przyniesie śnieg, albo wyniesie kogoś z domu („Al’ sneg cie mi doneset al’ nekoja cie mi izneset”).

Pes da se kaczit na kucia, tamo da ležit: na umiraczka je.

Da se stretat na pat — ne czinit. Cie se somret jednijot.

Cie umrete. Cie menuat: nożojite, stapojite i cie si odisz kaj sestra ti i taja cie ti si odit wo twojata kucia.

Da ji zateczesz sestra ti w pepeł, da ne je molitwena — i toa ne czinit (Rod da zateczet). Na umiraczka cierka i majka (i *vice versa*). I gołogłaa da ja zateczesz sestra ti, ili zołwa sanaa da ja zateczet — i toa ne czinit. Za obojcata ne czinit.

[Na marginesie:] Kinisa Widimka i Kostadin, i se bea streli so majka mu. I bili ojszli mimo: „Kaj mene cierko łoszo neka bidet”.

Komentarz: Ot pisanja ne możesz da se kurtulisz.

Kiedy pies wlezie na dom, by sobie tam leżeć — to [wróży] śmierć.

Kiedy (dwie osoby) spotkają się na drodze, to nie wyjdzie na dobre. Któraś z nich umrze.

Umrzecie. [Odczynienie:] Musicie wymienić się nożami, kijami — ty pójdziesz do siostry, a ona do twojego domu.

Jeśli zastaniesz swoją siostrę w połogu, zanim ją omodlono⁹, to nie wyjdzie na dobre (jeśli ktoś z jej rodu ją spotka). To przyniesie śmierć córce i matce (i *vice versa*) [tj. śmierć spotka i matkę z dzieckiem, i osobę z rodu, która przysłała]. I jeśli zaskoczysz swoją siostrę gołogłową [tj. bez chusty mężatki na głowie], albo jeśli szwagierkę czy bratową tak zaskoczysz — to nie wyjdzie na dobre. Dla obu niedobrze.

[Na marginesie:] Widimka i Kostadin¹⁰ wybrali się w drogę i spotkali swoją matkę. I szli obok niej: „Córko, niech mi się zło stanie, [a nie tobie” — powiedziała matka]. [I] Kostadin zmarł.

Komentarz: Od tego, co zapisane, nie możesz uciec.

Stefkojca miała kurę, która piała za *umiraczka* [na śmierć]. Mówiono, że pieje dlatego, że daje się jej *zob* [karmę] — pszenicę, którą [ośpiewał] (*pejał*) pop. Stefkojca i Desojca poszły do hodży w Kiczewie, by się dowiedzieć, co to znaczy. Gdy tam były, [hodża] nie chciał nic powiedzieć. Wtedy wbiegło dziecko, wołając, że zapała kokosz. [On] pyta: „Na słońce czy przeciw [słońcu]?”. — „Na słońce”. — „Arno to je” [„To dobrze”]. A potem się dowiedziały, że mu umarła *sna’a* [synowa].

Tymczasem zmarł Kostadin. I Stefkojca oddała kurę [do] wsi, „na drugo *maato*” [do drugiego *maata*]. Ale co to pomoże?

Dimko przychodzi z wieścią, że zmieszano stare kury z młodymi i stare poczęły pędzić i bić małe. Igne słucha, twarz mu się zmienia i mówi z niepokojem: „Gosput znajet, to’a ne je arno?” — „Bóg wie, może to niedobrze?”. Ciro z miejsca napada na niego: „Ti — szto znajesz ti? Si gatał neki ali szto?” — „Ty — co ty wiesz? Wróżem jakimś jesteś, czy co?”. Złe proroctwo spotyka się natychmiast z protestem i opozycją!

⁹Por. par. „Akt porodu” i „Połóg” w podrozdz. „Rodzina nuklearna. Bieg życia jednostki” w części 1.

¹⁰Widimka i Kostadin to rodzeństwo.

Kobienie [Przepowiadanie / Krakanie / Przeczuwanie]

Po raz pierwszy zetknąłem się z tym terminem, gdy dyskutowałem ze Stefkojcą możliwości zwabienia Cwetkójcy i wysondowania jej wiedzy leczniczej. Wówczas Stefkojca, żartując, oświadczyła gotowość symulowania najbardziej makabrycznych chorób, wymagających najkunsztowniejszej wiedzy i najbardziej imponujących praktyk leczniczych. Widimka zaniepokoiła się: „Ee, majke, ne kobi! ne kobi! Da ne iskobisz neszto” — „Ejże, matko, nie kracz, nie kracz! Żebyś czegoś nie wykrakała”.

Inf[ormacje] Stefkójcy. Na pytanie, co znaczy *da kobisz, da iskobisz*: „Da iskobisz? Ee, ne kobi, cie iskobisz neszto” — „Przeczuwasz? Ejże, nie wyczuwaj, bo coś przepowiesz”.

Tekst definicyjny. „Sega neszto da reczisz — ja «Cie umresz», ja neszto drugo, cie ti recze. «Szto mi kobisz? Ne umiram. Zasztu kobisz?»”. — „I teraz, powiesz coś, a to: «Umrzesz», a to coś innego, i wtedy [ta druga osoba] ci mówi: «Co ty mi kraczesz? Nie umieram. Dlaczego przepowiadasz?»”.

Inf[ormacje] Wel¹aniczy. „Da iskobisz = da se łutisz, da se srdisz, pa cie reczesz: *kobar*. *Kobar* je toj, koj se srdit. Nekoje dete da se srdit, pa cie reczesz: *kobar*”. [„Przepowiadać / krakać / przeczuwać = złościć się, sierdzić się; takiemu powiesz: *kobar*. *Kobarem* jest ten, kto się złości. Jak się złości jakieś dziecko, też powiesz: *kobar*”]¹¹.

Sny

Tubylcza teoria snu¹²

Tubylczą teorię snu determinują dwa przekonania: wiara w duszę, zasadę życiową, która może oddzielić się od ciała, oraz w to, że podczas snu widzi się rzeczy, które nie przynależą do zwyczajnego życia.

Jednakże związek między duszą a marzeniami sennymi nie rozwinął się tu w żaden konsekwentny i rozbudowany system. Wędrowniki duszy podczas snu stanowią hipotezę na temat źródła sennych wizji, jednak w gruncie rzeczy nie ma ona dla tubylców większego znaczenia. Wędrowniki te stanowią poza tym tylko jeden z aspektów zjawiska snu, które jest rozpatrywane w całkiem innym świetle wtedy, kiedy tubylec wiąże z nim jakieś szczególne zainteresowanie. Wędrownika duszy i marzenia senna to dwa równoległe zjawiska, których nie łączy ścisła relacja przyczynowa. Pierwsze [staje się przedmiotem uwagi], gdy [sny są rozważane] z punktu widzenia rudymentów tubylczej nauki i filozofii, drugie — gdy zapomina się o tym pierwszym stanowisku i patrzy na zjawisko [snu] od strony pragmatycznej.

¹¹Więcej o terminie *kobar* wyżej w podrozdz. „[Terminologia uczynku czarowniczego w kontekście moralności społecznej]”.

¹²Podstawą tego podrozdziału jest oryginał angielski; tłum. Jakub Ozimek.

Tubylcy stwierdzają: „Kiedy człowiek śpi, ma sny. Wydaje mu się, jakby pracował z ludźmi, jakby z nimi rozmawiał, niektórzy z nich nie żyją, niektórzy żyją. Ale on śpi, leży na ziemi. To [tylko] jego dusza opuszcza ciało. Błąka się wokół, [idzie] aż w zaświaty i jednocześnie pojawia się sen”*. Jakie jest jednak jego źródło, to nie jest tubylcom wiadome.

Nikommu, kto żyje wśród tubylców, nie może być obce żywe zainteresowanie, jakim darzą oni sny. Jednakże to nie zjawisko snu jako takie wzbudza ich największą ciekawość. Źródło snu stanowi tajemnicę, której wyjaśnienia raczej się nie szuka. Tubylec uznaje, że nocne widziadła są wynikiem wędrówek duszy, która opuszcza ciało, gdy człowiek śpi. Jednak teoria duszy, zasady życiowej, jest zbyt ściśle powiązana z jego pojęciami o śmierci, by mogła dostarczyć jakiegoś uniwersalnego wyjaśnienia fantazji sennych w ogólności. Jeśli przyśnią mu się ludzie, którzy nie żyją, przyzna, że jego dusza odbyła podróż w zaświaty, do których w rzeczy samej przynależą. Kiedy jednak przedmiotem jego snu jest żywy człowiek, tubylec stwierdzi filozoficznie: „Kto wie, dokąd idzie dusza? Wyjdzie z ciebie i przyśni ci się albo coś dobrego, albo niedobrego”.

Dlatego też nie czyni on duszy odpowiedzialną za wszystkie wydarzenia, w których dzięki snowi bierze udział. Wędrówka duszy, która odłączyła się od ciała, choć jest zjawiskiem jednoczesnym z widzeniem [sennym], należy do całkiem innej sfery życia. Co więcej, teoria ta nie ma wpływu na zwykły stosunek tubylca do marzeń sennych. Gdy relacjonuje on swoją nocną wizję, całkowicie zapomina o animistycznym światopoglądzie i stwierdza po prostu, co on sam, we własnej osobie (nie jego dusza) robił poprzedniej nocy, co widział oraz po jakich miejscach wędrował. Przybysz z łatwością może pomylić relację o śnie z jakimś realnym wydarzeniem, do tego stopnia identyczna bywa w obu wypadkach opowieść. Aż do ostatnich dni mojego pobytu w tym kraju mnie również aż nadto często zwodziło to idealne podobieństwo, jeśli na początku opowieści zapomniałem zapytać: „Czy to się stało naprawdę, czy we śnie?”.

Marzenia senne nie tylko stanowią fascynującą rozrywkę czy [tworzą] zobowiązanie społeczne. Są także ważnym bodźcem i wskazówką do działania.

Ten aspekt snów odkryłem kilka miesięcy po przybyciu do Macedonii. Wieś, w której się zatrzymałem, nawiedziła przed rokiem epidemia tyfusu i prawie każdy dom był w żałobie. Nadeszła jesień i do wsi wkradł się lęk przed zarazą, która pojawia się zwykle w tym właśnie okresie. Sny zwiastujące chorobę stawały się coraz częstsze. Wszyscy rozumieli, że trzeba podjąć jakieś kroki. Zwykła przewidziana tradycją procedura w wypadku zarazy polega na otoczeniu wsi bruzdą, zaoraną radłem ciągniętym przez parę wołów-braci; zaprzęg ten powinni prowadzić dwaj mężczyźni — również bracia. Od ostatniego razu, kiedy wykonano ten rytuał, minęło piętnaście lat. Mimo to ludzie jednak umierali.

* [W notatkach:] Wistina, kogaj spijesz, swe na toj wek odisz! [Kiedy śpisz, to naprawdę idziesz na tamten świat!].

Rozwiązanie problemu przyszło od kilku starych kobiet, którym pojawiło się we śnie. Zaraza, którą [tubylcy] zwykle przedstawiają sobie jako starą kobietę, ukazała się im i poskarżyła, że ciągle jest we wsi i nie może jej opuścić, ponieważ ostatnim razem rytuał wykonano zbyt późno, mianowicie kiedy weszła już do wsi. W rezultacie, zamiast jej tam nie wpuścić, zamknięto ją w środku. Jeżeli ludzie chcą, by odeszła, muszą otworzyć jej drogę. Innymi słowy, muszą odczynić rytuał. Argument ten uznano za przekonujący nie dlatego, by był zgodny z rzeczywistym stanem rzeczy, lecz dlatego, że jego źródłem był sen. Wkrótce też odprawiono [nowy] rytuał, co w znacznym stopniu rozładowało pełną emocji atmosferę we wsi¹³.

Podporządkowanie się symbolice snów okazało się mniej pomyślne dla Cira, naczelnika wsi i mojego najlepszego przyjaciela. Był on wdowcem, jego żona zmarła rok wcześniej i Ciro szukał jej następczyni. Na Poreczu żadna porządna dziewczyna nie przyjmie wdowca, a wybór spośród wdów był w praktyce żaden. Stanął więc przed dość smutną perspektywą. Nie martwił się jednak, ponieważ jeden ze snów obiecał mu żonę z posagiem. Jako że na Poreczu nie ma takich kobiet, postanowił przywieźć sobie żonę z Czarnogóry lub Dalmacji. Jego rodzina zdecydowanie się temu sprzeciwiała, małe były bowiem nadzieje, że obca kobieta [spełni wymogi] macedońskiego domostwa*.

Ciro rozpoczął więc działania na własną odpowiedzialność. Zebrał znaczną sumę pieniędzy i udał się do miasta, gdzie mieszkał pewien swatoszust, obiecujący każdemu kobietę jego marzeń. Ciro wręczył mu pieniądze na pokrycie wszystkich kosztów koniecznej podróży i transportu, uzyskując w zamian obietnicę, że przywiezie mu posażną, [a jakże], dziewczynę z Dalmacji, której nie dorówna żadna mieszkanka Macedonii. Gdy kandydatka przybyła na miejsce, Ciro ujrzał podstarzałą kobietę, niską, chudą i o ciemnej karnacji, słowem, przypominającą Cyganke, co stanowi dokładne przeciwieństwo tubylczego ideału kobiety.

Sny. *Summum* obserwacji i informacji

Najważniejszym wydarzeniem nocy jest marzenie senne. Dlatego też pierwszym zajęciem każdego dnia jest opowiadanie snów. Opowiada się je w pierwszej kolejności najbliższemu krewnym, z którymi się mieszka, a następnie wielokrotnie powtarza [...].

Wszelkie zdarzenia — dobre i złe — mogą być zapowiedziane snem. Uwaga ześrodkowana na złych snach — zapowiedziach śmierci, nieszczęścia, choroby.

* [W tym miejscu fragment skreślony:] W związku z tym [krewni] starali się przekonać go, by ograniczył swoje ambicje do okolicznych wsi. Wkrótce nadarzyła się dość obiecująca okazja. Dziewczyna z sąsiedniej wsi uciekła do chłopca, który był jej kuzynem drugiego stopnia. Związek był kazirodczy, a szanse na małżeństwo — nikłe. Dziewczyna została zmuszona do powrotu do ojcowskiego domu, skąd jednak chciano pozbyć się jej jak najszybciej.

¹³Więcej na temat okoliczności przeprowadzenia tego rytuału zob. w rozdz. „Magiczne oborywanie wsi” w części 1.

Wróżenie ze snów na Poreczu. Senne wróżbiarstwo — trudna sztuka.

Kodeks symboli sennych: na śmierć, chorobę, obrazę, kłótnię, plotki, podział rodziny, ogień itp. Symbole: rzucanie kamienia, zarzynanie kury [czy] barana, oranie, woły wprzęgnięte, wleczenie drzewa, wchodzenie do cerkwi, płacz, śmiech, wypadanie zębów.

Szczupłość, atomistyczność kodeksu — i bogactwo wizji sennych. Kodeks symboliczny ubogi, atomistyczny — sny bogate, fantastyczne. Stąd interpretacja snów trudna, nigdy pewna — sen zawsze pozostawia niepokój. Ranek we wsi: opowiadanie snów. „To teraz ja nie wiem, co będzie”.

Dzień w dzień, natychmiast po przebudzeniu się — [zgromadzenie]. Ciro, Kolo, Stefkojca. Opowiadanie snów. Komentowanie. Wertowanie sennika. Powoływanie się na poprzednie wypadki.

Wczoraj Ciro wstaje o trzeciej z rana. Pytam, czy zapalić lampę. Siedzi po ciemku z głową wspartą na kolanach. Siedzi i myśli. Pytam: „Co?”. — „Miałem dziwny sen”. To jest typowa odpowiedź. Potem sen się opowiada i komentuje.

Dziś przysłała *sabajle* [rankiem] Stefkojca. Natychmiast opowiada sen. Śniła jej się, że nowy jakiś dom, stojący niżej wspólnego domu Stefkowsko-Stojkowskiego, ruszył w górę i przysunął się do części Stojkowskiej. „Arno li? Łoszo li?”. — „Czy to dobrze? Czy źle?”. Zapewne *łoszo*.

Potem miała drugi sen. Że Stefko i Deso, *mrtwite* [nieżyjący], dzielili się¹⁴. Damjan rzucał los (*źdrebe*). I padło nie po woli Stefkojcy, nie tak, jak chciała. Potem w obecności tłumu ludzi mierzyli niemi dom Apostoła.

Komentujemy sen, każdy po kolei. Ciro wertuje sennik. Ja przepowiadam, że jest *łoszo* [źle]. Tome chory i jeśli [to zły znak], to dla Stojkowców. Nowy dom i mierzenie domu niemi — to na śmierć według miejscowych komentarzy.

Stefkojca nie wie, jak tłumaczyć. Być może nie chce. Ale przewiduje, że [to zły znak]. Wreszcie wstaje i żalonym głosem oświadcza: „Od pusta smrtta mi je straf, drugo nisztu” — „Nieszczęsnej śmierci się boję, niczego innego”. To powód jej stałego intensywnego zainteresowania snami.

Sennik

Wecziti Kalendar [Kalendarz wieczysty]. Gdzie, kiedy wydany? Nie wiadomo. W środku ustęp o p. M[arie Anne] Lenormand¹⁵. Marija Lenorman. Informacja, że przepowiedziała i śmierć i inne wypadki życia — szczęście i nieszczęście — samym carom: Aleksandrowi I i Napoleonowi, [jak] również królowi Muratowi (*kralu Muratu*)¹⁶ na dziesięć lat przed jego śmiercią. Przepowiadała [także] liczby loteryjne i zawsze z niechybnym powodzeniem. Sennik jej układu. Tragicznie niedopasowany do poreckiej kultury.

Są tematy: łaboratarijum [laboratorium], ławowe łowiti [na lwy polować], liker piti [likier pić], majmuna wideti [małąpe widzieć], matroze

¹⁴ Chodzi o podział *zadrugi*.

¹⁵ Marie Anne Lenormand (1772–1843) — słynna francuska wróżbitka.

¹⁶ Joachim Murat (1767–1815) — marszałek Francji, król Neapolu w l. 1808–1815.

wideti [marynarza widzieć], morsko swińcze wideti [świnę morską widzieć] — znaczy sreciu [oznacza szczęście].

Na note pewati [z nut śpiewać], numere na łutrije izwłacziti [losy loteryjne ciągnąć], odliv ili priliv morski sniti [odpływ lub przyływ morza śnić], palmowo drewo [palma], grane [gałęzie] — znaczy gast [oznacza gościa].

Naoczare nositi — dostojanstwo [Okulary nosić — dostojęństwo].

Pergament — dobiesz weliko nagledzie [Pergamin — dostaniesz wielki spadek].

Rabin — nieszczęście (a nie ma *odża!*).

Raj — radość [radość].

Sałatu saniati — znaczy da te oczekuje žensko iskuszenie [O sałatce śnić — znaczy, że będzie cię kusić kobieta].

Swetłost sewernu wideti — predskazuje weliku czast [Zorzę polarną widzieć — wróży wielki honor].

Sałona-elfanta saniati — znaczy da cie mu se prwe nocia priczoditi neszto, czemu se nisi nadao [O słońcu śnić — oznacza, że pierwszej nocy przydarzy się śniącemu coś, czego nie oczekiwał]; słonowe kosti wideti — predskazuje siromasztwo [kły słońca widzieć — wróży ubóstwo].

Testament (a nie ma *delenie* [podziału]!).

Topłomer [Termometr] [...] — kowacz swoje srecie [kował swojego losu] — a nie ma konia kuć, być kowalem!

Jest i zaćmienie księżyca, i czerwony księżyc — a nie ma *izginiszte* i [*izedina*] [ginącego i rosnącego księżyca].

Tigra wideti [Tygrysa widzieć], tałase [fale] — a nie ma *mutna woda* [mętna woda]¹⁷!

Unifarma [Uniform] — a nie ma *beło zabancze* [białego kubraka] lub *waroszko odelo* [ubioru miejskiego].

Figura [posąg] — a nie ma *Menow grob* [grób Mena]¹⁸ lub t[emu] p[odobne].

Fechtowati se [fechtować], bibliju czitati [biblię czytać], bał s maska-ma [bał maskowy], arfu udarati [na harfie grać] (nie ma *gajda!*).

Armada [Flota] (jest) — a nie ma *bełokapci* (*Ałbanci*)¹⁹.

Apostoł jest! — a nie ma *kum!*

Balet gledati [Balet oglądać] — a nie ma *pewati* [śpiewać] sam lub innego śpiewającego widzieć!

Łauser [Goniec — figura szachowa] jest! — *pandur* lub *połak* [policjant lub stróż pola] nie ma!

¹⁷ *Mutna* / *matna woda* (mac.) — mętna woda; ustalony epitet oznaczający złe wieści.

¹⁸ Mowa o grobie jednego z trzech mitycznych braci-założycieli wsi Trebowle; por. niżej rozdz. „Małżeństwo matrylokalne albo fikcja w historii. Mít osadniczy”.

¹⁹ Mianem *Bełokapci* określa się pogardliwie Albańczyków ze względu na ich tradycyjne białe nakrycia głowy. Zwane *qeleshë*, *plisë* lub *qylaf*, nakrycia te wykonane są z filcowanej, niebarwionej (stąd: białej) wełny z bawełnianym podszyciem. Ich wysokość i dokładny kształt (np. półokrągły versus ścięty niczym fez, gładki lub z wgnieceniem) zależą od regionu. *Qeleshë* stanowi element albańskiego stroju narodowego.

Krokodył [Krokodyl] jest! *Smok* — nie ma!

Kławir [Fortepian]! Knigopeczarnia [drukarnia]! Jest i kanarek i wielbłąd! Inkwizycja [inkwizycja]!

Łowacza zemła [gleba łowca] — a nie ma *crwena zemna* [czerwona ziemia]²⁰!

Egzicirati se! [Egzorcyzmować] — a nie ma *bajati* (*gatati*, *gaczkat* [zamawiać] lub t[emu] p[odobnych])!

Dijamant [Diament] — a nie ma *bełutrak* lub *rofja* [kwarc lub strzałka piorunowa]!

Nie ma: *argacz*, *brawcze* [koszary, owce].

Dwor kneżewski [dwór książęcy] jest. Nie ma *krał* lub *posłanik* lub *pretsednik opszine* [króla, posłańca lub wójta]!

Biljard [Bilard] jest, a nie ma zakładu kokoszkowego²¹.

Szampan jest — a nie ma *rakija*!

Cajghauz [arsenał, zbrojownia] [jest] — [łuka w tekście].

Perły [są] — nie ma *gerdan* [naszyjnik].

Poza tym w schematach sennika nieuwzględnione kombinacje senne. Gdzie sen (Kola i to dobry sen!), że pocałował dziewczynę w policzek, a następnie sięgnął ręką do jej piersi i pierś została mu w ręku (potem ją zwrócił na powrót właścicielce)? Lub podobny sen, że jest na cmentarzu, otwierają się groby i wychodzą przodkowie i częstuje się ich chlebem? Itp.

W rezultacie *Ciro* oświadcza, że w senniku nie ma nic prawdziwego — „samo czoek se łażet” [tylko człowiek się okłamuje]. I gdy się czegoś szuka, „ne mozet da se potrefi” [nie można tego znaleźć].

[Notatki konspektowe]

Sny — ich wielka rola w życiu Poreczan.

Zainteresowanie snami.

Teoria snu (wędrówka duszy). Dusza opuszcza ciało — rozmawia, styka się z martwymi, żywymi.

Znaczenie snu. Każdy sen ma znaczenie. Każdy się spełnia prędzej czy później. Sny dzienne i nocne.

Postanowienia życiowe — zależnie od snu.

Podział snów. Sny na śmierć, chorobę, kłótnie, sprzeczkę, plotki, podział *zadrugi*, pożar itp.

Teoria i definicje snu

1. Istota snu (Stefkojca)

E son, cie legnesz, pa cie sonujesz, cie ti se czinit ka so łudi rabotisz. So mrtwite, so žiwite.

[Son] od kaj se jawujet, ja ne znaja. Cie spijesz, na toj wek cie otidesz. Cie se raznesesz. Swite mrtowci cie widisz. Swe spijejki: na son, so son.

²⁰ W tym rejonie Bałkanów (Macedonia, Grecja) występują gleby z dużą zawartością żelaza, charakteryzujące się czerwonym kolorem.

²¹ Chodzi o grę, polegającą na stawianiu zakładów, czyja kura szybciej wyjdzie z kregu usypanego z ziaren.

Ja ne znam, bre Josif, odošto je. Na son. A, Josif, koj znajet kaj odit duszawa. Duszawa czoweka. Cie izlezet — ti trebet poarno da znajesz — ti se prefsonujet ja arno, ja łoszo, ja dobro, ja nedobro.

Sen: położysz się i będziesz śnić. Będzie ci się wydawać, że pracujesz z ludźmi — z martwymi, z żywymi.

Skąd się zjawia sen, nie wiem. Kiedy śpisz, przechodzisz na tamten świat. Będziesz się tam unosić. Będziesz widzieć wszystkich umarłych. Wszystko [to] śpiąc: we śnie, podczas snu.

Nie wiem, Josifie, skąd się to bierze. [To jest] we śnie. Ach, Josifie, kto wie, dokąd idzie dusza? Dusza człowieka. Wyjdzie [z ciebie] — ty powinieneś to lepiej wiedzieć — i przyśni ci się albo coś ładnego, albo coś brzydkiego, coś dobrego albo niedobrego.

2. Klasyfikacja snów

Imat razni sonowi. Imat i da se ne faciat sonowi, swite sonowi ne se faciat. Nekomu mu se strefit: szto cie widit, cie mu se fatit, pa nekomu cie se pozadołžit. Segaj wo denot szto cie widisz tija sonowi — tija se faciat pobrgo. Pa tija szto od weczer widisz, kogaj zaspijesz, pa tija oteru'at: ja godina, ja tri, ja pet. A tija szto se wo denot... Szto se rekło, szto możesz da go odreczesz?

Sny są różne. Jest i tak, że sny się nie sprawdzają; nie wszystkie sny się sprawdzają. Jednemu tak się trafi, że co zobaczy [we śnie], to mu się spełni, a innemu się odłoży na potem. Te sny, które widzisz, [kiedy śpisz] w dzień — te się przedzej sprawdzają. A te, które widzisz, kiedy zaśniesz wieczorem, te przechodzą [na później] — [sprawdzą się za] rok, [za] trzy [lata], [za] pięć. A te, co są w dzień... Czyż można odwrócić to, co [prze]powiedziane?

Znaczenie snów²²

[Sennik porecki]

Sonoji: za umiraczka
za boleż
na omraziszte
na kawga
na zboroji
na delenie
itd.

Sny: na śmierć
na chorobę
na nienawiść
na kłótnię
na [złe] słowa, [plotki]
na podział

Za umiraczka:

crno da snojisz — ne czinit,
crni kameni w raka da imasz — ne czinit,
da propadnesz wo woda — ne czinit,
da padziat od owojka od dabice — ne czinit,
kucia da prajisz nowa — ne czinit,
kowczeg da izgoret — ne czinit,
grob da rassipujesz — ne czinit,
crna wołna da snojisz, da cheszasz, da predesz — ne czinit.

²²W notatkach wariant tytułu: „Wróždy senne”.

Ja, kogaj mi umre pusta Danica, [odtuka] do wami crni kłaszni sum sno-
ała. I dwa dni ne minało — mu umre.

Sny na śmierć:

coś czarnego śnisz — zły znak,
czarne kamienie w ręce trzymasz — zły znak,
wpadniesz do wody — zły znak,
z dębów spadają żołędzie — zły znak,
dom nowy budujesz — zły znak,
trumna się pali — zły znak,
grób rozkopujesz — zły znak,
czarną wełnę śnisz, że ją czeszesz i przędzisz — zły znak.

Ja, kiedy mi umierała biedna Danica, śniłam czarne sukna stąd — do was
[tj. do waszego domu]. Nie minęły dwa dni — i umarła.

Sny za umiraczka [na śmierć] (i inne) (Stefkojca)

Jeśli się we śnie wpadnie w mętną wodę — to na śmierć tego, kto
wpadł. Również, jeśli ktoś się we śnie topi — i to na śmierć tego, kto wpadł.

Kolo we śnie widział Kostadina tak: Kostadin zmarł. Widział również,
że mu zaginęły woły, i to było w związku z Kostadinem.

Gdy się widzi, że *kucia* [dom] [rozpadła] się, [rozwaliła] — i to na
śmierć w domu. Stefkojca miała sen, że zawaliła się ściana domu i kobiety
[ze wsi] zebrały się i patrzyły. Później zmarł Kostadin.

Gdy wypadnie ząb lub gdy go *wadziasz* [wyrzucasz], ktoś umrze w *kuci*
— gdy przedni; gdy boczny — w rodzie.

Gdy się śni, że nosi się żyto — i to na śmierć w domu.

Gdy się śni, że kamień toczy się i spada, leci w dół — i to na śmierć
w domu.

Jeśli się śni, że upadła jabłoń lub śliwa — [to] na śmierć tego, czyja
była (Stojkowska lub Awramowska).

Jeśli się śni, że [się przewrócił] stóg — [to] na śmierć tego, czyj był.

Gdy widzisz, że żona ci [nałoży] *kapę* [czapkę] — śmierć żony. Ciro
widział we śnie, że mu *kapa* wpadła [do] wody. A żona mu [ją] wyciągnęła.
Sen się sprawdził. I żona mu przepowiedziała: „Ja cie umra” — „Ja umrę”.

Konop da rabotisz na son — i to na umiraczka. Nestrecia [Konopie we
śnie obrabiasz — i to na śmierć. Na nieszczęście] (dla tego, kto je przędzie
czy тка).

Kucia da prajisz — ne czinit. I to na umiraczka za w kucia. Majstori
da imasz, zidari — i toa ne czinit za w kucia. [Dom budujesz — zły znak;
to na śmierć w domu. Masz majstrów, murarzy — i to niedobry znak dla
domu].

Gdy we śnie zarzynasz koguta, i to *ne czinit* [zły znak]. Śmierć (w do-
mu?).

Gdy śnisz, że cię ukąsiła żmija — śmierć w rodzie (ból dla ciebie).

Gdy we śnie śpiewasz — dla ciebie *ne czinit* [zły znak] (śmierć lub co
innego).

Gdy widzisz we śnie, że [ktoś] śpiewa — *ne czinit* [zły znak] (Wel^Jan, że Rafajle „otide w sud” [wszedł w spór]).

Swatowi na son da gledat [Swatów we śnie widzieć] — i to *ne czinit* [zły znak] dla tego, u kogo (w domu) się ich widziało.

Kogaj idat swatoji so newesta — toa na bolest je. Koj znajet szto cie bidet, al' swe toa czara cie ti bidet. Szto cie si dojet, cie si wrtit preko nas. [Kiedy swatowie idą z niewiastą — to jest na chorobę. Kto wie, co będzie; ale tak czy owak będzie zaraza. Cokolwiek przyjdzie, będzie się kręcić koło nas].

Kameń da kuturat — *ne czinit*; da go kutnat kamen. Swe na umiraczka je.

Kokozka da zakolesz — i to'a *ne czinit*. I to'a na umiraczka.

Drwo da wleczat — *ne czinit*. Drwo da se kornet — ja jablońka, ja cresznia da se otkornet — i toa *ne czinit*, swe na umiraczka je.

Da orat na lewdina, na liwada — i toa na umiraczka je.

Da pejesz na son — *ne czinit*; i to'a na umiraczka, na tażenie.

Jowen da kolesz — i to'a *ne czinit*. I toa na umiraczka je.

Roguża da ti izgoret — na boleż.

Alisza da odnesesz da ji peresz — to'a na boleż.

Da bidesz isposran — toja na kawga i na bolest. I na boleż izłaga.

Da jedesz meso, med, kafe, rakija da pijesz — na omraziszta.

Trewa zelena da beresz — i to *ne je arno*, swe na sekiracija, swe.

Pari żolti da nosisz — to'a arno. Beli — na kawga, na zboroji.

W crkwa da włagasz — w sud cie wlezesz.

Da predesz konop — *ne czinit* da predesz. Take *ne czinit*: *ne je strečna* da rabotis na son.

Sztici da beresz — owo za pari.

Pile da doletat — uba'o je: da go fatisz.

Da płaczesz — arno je: na dobitka neszto. Koj cie płaczet na son, na jawen cie se smejet, cie se radujet.

Ee, drugo *ne znam* — *ne mi tekinat*.

Da wezesz, da pletesz — *ne znam*, *ne sum sonuwała* (Stefkojca).

[Jeśli śnisz, że] toczą kamień, czy że przewracają kamień — zły znak. To wszystko [wróży] śmierć.

Zabijesz kurę — i to niedobrze. I to na śmierć.

Gdy ciągną drzewo — zły znak. Karczować drzewo — jabłoń czy czereśnię — i to zły znak; wszystko to jest na śmierć.

Orzą łąkę — i to jest na śmierć.

Śpiewasz we śnie — zły znak; i to na umieranie, na lament.

Barana zabijesz — i to zły znak. I to na śmierć jest.

Rogoża ci spłonie — na chorobę.

Ubrania zanieziesz, żeby je prać — to na chorobę.

Będziesz obsrany — to na kłótnię i chorobę. Oznaka choroby.

Jesz mięso, miód, pijesz kawę, *rakiję* — na nienawiść.

Zbierasz zieloną trawę — i to nie jest dobrze; wszystko na złość, wszystko.

Żółte pieniądze nosisz — to dobrze. Białe — na kłótnię, na złe słowa.

Do cerkwi wchodzisz — do sądu [w spór] wejdiesz.

Jeśli przedziesz konopie — źle wróży dla przedzenia. To też zły znak: to niepomysłne, kiedy się we śnie pracuje.

Drwa zbierasz — to na pieniądze.

Kurczak przyleci — to dobrze: znaczy, że go złapiesz.

Płaczesz — to dobrze: dostaniesz coś. Kto płacze we śnie, na jawie śmiać się będzie, radować.

Ej, więcej [wróżb] nie znam — nic mi nie przychodzi do głowy.

[Co znaczy], jeśli wyszywasz czy dziejesz — nie wiem, nie śniłam (Stefkojca).

[Dynamika snów]

Jeden ze snów (Kolo)

Nociaska szto sum praji! Jedno jastacze beło sum sonił i sum se kacził na niego wake (gest). I imaćo owdeka jeden szidzim i sum wrzał obete nogi za jastacze. I sum letnał so swe jastacze — jastaczeto letasze. I sum najsoł prawo na jeden strażar letajki. Letajki na strażar sum najsoł. I owaj strażar izwadi sabja — puszka nemasze — da udri na mene. I ja sum odletał wisoko i ne me zafati so sabjata. Sum odletał wisoko. Posle ja sum najsoł jedna kosa na jedno drwo zapnata. I ja fatim kosata i mu se wratim na nego, da go pogubim strażara. I on pobegna, se skri w jedni granki, i posle ja se wratif opet da letam, so jastaczeno pod nogi. Letam, letam. I sum doszoł wo jedni aliszta prani. Aliszta, koszuli, gaci — tu imaćo i beli, i crweni aliszta, i modri imaćo, i oni bili prużeni na jaże da se suszat. I take jaże biło upleteno na mnogo strani. I sum se macził mnogo tu. Sum se zapnał na jedno jaże! A widim owo jastacze od jedna noga mi ispało i take sum s'upłasził da ne padnem. I kogaj pogledam udułu da widim al' je wisoko, i widim, mnogu narod udułu me gledat. Swe mi se pułat u gore. I togaj sum se upłasził i sum se probudił. To'a ne znam szto cie bidet segaj.

Co ja robiłem dziś w nocy! Śniłem o jakiejś białej poduszce i wlałem na nią tak (pokazuje gestem). Był tu jakiś sznur i przywiązałem obie nogi do poduszki. I polecałem poduszką — poduszka latała. I lecąc spotkałem jakiegoś strażnika. Lecąc, strażnika spotkałem. I ten strażnik wyciągnął szablę — strzelby nie miał — i dalej we mnie uderzać. Ale odleciałem wysoko i nie dosięgnął mnie szablą. Odleciałem wysoko. Potem znalazłem kosę zahaczoną na jakimś drzewie. I chwytam kosę i wracam, żeby zabić strażnika. Ale on uciekł, schował się gdzieś w gałęziach, więc wróciłem do latania, z poduszką pod nogami. Lecę, lecę. I doleciałem do jakichś wypranych ubrań. Ubrania — koszule, gacie — były i białe, i czerwone ubrania, i niebieskie były, suszyły się rozwieszzone na sznurze. Ten sznur był rozpięty w różne strony. I bardzo się tu męczyłem — zahaczyłem o sznur! I widzę, że spadła mi poduszka z jednej nogi i przestraszyłem się, żeby nie spaść. I kiedy popatrzyłem w dół, żeby zobaczyć, czy jestem wysoko, widzę, że z dołu patrzy na mnie całe mnóstwo ludzi. Wszyscy wpatrują się w górę. I wtedy się przestraszyłem i obudziłem się. No i nie wiem, co teraz będzie.

*

Szto sum wideła? Doszoł nociaska, sestrice, dewer ti Cwetko pa mi welesze: „Do sega si sedeła na posedok, sega cie te zemam”. Pa to'a. „Ori, Cwetinice, mi recze, sna'o mo'a, do sega wre me ne sum doszoł, sega sum doszoł. I toa, majka, cie ja zemam”. Take welesze.

Imaćo Welejca pred wratana jedno sliwcze. I stana go okrszif to'a sliwcze-to. Mu ozłomi jedna grankata. Pa mu recze Cwetko: „Ne moj sna'o, ne go krszi sliwata, grankata ne ja dwoji”.

Tija se łoszi sonoji. Na umiraczka se!

Co [we śnie] widziałam? Tej nocy, siostrzyczko, przyszedł do mnie twój szwagier Cwetko i powiedział mi: „Do tej pory siedziałaś na posiadach, a teraz cię zabiorę”. No i tak. „Słuchaj, Cweticino, mówi, bratowo moja, dotąd nie przychodziłem, a teraz przyszedłem. Tak, matko, zabiorę ją”. Tak powiedział.

Miała Weleja przed drzwiami jedną śliwę. I wzięła, i złamała tę śliwę. Złamała jedną gałąź. I mówi do niej Cwetko: „Bratowo, nie łam śliwy, nie odrywaj gałęzi”.

To są złe sny. Wszystkie na śmierć!

Wołoji wpregnati. Jeden kameń kaj Stojkowci go dowlekli. Toj son ne je dobar, icz. Domu kameniot go wnosoa. To na umiraczka je.

Woły wprzęgnięte. Jeden kamień dociągnęły do Stojkowców. Ten sen nie jest dobry, wcale. Wnieśli kamień do domu. To na śmierć.

Dojde, recze, wujna Dojczinica. Pile w raka petle nosesze. Wake, recze, sum zela pilewo w raka, wrti wrti, mu tojsa recze pilewo. To'a ne znam szto cie bidet. Al' cie mu umret detinkata?

Wino, recze, swite sme pili.

Szto se gledat, bre, łudi. Sweszto. Swe szto se czudisz na wekow.

Przyszła, mówi, wujna Dojczinica. W rękę niosła pisklę, koguta. Tak to, mówi, wzięłam pisklę w rękę, i kręci, kręci się w tej chwili, mówi, to pisklę. Nie wiem, co teraz będzie. Czy umrze dziecko?

Wino, mówi, wszyscy piliśmy.

Na co to się ludzie nie gapią! Na wszystko, co będą wspominać na tamtym świecie.

„Żiwka nocias sum gledała. Słama dawaf mu — take jaži”. [„We śnie widziałam Żiwka. Dawałam mu słomę na powrósła”]. Potem poszła z nim trząść jabłka. Trzęśli — i pod jabłonią były gówna ludzi, co chodzili na pole. I jabłka spadały w gówno. To wszystko *na omraziszte* [na nienawiść]. „Ne znaja al' cie ja grabneme”. — „Nie wiem czy ją [tj. dziewczynę] wykradniemy”²³.

To'a je merakot, to'a je gajle!

Sednali ja i Stefkojca i ti. Pa wo jedna trewa wo jedna liwada sedefme. Pa ti creshni zeleni cziniesz. Berite, da'aj nas! Berite, da'aj nas! Zeleni. Pa to'a je zelenina. Ja wake cziniesz: po zemawa ne moża da ji berem, stana ti posle [i] ji nabra. Pa mi dade, meni, Stefkojci, pa ne znajem posle szto czinefme. Al ji jadofme, al ne. Bili zeleni.

Swe jad — na merak to, gajleto!

To ci chcica, to ci kłopot!

Usiedliśmy, ja i Stefkojca, i ty, na trawie. Siedzieliśmy na trawie, na łące, a ty stwierdziłeś, że zielone czereśnie są dojrzałe. I: zbierajcie! — a my, dawaj, [zbieramy]! Zbierajcie! — a my, dawaj, [zbieramy]! Zielone. Zupełnie zielone! I ja zrobiłam tak: nie mogłam ich zbierać z ziemi, więc ty wstałeś i nazbierałeś.

²³ Chodzi o małżeństwo przez ucieczkę. Ekwiwalencja dziewczyny i jabłka (umazanego w odchodach) wynika tu z logiki obrzędu weselnego, w którym jednym z aktów jest zestrzenie / ściągnięcie jabłka z wysoko położonego miejsca. W opowiedzianym śnie mamy do czynienia z „innym” weselem.

I dałeś je mi, mi i Stefkojcy, i nie wiem, co robiliśmy potem. Czy je jedliśmy, czy nie. Były zielone.

Wszystko [to] złość — na chcię, na kłopot!

Lele, ja szto sum soniła, Josif! Sum gledała kokar zelen pred jedna kucia. Kokar! Swe na jad to'a! E, perja zeleni — cziw je kokaron? Je Todoriczin — wele'a. I sum gledała grozje, od bełono grozje, ne crweno; beło grozje sum gledała.

Posle — kako niz jedni kuci włagaf, kako se krif! Niz jedni kuci sum se kriła, sum begała: mi besze straf od jedni aramiji. Mnogo sobi: w jedni weleze, w drugi izleze. Mi besze straf na sonow.

To'a ne znam ja, szto cie bidet. A to'a perczisztata ne cziniat (Stefkojca).

Ojej, Josifie, co mi się śniło! Widziałam przed jakimś domem zieloną dymkę. Dymkę! Wszystko to jest na złość! Ej, ten zielony szczypior! [I pytałam]: Czyja to dymka? Todoricy — mówili. I widziałam winogrona, białe winogrona, nie czerwone; białe winogrona widziałam.

Potem [śniłam], że wchodziłam do jakichś domów, jakbym się [tam] ukrywała! Po jakichś domach się chowałam, biegałam; bałam się jakichś bandytów. [Było tam] dużo pokojów; do jednych wchodziłam, z innych wychodziłam. I bałam się we śnie.

Nie wiem, co będzie. Ten szczypior nie wróży dobrze (Stefkojca).

Kolo son ti każe? Ja czekał jedna kokoszka na son da sneset jajca na słama. Ji snesła, ji zede, jajczisztata. Wo mnogo szamija ji sobra — tołku mnogu besze! Tija swe nesrecia jajczisztata. To'a na kawga, na omraziszte (Stefkojca).

Opowiedział ci Kolo [swój] sen? We śnie czekał, aż kura zniesie jajka na słomę. Zniosła i wziął je, te jajeczka. Zebrał je w dużo chust — tak dużo ich było!

Jajka to zawsze [śni się] na nieszczęście. Na kłótnię, na nienawiść (Stefkojca).

Sum wideła, tuku sum zaborajila! — Widziałam, ale zapomniałam! (Stefkojca).

[Poszukiwanie] skarbu

Sny o skarbie

Miejsce skarbu i [wiadomość] o nim. Wołcze, 25 listopada 1932. Kolo, [podczas] *sofry*. O [skarbie] można się [dowiedzieć] we śnie i wtedy [to] jest najpewniejsze.

1. [Jeżeli] trzy noce z rzędu śni się kokoszka z pisklętami, wówczas skarb należy kopać w tym miejscu, gdzie siedziała kokoszka. Tylko nie należy nikomu mówić o śnie. Gdy śni się tylko raz — nie jest pewne. (Skarb — *pari* [pieniądze]).

2. Jednemu [człowiekowi] z Tażewa śnił się starzec, [który] mu [powiedział, w] jakim miejscu znajdzie skarb (*pari*) i poinformował go o warunkach, w jakich należy poszukiwać skarbu.

3. Jeden starzec z Botusza miał sen, że idą wspólnie z Cirem i Atanasem na miejsce zwane Krnie i tam szukają skarbu.

4. I *Ciro* również miał sen, że na tym miejscu leży zakopany skarb.

Trzymając się wskazówek [ze] snu i ustalonych reguł poszukiwania, skarb można odnaleźć z pewnością. Powodzenie przedsięwzięcia zależy od spełnienia wszystkich reguł.

Ustalone reguły poszukiwania. Przed rozpoczęciem kopania należy udać się na miejsce, gdzie znajduje się skarb, wziąwszy ze sobą sito i popiół. Popiół należy wysiać przez sito na miejsce, w którym zamierza się kopać i [...] zostawić [na] noc.

Gdy na drugi dzień przyjdzie się na to miejsce, znajdzie się odcisnięty [w] popiele ślad. Może [to] być ślad konia, psa, zająca, myszy, wilka, człowieka, krowy, owcy itp.

[Zależnie od tego], czego lub kogo był [to] ślad, to [coś lub kogoś] należy zabić; jeśli owcy — owcę, jeśli krowy — krowę, jeśli człowieka — człowieka. Należy pójść do [innej] wsi, [złapać] człowieka i zabić go. Zabić należy na miejscu, gdzie ma się kopać skarb. Ta ofiara nazywa się *kurban*.

Po czym można rozpocząć kopanie. Podczas kopania należy milczeć.

Ekstra reguły, podyktowane snem. Tażewcowi starzec, który mu się zjawił we śnie i dał znać o skarbie, podyktował następujące warunki: „Idąc tam, musisz pozdrowić *Pomozi Bog* [Szczęść Boże] każdego, kogo spotkasz na drodze: czy to będzie człowiek czy dziecko, pies czy wilk, krowa czy owca. Tylko pod tym warunkiem możesz odnaleźć skarb”.

Niespełnienie warunków. Tażewiec tak uczynił. Ale gdy doszedł na miejsce skarbu, [...] ujrzał olbrzymią żmiję. Wrócił z powrotem.

Drugiej nocy starzec śni mu się ponownie i pyta: „Dlaczegoś nie pozdrowił żmii?”. — „Przestraszyłem się, że mnie ukąsi”. — „Nie [bój się], trzeba tylko, żebyś wziął jedną [porządną] woskową świecę. Nieś ją zapaloną i kiedy żmija otworzy paszczę, włóż ją [tam] — przylep jej w ustach. Kiedy świeca się zwinie — a zwinie się do środka — wówczas żmija zamknie paszczę i więcej jej nie otworzy”. [I] jeszcze mu kazał wziąć ze sobą towarzysza.

Tażewiec tak uczynił. Po drodze pozdrawiali każdego *Pomozi Bog* i gdy doszli blisko miejsca skarbu, widzieli z daleka, że pieniądze wyszły już na wierzch. Ale ujrzeli [tam] [...] wilka. Towarzysz tażewca był wielkim tchórzem. Przestraszył się i [zamiast] go pozdrowić, krzyknął: „A Bog te stopi! Kamen i drwo se storiło!”. — „Ażeby cię Bóg stopił! Obyś się zmienił w kamień i drzewo!”. Wilk zniknął, a gdy doszli na miejsce skarbu, znaleźli tylko [błyszczące] krople wody. Skarb przemienił się w wodę.

Mitologia [skarbów]

Na każdym *atarze* wiejskim znajdują się ślady dawnych osiedli. Stare mury, zwaliska. Stare cerkwie. Rozpoznaje się niwy i baczyla, gumna i winnice. Mówi się: „To stare seło, to jedno, drugo mało” — „Tu jest stara

wieś, tu jedno, tam drugie *mała*”²⁴. O Wołczu mówi się, że było niegdyś rozproszone jak Botusze — podzielone na cztery *mała*. Ale potem zaraza, rozbójnicy. Kto miał pieniądze, [chował] je, zakopywał. Stąd każda ziemia to eldorado.

Każdy, kto wykopywał skarb, poddawał go zamawianiu, które zabezpieczało skarb od znalezienia przez [innych] lub przedwczesnego wydobycia.

Normalnie treść zamówienia: „Siedź tu! Nie [wolno ci] wyjść, dopóki nie padnie na ciebie krew myszy czy psa, czy człowieka”. To ustalało warunki wydobycia go. I stąd normalne warunki ceremonialnego wydobycia skarbu.

Często skarb długo leży w ziemi, a potem nagle wyjdzie na wierzch. To dlatego, że „proszło mu wreme” [„minął jego czas”]. [Został] on zaklęty przez właściciela na określony czas i tak długo był ukryty. Po tym czasie wychodzi na wierzch sam lub daje o sobie znać w jakiś inny sposób.

Kolo opowiada, że w jednej wsi (bliższych szczegółów nie podaje) [pewnej] nocy poczęło coś krzyczeć z muru: „Wyjdę, wyjdę!” („C’izadziem, c’izadziem ja!”). Krzyki pojawiały się noc w noc. Mieszkańcy się przestraszyli. Myśleli, że to jakiś *tołosum* [zły duch] i opuścili dom. Wybudowali drugi i [w nim] zamieszkali, a stary stał zamknięty i opuszczony. [Pewnego] dnia przyszedł jakiś podróżny i poprosił o gościnę. Gospodarz mu rzekł: „Tu u nas nie ma miejsca, ale jeśli chcesz, możesz przenocować w starym domu”. Podróżny rozlokował się w domu, gdzie straszło. W nocy coś poczęło krzyczeć: „Wyjdę, wyjdę!”. Przeraził się i w strachu począł krzyczeć: „A wyjdźże, wyjdź, [nie mogę tego wytrzymać], o mało nie pękne ze strachu!”. I wówczas zwała się ściana i na ziemię posypały się pieniądze.

Gdy na drugi dzień rano właściciele domu weszli tu, żeby [zobaczyć się z] podróżnikiem, znaleźli pusty pokój i tylko ślady zdarzenia. A pieniądze [zabrał] ze sobą.

Ekstra dodatki

Do Wołcza w poszukiwaniu skarbów przychodzili aż z Rumunii. Pytali się o różne miejsca i szukali tam skarbu z [jakimś] papierem. Nie wiadomo, czy znaleźli coś, czy nie.

Najbardziej miarodajne są jednak sny.

Zachowanie się podczas poszukiwania skarbu. Gdy idzie się na kopanie skarbu, skarb może się jawić w rozmaitej postaci: jako wilk, niedźwiedź itp. Pozostaje skarbem, a taką powłokę (*powłoka*) przybiera tylko w myśli człowieka. Człowiek jest zdenerwowany i tak mu się jawi w oczach.

Człowiek, który się przestraszy tej zjawy i ucieknie, straci skarb. Straci go i ten, kto w strachu będzie strzelał do tego fikcyjnego zwierzęcia.

²⁴ Więcej na temat mitologicznej przeszłości wsi poreckich zob. niżej w rozdz. „Małżeństwo matrylokalne albo fikcja w historii. Mit osadniczy”.

Należy postąpić w następujący sposób: podbiec do zjawy, chwycić ją za uszy i tak trzymać. Gdy zaświta i człowiek przyjdzie do siebie, wówczas ujrzy, że trzyma nie niedźwiedzia czy wilka [...], ale miedziany kocioł za oba ucha. A w środku znajdzie pieniądze.

Skarb. Jego wygląd. Skarb — pieniądze — znajduje się zawsze albo w miedzianym albo w glinianym kotle. Gdyż tylko [takie] dobrze się utrzymują w ziemi.

Skarby w Wołczu. Mówi się, że na miejscu, gdzie dawniej był klasztor, jest [do połowy] zasypana studnia. Tam podobno ukryte są dzwony [cerkiewne] i inne wartościowe przedmioty. Dzwony te zgodnie z podaniem były tak [donośne], że słyhać je było aż w Prilepie.

Państwo i skarby. Gdy władze dowiedzą się o skarbie, natychmiast odbierają [go] znalazcy i nic mu nie zostawiają. Stąd każdy kopie skrycie.

Mit
i rzeczywistość
u Słowian
Południowych

Plan

1. Punkt wyjścia. Dyskusja Bogatyriewa i Jakobsona o rozgraniczeniu folklorystyki i literatury¹.

2. Fakt. Wpadliśmy w ślepy zaułek. Gromadzimy niezmierną masę słowotworów ludowych: mitów, podań, opowieści, pieśni, przysłów itp. — całą kolekcję folklorystyczną, którą konstruujemy w sztuczny twór literatury ludowej.

3. Błąd leży w technice obserwacji, którą stosujemy. W odrywaniu tekstotworu od kontekstu [społecznego]. W ten sposób to, co posiada, być może, swoje wymiary społeczne, sprowadzamy na poziom beletrystyki lub t[emu] p[odobny]. Jest to brak wycucia socjologicznego, brak oceny wartości socjologicznej mitów, podań itp., który niewątpliwie wydałby się nam horrendalny, gdyby ktokolwiek zastosował go [wobec] naszego własnego społeczeństwa lub kultury. Co byśmy na przykład powiedzieli, gdyby jakiś śmiały literat zechciał traktować *Nowy Testament*, *Manifest komunistyczny* Marksa lub mowy marszałka Piłsudskiego jako folklor lub tak zwaną literaturę ludową naszego społeczeństwa i włączył je w kolekcję wszelkich innych utworów fantazji, dowcipu, *esprit*² itp., klasyfikując zależnie od ich wartości formalnych, stylistycznych lub treściowych (wątki!). A to właśnie czyni się na każdym kroku z ludową „literaturą”.

4. Są wyjątki, gdzie dezynwolturę obcego intruza zastępujemy naiwną wiarą badacza Pisma Świętego lub wyznawcy III Internacjonau³ w stosunku do świętych druków przekazanych [...] przez tradycję. Są mity i podania, które traktujemy jak dokument przeszłości — [jak] tradycję lub

¹ Piotr Bogatyriew, Roman Jakobson, *Folklor jako swoista forma twórczości*, przeł. Fryderyka Wayda, w: Piotr Bogatyriew, *Semiotyka kultury ludowej*, wstęp, wybór i opracowanie Maria Renata Mayenowa, PIW, Warszawa 1975, s. 168–182 (oryginał: 1929). Bogatyriew i Jakobson wystąpili z jednoznacznym postulatem rozgraniczenia folkloru od literatury, co miało wyzwolić przekazy oralne z analiz genologicznych i poetyckich, wykorzystujących terminologię oraz aparat badawczy filologii (przede wszystkim literaturoznawstwa). Odwołując się do rozróżnienia między *langue* a *parole*, wskazali te cechy folkloru (słownego), które bezsprzecznie wykluczają go z ram literackich, m.in. przyswajanie *versus* zapis, funkcjonalność i trwanie *versus* reaktualizacja, kolektywność tworzenia i przekazu *versus* indywidualizm twórczy, nastawienie na *langue versus* nastawienie na *parole*, wariantywność *versus* dzieło niepowtarzalne.

² *Esprit* (fr.) — polot, bystrość, dowcip.

³ Międzynarodówka Komunistyczna (Komintern) — światowa organizacja zrzeszająca partie komunistyczne, powołana do życia w 1919 r. z inicjatywy Lenina. Głównym celem Kominternu było dążenie do ogólnoświatowej rewolucji komunistycznej i tworzenia republik na wzór radziecki.

pamięć o tym, co się w przeszłości działo. Tu należą na przykład mit o zabijaniu starców [i] mit o kazirodczej miłości między bratem i siostrą. Inne chwilowo nie są mi znane. Ale można wspomnieć pieśni o siostróbójstwie-bratobójstwie.

[5.] Postawić i rozwinąć problem. „Literatura” i etnografia. Mit i socjologia. Oddzielić czy związać? Dotychczasowe związanie: mit o kazirodczej miłości — kazirodcza miłość i małżeństwo w dawnych czasach; mit o zabijaniu starców — przeżytek zabijania starców; postać historyczna w pieśni lub micie — pamięć dawnej przeszłości historycznej, przeżytek przynależności państwowej lub narodowej.

[6.] Egzaminować:

1. Mit o kuwadzie. Męskie matki*.
2. Sprzedana żona. Przeżytek barbarzyństwa lub ludowy żurnalizm.
3. Mit matrylokalny (domazetski⁴). Małżeństwo matrylokalne. (Mąż na żoninym). Pseudohistoria lub historia fikcyjna (fikcja w historii).
4. Mit o kazirodczej miłości. Kazirodcza miłość. Analiza kompleksu. Seks i represja.
5. Mit o zabijaniu starców. Zabijanie starców. Przeżytek zwyczaju. Analiza kompleksu. [Struktura społeczna i represja. Konflikt społeczny i represja].
6. Mit historyczny. Dawni bohaterzy (*Heroica*). Historia w fikcji.

* [Na marginesie:] Teoria eksplanacyjna.

⁴*Domazet* (mac.) — zięć mieszkający w domostwie teściów. Obrębski tworzy od tego terminu własne wyrazy pochodne (por. dalej), takie jak *domazetski*; *domazetstwo* — system rodzinny oparty na zamieszkaniu zięcia u teściów; *zdomazecony* — ten, kto stał się *domazetem*.

Męskie matki. Mit o mężczyźnie w potęgę¹

[Wprowadzenie]

Historia każdej nauki to historia szczęśliwych odkryć i nie mniej szczęśliwych pomyłek. Gdyż błąd, równie jak pomyślne odkrycie, jest dostrzeżeniem faktów [i] próbą ich oceny. Z mgły i chaosu nieokreślonych spostrzeżeń stwarza relief problemów i teorii. Wiedzie do twierdzenia i do przeczenia, stwarza dokumentację i krytykę. Jednym słowem, uczy nas prawdy i absurdu.

Dziś trudno [...] jeszcze ocenić, który z tych dwóch aspektów nauki [ma] w etnologii lepszą tradycję i bardziej ustaloną pozycję. Nauka o ludach jest jeszcze daleka od tego, by być wiedzą o kulturze. Gdyż sama kultura jest wciąż [...] dla nas zagadką. Czy stworzył ją geniusz ludzki czy umysł prelogiczny? Prymarny konflikt czy prąglupota? *Homo sapiens* czy *homo [stultus]*²? Czy jest łańcuchem głupstw i zbrodni, czy też ewolucją seksualnego komunizmu w matriarchat, matriarchatu w patriarchat, matriarchatu w animizm, totemizmu w kult byka, magii w religię? Lub też może kolejną ekspansją i krzyżowaniem łowców z kopieniaczami, pasterzy z rybakami, rolników ze zbieraczami?

Tak ponad rozmiarem faktów nieznanymi, lub co gorzej, półpoznanych, wciąż jeszcze gubimy się w zagadnieniach stworzonych [przez] naszą niewiedzę lub błędzenie. Z ułamków wiedzy o tym lub owym typie kultury konstruujemy jego dzieje i przeszłość. W braku dokładnej znajomości całości życia tego lub innego ludu domagamy się odkrycia całej jego przeszłości. Uginamy się pod ciężarem poszukiwań genetycznych tam, gdzie nie stać nas na analizę i syntezę teraźniejszości. Szukamy klucza do przepaści.

Jednym z zagadnień tego typu — zagadnień dominujących w etnologii ludów egzotycznych, jak również europejskich — było zagadnienie matriarchatu i patriarchatu [oraz kolejności] ich następstwa. Począwszy od Bachofena, który jeszcze w 1861 roku odkrył matriarchat jako najstarszą

¹Rozdział ten, a w istocie konspekt rozdziału, ściśle koresponduje z rozprawą doktorską Obrębskiego „Family organisation among Slavs as reflected in the custom of couvade” [Organizacja rodzinna Słowian w świetle zwyczaju kuwady], napisaną w 1933 r. Oryginalny maszynopis (200 s.) znajduje się w archiwum London School of Economics.

²*Stultus* (łac.) — głupi. Obrębski zostawił tu wolne miejsce, uzupełnienie jest propozycją redaktorów.

fazę cywilizacji europejskiej³, cała szkoła ewolucyjna z Morganem⁴, Bastianem⁵ [i innymi] na czele [...] zogniskowała swoją działalność na dopasowywaniu i uzgadnianiu kolejnych faz ewolucji ustroju społecznego.

[...] Z miejsca tekst mitu.

[Mit o mężczyźnie, który zaszedł w ciążę]

Mit mamy z centralnego Bałkanu (Kiustendiłsko Krajiszte) i z Serbii. Tekst kiustendiłski i wariant serbski⁶.

W środkowej części Półwyspu Bałkańskiego, w pewnej wsi Kraju Kiustendiłskiego [na zachodzie Bułgarii]⁷ zapisano bardzo charakterystyczny mit⁸ o mężczyźnie, który zaszedł w ciążę. [...] Mit dostarczać miał wyjaśnienia faktu, że to kobiety, nie mężczyźni, muszą rodzić dzieci. Narratorką jest stara kobieta, [baba Taspija Gałabowa z miejscowości Bosiligrad], która poprzedza opowieść wstępnymi uwagami dotyczącymi porodu. Porodowi, jak lekki by nie był, zawsze towarzyszą najstraszliwsze bóle. [„Ej, wy, mężczyźni, wciąż narzekacie (dosł. krzyczycie): «Ciężką, ciężką pracę ma mężczyzna, a kobieta, co ona niby robi? Tylko chleb zamiesić i dziecko urodzić!»]. Ale gdyby tak wam przyszło choć jedno dziecko urodzić, duszę byście z siebie wykrzyczeli”. I by to zilustrować, baba Taspija Gałabowa z Bosiligradu opowiedziała następującą anegdotę:] „Pewnego razu dziadek Bóg pomyślał, że to niesprawiedliwe, żeby tylko kobiety rodziły, tylko kobiety się męczyły, i zarządził: «Od dziś mężczyźni będą rodzić, a kobiety orać». I tak się stało. I nadeszła pora, gdy jeden z mężczyzn zaciążył i musiał urodzić dziecko. Lecz kiedy złapały go bóle, jakby żelazne obcegi rozrywały mu jądra, nie wytrzymał i wybiegł na ulicę. Nie zatrzymywał się, tylko biegł coraz dalej i dalej, aż do miasta [Banja]. Po drodze, z bólu, pozrywał wszystkie

³Johann Jakob Bachofen (1815–1887) — szwajcarski prawnik i etnolog, znany jako odkrywca matriarchatu. Swoją teorię przedstawił w pracy *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Kraiss & Hoffmann, Stuttgart 1861 (wydanie polskie: *Matriarchat. Studium na temat ginajkokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007).

⁴Lewis Henry Morgan (1818–1881) — amerykański antropolog, badacz pokrewieństwa, pierwszy badacz Irokezów. Jego najgłośniejszym dziełem jest *Spółczesność pierwotne*, prezentujące teorię ewolucji społeczeństw od barbarzyństwa do cywilizacji (1877).

⁵Adolf Bastian (1826–1905) — niemiecki etnolog, sformułował wniosek o jedności natury ludzkiej i teorię konwergencji kulturowej.

⁶Obrębski nie zamieszczył wymienionych tu tekstów w opracowaniu *Mit i rzeczywistość...* Włączamy więc w tym miejscu oba teksty za źródłem bułgarskim [Zachariew, zob. niżej przyp. 7] i serbskim [Grbić, zob. niżej przyp. 9], przytaczając jednocześnie odnośny fragment z rozprawy Obrębskiego „Family organisation among Slavs as reflected in the custom of couvade” (w tłumaczeniu Jakuba Ozimka).

⁷Kiustendił — miasto w północno-zachodniej Bułgarii, blisko granicy z Serbią. Tekst mitu Obrębski przytoczył za: Jordan Zachariew, *Kiustendiłsko krajszczce. Geografsko i etnografsko izsledwane*, „Sbornik za narodni umotworenija i narodopis” 1918, t. 32, BAN, Sofia, s. 122–123.

⁸W zapisie źródłowym tekst ten jest określony jako anegdota.

liście z drzew: z grusz, jabłoni, dębów — ze wszystkich, jakie zobaczył. Dziadek Bóg [ujrzał], jakie zło się stało, i odwołał swoje zarządzenie; rozkazał, by było tak, jak przedtem: kobiety będą rodzić, bo są cierpliwsze”.

Nieco inną opowieść zanotowano w Serbii⁹. Według tej wersji [niegdys] funkcja macierzyńska przypadała mężczyznom. Jeden z nich podczas porodu wspiął się na gruszę. Zobaczyła go [kobieta], rzuciła się pędem za nim i ledwo zdążyła rozłożyć fartuch i złapać dziecko, by nie spadło na ziemię. Widział to Bóg i potępił kobietę za jej niewiarę w mądrość boskiej opatrności. Zarządził więc: „Skoro się boisz, że dziecko postrada życie, od teraz wy, kobiety, będziecie rodzić”. I od tamtego czasu macierzyństwo przypada w udziale kobietom.

[...] Celowo [poddaję] powyższy mit analizie jako pierwszy, gdyż jego treść [...] nie nasuwa najmniejszych wątpliwości [co do swojej] absolutnej fantastyczności historycznej. Jakkolwiek jesteśmy skłonni przypisywać prymitywnym kulturom fenomeny najbardziej fantastyczne, musimy i tutaj trzymać się granic, które nie wykraczają poza [obszar] zdrowego rozsądku. A niewątpliwie nawet najśmielszy z etnografów nie [poważyłby] się twierdzić, że mit, według którego ongiś mężczyźni, a nie kobiety, rodzili dzieci, pozostaje w związku z [rzeczywistym] fenomenem — niegdys powszechnym, a dziś pojawiającym się tylko przeżytkowo i szczątkowo w tradycji ludowej. Jeśli gdziekolwiek [można] śledzić wstecz przeżytkową genezę mitu, to w amebicznych formach rodzaju ludzkiego, to znaczy poza granicą kultury, gdzie nie ma miejsca dla tradycji. Tu etnograf się zatrzymuje. Fantazjować może [pseudouczony].

[...] Analiza funkcji i znaczenia mitu poprzez analizę kontekstu, w którym się pojawia*. Ten kontekst: rodzicielstwo i małżeństwo. To znaczy stosunek ojca i matki do dziecka [oraz] wzajemny stosunek męża i żony i [ich] położenie w rodzinie. Analiza kontekstu socjologicznego ręka w rękę z analizą psychologiczną subiektów: męża i żony.

W wersji serbskiej mit [ukazuje] jako powód decyzji Boga przypadkowe, spowodowane jej winą, obarczenie kobiety obowiązkiem rodzenia dzieci, konflikt męża i żony na tle podziału pracy [według płci], [a] ściślej, lekceważenie kobiecych obowiązków i kontrybucji przez mężczyznę, [a także] jego brak cierpliwości [i] niższość cnót wewnętrznych.

To są punkty, które winny nas [doprowadzić] do odkrycia kontekstu socjologicznego i tą drogą do wyświetlenia funkcji mitu.

Szczegółowa analiza kwestii [podniesionych] w [tym] punkcie — w książce o kuwadzie. Tam czytelnik odesłany¹⁰.

* [Wariant skreślony:] Pierwsze punkty metodyczne. Analiza socjologiczna mitu: kontekst, w którym się go opowiada. Ogólny kontekst socjologiczny: rodzicielstwo. Stanowisko ojca i matki, męża i żony.

⁹ Źródło tekstu: Sawatije M. Grbić, *Srpski narodni obicajzi iz Sreza Bolewaczkog*, „Srpski etnografski zbornik” 1909, t. 14, Srpska Kralewska Akademija, Beograd, s. 108.

¹⁰ Rozprawa „Organizacja rodzinna Słowian w świetle zwyczaju kuwady” znajdzie się w 3 tomie *Studiów etnosocjologicznych* Obrębskiego.

Konflikt płci¹¹

1. Tematy do uwzględnienia:

Separacja płci przez pracę (w dzieciństwie)

Budzenie się pasji seksualnej w chłopcu i dziewczynie

Menstrucja dziewczyny

Przedmałżeńskie zachowanie młodzieży, zwłaszcza dziewcząt

Brak zalotów jako reguła (ale wolna miłość)

Zasada ślubnego pochodzenia.

[2.] Ślub i związek małżeński

W statusie chłopca niewielka zmiana. Po prostu żonaty mężczyzna, [już] nie chłopiec. Ma władzę nad żoną, ale nie ma władzy w domu.

W życiu dziewczyny ważna zmiana: kupiona od własnej rodziny dla chłopca w obcym domostwie¹². [Świekrowie] zastępują jej własnych rodziców. Istotna zmiana zachowania. Okres wdrażania.

Chłopiec i dziewczyna: *postęła*. Razem śpią. Zachowanie oczekiwane od chłopca: bić dziewczynę. Zachowanie oczekiwane od dziewczyny: być posłuszną. Argument: została kupiona za pieniądze, nie ma już ojca i matki.

Teoria prokreacji. Męskie nasienie, męskie ego. Kobieta jak ziemia, gleba: miejsce rozwoju [zarodka]. To główna teoria. Teorie potwierdzające. Kontrowersja w kwestii uznania ojcostwa: „tatkowci se mnogo” — „ojców jest wielu”.

Izolacja matki i dziecka zaczyna się przed porodem. Przerwa w życiu seksualnym. Termin rozwiązania utrzymywany w tajemnicy. Rodzina kobiety wyeliminowana. Zakazy ciążowe. Poród w ukryciu, często bez żadnej pomocy. Izolacja. Nieobecność ojca.

Zacząć od opinii o kobietach. Nie są zbyt prawdopodobne, a to z przyczyny niedokładnej obserwacji i jeszcze czegoś więcej zapewne. Wczesnej separacji płci?

[3.] Wierność małżeńska. Pożycie małżeńskie

Ideał związku małżeńskiego: żona droższa i bliższa niż matka. *Wenczani drug. Werna žena*. [Ślubny przyjaciel. Wierna żona]. Życie seksualne. Władza męża. Wspólne interesy.

Kontekst funkcjonowania związku małżeńskiego: domostwo i bilateralne więzi męża. Ugruntowane dawne sentymenty. [Żona] — obca. Zazdrość i materia kłótni. Mężczyzna niezależny i pod wpływem żony. Ideał: mężczyzna, który bije żonę. Wartość kobiety w domostwie. Wzajemna zależność.

Obszary konfliktu: zazdrość seksualna; podejrzenia.

Życie społeczne mężczyzn i kobiet: Zebrania wiejskie. Picie *rakiji*. Męskie rozrywki. Spotkania nad wodą / przy źródle. Wędrowniki po domach. Kobiecte plotki.

¹¹ Konspekt w notatkach angielskich; tłum. Anna Engelking.

¹² Zob. niżej rozdz. „Odkup za żonę w Macedonii” I i II.

[4.] Zachowanie kobiety w domostwie

Jej osamotnienie. Kłótnie ze szwagierkami. Niezrozumienie jej sentymentów rodzinnych (przypadek Kolojcy). Poczucie osobistego odrzucenia. Kłótnie ze świekrą. Żądanie bezinteresowności w zachowaniu i reakcjach. Egoizm [w działaniach] na rzecz dzieci.

Kobieta zdobywa pozycję przez pracę i macierzyństwo. Tubylicza teoria macierzyństwa i ojcostwa a rzeczywistość. Warunkowanie jedzeniem: pole działania matki i babki. Przez pracę: żywienie [rodziny] w jej rękach. Poza tym: praca przy produkcji nabiału. Odzież (koszule itp.): naprawianie, pranie. Uczestniczenie we wspólnych zajęciach rolniczych i hodowlanych.

[5.] Ogólna analiza konfliktu małżeńskiego

Kontekst: różne kręgi solidarności i życia społecznego mężczyzny i kobiety.

Wygasanie indywidualnych kłótni w domostwie w oparciu o strukturę sentymentów rodzinnych oraz zazdrość kobiet o jedzenie i przydziały.

Nieposłuszeństwo wyolbrzymiane przez mężczyzn. Podejrzenia o społeczną nielojalność. Zazdrość seksualna i wzajemne śledzenie się. Życie społeczne i zamierzona izolacja.

Niedociągnięcia w pracy: obie strony wzajemnie się krytykują.

Tłumienie konfliktu małżeńskiego. Przyływy szczerości i ich przyczyny. Czynniki utrzymujące konflikt: charakter każdej ze stron, bicie żony przez męża, wzajemny bojkot, odmowa seksu. Rozwiązanie konfliktu w tubyliczej wizji świata.

Przebieg konfliktu w czasie. Konflikt zanika w najstarszej grupie wiekowej. Nowe obowiązki w obrębie nowego domostwa = nowe zachowanie. Solidarność i wspólny interes: nie ma przeciwstawnych sentymentów — brak kontekstu dla konfliktu.

Charakter bajek i mitów: zmiana aspektu faktów. Car, ksiądz itp. — eliminacja bohaterów należących do [własnego] kontekstu. Konflikt jako osobista sprawa pary małżeńskiej; związek małżeński w oderwaniu od rzeczywistości wiejskiej. Jeden element rzeczywistości zachowany: porządek statusów społecznych — młody lub średni wiek.

Konflikt małżeński. [Zapisy terenowe]

[Maż i żena] (Kolo)¹³

Bili jedna žena i jeden maż. Mażot iszoł po nadwor da rabotit, a ženata doma: mesit, peczet, możet, matit, kokoszi ranit, peret. I jedna wecz se zakarali so mażot, zaszto ja naszoł kuciata nemetena. Ženata mu welit: „Tołku wtasaf. Ako sakasz da se promenime. Zaszto se karasz? Raboti ti doma, a ja

¹³Tę samą bajkę zamieścił Obrębski w rozprawie o kuwadzie w rozdz. „Obraz kobiety w zwierciadle folkloru”.

ć'oda na dwor da rabota". I toj mu recze: „Arno. Odi ti utra na rabotata mo'a, a ja cie rabota doma”.

I stana sabajle ženata, se sprema i otide na rabota. A małot stana, zamiesi leb, i poczeł da matit mleko. I lebow wtasał za peczenie. Toj nemał szto da prajit: sakał dwie raboti wednasz da swrszit. Wrzał buczkata na gazot, se nawednał da go palit ogniot, butinec isturił odzadi niego w ogoń, g'ugasnał ogniot. Toj s'upłaszył, zaborawi kokoszkite da ji naranit. Imało jedna kwaczka, szto kłapała jajca. Jajcata ji turila, otisza da tražit za jadenie. Doszoł orełot, je zeł kwaczkata i odnoseł. Toj nemał szto da prajit posle, [pa] se predumał da ji kłapat jajcata. I se kacził na tawan, swukoł czaksziri i kleknał na jajcata da ji kłapat.

I se stemniło. Dosza ženata od rabota, kogaj cie widit doma: ni meteno, ni ogoń, mlekoto istureno, [...] małot — nigde go nemat. Wikat, wikat po niego: „Czoeku! Czoeku!”. Toj krakat: „Krrr!” — na gredi; se naprajił kwaczka. „Szto prajisz tamo gore?”. — „Ewo — welit — kłapam jajca”. Kogaj se kacziła tamo gore, szto cie widit: sednał so goł gaz na jajca da wadziat pilinia. Zeła jedno drwo ženata, go pobrkała i toj skocził od gredi dołu i pobegnał. I posle mu rekoł toj: „Aman, od sega nawamo, szto znajesz raboti: niszto ne ti weła”.

Mąż i żona (Kolo)

Byli sobie mąż i żona. Mąż chodził do roboty poza domem, a żona [pracowała] w domu: miesiła, piekła, doiła, biła masło, karmiła kury, prała. I pewnego wieczoru pokłócili się, bo mąż zastał dom niezamieciony. Żona mówi do niego: „Tyle zdążyłam. Jeśli chcesz, zamieśmy się. Po co się kłócić? Ty pracuj w domu, a ja pójdę pracować na dwór”. On odpowiada: „Dobrze. Ty idź jutro do mojej roboty, a ja będę pracował w domu”.

I wstała żona rano, przygotowała się i poszła do roboty. I mąż wstał, zamiesił chleb i zaczął ubijać masło. Chleb wyrósł, [gotowy] do pieczenia. Ten nie wiedział, co robić, bo chciał skończyć dwie roboty naraz. Przywiązał maselnicę na plecach i schylił się, żeby rozpalic ogień, ale mleko rozlewało się zza jego pleców i gasiło mu ogień. Przestraszył się i zapomniał nakarmić kury. Mieli kwokę, która znosiła jajka. Zniosła jajka i poszła szukać jedzenia. Przyleciał orzeł, chwycił kwokę i porwał ją. Mąż nie wiedział, co robić i wymyślił, że [sam] wysiedzi jajka. Wspiął się na strych, ściągnął spodnie, usiadł na jajkach i wysiaduje.

Ściemniło się. Przyszła żona z roboty i co widzi? W domu niezamiecione, palenisko zgaszone, mleko rozlane, a męża nigdzie nie ma. Woła go i woła: „Mężu! Mężu!”. A on gdacze: „Ko-ko-ko!”, na grzędzie; kwoką się zrobił. „Co robisz tam na górze?”. — „Ot — mówi — jajka wysiaduje”. Kiedy wspięła się tam na górę, oto, co zobaczyła: siedzi sobie mąż jak kura na grzędzie, gołym zadkiem na jajkach i wysiaduje pisklęta. Chwyciła żona polano, pogoniła go i ten z gołym zadkiem skoczył z grzędy na dół i uciekł. I mówi jej potem: „Dobrze, od dzisiaj już na zawsze rób to, co umiesz, słowa ci nie powiem”.

*

— Pa swe szto teszko, tegobata, wełat, na małot je. Gajleto: drwa, braszno, na pazar, na oranie — swe na małot je. Żenata, szto? Leb [da] smesit, woda da doneset, da spredet, da istkajet — niszto to'a je.

— Ako sum rodiła dete so tebe? Kaj mene da bi ne ojszoł, ne bi robiła ja. Tegobata wistina taja na žena je.

— Wszystko, co ciężkie, [cały] ciężar, powiadają, spoczywa na mężczyźnie. Troska o drewno, o mąkę, o targowisko, o orkę — wszystko to spoczywa na

mężczyźnie. A kobieta, cóż takiego? Chleb zamiesić, wodę przynieść, uprząść, utkać — to nic wielkiego.

— To nic, że urodziłam twoje dziecko? I mało tego, gdybyś do mnie nie przyszedł, nie zostałabym twoją niewolnicą.

Naprawdę ciężar spoczywa na kobiecie.

*

Mażot ojszoł na oranie, a taja w razboj, da tkajet. Dojszli wieczrta. Taja od razboj, toj od oranie. I taja mu welit: „Aman czoeku, plecite me bołat, wezden wecie sum se odgłobiła, tkajejki”. I toj welit: „Ne bre żeno, ne bre. A ja? Wezden po wołojne, wes den wecie zemna sum wrtał, nogite se mi padnali”.

Taja welit: „Ne mori czoeku! Razboj, da znajesz, odgłobnik je. Oranice, szetanica je. Pokołaż” — mu weleła taja.

I ne se weruali jeden drugi. Tija se karali.

Mąż poszedł orać, a żona przy krosnach, tka. Wieczorem spotkali się w domu. Ona po krosnach, on po orce. I mówi mu żona: „Litości, człowieku, plecy mnie bolą, przez cały dzień przy krosnach, kości nie czuję”. A on mówi: „Nie gadaj, żono, nie gadaj. A ja to co? Ciągłe za wołami, całymi dniami po ziemi łązę, nogi mi odpadły”.

Ta mówi: „Nie, mężu! Krosna, żebyś wiedział, to tortura. Pole to spacerek. Ty masz łatwiej ode mnie” — powiedziała mu.

I nie wierzyli sobie nawzajem. Kłócili się.

*

Je karał moszne mażot ženata. Szojle, Szojlejca. Szojle szoł od oranie, a Szojlejca od jebanie. Pa Szojle bił kabaet. Take tije se karali.

Toj mu weleł: „Sztó rabotisz doma, da si sedisz?”. Taja weleła: „A imam rabota”. Ni rabota, ni wieczera mu warit. Si odit po kuci.

Segaj gaczka imat: ka Szojle i Szojlejca.

Szójle cały czas się kłócił z żoną, Szójleją. Jak Szójle wracał z orki do domu, Szójleją wracała z jebania. Po każdej kłótni okazywało się, że to wina Szójla.

On mówił do niej: „Czemu nie siedzisz w domu? Nie masz tu pracy?”. Ona odpowiadała: „Aaa, mam ja swoją pracę”. I ani nie pracowała, ani nie gotowała mu wieczery. Chodziła tylko od domu do domu.

I teraz jest powiedzonko: jak Szójle i Szójleją.

Rodzice i dzieci¹⁴

Stosunek matki i dziecka [to] stosunek fizjologiczny, który jakkolwiek w różnych kulturach przyjmuje różne formy, jest tak prymarny

¹⁴Obszerniejsze omówienie zagadnień poruszonych w tym podrozdziale zawiera rozdz. „Przeżytek zwyczajów albo konflikt i stłumienie. Mít o zabijaniu starców”, zob. niżej.

i zasadniczy, że nie sposób go porównać ze stosunkiem ojca i dzieci. Matka [to] fizyczna rodzicielka i karmicielka, *sine qua non* zaistnienia i istnienia dziecka. Jej śmierć w ciąży czy w połogu [równa się] śmierci dziecka. Ojciec [jest] relewantny fizjologicznie w momencie zapładniania żony. Potem fizjologicznie zbyteczny. To nie jest fakt kulturalny; to fakt biologiczny.

Ale w różnych kulturach stosunek ten uzyskuje różną interpretację kulturalną. Najwyższe napięcie — w kulturze matriarchalnej, gdzie stosunek matki i dziecka staje się podstawą systemu filiacji; ojciec [jest tu] wyłączony z grupy filiacyjnej, którą stanowią mężczyzna, jego siostra i jej dzieci (dzieci, ich matka i jej brat).

Kultura południowych Słowian [jest zorganizowana] na zasadach patriarchalnych. [...] Biologiczna grupa prokreacyjna [została tu] zinterpretowana kulturalnie w specyficzny sposób. [Pod względem] prawnym ojciec [jest] władcą i panem dzieci; [to] on [jest] najwyższą władzą w rodzinie. Prawny, ekonomiczny, [a] nade wszystko filiacyjny aspekt rodziny daje przewagę związkowi ojca i dzieci; stosunek matki i dzieci [ma inną] naturę. Jakkolwiek struktura i życie rodziny wspierają się na bilateralnej zasadzie wzajemności, system obustronnych obowiązków i zobowiązań, filiacja i sukcesja [oraz] prawo małżeńskie na pierwszym miejscu stawiają ojca. Pochodzenie [wywodzi się] w linii męskiej, z ojca na syna — stąd grupa ojciec i dzieci [jest szczególnie] silna. Ojciec daje życie i jest w prawie [je] dziecku odebrać. Matka tego prawa nie ma. Kobieta, która nie zachodzi w ciążę lub roni — potępiana. Profilaktyka prokreacyjna¹⁵. Dalej dziedziczenie: ojciec, syn, względnie córka. Tu system nazw rodzinnych i wiejskich — patriarchalny lub ściślej, [rodowy]. Domazetstwo też podkreśla ścisłość i ważność związku ojca, względnie dziada, i dziecka. Cały wreszcie system pokrewieństwa daje wybitną przewagę pokrewieństwu w linii męskiej [nad tym w linii] żeńskiej. To w związku z małżeństwem patrylokalnym¹⁶.

Teraz stosunek matka–dzieci. Stosunek ten wątki prawnie. Śmierć ojca jest w stanie [go] zerwać. Wdowa po raz wtóry wydana [za męża] opuszcza dom mężowski i dzieci. Śmierć matki [natomiast] nigdy nie zrywa stosunku ojca i dzieci. Ta grupa [jest] permanentna. Nie zrywa go nawet śmierć ojca. Sukcesja z ojca na syna.

Ale [w] życiu domowym [to] w grupie matka–dzieci [są szczególnie] silne sentymenty. Wszystkie troski, pielęgnowanie, choroby, wychowanie dziecka [we] wczesnym dzieciństwie — rzeczą matki. Matka i syn, matka i córka [tworzą] najsilniejszą jednostkę domową. Dziecko bez ojca — półsierota, bez matki — cały. Sentymenty ojca, słabe z początku, rozwijają się w miarę [dojrzewania] syna; córka mniej znaczy. Tu formuje senty-

¹⁵Temat antykoncepcji jest nieobecny w materiałach Obrębskiego. O aborcji por. niżej podrozdz. „[Aborcja i] *kopile*. Zapisy terenowe” w rozdz. „Kazirodcza miłość albo seks i represja. Mit o kazirodztwie”.

¹⁶Na temat małżeństwa patrylokalnego szczegółowiej w podrozdz. „Małżeństwo patrylokalne” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1 oraz wyżej w rozdz. „[Hazard małżeństwa, miłość i magia]”.

menty tylko filiacja, nie bliski kontakt fizyczny i społeczny. Matka *żali*¹⁷ syna, dziecko trzy lata; ojciec krócej, choć też *żali*. A przy tym wszystkim matka podporządkowana synowi. We wdowim domu gospodarzem i głową domu [jest] dorosły syn, nie matka. Matka tylko do jego dojrzałości [społecznej] — do ożenku. Stosunek ten silny — brak konfliktu; w małżeństwie [syna] matka szanuje [jego] wolę, nie rywalizuje o władzę. Sankcja nadnaturalna: przekleństwo matki do dziewiątego pokolenia; ojcowskie nie ma tej mocy. Kontrast: życie domowe i sentymentalne, wzajemne przywiązanie, szacunek itp. silniejsze w grupie matka–dzieci niż ojciec–dzieci; filiacja [i] system prawny dają przewagę ojcu. Matka poświęca dziecku krew, życie [i] zdrowie — ojciec pracę, majątek i imię. Tam stosunek fizjologiczno-sentymentalny, tu filiacyjny. Ze strony matki brak władzy, brak autorytetu sankcjonowanego prawnie i ekonomicznie. Tylko sentymenty, z sankcją nadnaturalną*.

I to wszystko w kontekście fizjologicznej, biologicznej bliskości matki i dziecka. Wartościując moralnie: niesprawiedliwość społeczna. Obiektywnie: [to] specyficzna struktura społeczna rodziny, która konstruuje swój własny system kultury ponad prawem natury. Z punktu widzenia chrześcijanina lub filofeministy [jest to] system niemoralny; [jego] system [byłby] równoprawny. Żądałby [go], powołując się na moralność chrześcijańską [czy] prawo natury — zależnie od światopoglądu — i tu szukałby sankcji swego stanowiska. Gdyż każda grupa społeczna rozporządza systemem sankcji [chroniących jej] strukturę. Rosja sowiecka szuka sankcji w katechizmie Marksa, chrześcijanin w piśmie świętym, inteligent w odkryciach nauki i prawach natury.

Czy społeczeństwo południowosłowiańskie toleruje bez sankcji tę nierównoprawność, która jest jego prawem i moralnością? Nie. [Ono] również posiada sankcje — nie w piśmie świętym, nie w mikroskopie i nie w komunistycznym objawieniu, ale w micie ([w] wersji serbskiej), który głosi, że niegdyś [to] mężczyźni rodzili dzieci, lecz że ten ciężki obowiązek został [przypisany] kobietom — z ich winy. Mit pojawia się tu jako sankcja rzeczywistości, która [niezmienna] w swym biologicznym aspekcie, domaga się również poszanowania i trwałości w nadbudowie [społecznej].

Mężowie i żony

Mit o mężczyźnie w po[łogu] wprowadził nas także w drugi fenomen społeczny, [wywodzący] swoje pochodzenie ze stosunku męża i żony: w konflikt małżeński. Analiza fenomenu przez analizę stosunku męża i żony i ich stanowiska w rodzinie.

* [W notatkach:] Ojcowskie — prawo. Matczyny — rytuał. Moc matki, niemoc ojca.

¹⁷ *Żali* (mac.) — oplakiwać. Tu chodzi o oplakiwanie rozumiane jako przestrzeżenie rytualnych reguł żaloby.

Związek męża i żony — związkiem biologicznym (seksualnym) o charakterze kulturalnym. Biologicznie jasny i powszechny — kulturalnie skomplikowany i zróżnicowany. Komplikacja na tle nierównomierności stosunków w różnych [okresach] życia. Stąd analiza biologiczna nieunikniona.

Seks poczyna się od rozdziału płci, około piątego-siódмого roku [życia]. Wtedy dziecko społecznie zaczyna być [istotą] seksualną: mężczyzną lub kobietą. Różnie traktowane w rodzinie: podlega podziałowi pracy, uczy się odrębnej etykiety, języka [i] zachowania.

W okresie dojrzałości płciowej — zaloty. W tym okresie pierwsza formacja przyszłych stosunków małżeńskich. Zaloty u Słowian Południowych [mają] charakter towarzyski: *drużenie się*¹⁸ [i] pasja seksualna. Zabawy i praca wspólnie. Równoprawność stosunków. Antagonizm na żarty: śpiwy dziewcząt, prześladowania chłopców.

W tym kontekście rozwija się stosunek miłości, przywiązania i przyjaźni, w którym dziewczyna posiada [względną dominację i] przewagę. Od niej — od jej woli — zależy, gdzie wyda się za męża. Ona liczy się z wolą ojca [w mniejszym stopniu] niż chłopiec; może [uciec]. Zaloty długie [po] stronie dziewczyny, krótkie u chłopca. Ona [zdobywa] więcej doświadczenia. Duchowo [góruje] nad chłopcem.

Przychodzi małżeństwo; sprawa ujęta w ręce rodziców. Odkup zgodzony, wymiana darów uzgodniona. Dziewczyna wchodzi w dom męża. Tu jej położenie się zmienia: [zostaje] podporządkowana władzy męża i świekra. Wchodzi w grupę rodzinną, gdzie jest „obca”*. Brak sentymentów faktycznych; fikcja klasyfikacyjna. Zmienia się etykieta: stosunek rodziców i dzieci na pierwszym miejscu; męża i żony w ukryciu. Podział pracy [rozdziela] męża i żonę. Również ich prawa [i] własność. Ale *in spe*: nowa rodzina, własny dom, własna *zadruga*. To wszystko w warunkach, gdzie żona żyje z obcymi żonami braci męża; tu kłótnie [i] rywalizacja. Stosunek męża [do niej]: [gdy] intymny — szczerzy i bliski; [gdy] oficjalny — władczy, rozjemczy. [Jego] sentyment dzieli się między rodziców i braci — i [z drugiej strony] żonę. I te sentymenty często [są] w niezgodzie. Żona to wyzyskuje płaczem i skargami. Intrygi kobiece. Tu jądro ambiwalentnego stosunku męża do żony; miłość i przywiązanie [*versus*] pogarda i stosunek władczy [układają się] zależnie od tego, jak się integrują jego sentymenty: w grupie staro- czy noworodzinnej. To najczęstszy powód podziału *zadrugi*: kłótnie kobiece, które rozpalają konflikty [między braćmi].

* [W notatkach angielskich:] Małżeństwo jako fakt społeczny. Wprowadzenie obcej kobiety do obcej wsi (lub ocego *maata*); w rzeczywistości z jednego rodu do drugiego, ale praktycznie wieś egzogamiczna (dlaczego i w jaki sposób?). Zasada egzogamii: nie skupia się członków jednej egzogamicznej grupy (spokrewnionych kobiet) w innej (grupie domowej, rodzie). Kobieta eliminuje się z jej grupy domowej i wsi (ale nie z jej rodu). Związek małżeński kształtuje się w grupie domowej męża. Zmiana statusu społecznego kobiety. (Tłum. Anna Engelking).

¹⁸*Drużyć się* — spolszczone przez Obrębskiego mac. *druži se* (przyjaźnić się, kolegować, towarzyszyć sobie).

[W] drugim stadium: mąż i żona głowami domu. Konflikt ten bynajmniej nie ulega likwidacji. Prawnie: mąż głową domu, panem *zadrugi*, rozkazodawcą. Ale faktycznie domem rządzi żona: w ognisku domowym ona panią domu, wokół niej koncentruje się całe życie. Mąż wychodzi z domu i wraca do domu, ona [w nim] tkwi. Na tym tle dochodzi nieraz do [sytuacji], że wbrew prawu i opiniom prawnym żona rządzi mężem i domem, ma nad nim przewagę. Prawo ochrania męża i podporządkowuje [mu] żonę. Ale w życiu domowym rozstrzyga nie prawo, lecz indywidualność jednostki.

Ten konflikt natury kulturalnej — nie indywidualnej. Cała kultura nim przesiąknięta. Przejawia się [już] w obrzędach weselnych: praktyki [panien młodych]¹⁹ w celu uzyskania władzy nad mężem. Opowieści o żonach, które przechytryły męża (tu cytować opowieść bułgarską²⁰).

[Prikazna za popot i popadijata szto go zal'ubiła Stojana]

(Taja je žena i maž kako se pizmili. Popadija go turila popon!)

Imało w seło jeden Stojan, Stojan go wikali. Neženien bił, wdo'ec ostana. Isto wo seloto pop imało. [Eden den] dojde popadijata, mu welit na popot: „Pope, more, pope” — recze — „Kako go ostajime Stojana neženiet? Mora [da mu najdime neko'a žena]”.

[Wremeto minu'eło, pa] si go zal'ubiła popadijata Stojana. Sedił, sedił toj cztiri-pet godini wdojec, pa si odił so popadijata toj. Mu welit na popadijata:

— Kako da utepame popow, da te zeme ja, Stojan.

— E, kako cie me zemisz — mu welit popadijata. — Ako mozesz da iskopasz drum od kuciata two'a do popoawa, cie te [zema].

— Togaj cie te zema — recze.

Toj kopał tri godini. I iskopał drum od kuciata Stojano'a do popo'a. I segaj recze:

— Ajde — na popadijata — kako [cie me zemisz]?

Popadijata mu okreñała na popot i recze:

— Pope, pope, ti wiłaetlija czo'ek, ti szetasz po sełana, kaj ne mu najde neka ženinka na Stojana? — recze.

— Ii — recze — ja ne sum mu kriw — recze. — Neka najde toj, cie go wencza.

Toj fati po sełata, dwa dni, tri dni. I dojde [nazad] na weczer [...].

— Ii, pope — mu goworit popadijata — naszoł — recze — Stojan žena. Segaj cie dojdet — recze — da te wikat, da go wenczasz.

Recze: Neka idat, ako naszoł, cie go wencza.

Se weczerał popot, se spremał, zeł guninkata. Doszoł Stojan, go kanił i go ispratił [popot] Stojanata. Od ko [ispratił] Stojana, zeł tefteriszzata i iszoł popot. I toj [iszoł]. Popot [...] iszoł zgora nadzemna, popadijata podzemna. Poszła kaj Stojana, se zastajała u Stojana. Poszoł popot i naszoł kaj stoali na

¹⁹ W oryginale: młodożon.

²⁰ Obrębski miał na myśli bułgarską opowieść o żonie, która swoimi „sztuczками” doprowadziła do uznania męża przez wieś za szaleńca. Przytoczył ją w rozprawie „Organizacja rodzinna Słowian w świetle zwyczaju kuwady” w zapisie Marinowa, por. Dimitar Marinow, *Ilemenata, włakite, zadrugite, semejstwata, imenata i korowete wy zapadna Byłgarija (Widinsko, Kułsko, Bełogradcziszko, Łomsko, Berkowsko, Orechowsko i Bratczansko)*, „Žiwa starina. Etnograficzsko (folklorno) spisanie” 1892, t. 2, Perec Jos. Ałkałaj, Ruse, s. 224–226.

sofra. I zeł popot tefterisztata, mu se pulit [na] popadijata. Puli mu se [na] popadijata, puli mu se [na] popadijata. „A” — rekoł — „stojna mało, sum gre-sził knjigata”. Toj poszoł doma, nadzreł ali mu stojit popadijata doma. Toj pa patem zgora, to’a pa zdoła. Wiknał na wrata:

— Ooo, popadijo!

Taja mu s’ozwała.

— Oj — rekła. Mu otworila wratata.

— Ali si tuje — recze — popadijo?

— Owde — recze. — A to kaj sum?

— More — recze — jedna žena u Stojana szto stojit, [slika ka] tebe.

— E, pope, a pope, odi wenczaj łudite — recze. — Kaj szto sum sakała ja tamo. Owde sum si.

Toj se wrati zgora nadzemna, taja pa zdoła. Kogaj poszoł popot, pa ja naszoł u Stojana. Widel popot, ja wenczał, popadijata za Stojana. E ja wenczał. Posle mu dali weczera na popot, mu dali rakija. Wo rakija biłka mu dali. Go opjanili popot. Stanali, go fatili za kraci i go frlili nasred seło. Mu soblekli rubata niegowa, mu oblekli nekoje toskinsko — od Toskine — mu obriczili bradiszteto, mu obesili jedno czibuczinka za pojas.

[Opowieść o popie i popadii, co pokochała Stojana]

(Opowieść o tym, jak mąż i żona się nienawidzili. Popadia rzuciła popa!)

Był we wsi pewien Stojan. Stojanem go zwali. Nie był żonaty, był wdowcem. I był w tej samej wsi pop. [Pewnego dnia] przysła popadia i mówi do popa: „Popie, słuchaj, popie” — mówi — „Czy zostawimy Stojana bez żony? Musimy [mu znaleźć jakąś żonę]”.

[Z biegiem czasu] zakochała się popadia w Stojanie. Żył on, żył tam jako wdowiec jakies cztery-pięć lat i chodził do popadii [sypiać z nią]. I mówi do niej:

— Jak pozbędziemy się popa, to cię wezmę [za żonę].

— Powiem ci, jak mnie wziąć — mówi mu popadia. — Jeśli wykopiesz drogę [tj. podkop] od twojego domu do popowego, to mnie weźmiesz.

— Wtedy cię wezmę — powiedział.

Kopał on trzy lata. I wykopał drogę od domu Stojanowego do popowego. I wtedy powiedział popadii:

— Ejże, jak mam cię teraz wziąć?

Popadia odwróciła się do popa i mówi:

— Popie, popie, jesteś tutejszy, chodzisz po wsiach, czemu nie znajdziesz jakiejś żoneczki dla Stojana? — mówi.

— Ii — mówi — nie jestem mu nic winien — mówi. — Niech sobie sam znajdzie, [to] mu dam ślub.

Wyruszył [Stojan] po wsiach. [Chodził] dwa dni, [chodził] trzy. I wrócił wieczorem.

— Popie — mówi popadia — znalazł — mówi — Stojan żonę. Zaraz przyjdzie — mówi — prosić cię, żebyś mu dał ślub.

— Niech przyjdzie, jeśli znalazł [żonę], ożenię go — mówi [pop].

Powieczerał pop, przygotował się, narzucił kapotę. I przyszedł Stojan i zaprosił go. I odesłał [pop] Stojana. Odesłał Stojana, wziął książkę [Trebnik] i poszedł. Poszedł i Stojan. Pop szedł górą, po ziemi, a popadia pod ziemią. Poszła do Stojana i została u niego. Przyszedł pop i zastał ich, jak stali przy stole. I trzyma pop książkę i wpatruje się w popadię. I wpatruje się w popadię, i wpatruje się w popadię. „Aj” — mówi — „poczekaj chwilę, pomyliłem książkę

[tj. w tej nie ma modlitwy ślubnej]”. I poszedł do domu sprawdzić, czy popadnia tam jest. Idzie drogą na górę, a popadnia pod ziemią. Krzyczy do drzwi:

— Eeej, popadnio!

A ona odzywa się do niego:

— Ej! — zawołała. I otworzyła mu drzwi.

— Czy jesteś tu, popadnio? — pyta.

— Jestem tu — mówi. — A gdzie mam być?

— Słuchaj — mówi — jakaś kobieta, co jest u Stojana, jest podobna do ciebie.

— Ej, popie, popie, idź daj ślub ludziom — mówi. — Czego ja bym tam szukała? Tu jestem.

[Pop] wrócił górą, nad ziemią, a ona znów pod ziemią. Kiedy przyszedł, [znów] ją zastał u Stojana. Zobaczył [ją] pop [i] wydał popadnię za mąż za Stojana. Ej, wydał ją za mąż. Potem dali popu kolację, dali mu *rakiji*. W *rakiji* dali mu ziele. Upili popa. Wstali, chwycili go za nogi i wyrzucili na środek wsi. Ściągnęli mu ubranie, oblekli w jakąś suknię toskijską²¹, ogolili brodę i za pas wcisnęli jakąś fajeczkę²².

Społeczeństwo jugosłowiańskie [jest] społeczeństwem pracy. Praca daje bogactwo i znaczenie. Praca rodziców dla dzieci decyduje prawem wzajemności o obowiązku pracy dzieci dla rodziców. Ale praca podlega podziałowi. Podział [według płci jest] ostry i wyraźny: z ogólnej sumy pracy męczyznę obowiązują tylko określone zajęcia. Reszta kobieca. Ale kobieta jest zobowiązana i do pracy „męskiej”. Mężczyzna: produkcja surowców; kobieta: przeróbka surowców. W grupie rolniczej wyraża się to [sformułowaniem] „orać i piec chleb”. I w tym wszystkim [zachodzi] prawna nierówność na korzyść męża. Tu [właśnie tkwi] jądro pogardy męczyzny dla pracy kobiecej i odwrotnie: [jej] kult [...] u kobiet — elewacja własnego znaczenia, apelacja do cech kobiecych. Rodzic dzieci męczyzna nie potrafi. Tylko kobieta, [dzięki] cechom [swojego] charakteru.

Ten stosunek wyraża się ambiwalencją postawy męczyzn [wobec] kobiet. Kobieta [jest] szanowana i ceniona jako robotnica, rodzicielka i władczyni ogniska domowego. To zwyczajowe, nie prawne. Oficjalnie [będzie] lekceważona jako osoba prawna i rugana jako przewrotnica, jej robota [zaś] stawiana niżej [od] męzowskiej.

²¹ Toskowie — ludność zamieszkująca południe Albanii. Tu mowa o fustanelli, czyli męskiej spódnicy noszonej przez Tosków (a także inne ludy bałkańskie). Stanowiła ona obiekt żartów chrześcijan: Serbów, Macedończyków, Bułgarów — jako ubranie, które nie przystoi mężczyźnie, symbol zniewieścienia.

²² W wariacie tej bajki zapisanym przez Marka Cepenkowa, dłuższym i bardziej szczegółowym, pop przebrany za bandytę przychodzi następnego ranka do popadnie. Ona, zgodnie ze swoim planem, woła: „Ludzie, ratujcie, bandyta w domu!”. Pop, zrozumiałwszy, że w ten sposób przestał być popem, a stał się bandytą, uciekł w góry [por. Marko K. Cepenkow, *Narodni prikazni. Realisticzni prikazni*, t. 5, w: *Makedonski narodni umotvorbi wo deset kniga*, red. Kirił Penuszliki, Makedonska kniga, Skopje 1972, s. 191–196]. W wariacie Cepenkowa kluczowe jest inicjalne wytłumaczenie czynu popadnie, która decyduje się na zostawienie męża i zemstę na nim, ponieważ nie pozwalał jej wychodzić z domu: gdy szedł do cerkwi, zamykał ją i uniemożliwiał kontakt ze światem zewnętrznym. Jest to rodzaj kontrolowanego i społecznie przyzwolonego rozwodu.

Mężczyzna oficjalnie, [*de iure*²³] — pełnoprawny. [...] Faktycznie — [zależny] od żony. Bez żony nic nie znaczy. Ale prawnie [pozycja] żony [równa] się zeru. Tu [tkwi] jądro podziemnej działalności kobiety. Tu jądro opowieści o jej diabelskim sprycie. Tu jądro jej samoprzekonania o sobie: umie władać mężem, choć bezprawnie. Zna swoją wartość i [wartość] swoich kobiecych cech i umiejętności. Mit o mężczyźnie, co nie umiał rodzić, [włącza się] jako jedno z ogniw w system poglądów i opinii o duchowej wyższości kobiety nad mężem*.

* [Na marginesie adnotacja:] To rozwinąć bardziej analitycznie i szczegółowo.

²³*De iure* (łac.) — według prawa.

Przeżytek barbarzyństwa albo ludowy żurnalizm. Mit o sprzedanej żonie

[Pieśń o sprzedanej żonie]

W poprzednim rozdziale [zawarłem] analizę stosunków małżeńskich. [Ich] charakterystyka: ambiwalencja małżeńska. Stosunek przywiązania [występuje równolegle] ze stosunkiem rekryminacyjnym; jego podłoże w unilateralnej emfazie pokrewieństwa i idącej z nią w parze nierówności płci. Analiza ta z konieczności uzyskała tak rozległy [wymiar], gdyż stosunek ten [jest] jeszcze niedostatecznie poznany i zanalizowany. Etnografowie, którzy poruszali powyższy przedmiot, kładli wyolbrzymiony nacisk tylko na jeden aspekt małżeństwa — niższość stanowiska żony; Marinow¹, Krauss². Ostatnio Ciszewski poświęcił całą rozprawę „żeńskiej twarzy”³ — epitafium kobiety południowośłowiańskiej. Dzięki tym niedostatecznym, niesocjologicznym analizom [uzyskaliśmy] zupełnie fałszywy obraz nie tylko położenia kobiety, ale i stosunków małżeńskich.

Położenie kobiety i żony w społeczeństwie południowośłowiańskim to wypadkowa różnych systemów prawnych: unilateralnego, selektywnego systemu filiacji i bilateralnego systemu życia rodzinnego. Filiacja, etykieta i opinie prawne mężczyzn o kobietach to jeszcze mało dla zrozumienia stanowiska kobiety. Tu [należy] jeszcze życie domowe, obowiązki religijne, „nadanaturalność” — i to wszystko razem należy przestudiować dla skonstruowania syntezy. Tymczasem zamiast [prowadzenia takich studiów] etnografowie byli nastawieni na wyłapywanie i wyolbrzymianie tego, co stanowiło niezwykłość. To nastawienie szło tak daleko, że przy sfałszowanej, wyjaskrawionej rzeczywistości jeszcze polowano na „zrekonstruowane” sensacje: jawność obyczajów małżeńskich w obrzędzie weselnym,

¹ Por. Dimitar Marinow, *Ilemenata, włakite, zadrugite, semejstwata, imenata i korowete wy zapadna Bylgarija (Widinsko, Kułsko, Bełogradcziszko, Łomsko, Berkowsko, Orechowsko i Bratczansko)*, „Żywa starina. Etnograficzsko (folkloro) spisanie”, t. 2, Perec Jos. Ałkałaj, Ruse 1892, s. 218–229 (rozdz. „Semejstwowo [Domakinstwowo]”).

² Por. Friedrich Salomo Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven nach heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen* [Zwyczaj i obrzęd południowych Słowian na podstawie źródeł drukowanych i niedrukowanych], Hölder, Wien 1885.

³ Por. Stanisław Ciszewski, *Żeńska twarz*, Prace Komisji Etnograficznej PAU, nr 4, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1927.

„dziewierstwo”⁴, kupno żony–sprzedaż żony. Co prawda tylko... [zdanie urwane].

Pieśń o sprzedanej żonie (Trpo, Trebowle)

Wino pili czetiri krało'i,
 Wino pili u ładna me'ana.
 Wino pili, binde poreżuwat:
 Komu dwesta, komu trista grosza,
 A nekomu czetiri stotini.
 A Sekuła hiljada dukata,
 Dekaj imat wisoki diwani,
 Dekaj imat sziroki saraji,
 Dekaj imat hubawa newesta.
 Se zamisli Maleczek Sekuła,
 Prsti krszet o desno koleno,
 Gława bijet o desno rameno.
 „Uczy karaj, moja stara majko,
 Poreżali czetiri krało'i,
 Poreżali teszka nawergija,
 Komu dweste, komu trista grosza,
 A na mene iljada dukata,
 Dekaj imam wisoki diwani,
 Dekaj imam sziroki saraji,
 Dekaj imam ubawa newesta.
 Al' cziflikon, majko, da go prodadam,
 Al' sarajon, majko, da prodajem
 Da ja płatam teszka nawergija?”.
 „Cziflikon miraz sum go zeła,
 A sarajon ot tatka [ti] osta'a [ostana],
 A so kołaj saraj ne se pra'it.
 Prodai si ubawa newesta
 Da si płatisz teszka nawergija,
 Uszte jednasz majka cie te żenit”.
 Progowara Maleczek Sekuła:
 „Czujesz li me, młoda Sekulice?
 Promeni se ruba welikdenska,
 I omesi dve beli pogaczi,
 I natoczi dve zra'ica 'ino
 [zdrawica wino],
 Cie te wodam kaj roda na gosti”.

Wino pili czterej królowie,
 Wino pili gdzieś w chłodnej gospodzie.
 Wino pili, podatki dzielili:
 Temu dwieście, temu trzysta groszy,
 A któremuś i po cztery setki.
 A Sekule tysiączek dukatów,
 Bo u niego wysokie komnaty,
 Bo u niego szerokie seraje⁵,
 Bo u niego piękna młoda żona.
 I zasępił się Sekuła Dziecię⁶,
 Palce łamie o prawe kolano
 I o prawe bije głową ramię.
 „Poradźże mi, miła moja matko,
 Czterech królów nakładło podatki,
 Nałożyło nam ciężkie daniny,
 Temu dwieście, temu trzysta groszy.
 A mi przypadł tysiączek dukatów,
 Że są u mnie wysokie komnaty,
 Że są u mnie szerokie seraje,
 Że jest u mnie piękna, młoda żona.
 Czy mi sprzedać, miła matko, *cziflik*⁷,
 Czy mi sprzedać, miła matko, seraj,
 By zapłacić tę ciężką daninę?”.
 „*Cziflik*, synu, we wianiem dostała,
 A po ojcu tylko seraj został,
 A seraju z pięści nie wytrzaśniesz.
 Sprzedajże ty swoją piękną żonę,
 Byś zapłacić mógł ciężką daninę,
 Po raz drugi matka cię ożeni”.
 Więc Sekuła [do żony] w te słowa:
 „Czy mnie słyszysz, młoda Sekulico?
 Przyodziej się w wielkanocne suknie,
 A i zamieś dwie białe *pogacze*,
 A i natocz ze dwie flasze wina,
 Zawiodę cię do rodziny w gości”.

⁴Mowa o zwyczaju zastępowania męża w jego funkcjach seksualnych, gdy jest zbyt młody. Obowiązki małżeńskie za młodego chłopca wypełnia wówczas dziewczę lub ojciec młodego małżonka, aż do osiągnięcia przez niego dojrzałości.

⁵*Seraj, saraj* (z tur.) — pałac lub rezydencja w Turcji osmańskiej.

⁶Sekuła Dziecię (Malańki Sekuła, Sekuła Mały) to przydomek Sekuły Banowicia, bohatera wojen z Turkami; chłopiec po stracie ojca musiał szybko dorosnąć, by zająć się rodziną oraz walką. Więcej na temat Sekuły Małego zob. niżej w rozdz. „Dawni bohaterzy albo historia w fikcji. Mit heroiczny”.

⁷*Cziflik*, mac. *cziflig* — folwark, majątek posiadacza ziemskiego. Od właściciela *czifliku* uzależnieni byli mieszkający w nim chłopcy (*czifcziji*), płacący dzierżawę w naturze.

Se promeni młada Sekulica,
 Se promeni ruba welikdenska,
 Kenisa'a po beli drumo'i.
 Se doseti młada Sekulica:
 „Czujesz wamo, Maleczek Sekuła,
 Ne me wodisz kaj roda na gosti,
 Tuk me wodisz na beła pazara”.
 Ja otwede na beła pazara,
 Ja provede na gore na dołu,
 A nikoj mi za nea ne praszujet.
 Mi izleze Żółta Jewrejina:
 „Czujesz li me, neznajno delija,
 Al' go kupi uba'a newesta?
 Al' go kupi, da li go prodawasz?”.
 „Ne go kupif, Żółta Jewrejina,
 Ne go kupif, tuku go prodawam”.
 „Poszto cena, neznajno delija,
 Poszto cena uba'a newesta?”.
 „Cena mu je iljada dukata”.
 Pa mi trgna Żółta Jewrejina,
 Pa mi trgna swilena ciemara,
 Pa izwadi żołtini dukati.
 Dwa mi kładat jeden mi go brojrit,
 Josz iljada łudo nabrojilo,
 Pulejci uba'a newesta.
 Ja otwedi wisoki diwani,
 Ja zatwori szarena odaja.
 Pile swirit wisoki diwani:
 „Fała Bogu za czudo golemo!
 Kaj si czuło i wideło,
 Da se zemat jeden brat i sestra?”.
 Pa doczuło Żółta Jewrejina,
 Da se zemat jeden brat i sestra.
 Pa doczuło Żółta Jewrejina,
 Pa otide szarena odaja:
 „Czujesz li me, uba'a newesto,
 Dali imasz nekakwa rodnina?”.
 „Ja si imam, Żółta Jewrejina,
 Ja si imam jedno miło brate,
 So swe majka czifuti zapleniłe,
 So swe majka od sedem godini”.
 „Czujesz li me, uba'a newesto,
 Dali imasz nekakwa niszana?”.
 „Mi imame, Żółta Jewrejina,
 Mi imame, kako mi nemame.
 Desna noga so szest prsti besze
 I na gła'ata [tri] włakna pozłateni”.
 Pa mi sedna Żółta Jewrejina,

Sekulica oblekła się młoda,
 Przyrodziła wielkanocne suknie,
 Wyruszyli przez białe goścince.
 Sekulica się spostrzegła młoda:
 „Słuchaj no mnie, Maleńki Sekuło,
 Ach, nie wiedziesz ty mnie w gościncę,
 Lecz mnie wiesz na bazary białe”.
 Przywiódł ci ją na bazary białe,
 Tam i nazad wodzi ją po targu,
 Ale nikt go o nią nie zapyta.
 Aż nadejdzie Perfidny Żydowin⁸:
 „Czy mnie słyszysz, nieznany junacze,
 Czyś ją kupił, tę niewiastkę piękną?
 Czyś ją kupił, czy też ją sprzedajesz?”.
 „Nie kupiłem, Perfidny Żydowinie,
 Nie kupiłem, ale ją sprzedaję”.
 „Jaka cena, nieznany junacze,
 Jaka cena za niewiastkę piękną?”.
 „Cena za nią jest tysiąc dukatów”.
 Ręką chwyci Perfidny Żydowin,
 Ręką chwyci za jedwabny miśzek
 I wyciągnie złociutki dukaty.
 Po dwa kładzie, a po jednym liczy,
 I szaleńczo tysięcy wzwyz nadliczył,
 Spoglądając na niewiastkę młodą.
 Odwiódł ci ją w wysokie komnaty,
 Zamknął ci ją w pozdabianej izbie.
 Ptaszę śpiewa w wysokich komnatach:
 „Dzięki Bogu za to wielkie cudo!
 Gdzie kto słyszał i gdzie kto oglądał,
 Aby pobrał się brat ze swą siostrą?”.
 Tak usłyszał Perfidny Żydowin,
 Że brat jakiś się z siostrą swą żeni.
 Tak usłyszał Perfidny Żydowin
 I podejdzie do zdobionej izby:
 „Czy mnie słyszysz, o niewiastko piękna,
 A czy masz ty jaką rodzinę?”.
 „Mam ja, rzeczce, Perfidny Żydowinie,
 Mam ja, rzeczce, miłego mi brata.
 Żydz mi go z matką w jasyr wzięli,
 Gdy mu było ledwo siedem latek”.
 „Czy mnie słyszysz, o niewiastko piękna,
 Czy na ciele miał on jakie znaki?”.
 „Miał ci, miał, Perfidny Żydowinie,
 Miał ci, miał ci, jakżeby miał nie mieć.
 Sześć na prawej nodze palców było,
 A na głowie trzy złoczone włosy”.
 Siądzie tedy Perfidny Żydowin,

⁸ Więcej na temat Perfidnego Żydowina zob. niżej w rozdz. „Dawni bohaterzy albo historia w fikcji. Mit heroiczny”.

Pa mi sedna na zlatna stolica:
 „Czujesz li me, uba’a newesto,
 A izwadi czizma od koleno!”
 Pa izwadi czizma od koleno,
 Koga widi nezino miło brate.
 Ti’a dwata si se zagrna’a,
 Si se zagrna’a i se rasplaka’a.
 Pa ja czuwa niezino miło brate,
 Pa ja czuwa tri meseci wrema,
 Pa ja czuwa kaj nego na gosti.
 Progowara Żolta Jewrejina:
 „Czujesz li me, moja miła sestro,
 Dali sakasz kaj mene da sedisz,
 Dali sakasz opet da se mażisz?”.

„Czujesz li me, moje miło brate,
 Ni ja sakam kaj tebe da sedim,
 Ni ja sakam pak da se omażim,
 Tuku sakam Maleczek Sekuła,
 Pa i ako Sekuła siromaf”.
 Pa mi zede Żolta Jewrejina,
 Pa mi zede tri towara hazno,
 Tri towara hazno nemereno,
 Ja odwede Maleczek Sekuła.
 Pa mi sedi tri meseci wrema,
 Pa mi sedi kaj nego na gosti.

Opinie.

Marinow — gdyby [to] nie była prawda itp. Krauss — przysłowia. Ciszewski — metoda porównawcza. Dziordziewicz — archiwa sądowe⁹.

Wszystkie te teorie fałszywe i fantastyczne.

Marinow: naiwna wiara w ścisłość tradycji ludowej.

Krauss: amator, łowca sensacyjności; nie obserwator, [lecz] kolekcjoner materiałów.

Ciszewski. Czy można mówić o zwyczaju sprzedawania ludzi tam, gdzie nie [jest] znany system niewolnictwa? Metoda porównawcza. Rekonstrukcja historyczna wtedy tylko miałyby znaczenie, gdyby [...] pozwoliła zrekonstruować system handlu ludźmi, jego organizację i prawa. I jeszcze wtedy należałoby sprawdzić, jak powyższy system godzi się z prawem małżeńskim, rekonstruowanym *ad hoc*. Jeśli chodzi o prawo małżeńskie Słowian, to wobec rozbudowy systemu powinowactwa i sankcjonowania stanowiska żony jej krewnymi, handel kobietą [byłby] niepodobieństwem. Krwawa zemsta brata, ojca itd. A poza tym całe powinowactwo [byłoby] absurdem. Poza tym zaś trzeba pamiętać, że prawo do żony mąż ma

Siądzie tedy na złocistym stolcu:
 „Czy mnie słyszysz, o niewiastko piękna,
 Rozzujże mi sznury na kolanie”.
 Gdy rozzuła na kolanie sznury,
 Wtedy widzi miłego jej brata.
 I objęli się wtedy ci dwoje,
 I objęli się i rozplakali.
 I hołubił ją jej brat kochany,
 Trzy miesiące ją hołubił czasu,
 Trzy miesiące u siebie w gościnie.
 I przemówił Perfidny Żydowin:
 „Czy mnie słyszysz, miła moja sestro,
 Czyli pragniesz pozostać tu u mnie?
 Czyli pragniesz znów się za mąż

wydać?”.

„Czy mnie słyszysz, kochany mój bracie,
 Ani pragnę pozostać u ciebie,
 Ani pragnę znów się za mąż wydać,
 Pragnę tylko Sekuły Dziecięcia,
 Choć Sekuła jest wielkim biedakiem”.
 Wtedy zabrał Perfidny Żydowin,
 Wtedy zabrał aż trzy wozy skarbów,
 Aż trzy wozy niezmięzonych skarbów,
 Zawiódł siostrę Sekule Dziecięciu.
 Potem siedzi trzy miesiące czasu,
 Trzy miesiące u niego w gościnie.

⁹Tihomir Dziordziewicz, *Kupowina i otmica dewojaka*, w: tenże, *Nasz narodni život*, t. 2, Izdawaczka Knjižarnica Gece Kona, Beograd 1930, s. 60–90. Fragment o sprzedanej żonie, zapisanej przez Obrębskiego, Dziordziewicz nie zamieszcza, ale podaje wykaz pieśni z tym motywem. Opisuje także wypadek, na który Obrębski się powołuje.

tak długo, jak długo [jest] jej mężem, i prawo to dzieli z [jej] ojcem i bratem, do których kobieta może zawsze się uciec w razie [doznanej] krzywdy.

Dziordziewić wybiera najbezpieczniejszą drogę. Pieśń o sprzedanej żonie opiewa autentyczny wypadek: być może nie obyczaj prawny, ale złamanie prawa.

Krytyka tego stanowiska:

1. Pieśń jest ogólnopołudniowosłowiańska. Pojawia się w różnej postaci i wchodzi w różne systemy pieśniowe — a zatem należałoby przyjąć serię autentycznych wypadków. [Tak więc] pieśń ta [to mniej lub bardziej] sensacyjny romans; u nas reportaż lub sensacyjny artykuł w dzienniku.

2. Gdzie mamy dane o tej niezwykłej płodności literackiej Słowian? Tyle niezwykłych wypadków [rozgrywa] się wśród ludu południowosłowiańskiego i nie uzyskują [one] swego miejsca w literaturze ludowej. Skąd więc ten? Każdy, kto zetknął się z ludem południowosłowiańskim, wie, w jaką formę obleka się opowieść [o] autentycznym wypadku i jaką „historyczną” wartość posiadają „historyczne utwory”. Tę teorię trzeba odrzucić stanowczo.

Tyle co do krytyki.

pozytywnie: wątek o sprzedanej żonie ogólnopołudniowosłowiański.

Kontekst: kobiety i mężczyźni.

Treść: dobra żona.

I tu jest wyjaśnienie genezy utworu.

Prawo południowosłowiańskie daje wyraźną przewagę mężczyźnie. Ale ta przewaga ma swoje granice. W obrębie tej przewagi, obok stosunku rekryminacyjnego — stosunek poważania i właściwa ocena wartości żony. Miłość.

I na odwrót. Co więcej — w odwrotnym stosunku, gdzie rekryminacja posiada mniejszą skalę generalizacji (mężczyzna sędzi po swojej żonie i *sna'ach* [bratowych], kobieta tylko po mężu — stąd tam przysłowia prawne, tu opowieści) — [...] miłość, pobożanie i poświęcenie [są] większe. Jeśli nie w rzeczywistości, to w zamiarze.

Dokumentacja. Kłótnie małżeńskie¹⁰. Wędrowniki żony do rodziców. Dobra żona się nie skarży! Cierpi! Żona Stawrowa ze złamanym palcem!¹¹.

Pieśń jest idealizacją stosunku żony do męża; sankcją spójności rodzinnej. Masażem na nieczyste sumienie mężczyzny i oliwą na kobiece samowspółczucie; instrumentem samouwielbienia. Socjalny narcyzm jednym z najważniejszych instrumentów ładu i równowagi społecznej. Przykład z naszego społeczeństwa: patriotyzmy, antagonizmy klasowe i klasowy narcyzm (Daszyński i robotnicy, lud i Witos, młodzież szkolna z Hallerem na czele).

¹⁰ Por. wyżej zapisy terenowe w rozdz. „Męskie matki. Mit o mężczyźnie w połogu”.

¹¹ W spuściznie Obrębskiego brak zapisów terenowych ilustrujących wymienione tu fakty.

Odkup za żonę w Macedonii. I¹²

[Wprowadzenie]

Cechą charakterystyczną refleksji antropologicznej ostatnich dekad jest fakt, że ogólne teorie, których celem jest wyjaśnianie instytucji kulturowych, występujących czy to uniwersalnie, czy tylko lokalnie, konstruuje się przede wszystkim w oparciu o fakty zaczerpnięte z obcych i egzotycznych społeczeństw i kultur. Dziedzina kultury pierwotnej w Europie, z jaką nawet dziś mamy do czynienia wśród chłopów na Bałkanach, w Europie Wschodniej czy Pirenejach, pozostaje poza zasięgiem zainteresowań i teoretycznych rozważań antropologów. Podstawowy powód zasadza się tu bez wątpienia na uprzedzeniu do tej kultury, stanowiącej rzekomo jedynie chaotyczną i podlegającą gwałtownym zmianom mieszanekę dzikiej spuścizny i nabytych elementów cywilizacji, nie zaś specyficzną, pełnoprawną strukturę kulturową, której badanie mogłoby mieć ogólniejsze znaczenie dla teorii. Bez wątpienia nie wszystkie palące problemy antropologiczne zgłębiać można w tym obszarze kulturowym. Jednak w im większym stopniu antropolog kieruje się w swoich badaniach kultury pierwotnej fundamentalnym podejściem instytucjonalnym, tym większe zainteresowanie naukowe wzbudzi w nim społeczeństwo europejskich chłopów. Z drugiej zaś strony, im solidniejsze i trafniejsze będą jego założenia metodologiczne i ostateczne wnioski teoretyczne odnośnie do zwyczajów i instytucji społeczeństwa pierwotnego, tym lepiej będą mogły dowieść swej przydatności dla etnologii Europy.

Jednym z problemów wspólnych dla studiów nad kulturą pierwotną w Europie i poza nią jest kwestia odkupu za żonę. Miałem okazję zetknąć się z tym zwyczajem podczas niedawnej ekspedycji terenowej w jugosłowiańskiej Macedonii (Południowa Serbia), w małym górskim regionie, zwanym Porecze. Tak się złożyło, że moje przybycie do kraju zbiegło się w czasie z szeroko zakrojoną kampanią, jaką rozpętano w miastach Macedonii przeciwko temu zwyczajowi, który w istocie charakteryzuje wyłącznie chłopską kulturę tej prowincji. Lokalna prasa pełna była oskarżycielskich artykułów, wywiadów i oświadczeń; instytucje kulturalne organizowały specjalne propagandowe spotkania protestacyjne (w których oczywiście nie brali udziału chłopci); od rządu domagano się zdecydowanych kroków zmierzających do zakazania i wytepienia „kupowania kobiet”, jak ochrzcili ten zwyczaj przywódcy intelektualni tego osobliwego ruchu. Osobiste zetknięcie się z tego rodzaju jawną ignorancją miejscowej inteligencji co do kultury ich własnych rodaków pobudziło tylko moją

¹²Niniejszy rozdział został przetłumaczony z oryginału angielskiego (oprócz macedońskich zapisów terenowych i ich przekładów); tłum. Jakub Ozimek. W polskich notatkach widnieją także warianty tytułu: „Kupiona żona” i „Małżeństwo przez kupno”.

ciekawość naukową, tak że od samego początku pracy terenowej zacząłem w sposób zamierzony badać macedońskie „opłaty za żonę”.

Dociekania te, choć stanowiły część szerszych studiów nad pokrewieństwem — podstawowym tematem moich badań terenowych — pozostały w tak oczywistej zgodności z wytycznymi co do badania odkupu za żonę zarysowanymi przez Edwarda E. Evansa-Pritcharda w jego niedawnym artykule¹³, że uznałem za pożyteczne poświęcenie temu tematowi oddzielnego artykułu¹⁴, nawiązującego do koncepcji i wskazówek tego autora. Wydaje się, że programowe naświetlenie problemów odkupu za żonę dokonane przez Evansa-Pritcharda dla Afryki dostarcza dogodnej podstawy dla ogólnej analizy i wyjaśnienia znaczenia tego zwyczaju. Pojęcie odkupu za żonę [*bride wealth*], rozumianego jako ekonomiczne narzędzie tworzenia związków społecznych, skupia bowiem naszą uwagę na fundamentalnym i uniwersalnym tle socjologicznym takich praktyk, a zarazem jest wystarczająco szerokie, by objąć sobą różnorodność form, jakie przyjmuje tego rodzaju przekazywanie dóbr w odmiennych strukturach gospodarczych.

Przekazywanie dóbr w związku ze ślubem

Spółceństwo macedońskich chłopów opiera się na zasadzie patriarchalnej*. Dziedziczenie jest patrylinearne — mienie, z zasady przysługujące mężczyznom, przekazuje się z ojca na syna. Małżeństwo jest patrylokalne, tak że w dniu ślubu kobieta opuszcza dom rodzinny i wstępuje do grupy domowej swego męża. Domostwo, którego częścią są nowożeńcy, składa się zwykle z rodziców męża, jego braci wraz z żonami i dziećmi oraz jego niezamężnych sióstr. Przed śmiercią antenata-mężczyzny grupa ta jest niepodzielna i pozostaje taką nieraz nawet przez długi czas po śmierci rodziców. W sprawach pokrewieństwa pod uwagę brana jest linia męska i kobieca (pokrewieństwo bilateralne), większy nacisk kładzie się wszakże na lineaż ojcowski. Dla krewnych w linii męskiej granicę pokrewieństwa wyznacza pochodzenie od wspólnego przodka sprzed sześciu—siedmiu pokoleń, w linii kobiecej granica ta jest osiągnięta po czterech pokoleniach. Krewni patrylinearni zamieszkują z reguły tę samą wieś, połączeni w grupy rodowe [*kabila*], które nieprzerwanie na przemian to dzielą się, to krystalizują na nowo. Krewni matrylinearni natomiast są rozrzućeni po innych

* [Na marginesie adnotacja:] Tę stronę zastąpić pełniejszym i bardziej lapidarnym zarysem społeczeństwa macedońskiego — do zdania „Przekazywanie dóbr pojawia się...”.

¹³ Chodzi o artykuł: Edward E. Evans-Pritchard, *Social character of bride-wealth, with special reference to the Azande*, „Man”, listopad 1934, t. 34, s. 172–175.

¹⁴ Zarówno ten rozdział, jak i następny Obrębski opracował jako samodzielne teksty angielskie. Ani w nich, ani w rozdz. „[Pieśń o sprzedanej żonie]” nie ma więc tekstowych wykładników wzajemnych nawiązań. Nie wiadomo, czy autor docelowo widział je w tej samej części planowanej książki, aczkolwiek ich treść przemawia za tą hipotezą. Dlatego w niniejszej edycji znalazły się one pod wspólnym tytułem „Przeżytek barbarzyństwa albo ludowy żurnalizm. Mit o sprzedanej żonie”.

wsiach, skąd pochodziły żony kolejnych przodków w linii męskiej. Mocą małżeństwa zawartego między kobietą a mężczyzną rodziny obydwojga, włączając w to ich rodziców, rodzeństwo itd., wchodzi w stały związek powinowactwa*.

Przekazywanie dóbr pojawia się jako nieodłączny element sankcjonowanych zwyczajem działań, przez które ustanowiony zostaje między młodymi status małżonków, między ich rodzinami zaś — relacja powinowactwa. Zanim będą mogły nastąpić przenosiny panny młodej z domu ojca do domu męża, rodzina pana młodego ma obowiązek przekazania za nią odkupu o uprzednio ustalonej wartości. Odkup, zwany *prit*, składa się z dóbr materialnych (*peszkiszi*) oraz pieniędzy (*pari*). *Peszkiszi* to wyroby z tkaniny (wełniane chusty, ubrania, czapki itd.) i obuwie, których nie da się wyprodukować siłami domowych rzemieślników i trzeba je kupić na rynku. Ich łączna liczba zależy od liczby członków rodziny panny młodej, są bowiem rozdawane w obrębie tej grupy (tj. wielkiej lub indywidualnej rodziny), zaś wartość maleje i rośnie odwrotnie proporcjonalnie do wielkości żądanej kwoty pieniędzy, jako że łączna wartość *pritu* mieścić się musi w ustalonych granicach. Przeciętna wartość pieniężna odkupu nie przekracza dwóch tysięcy dinarów [...], mniej więcej równą wartość mają też *peszkiszi* wraz z surową bawełną i wełną, użytymi do wytworzenia posagu panny młodej i [wręczanych przez nią] darów małżeńskich. Aby lepiej zdać sprawę z wartości *pritu*, można dodać, że w czasie mojego pobytu na Poreczu dwa tysiące dinarów pozwalało na zakup czterdziestu owiec lub trzech-czterech krów.

Przekazanie odkupu nie wyczerpuje całości ekonomicznego aspektu transakcji małżeńskiej. Na każdym z jej kolejnych etapów następują różnorakie wymiany ekonomiczne skoncentrowane wokół osoby panny młodej i obejmujące jej rodzinę i krewnych, członków rodziny pana młodego, w tym jego samego, świadków kontraktu małżeńskiego ze strony chłopca, jego krewnych oraz gości ceremonii weselnej, która odbywa się w jego domu. Aby zrozumieć cały ten skomplikowany system aktów wymiany towarzyszący transakcji małżeńskiej, konieczny będzie rzut oka na jej kolejne etapy z ich wszystkimi implikacjami ekonomicznymi.

Transakcję małżeńską inicjuje ojciec chłopca, który składa wizytę ojcu dziewczyny i prosi go o jego córkę dla swojego syna. Jeśli oświadczyony te zostaną przyjęte, kobieta z rodziny dziewczyny ofiarowuje gościowi w darze skarpety (jedną lub dwie pary), za które ten natychmiast odpłaca pieniędzmi wedle zwyczajowej taryfy (dziesięć dinarów za każdy dar). Po zawarciu tego wstępnego porozumienia od ojca chłopca oczekuje się, że wpłaci pewną sumę na poczet odkupu oraz że dołoży się do posagu panny młodej, przysyłając jej porcję bawełny i wełny.

* Bardziej szczegółowe informacje na temat struktury społecznej bałkańskich chłopów czytelnik może znaleźć w znakomitej książce panny Mary Edith Durham *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans* (George Allen & Unwin, London 1928).

Następnie ma miejsce *stroj*¹⁵, ceremonia, podczas której obie strony negocjują wysokość odkupu, a doszedłszy do porozumienia, ujmują w kontrakt wzajemne zobowiązania odnośnie do przyszłego małżeństwa. W ceremonii nie bierze udziału żadne z kandydatów. Chłopak przebywa w swoim domu, dziewczyna natomiast, w której domu rodzinnym *stroj* się odbywa, pozostaje przez cały jego czas ukryta przed gośćmi. Stronę dziewczyny reprezentuje ojciec oraz paru jego przyjaciół lub krewnych. Ojcu pana młodego towarzyszy liczna świta krewnych, przyjaciół i sąsiadów, których liczba waha się od pięciu do siedemnastu i którzy razem z nim reprezentują chłopca. O całkowitej wartości odkupu nie decyduje ani rodzina dziewczyny, ani ojciec chłopaka. Decyzja ta spoczywa na *strojnikach*, to znaczy towarzyszach ojca chłopca, którzy wazą żądania rodziców dziewczyny oraz możliwości domu chłopca i ustalają odpowiednią cenę.

Połowa składających się na odkup pieniędzy wypłacana jest od razu. Resztę, wraz z częścią rzeczową, należy dostarczyć w trakcie ceremonii ślubnej. Natychmiast po przekazaniu tej pierwszej, znaczącej raty odkupu następuje wręczenie przygotowanych przez dziewczynę darów wszystkim uczestnikom *stroju* z obu stron. Dziewczyna przekazuje również ojcu chłopca liczne dary przeznaczone dla każdego członka jego grupy domowej*. Dary te składają się głównie ze skarpet i chustek na głowę, a ich łączna liczba zależy od ilości *strojników* uczestniczących w ceremonii oraz liczebności domostwa chłopca, może zatem wahać się od około dziesięciu w przypadku biednych domów, do trzydziestu, czterdziestu i więcej w domach bogatych. Wręcza je nie sama panna młoda, ale kobieta z jej rodziny**. Ojciec pana młodego musi niezwłocznie za nie zapłacić w przyjętej proporcji dziesięciu dinarów za każdy dar. Pieniądze te otrzymuje ojciec dziewczyny, choć mogę one, choćby w części, być przekazane na jej użytek. Oprócz tego następuje jeszcze wymiana kosztowności między przyszłymi małżonkami. Pan młody posyła dziewczynie bukiet kwiatów bazylii ozdobiony dużymi srebrnymi monetami, z których sporządzi ona swój weselny naszyjnik, oraz pierścionek ślubny, pobłyskujący małąmi monetami ze srebra. Ona zaś przekazuje mu w zamian chustkę wyszytą również drobnymi srebrnymi monetami***. Te dary uważa się za znaki zaręczyn (*niszanite*), wymieniane

* [W notatkach wariant:] Przedstawiciel chłopca otrzymuje również po darze dla każdego członka swojej grupy rodzinnej oraz, dodatkowo, dary dla całego domu. (Tłum. Anna Engelking).

** [W notatkach wariant:] Rozdawaniem tych darów zajmuje się jedna z kobiet z domu dziewczyny, nie zaś ona sama, choć uznaje się, że dary pochodzą właśnie od niej. (Tłum. Anna Engelking).

*** [W notatkach wariant:] Oprócz tego między chłopakiem a dziewczyną ma miejsce wymiana drobnych kosztowności, dokonywana rzecz jasna za pośrednictwem, jako że żadne z młodych nie uczestniczy osobiście w tym wydarzeniu. Na dar chłopca składa się para kolczyków i zwitek liści [bazylii] ozdobiony srebrnymi monetami. Dziewczyna posyła chustkę, również ozdobioną małymi srebrnymi monetami. (Tłum. Anna Engelking).

¹⁵ Szczegółowy opis przebiegu *stroju* (jak i dalszych etapów ceremonii zaślubin — *swadby*) zob. w podrozdz. „Małżeństwo patrylokalne” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzina wsi porskiej]” w części 1.

między przyszłymi małżonkami. W końcu ojciec chłopca zobowiązany jest jeszcze obdarować dziewczynę niewielką sumą pieniędzy (ok. pięćdziesięciu do stu dinarów), a każdy z gości wręcza jej mały *bakszysz* (datek)*. Te pieniądze pozostają w wyłącznym posiadaniu dziewczyny.

Ostatnie i najznaczniesze wymiany mają miejsce podczas ceremonialnych przenosin panny młodej do jej nowego domu. Aktowi temu towarzyszy bogata oprawa rytualna, wymagająca — szczególnie od rodziny chłopca — współpracy licznych krewnych, przyjaciół i sąsiadów. Ceremonia ta, określana jako *swadba*, rozpoczyna się, gdy rodzina pana młodego rozsyła do swoich krewnych zaproszenia do wzięcia udziału w weselu. Za zaproszenie to odwdziżyć się trzeba darem w postaci skarpet lub chustki na głowę, jeśli gość jest krewnym lub sąsiadem gospodarzy. W przeciwnym razie za wystarczający uznaje się mały datek pieniężny. Goście przybywają w przeddzień przenosin. Z ich grona wybrany zostaje orszak weselny, który ma za zadanie udać się do domu panny młodej i przywieźć ją do domu męża. W skład orszaku wchodzi: ojciec chłopca, jego ojciec chrzestny [*kum*], wuj, który pełni rolę naczelnika [*staroswata*], dwóch drużbów (*de-werów*), wybranych spośród najbliższych krewnych pana młodego, którzy towarzyszą mu w drodze do domu panny młodej, a w drodze powrotnej eskortują pannę młodą, a także wraz z *kumem* i *staroswatem* pełnią określone funkcje rytualne podczas ceremonii ślubnej odprawianej w cerkwi, oraz jeszcze kilku mężczyzn, którzy pomagają przy przenosinach i nadają im splendoru, dzierżąc sztandary lub grając na gajdach.

Po dotarciu orszaku do domu panny młodej następuje ceremonia przypominająca *stroj*. Nim będzie można przystąpić do dalszych czynności rytualnych, musi dojść do ostatecznego przekazania odkupu. Na akt ten składają się: wymiana darów między panem młodym a rodzeństwem panny młodej, publiczna prezentacja najcenniejszych składowych ślubnego ubioru, przysłanych uprzednio przez rodzinę chłopca, która teraz odzyskuje je jako część odzieży, w której przybędzie do nich panna młoda, a także rozdanie członkom jej rodziny darów przygotowanych przez dziewczynę. Te ostatnie wręczane są na osobności, bez udziału orszaku pana młodego. Następnie drużyna chłopca wchodzi w posiadanie skrzyni panny młodej, która zawiera jej posag i dary małżeńskie i która zostaje powierzona osobistej opiece *staroswata*. Dopiero potem następują rytualne przenosiny panny młodej do nowego domu.

Musimy tu omówić nieco bardziej szczegółowo składniki powyższych aktów wymiany. Dary wymieniane między panem młodym a rodzeństwem jego przyszłej żony nie są wyszukane: za chustkę lub czapkę otrzymuje on ręcznik, bukiet kwiatów bazylii lub chusteczkę. Cenniejsze natomiast są dary wręczane krewnym przez dziewczynę. Rodzice i bracia otrzymują od niej

* [W notatkach wariant:] Wychodząc, ojciec chłopca daruje dziewczynie pewną sumę pieniędzy (100–200 dinarów), także każdy z gości musi jej dać mały dar pieniężny (2–3–5–10 dinarów) — za to, że po ceremonii wolno im [będzie] ją zobaczyć. (Tłum. Anna Engelking).



Bencze. Wesele botuskie w domu panny młodej. Targi o drugą część odkupu.
Chleb i pieniądze stale nieprzyjęte

koszule, inni krewni płci męskiej skarpety, krewnie natomiast — chustki na głowę. Na posag panny młodej, który z tą chwilą przestaje być w gestii ojca i staje się jej prywatną własnością, składa się dość bogata garderoba oraz prezenty małżeńskie przeznaczone dla powinowatych. Wręczenie tych darów jest ostatnią z rytualnych czynności ceremonii zaślubin. Dary, które panna młoda zobowiązana jest przekazać najbliższym powinowatym, odpowiadają mniej więcej temu, co [przed opuszczeniem domu] ofiarowała swojej rodzinie. Świekrowie, a także inni ewentualni ważniejsi krewni męża otrzymają koszule. Braciom męża wręczy skarpety, jego siostrom i bratowym — fartuchy lub lniane *saje*¹⁶. Wszystkie te dary, podobnie jak posag, panna młoda przygotowuje zawczasu i po przywiezieniu do domu pana młodego — rozdaje. Również pozostali uczestnicy ceremonii, zwłaszcza członkowie orszaku oraz inni ważniejsi goście, otrzymują od niej dary w postaci skarpet i chustek. W dużym stopniu zapewnia je rodzina pana młodego: to rzeczy otrzymane od krewnych, sąsiadów i przyjaciół w podziękę za zaproszenie [na *swadbę*], tak że dary przekazane przez nich na początku ceremonii w praktyce wracają do nich na jej końcu.

Ten przydługi i cokolwiek nużący opis był konieczny, by dać czytelnikowi podstawowe wyobrażenie co do zakresu i natury (ważniejszych) transakcji ekonomicznych, jakie pociąga za sobą małżeństwo. Jak z niego

¹⁶ *Saja* (mac.) — górna część tradycyjnego stroju kobiecego, z rękawami lub bez, wkładana na koszulę.

wynika, nie mamy tu do czynienia z jednostronnym przekazaniem opłaty za żonę jej rodzinie przez rodzinę męża. Wypłata *pritu* zostaje w oczywisty sposób odwzajemniona otrzymanym posagiem (*rubą*) i darami małżeńskimi (*darojite*). Obliczenia, jakich dokonałem dla kilku transakcji małżeńskich, dowodzą że wymieniane dobra pozostają pod względem wartości w stosunkowej równowadze¹⁷. Pieniądze i dary rzeczowe składające się na *prit* wraz z całym drobniejszym wkładem rodziny chłopca (jak kosztowności dla panny młodej czy pieniądze płacone jej za dary) wartością odpowiadają mniej więcej posagowi oraz darom otrzymanym na różnych etapach transakcji małżeńskiej przez domowników i krewnych pana młodego. Łączna suma odpowiadająca przedmiotom wymiany wynosiła dla obydwu stron średnio po pięć tysięcy dinarów. Kwota ta może być znacznie niższa w przypadku gospodarstw biednych lub nieznacznie wyższa, gdy dom jest bogaty.

Ekonomiczne aspekty wymiany małżeńskiej

Aby dokładniej zrozumieć charakter tej wymiany, musimy uzyskać pełniejszy wgląd w ogólną strukturę tubylczej ekonomii.

Socjoekonomiczną jednostką społeczeństwa wiejskiego jest tutaj domostwo. Jest ono [w zasadzie] samowystarczalne gospodarczo i tylko w niewielkim stopniu uczestniczy w krajowej wymianie towarowo-pieniężnej. Potrzeby członków zamieszkującej domostwo grupy rodzinnej w dużym stopniu zaspokajają własna produkcja rolnicza i pasterska.

Podział pracy jest ściśle dostosowany do zadań produkcyjnych i potrzeb konsumpcyjnych gospodarstwa. Całość zajęć pasterskich i większa część sezonowych prac rolniczych spoczywa na męskiej części grupy. W tych podstawowych procesach produkcyjnych kobiety uczestniczą w niewielkim stopniu, ich współpraca ogranicza się głównie do sezonowego wyrobu nabiału oraz do pomocy przy sianokosach i żniwach. Ogólna zasada nakłada na mężczyzn wytwarzanie surowców; zadaniem kobiet jest ich przetworzenie w gotowe produkty, które zaspokoją potrzeby konsumpcyjne grupy. Stałe zajęcie kobiet to codzienne, przez okrągły rok, przygotowywanie posiłków dla całego domostwa, zaś w okresie zimowym, wolnym od wspólnych przedsięwzięć rolniczych i pasterskich — sporządzanie odzieży dla wszystkich członków grupy*.

W tym schemacie samowystarczальной gospodarki konieczna jest stała nadwyżka produkcji nad wewnętrznymi potrzebami konsumpcyjnymi domostwa i jej rynkowa wymiana na środki pieniężne. Roczny budżet gospodarstwa po stronie wydatków zapisać musi znaczącą ilość gotówki

* [W tym miejscu skreślone zdanie:] Widzimy więc, że akumulacja dóbr produkcyjnych opiera się w całości na męskiej pracy w ramach domostwa i że dobrobyt tego ostatniego zależy od odpowiedniej równowagi między pracą mężczyzn i kobiet, a także ogólniej — od różnicy między osiągniętą przez grupę produkcją a tempem jej konsumpcji.

¹⁷ Szczegóły niżej w rozdz. „[Transakcja małżeńska. Zapisy terenowe]”.

przeznaczanej na podatki oraz zakup narzędzi, naczyń i dóbr konsumpcyjnych, których domownicy nie są w stanie wytworzyć samodzielnie. Te ostatnie koszty, o ile to tylko możliwe, wyłącza się jednak z rocznego planu wymiany i pokrywa [przychodami] z regularnego handlu węglem drzewnym i żywicą jodłową, które produkuje się i sprzedaje incydentalnie, w zależności od bieżących potrzeb gospodarstwa. Pieniądze na podatki pozyskuje się z kolei z hodowli zwierząt, sprzedając na przykład na rynku przychówek posiadanego przez gospodarstwo bydła, owiec czy kóz oraz pozyskiwane od nich produkty (wełnę, ser, masło). Towary na sprzedaż zapewnić może tubylcom jedynie hodowla, gdyż ze względu na niekorzystne warunki geograficzne rolnictwo obliczone może być tylko na wewnętrzną konsumpcję, zaś odzież, stanowiąca rezultat pracy kobiet, pod względem jakości, kroju i wzornictwa odpowiada lokalnym standardom i nie cieszy się w ogóle popytem na miejskim rynku, jedynym miejscu, gdzie wymiana jest możliwa.

Domostwo jest jednak także jednostką, którą charakteryzuje naturalny wzrost i to ciągle powiększanie się musi iść w parze z równoległym rozwojem aparatu produkcyjnego. Stada muszą się rozmnażać wraz z rozrostem rodziny, zaś aby zapewnić pożywienie rosnącej liczbie ludzi i zwierząt, trzeba karczować i uzdatniać do uprawy więcej ziemi i zapewniać na czas nowe niezbędne zabudowania i urządzenia gospodarcze. Wszystkim tym zadaniom grupa może sprostać tylko wtedy, gdy wykorzystuje wszystkie swoje moce produkcyjne, utrzymując trzodę w ilości przekraczającej coroczne straty i wytwarzając nadwyżkę, która może być wymieniona, przynosząc środki na inwestycje niezbędne dla rozszerzenia działalności. W kontekście przedsięwzięć gospodarczych tubylców pieniądze są odpowiednikiem bydła, którego nadwyżka musi być sprzedana, gdy zdolności produkcyjne gospodarstwa nie pozwalają na dalszy rozwój hodowli. Pieniądze te są przeznaczone na specjalny użytek; potencjalnie reprezentują ziemię uprawną czy też pracę najemną, którą trzeba się posłużyć przy uzdatnianiu nowej ziemi i wznoszeniu nowych budynków. Reprezentują w końcu pracę męskiej części grupy rodzinnej, to bowiem jej wysiłki przy hodowli pozwoliły na akumulację waluty. Pieniądze uzyskane dzięki pasterstwu nie stanowią więc abstrakcyjnego środka płatności za usługi i dobra, lecz rodzaj trwałego bogactwa. Trzyma się je zwykle oddzielnie, nie mieszając z pieniędzmi uzyskanymi inną drogą, i jeśli to tylko możliwe, zamienia na złote monety różnych państw, które krążą wśród chłopów i używane są we wszystkich znaczniejszych rozliczeniach handlowych. Monetę taką, jeśli tylko nie jest pilnie potrzebna właścicielowi, można pożyczać. Przechodzi wtedy od gospodarza do gospodarza, nie generując zysków, podobnie jak nadmiar stad, które zamiast sprzedać można użyczyć ludziom zdolnym do ich utrzymania i na żądanie uzyskać z powrotem w użyczonej ilości, ale bez profitów płynących z rozmnażania się zwierząt i pochodzących od nich produktów.

Kontrola nad oszczędnościami w rozrastającej się gospodarce domostwa sprawowana jest poprzez system własności mienia i rozporządzania nim, któremu różne typy dóbr będących w posiadaniu grupy rodzinnej



Wolcze. Budowa *ambara* (spichrza)



Wolcze. Budowa *ambara*

podlegają w różny sposób. Wszelkie dobra produkcyjne, jak stada, pieniądze, ziemia i budynki, stanowią zbiorową własność rodziny, pozostając w osobistym władaniu gospodarza. Żaden z członków rodziny nie ma prawa używać tego typu dóbr do jakichkolwiek indywidualnych celów. Nawet synowie *domacina*, którzy po jego śmierci dziedziczą ojcowiznę i mogą podzielić ją między siebie wedle posiadanych w niej udziałów, nie mają do niej żadnych osobistych praw za życia ojca. Pieniądze uzyskane przez domostwo ze sprzedaży zwierząt i pochodzących od nich produktów gospodarz przechowuje osobiście, by pokryć z nich przyszłe inwestycje. Podlegający mu członkowie rodziny nie otrzymują na własność żadnych sum. Również niezbędne wydatki konsumpcyjne — na bawełnę, skóry czy chustki i czapki — pokrywa się w miarę możliwości z innych źródeł. Żaden z członków domostwa nie może mieć potrzeb innych niż te zaspokajane w ramach rutynowej działalności domowników. Gdyby nawet miał innego rodzaju potrzeby, nie zostaną one zaspokojone. Jednostka otrzymuje od społeczności domowej jedynie pożywienie, które dzieli z innymi podczas posiłków, i raz do roku — udział w wyprodukowanych w gospodarstwie lub uzyskanych na rynku tkaninach i przędzy (jak wełna czy bawełna)*. Dystrybucja tych dóbr między członków grupy nie przebiega na równych zasadach. Pełen udział otrzymują tylko żonaci mężczyźni oraz wszystkie kobiety i dorastające dziewczęta. Każda z żon musi następnie sporządzić całą odzież potrzebną jej rodzinie indywidualnej. Dziewczyna natomiast przygotowuje ze swego przydziału, który przekracza znacznie jej obecne potrzeby, posag oraz dary małżeńskie na przyszłość. Nieżonaty chłopiec otrzymuje jedynie minimalny przydział materiału, który mieści się w przydziale jego rodziców, zaś jego ubrania powstają wspólnym wysiłkiem sióstr, bratowych oraz matki.

W tym momencie trzeba powiedzieć, że większość wyprodukowanych w domostwie ubrań, będących własnością jego członków, reprezentuje sobą coś więcej niż zwykłe dobro konsumpcyjne. Dekorowane precyzyjnym haftem i bogatymi ornamentami lub też dziane bądź tkane w różnokolorowe wzory, stanowią one jedyną sztukę plastyczną tubylców i jako takie stają się przedmiotem demonstracji i podziwu**. Dla tubylca, który je posiada, mają wartość kosztowności i są cenione nie tylko z uwagi na ich użytkową przydatność, ale również ze względu na piękno i efektowność. W całokształcie majątku domostwa uważa się je za podtyp o szczególnym charakterze ekonomicznym i społecznym. Powstają one dzięki pracy kobiet domu i stanowią jedyną prywatną własność jego członków. Nie mają wartości wymiennej*** dla domostwa, jako że w samym procesie wytwarzania

* [W tym miejscu skreślone zdanie:] Te ostatnie dobra rozdawane są w równych porcjach wszystkim pracującym członkom grupy, a następnie rękodzielniczą pracą kobiet przerabiane na codzienne i odświętne ubrania.

** [Tu zdanie skreślone:] Nosi się je wyłącznie z okazji świąt i dlatego też charakteryzują się wyjątkową trwałością.

*** [W tym miejscu skreślone zdanie:] Dla swoich właścicieli nie mają wartości wymiennej, chociaż można obliczyć ich cenę na podstawie ilości materiałów użytych do ich produkcji oraz rynkowej ceny ich miejskich odpowiedników.

stają się przedmiotem indywidualnego posiadania. Co za tym idzie, głowa domu nie może nimi swobodnie rozporządzać. Ponadto, jako że są to kosztowności o czysto lokalnym charakterze, nie jest możliwy handel nimi na rynku.

W codziennym funkcjonowaniu domostwa mamy tym samym do czynienia ze stałą produkcją i akumulacją dwóch rodzajów dóbr: tych posiadanych zbiorowo, pozostających pod kontrolą głowy domu i wymiennalnych drogą handlową na towary przemysłowe lub pieniądze, oraz kosztowności w posiadaniu prywatnym, niewymiennalnych na inne dobra ani poprzez operacje rynkowe, ani wewnątrzrodzinne. Te dwa typy bogactwa są zawsze wyodrębniane i rozgraniczane z uwagi na ich niekompatybilność społeczną i gospodarczą. Aparat produkcyjny domostwa ponad wszystko nakierowany jest na wytwarzanie dóbr wymiennalnych, natomiast generowanie dóbr prywatnych wydaje się produktem ubocznym wewnętrznej dystrybucji dóbr konsumpcyjnych. Kiedy domostwo składa się z równej liczby dorosłych kobiet i mężczyzn, stopa akumulacji tych dwóch rodzajów dóbr utrzymuje się w równowadze. Dzieje się tak, ponieważ normalne funkcjonowanie domostwa opiera się na adekwatnym skorelowaniu typów prac przyporządkowanych każdej płci. I znowuż, poszczególne osoby wykonujące prace męskie i kobiece powinny tworzyć związki małżeńskie, jako że to właśnie ten typ związku otrzymuje swój przydział i wytwarza własność prywatną na użytek obojga partnerów i ich potomstwa. Celibat w sposób oczywisty zaburza równowagę tego układu, jako że nieżonaci mężczyźni, choć przyczyniają się do powstawania zbiorowego dobra przez swój udział w hodowli bydła, cierpią na niedostatek dóbr prywatnych. Kobiety z kolei wytwarzają nadmiar własności prywatnej, który przekracza standardowe potrzeby jednej osoby, lecz nie idzie w parze z porównywalnym przyrostem dobra zbiorowego.

Opisana sytuacja jest regularnym zjawiskiem w każdej rodzinie, jako że urodzeni w niej mężczyźni i kobiety od wczesnej młodości zaczynają dążyć do jednego, odpowiedniego dla ich płci, typu produkcji wewnętrznej. Chłopiec, który rozpoczyna przypisane mu zajęcia pasterskie mając dwa-ście lat, uczestniczy w gromadzeniu *stoki* (czyli własności zbiorowej składającej się z bydła i pieniędzy), lecz pozbawiony jest cennych dóbr prywatnych, które w przyszłości będą wytwarzane przez jego żonę. Dziewczyna natomiast nie przyczynia się do przyrostu kolektywnej *stoki*; przez cały okres dorastania jej praca skupia się wokół wytwarzania dobra prywatnego, które choć powstaje ze wspólnych zasobów domostwa, nie ma jednak faktycznej wartości ekonomicznej dla domowej wspólnoty.

W powyższym kontekście ekonomiczne znaczenie opisanego wcześniej przedsięwzięcia odkupu za żonę staje się wyraźnie widoczne. W każdej z przezeńających się rodzin transakcje ekonomiczne związane z małżeństwem poprzedza akumulacja dóbr o innej wartości ekonomicznej i różnym charakterze społecznym. Rodzina chłopca dzięki jego pracy zdobywa pewną ilość dóbr wymiennalnych. Odmienny proces zachodzi w rodzinie dziewczyny, która bogaci się dzięki wytworzonym przez nią dobrom pry-

watnym. Wymiana między dwoma rodzinami, przebiegająca równolegle z ustanowieniem ich wzajemnej więzi przez małżeństwo, polega na przekazaniu dóbr kolektywnych z rodziny chłopca do rodziny dziewczyny oraz dóbr prywatnych w kierunku przeciwnym. W efekcie zanika wewnętrzny brak równowagi między dobrem zbiorowym i prywatnym, jaki istniał w różnych aspektach w każdej z rodzin wskutek niewspółmierności pracy wyłącznie kobiecej lub męskiej. Jednocześnie dochodzi do istotowej zmiany w kształcie obu rodzin — domostwo dziewczyny pozbywa się wytwórczyni wyłącznie dóbr prywatnych, natomiast domostwo chłopca zyskuje tę samą wytwórczynię i zarazem partnerkę dla swojego domownika w produkcji zbiorowego dobra.

Dom dziewczyny otrzymuje stosowny ekwiwalent dóbr wymienialnych za niewymienialne kosztowności wytworzone przez nią w latach panieństwa. Dom pana młodego [natomiast] wchodzi w nominalne posiadanie owych kosztowności, przekazując rodzinie panny młodej część dóbr, których nie można w domu chłopca przekształcić w prywatną własność pana młodego i jego przyszłej partnerki.

Tym samym przedsięwzięcie odkupu za żonę okazuje się wyjątkową transakcją ekonomiczną, polegającą na wymianie dóbr, które w innym kontekście stanowią majątek niewspółmierny społecznie i ekonomicznie, niewymienialny ani poprzez operacje rynkowe, ani wewnątrz własnej jednostki produkcyjnej. Dobra te nabywają cech współmierności tylko w obrębie transakcji małżeńskiej, z konieczności związanej z istotową zmianą w obydwu zaangażowanych w nią domostwach.

Ta małżeńska wymiana produktów, których ekonomiczną i społeczną wartość uwydatnia ustalony wzorzec wewnętrznego podziału pracy, ukazuje się zatem jako narzędzie rozwiązywania wytworzonej w domostwie paradoksalnej sytuacji relatywnej własnej nadprodukcji jednego typu dóbr w stosunku do drugiego. Jest ona tym samym całkowicie odmienna od jakiegokolwiek wymiany rynkowej lub dowolnej wzajemnej wymiany jednorodnych darów czy kosztowności w innych sytuacjach społecznych.

Mamy ponadto do czynienia z jeszcze jednym społeczno-ekonomicznym aspektem małżeńskiego przekazywania dóbr. Cała transakcja charakteryzuje się zauważalnym odstępstwem nie tylko od rutyny zwykłej wymiany, ale również od ograniczeń nałożonych na wewnątrzrodzinne nabywanie własności osobistej na rzecz jak największej akumulacji wymienialnych dóbr wspólnotowych. W codziennym funkcjonowaniu domostwa stopa dystrybucji wewnętrznej utrzymywana jest na możliwie najniższym poziomie. Jedynie z największą trudnością udaje się członkom danej jednostki wpłynąć na głowę rodziny, aby zaspokoił ich prywatne potrzeby z zasobów będących w jego posiadaniu. Zwierzchnicy domostwa mają wybitną skłonność do oszczędzania wszystkich dóbr wymienialnych na inwestycje służące produkcji; użycie ich w innych celach postrzegane jest niemal jak występki. Poza rocznym, wysoce ograniczonym, przydziałem dóbr nikt nie może oczekiwać dodatkowego wsparcia, które musiałoby być udzielone kosztem dobra kolektywnego. Wszystkie te ograniczenia znosi

transakcja odkupu, obfitująca w liczne akty obdarowywania, sprawowane przez pannę młodą we własnym domostwie oraz w grupie rodzinnej i wśród krewnych pana młodego. Zaślubiny *in toto* oznaczają dla każdego członka zaangażowanych rodzin poluzowanie zwykłej rutyny oszczędzania. Oznacza to wzbogacenie się o dobra i kosztowności osobiste (ponad poziom corocznego przydziału) przez wszystkich członków obu przezeńających się domów. Sami zainteresowani doskonale zdają sobie sprawę z tych szczególnych zalet zaślubin.

W obu domostwach, równoległe z procesem wymiany różnych typów dóbr, odbywa się dystrybucja cennych dóbr osobistych wśród wszystkich ich członków. Rodzice dziewczyny dostają w gotówce mniej, niż wynikałoby to z ich ekonomicznego wkładu w posag dziewczyny. Otrzymują jednak znaczną ilość *peszkiszi*, na przykład kupnych tekstyliów przeznaczonych do wewnętrznej dystrybucji między członków ich rodziny. Ponadto dziewczyna ofiarowuje każdemu członkowi rodziny osobisty dar pochodzący z jej własnego uposażenia.

Z kolei dom chłopca wchodzi w posiadanie nie tylko posagu panny młodej, na który nie byłoby go stać i który mógł zostać nabyty jedynie drogą wymiany za odkup. Sam jego koszt jest wprawdzie dwukrotnie mniejszy niż wartość majątku przekazanego domostwu panny młodej, jednakże wydatki związane z odkupem są kalkulowane z uwzględnieniem całego spodziewanego wkładu, jakiego dostarcza panna młoda. Należą do niego wszystkie dary ślubne rozdawane przez nią na różnych etapach transakcji małżeńskiej poszczególnym osobom z nowej rodziny i szerszej grupy powinowatych. Dary te stają się ich prywatną własnością.

Spółeczny charakter przekazywania dóbr

Widzimy, że analizowana z czysto ekonomicznego punktu widzenia transakcja małżeńska przedstawia się jako wymiana różnego rodzaju dóbr między przezeńającymi się domami. Wymiana ta przywraca w każdym z nich równowagę między dobrem zbiorowym i indywidualnym, którego właściwe proporcje może utrzymywać jedynie grupa złożona z równej liczby dorosłych mężczyzn i kobiet pozostających w związkach małżeńskich. Każdemu z domostw zapewnia to transformację zbiorowego bogactwa na własność prywatną, i *vice versa*, co nie jest możliwe w żaden inny sposób.

Niezależnie od tej najbardziej oczywistej ekonomicznej funkcji odkupu za żonę, cała transakcja byłaby zupełnie niezrozumiała, jeśliby traktować ją jako przedsięwzięcie o charakterze wyłącznie komercyjnym. Przede wszystkim, wymiana ta nigdy nie dochodzi do skutku ze względu na nią samą, ale zawsze wiąże się z małżeństwem. Współwystępuje ze zmianą w składzie domostw, dzięki której obie strony uzyskują idealną konfigurację swojej grupy. Równowartości wymienianych dóbr nie zapewniają jakiegokolwiek kalkulacje cen, lecz czynniki niezależne od życzeń i decyzji obydwu domów. Ilość dóbr należnych rodzinie dziewczyny ustalają

świadkowie ceremonii *stroju*, których orzeczenie jest jednakowo wiążące dla obu stron. Podobnie całkowitą wartość dóbr przekazywanych rodzinie pana młodego określa zwyczaj, zgodnie z którym dziewczyna ma prawo do określonej wielkości posagu, i obowiązek wręczania darów. Zasady *do ut des*, która rządzi transakcją, nie wymusza się za pomocą ekonomicznych sankcji odstąpienia czy odmowy, gdy proces wymiany jest już w toku. O pozytywnym rezultacie transakcji przesądza już spotkanie obu stron podczas *stroju*. Bez względu na to, jak niekorzystna byłaby dla nich decyzja *strojników*, tzn. świadków kontraktu, musi dojść do porozumienia odnośnie do wysokości odkupu, brak kompromisu stanowiłby bowiem wielkie wyzwanie dla opinii publicznej i mógłby narazić na szwank przyszłe akcje swatania podejmowane przez stronę, która nie chciała pójść na ustępstwa. Wielkość adekwatnej rekompensaty za odkup w postaci posagu i darów małżeńskich, przekazywanych w zamian, nie jest przedmiotem sporów ani targów podczas negocjacji *stroju*. Ilość i rodzaj darów zależy od składu grupy domowej pana młodego, jako że każdemu z jej członków przysługuje dar określony jego statusem. Za niewłaściwą rekompensatę nie grożą żadne retrospektywne sankcje ekonomiczne, panna młoda i jej rodzina muszą jednak stosować się do dyktowanych zwyczajem zaleceń, o ile chcą uniknąć rytualnego wyszydzenia podczas ceremonii ślubnej. Niewiasta stanie się jego przedmiotem, jeśli jej posag i dary małżeńskie nie spełnią przyjętego poziomu oczekiwań.

Brak rozliczeń czysto komercyjnych stanowi tylko jeden z nieekonomicznych aspektów małżeńskiej wymiany dóbr. Kolejny zasadza się na skomplikowanym systemie pośredników, za sprawą których zostaje osiągnięta ostateczna równowaga wymiany. Chociaż z ekonomicznego punktu widzenia proces wymiany trzeba traktować jako wzajemne przekazanie dóbr między dwoma jednostkami ekonomicznymi, tj. przezeńającymi się domostwami, ich przedstawiciele uczestniczą w nim tylko częściowo, proces ten wymaga bowiem zbiorowego udziału. Poza przekazaniem odkupu, które następuje między ojcami młodych, wręczanie i przyjmowanie darów odbywa się także w innych konstelacjach: między młodymi, panną młodą a jej rodzicami, ojcem pana młodego a młodą i jej krewnymi, panem młodym a rodzeństwem panny młodej, panną młodą a domostwem i grupą krewniaczą pana młodego oraz między innymi uczestnikami transakcji. Co więcej, wszystkie dobra wymieniane między dwoma domostwami nie stanowią całości dóbr, które krążą w ramach [okołomałżeńskiego] procesu wymiany. W rodzinie dziewczyny spotykamy się z wewnętrzną dystrybucją darów wytworzonych przez nią w obrębie tej jednostki i pozostających tam po przekazaniu ich krewnym. Po stronie chłopca widzimy, jak dary zebrane przez jednego z członków rodziny od jego krewnych zostają im potem zwrócone za pośrednictwem panny młodej. Po obu stronach dochodzi również do dystrybucji dóbr na zewnątrz: w procesie wymiany przechodzą one do krewnych i gości, biorących udział w ceremonii ślubnej. W obu domach wydatki przeważają ostatecznie nad przychodami nie tylko ze względu na nieuniknione rozdawanie darów poza jednostkę ekonomiczną, ale też

w związku z ceremonialnym charakterem transakcji, który pociąga za sobą konieczność świątecznego podjęcia gości, zapewnienia im rozrywki i hojnego wyżywienia. Ta nadwyżka wydatków nad przychodami nie mieści się w modelu żadnego przedsięwzięcia komercyjnego i nie mogłaby również być stałą cechą małżeńskiej wymiany dóbr, gdyby była ona transakcją wyłącznie komercyjną.

Proces, którego ostatecznym wynikiem jest [wzajemne] przekazanie dóbr w związku z małżeństwem, z całą jego oprawą rytualną, brakiem rozliczeń opartych na cenach, różnorodnymi pośrednikami cesji dóbr i ich dystrybucji w obrębie domostw, z pewnością nie spełnia warunków transakcji czysto komercyjnej. Proces ten zdradza nam, że całe przedsięwzięcie, choć bez wątplenia ma charakter [także] ekonomiczny, ma również inny aspekt, który zdołamy ujawnić, jeśli rozważymy jego stronę socjologiczną*.

W społeczeństwie macedońskim zawiązanie węzła małżeńskiego powoduje do życia między krewnymi obojga partnerów strukturalną konfigurację powinowactwa. Każde z partnerów staje się powinowatym krewnych wstępujących i krewnych w linii bocznej małżonka, krewni ci zaś wchodzą tym samym w cały szereg bezpośrednich i pośrednich relacji powinowactwa z licznymi przedstawicielami drugiej strony [ukonstytuowanego właśnie] zgrupowania małżeńskiego**. Tkanka tych relacji osiąga największą gęstość w obrębie grupy domowej męża, z którą para mieszka, związana z jej członkami miejscem stałego przebywania i najintensywniejszymi codziennymi kontaktami***. Domostwo męża staje się dla żony stałym zamiennikiem jej domu rodzinnego. Co za tym idzie, jej obowiązki i wzory zachowania wobec tej grupy powinowatych są identyczne jak w rodzinie, w której przyszła na świat. Wraz z mężem, któremu ma „towarzyszyć i służyć”, poddana jest władzy świekrów, braci męża traktować musi jak zastępców własnych braci, a ich żony — jak własne siostry. Egzogamia, etykieta, wzajemne lojalności i podporządkowanie określonej systemowi hierarchii — wszystko to czerpie swą siłę właśnie z tej zasady podstawienia, która rządzi jej uczestnictwem w grupie domowej męża. Podobnie ukształtowane są jej relacje z krewnymi męża, do których musi zwracać się w sposób określony przez krewniacze więzy tych osób z jej małżonkiem.

* [Na marginesie wariant:] Wymiana nie dotyczy [więc jedynie] transakcji między dwoma ekonomicznymi jednostkami produkcyjnymi. Jest jeszcze inna transakcja — lub inny jej aspekt — zachodząca w innej sferze rzeczywistości kulturowej.

** [Wariant skreślony, bez zakończenia:] Rdzeniem tego układu jest stały monogamiczny związek małżeński. Każde z małżonków pozostaje w najbliższym stosunku powinowactwa z grupą rodzinną partnera, a bliskość powinowactwa innych członków dwóch rodzin zależy od...

*** [Wariant skreślony, bez zakończenia:] Gęstość tych wewnętrznych powiązań nie jest ani homogeniczna, ani symetryczna [...], jako że małżeństwo czyni z kobiety członka domostwa jej męża, podporządkowując ją tym samym władzom domowym tej grupy, podczas gdy relacja mężczyzny z rodziną jego żony pozostaje wolna od jakiegokolwiek podporządkowania. Z największym zageszczeniem więzów mamy zatem do czynienia w obrębie [tej pierwszej] grupy i więzy te skupiają się wokół...

Więzy, które łączą mężczyznę z jego [nowymi] powinowatymi nie są nawet w przybliżeniu tak silne. Nie uczestniczy on w żaden sposób w życiu byłego domostwa swojej żony, jej rodu czy wsi. Pozostaje on, a wraz z nim jego dalsza i bliższa rodzina, obcy w jej grupie domowej. Istotą relacji między dwoma rodzinami połączonymi małżeństwem swoich członków jest przyjaźń. Równoległe do terminologii powinowactwa, która wyodrębnia różne rodzaje relacji ze względu na ich charakter i stopień bliskości, wszystkich powinowatych domu określa się zbiorowo jako „gości-przyjaciół”, ponieważ treścią tej relacji są wzajemne odwiedziny i kontakty towarzyskie, mające na celu podtrzymanie przyjaźni. Wizytom tym, uznawanym za niemal obowiązkowe podczas ważniejszych domowych uroczystości, towarzyszy zwykle pozbawiona ceremonialnej oprawy wymiana drobnych darów z jedzenia i przedmiotów osobistych. Przyjaźń ta narzuca również pewne dwustronne obowiązki w kwestiach większej wagi. Pożyczanie pieniędzy przy przedsięwzięciach gospodarczych, współpraca w akcjach swatania, tolerancja wobec naruszania granic, częstego w tych pasterskich społecznościach, należą do najczęstszych przysług świadczonych sobie wzajemnie przez powinowatych; w każdym razie takie są oczekiwania.

Obie grupy podejmują ponadto zobowiązanie do współpracy w dbaniu o trwałość związku małżeńskiego, który je połączył. W przypadku konfliktu lub nieporozumień między partnerami oczekuje się, że krewni męża, a szczególnie jego rodzice, będą interweniować na rzecz swojej synowej, rodzina żony natomiast powinna wywierać koncyliacyjny wpływ na kobietę. Po śmierci męża powinowaci wdowy muszą tolerować jej członkostwo w swoim domostwie do czasu, aż wyjdzie ponownie za mąż. Wreszcie, w przypadku konfliktu między parą a domostwem, którego jest ona częścią, rodzice żony mogą pomóc obydwójgu małżonkom wyzwolić się ze społeczności domowej i osiągnąć niezależność.

Gdy rozpoczyna się akcja małżeńska, cała ta konstelacja istnieje jedynie potencjalnie jako gotowy wzór, według którego szereg osób może ukształtować swoje relacje. Na początku procesu obie strony przyszłej grupy powinowatych są sobie obce; wskutek okolicznościowego zbiegu planów małżeńskich stają wobec możliwości związania się węzłami małżeństwa i powinowactwa. Konstelacja ta nie zacznie funkcjonować przed zakończeniem procesu formowania się nowego ugrupowania: trzeba wykonać działania, które zdefiniują nowe relacje, objąć umową wzajemne zobowiązania, ustanowić obowiązujące wzory wzajemnych kontaktów. Gdy wszystkie warunki ustanowienia statusu powinowactwa zostaną spełnione, początkową sytuację obcości zastąpi zbiór wzajemnych relacji — pochodna małżeństwa. Obie wiążące się jednostki muszą zawrzeć wstępne porozumienie co do ślubu swoich członków, publiczne potwierdzenie tej decyzji podczas ceremonii *stroju* musi przekształcić prywatne porozumienie w zobowiązanie wiążące prawnie, dziewczynę należy ceremonialnie wyeliminować z jej grupy rodzinnej i włączyć do domostwa męża, w końcu trzeba zainicjować codzienne obcowanie między osobami, które weszły w obręb nowego wzoru strukturalnego. Między początkowym amorfizmem

potencjalnych relacji a ich ostateczną krystalizacją w określony już układ społeczny rozgrywa się stadium pośrednie, znaczone najważniejszymi momentami tej postępującej metamorfozy: spotkaniami, negocjacjami, aktami obrzędowymi oraz transakcjami prawnymi i ekonomicznymi. Każdy taki akt przynosi wymierną zmianę sytuacji. Narzuca nowe zobowiązania, ustanawia nowe relacje, a w już istniejących przekształca treść i stopień bliskości. W systemie działań zwyczajowych prowadzących do ukonstytuowania się grupy małżeńskiej natychmiastowe przekazanie dóbr, które jest składową częścią tego systemu, pojawia się regularnie jako wstępny warunek zmiany. Na każdym z kolejnych etapów transakcji małżeńskiej zmiana społecznego statusu opóźnia się dopóty, dopóki nie dojdzie do przekazania umówionej zapłaty lub wymaganego zwyczajem daru. To właśnie poszczególne akty przekazania lub wymiany dóbr określają zmianę i pozwalają ich uczestnikom zachowywać się zgodnie z nowo powstałą sytuacją.

Jaśniejszemu zobrazowaniu tej kwestii posłuży krótki przegląd kolejnych etapów transakcji małżeńskiej, w którym uwypuklona zostanie równoczesność aktów wymiany oraz ich społecznych i prawnych implikacji¹⁸.

Podczas pierwszych przymiarek do swatania, których dokonuje pośrednik lub ojciec chłopca osobiście, nie dochodzi ani do wymiany darów, ani do otwartej rozmowy. Nawet jeśli rodzice panny młodej są przychylni kandydatowi, kryją to pod konwencjonalną maską wahania i rezerwy. Nowa sytuacja wynurza się ze stadium amorficznego, gdy na deklaracje ojca chłopca rodzina dziewczyny odpowie ofiarowaniem darów, za które — jak pamiętamy z wcześniejszego opisu — gość natychmiast płaci, oferując następnie pewną ilość pieniędzy i dóbr rzeczowych na poczet odkupu. Tę transakcję uznaje się za prywatne porozumienie dwóch ojców, którzy — jak ujmują rzecz tubylcy — „wymienili znaki” (*menili niszani*), co ich obliguje do zorganizowania *stroju*. Dziewczynę uważa się już za „obiecana” (*wetena*) chłopcu, a jej ojciec ma moralny obowiązek dotrzymać danego słowa. Wzajemne badanie się i wywiadywanie, charakterystyczne dla etapu swatania, kończy się natychmiast i oba domostwa przygotowują się do ceremonii *stroju*, która musi odbyć się w ciągu kilku tygodni*.

W trakcie *stroju* następuje przekazanie ojcu dziewczyny pierwszej raty odkupu, przekazanie darów uczestnikom prowadzonych negocjacji i członkom domostwa pana młodego oraz wymiana kosztowności między młodymi. Oprócz tego dziewczyna otrzymuje jeszcze małe sumy pieniędzy od

* [W notatkach wariant:] Sytuacja wynurza się ze swego stadium amorficznego dopiero, kiedy odpowiedzią na deklaracje pretendenta jest ofiarowanie darów przez kobietę z domu dziewczyny, za które, jak pamiętamy, natychmiast odwzajemnia się ojciec chłopca. Dziewczynę uważa się za „obiecana” (*wetena*), co jest wyrazem tej obopólnej ugody, która poprzedziła wymianę darów, a ojciec chłopca — zwykle dzień lub dwa po tym spotkaniu — posyła do domu dziewczyny pewną ilość pieniędzy i wełny lub bawełny. Transakcję tę traktuje się jak wymianę symboli porozumienia; wyrażenie: „wymienili znaki” (*menili niszani*). (Tłum. Anna Engelking).

¹⁸Por. opis przebiegu transakcji małżeńskiej w rozdz. „Małżeństwo patrylokalne” w części 1.

ojca chłopca i jego drużyny. Wszystkie te wymiany mają bogatą oprawę rytualną i dokonywane są w ceremonialny sposób. Zaraz po przyjeździe *strojników* do domu dziewczyny oferowane pieniądze oraz *kitkę* (dar chłopaka dla dziewczyny, za który ta odpłaci swoim darem) kładzie się na chlebie przywiezionym z domu chłopca. Pieniądzy tych nie rusza się dopóki nie dojdzie do ostatecznego porozumienia, to znaczy dopóki ojciec dziewczyny nie zaakceptuje kontrpropozycji reprezentantów chłopca*. Sygnałem tej zgody jest przyjęcie pieniędzy z rąk ojca chłopaka. Potem obaj ojcowie wstają, łamią się ceremonialnie chlebem, obejmują i wypowiadają konwencjonalną formułę: *swastwo* — *brastwo* („swatostwo to braterstwo”). Od tej pory uważają się oni za powinowatych i zwracają się do siebie, używając odpowiedniego terminu: *swatu* („swacie”). *Kitkę* porywają kobiety domu i biegiem zanoszą dziewczynie. Po czym następuje świąteczny posiłek, wręczanie i przekazywanie darów panny młodej i przyjmowanie za nie zapłaty.

Zmiana, którą wprowadzają te akty, sprowadza się do wstępnego nawiązania stosunku powinowactwa między dwoma domami, co podkreśla publiczne używanie odpowiednich formuł adresatywnych. Głowy obu domostw, jako reprezentanci swoich kandydatów, zawierają umowę, że doprowadzą sprawę do końca — i teraz obowiązek ten spoczywa na nich z racji ich statusu powinowatych. Zerwanie tego kontraktu jest dla tubylców nie do pomyślenia i do takiego wypadku może dojść tylko wtedy, kiedy dziewczyna, lekceważąc rodziców i ich zobowiązania, ucieknie i poślubi innego chłopca. Wówczas zawiedziona [druga] strona domaga się rekompensaty za poniesione wydatki. Rekompensaty nie pociąga za sobą natomiast śmierć któregoś z kandydatów¹⁹; uznaje się ją za nieszczęście obu stron spowinowaconego ugrupowania**.

Relacja, jaka rozwija się od tej chwili między chłopcem a dziewczyną, pozostaje w tyle za nadanym im statusem pokrewieństwa. Ich osobisty udział w całym procesie ogranicza się do wymiany kosztowności, co oznacza obopólną zgodę na przyszłe małżeństwo. Wymianę tę opisuje się tymi samymi słowami, jakimi w poprzednim etapie transakcji mówiło się o wymianie dóbr i darów między przedstawicielami kandydatów: „wymienili znaki” (*menili nisanite*). Ich nowy status definiuje się w sposób

* [W notatkach wariant:] Podczas targów co do wysokości odkupu ojciec dziewczyny wyraża swoją zgodę, przyjmując połowę wynegocjowanej kwoty, którą ojciec chłopca kładzie na specjalnie w tym celu przyniesione bochny chleba. (Tłum. Anna Engelking).

** [Por. w notatkach terenowych:] Redko. Ne se zdesiło da ne držit ľaf. Ako pobegnet toa. Ze zdesiło cie begat. Togaj cie tražit domacinot da mu wratit pari i swe szto daľ. Tatko uwek cie mu wratit. To ka inajet idet. Ako umret ne tražit niszto. Swite daroji, ruba cie dajet. Uszte cie ostanet neszto, ako imala wisze. [Rzadko (się zdarza), prawie się nie zdarza, by ktoś nie dotrzymał słowa. (Może do tego dojść), jeśli (dziewczyna) ucieknie. To się zdarzało, kiedy zaręczona dziewczyna uciekła. Wtedy ojciec chłopca żąda oddania pieniędzy i wszystkiego, co (wcześniej) podarował. Ojciec dziewczyny zawsze oddaje. Tak płaci za upór córki. Jeśli dziewczyna umrze, ojciec chłopca nie wymaga zwrotu. Wszystko, co dał: dary, ubranie, zostaje u rodziców dziewczyny].

¹⁹ Informacja przeciwna niżej w podrozdz. „Odkup za żonę a kontrola zachowania”.

ograniczony, jako wynikający z praw i obowiązków ich władz rodzinnych. Dziewczyna nie jest już „obiecana” (*wetena*); jest „skończona” (*swrszena*), co oznacza, że nie można jej już brać pod uwagę w żadnych innych planowanych akcjach małżeńskich. Chłopak ze swojej strony „skończony” nie jest, nigdy bowiem nie był obiektem swatania, ale jako że uczestniczył w zakończonej sukcesem intrydze, mówi się o nim, że „doprowadził to do końca” (*toj imat swrszena*).

To wstępne ustanowienie statusu powinowatych między rodzinami oraz, jeśli można tak to określić, zaręczonych między kandydatami nie pociąga za sobą żadnego zacieśnienia wzajemnych kontaktów. Przeciwnie, kontakty społeczne obu stron ulegają ograniczeniu, obowiązuje je bowiem teraz tabu unikania kontaktu od *stroju* do ceremonii ślubnej (okres ten trwa od kilku miesięcy do nawet trzech lat). Powinowatym nie wolno się odwiedzać; zwłaszcza dziewczyna nie może widzieć narzeczonego. Młodzi będą mogli zobaczyć się po raz pierwszy dopiero w cerkwi, powinowaci zaś podczas wzajemnych oficjalnych odwiedzin, które następują po ślubie.

Od tego momentu dziewczynę uważa się za zaręczoną z chłopcem (czyli, jak ujmują rzecz tubylcy, „skończoną” [*swrszena*]). Ten status nie pociąga za sobą żadnej relacji pokrewieństwa między dziewczyną a chłopcem i jego rodziną. Podejmuje ona jedynie zobowiązanie, że podporządkuje się decyzji ojca. Co za tym idzie, nie wprowadza się też żadnej nowej terminologii [powinowactwa] w odniesieniu do dziewczyny i jej przyszłej małżeńskiej rodziny. To pośrednie stadium tworzenia się nowych więzów pokrewieństwa odznacza się wszakże poddaniem jej nowym normom zachowania. Nie wolno jej wymieniać imion nie tylko przyszłych powinowatych, ale nawet nazwy ich rodu i wsi. Nie może ich widzieć, a gdyby tak się stało, zachowuje w ich obecności milczenie (*gowejet*)²⁰.

Następny etap procesu transakcji małżeńskiej ma miejsce podczas ceremonii przenosin panny młodej. Dochodzi wtedy do przekazania pozostałej części odkupu, czemu towarzyszy rytuał podobny w swej istocie do *stroju*. Odkup, składający się teraz z *peszkiszi* i pieniędzy, znowu zostaje publicznie zdjęty z bochenka chleba, a ojcowie młodych muszą się objąć i ogłosić, że łączące ich powinowactwo jest tak silne i trwałe, jak braterstwo. Ten akt otwiera drogę pozostałym elementom ceremonii. Pan młody wymienia dary z rodzeństwem panny młodej przy wtórze chóralnych pieśni, w których pojawiają się terminologiczne określenia relacji powinowactwa między nimi. Panna młoda, stale ukryta przed gośćmi, opuszcza rodzinę i krewnych, ofiarowując im odpowiednie dary. Na koniec orszak pana młodego zabiera skrzynię panny młodej, mieszczącą jej posąg i dary weselne, i szykuje się do powrotu do jego domu.

Podczas końcowego stadium transakcji małżeńskiej przenosiny panny młodej do jej domu małżeńskiego poprzedzone są ostateczną zapłatą odkupu. Zanim będzie mogła odbyć się ceremonia, identyczna z tą znaną ze *stroju*, należy przekazać pozostałą część umówionej kwoty oraz całość *peszkiszi*. [Wówczas]

²⁰Wariant przetłumaczony przez Annę Engelking.



Bencze. Wesele botuskie. Wyjście panny młodej z domu rodzicielskiego

obaj *domacini* obejmują się i powtarzają: *swastwo* — *brastwo* („swatostwo to braterstwo”). Pan młody tym razem uczestniczy w ceremonii i ma obowiązek wręczyć przepisowe dary starszemu bratu i młodszej siostrze panny młodej. W obecności teściów zachowuje milczenie, ale przy wymianie darów z rodzeństwem dziewczyny zmianę statusu pokrewieństwa podkreśla ustanowienie nowej terminologii: *zet* na określenie pana młodego, *szura* — brata panny młodej i *sweska* — jej siostry.

Następnie panna młoda, która nie pojawia się podczas wszystkich tych ceremonii, opuszcza rodzinę, ofiarując każdemu z jej członków rytualny dar. Po czym natychmiast przychodzi kolej ceremonialnych wyprowadzin i skrzynia z posagiem panny młodej zostaje przekazana orszakowi pana młodego²¹.

Drogę powrotną przerywa na ogół obrzęd ślubu, odprowadzany przez popa w cerkwi. Akt ten ma istotne znaczenie prawne tylko dla procedur cerkiewnych i państwowych. Dla tubylców jego znaczenie sprowadza się przede wszystkim do właściwości magiczno-religijnych, mających dobroczynny wpływ na zdolności reprodukcyjne małżonków. Jako taki, rytuał ten zalicza się do tej samej kategorii, co rozmaite inne zabiegi magiczne, które w tym opisie pomijam. Skupiają się one głównie wokół dwóch momentów ceremonii ślubnej: wyprowadzeniu panny młodej z domu jej rodziców i rytualnym wprowadzeniu do domu męża.

²¹ Fragment przetłumaczony przez Annę Engelking.



Bencze. Wesele botuskie. Pochód weselny rusza z domu niewiasty

Ostatnia transakcja ekonomiczna dokonuje się w domu pana młodego, gdy wieczorem po swoim przybyciu panna młoda rozdaje rodzinie i krewnym męża dary, które przywiozła. Doniosłość społeczną tego aktu podkreślają komentujące go pieśni, w których raz za razem powtarzają się terminy pokrewieństwa odpowiadające nowo ustanowionym relacjom. Ten sam rytuał służy też instruowaniu młodej żony, jak w przyszłości powinna się zwracać do otrzymujących dary, tak że praktycznie wszystkie terminy definicyjne zostają zastąpione zwyczajowymi zwrotami adresatywnymi. Ta zmiana w terminologii pokrewieństwa nie znajduje na razie odzwierciedlenia w zachowaniu dziewczyny, gdyż podczas całej ceremonii musi ona zachować milczenie. Nie wolno jej odzywać się do powinowatych. Tabu to zostaje zniesione następnego dnia podczas ceremonialnego prania, które urządza dla swojej nowej rodziny, kiedy to instrukcje dotyczące obowiązującej ją terminologii mogą być powtórzone.

Ostatnie rozdawanie darów odbywa się w domu pana młodego. Obowiązkiem panny młodej jest ofiarowanie swojego daru każdemu członkowi rodziny, każdemu uczestnikowi rytuału weselnego, a nawet, o ile to możliwe, wszystkim ważniejszym gościom. Sama wcześniej przygotowała tylko dary przeznaczone dla rodziny pana młodego. Pozostałe, chustki i skarpety, zostały zebrane przez rodzinę chłopca podczas ceremonialnego zapraszania krewnych na uroczystości weselne. Jest to jedyna rytualna okazja, kiedy panna młoda nawiązuje kontakt ze wszystkimi mieszkańcami domu pana młodego oraz z ich krewnymi. Jednocześnie jest instruowana, jak ma się zwracać do każdej z tych osób.

Odtąd, zwracając się do członków rodziny swego męża, będzie musiała używać terminów wskazujących na jego relację z nimi.

To jeszcze nie wszystko, gdy chodzi o ekonomiczne aspekty relacji małżeńskiej. Do następnych wymian [darów] dochodzi podczas pierwszej wizyty młodożeńców u rodziny żony. Dobiega wówczas końca obowiązujące męża tabu zwracania się do teściów; teraz nazywa ich już właściwymi terminami. Kolejny dar wręcza matka pierwszemu dziecku urodzonemu przez córkę. Funkcjonują także drobne, okolicznościowe dary z jedzenia i skarpet, wręczone przez parę rodzicom żony przy okazji świątecznych wizyt. Te jednakże [w omawianym kontekście] mają mniejsze znaczenie²².

Zmiana, która dokonuje się w konfiguracji pokrewieństwa po zakończeniu *swadby*, polega przede wszystkim na zmianie składu rodzin. Rodzina dziewczyny utraciła córkę i siostrę; domostwo chłopca zyskało synową, bratową i żonę. Jednocześnie grupa rodzinna dziewczyny wzbogaciła się o związki, które łączą ją teraz z mężem ich córki. W ceremonii *swadby* na pierwszy plan wysuwała się ta właśnie zmiana w składzie rodzin: dziewczyna utraciła członkostwo w domostwie swoich przodków, zyskując zarazem obywatelstwo w domostwie męża. Wyzwolono ją spod władzy rodziców i braci, poddając jednocześnie jurysdykcji męża, świekrów i dziewierzy. Połączyła się [z chłopcem] stała relacją małżeńską [...] i przez ten związek uzyskiwała status powinowactwa ze wszystkimi krewnymi męża. Ugrupowanie małżeńskie skryształizowało się zatem ostatecznie w swój normalny wzór. Jednak jego codzienne funkcjonowanie rozpoczyna się dopiero po uroczystych odwiedzinach krewnych dziewczyny w jej domu małżeńskim i rewizycie młodej żony i jej męża w domu jej rodziców. Wizyty te kończą przejściowe stadium formowania konstelacji powinowatych i rozpoczynają zwykłe, oparte na przyjaźni i gościnności, stosunki towarzyskie między dwoma stronami ugrupowania małżeńskiego.

Odkup za żonę a stabilność małżeństwa*

Powyższa analiza ukazała ekonomiczny charakter małżeńskiej wymiany dóbr oraz jej sprawczą rolę w procesie formowania relacji małżeńskiej i relacji powinowactwa. Kwestie te nie wyczerpują jednak problematyki związanej z odkupem za żonę w Macedonii. Dalszych badań wymaga pytanie, w jakim stopniu można postrzegać odkup jako instrument kontroli społecznej, mający wpływ na wypełnianie zobowiązań, jakie pociąga za sobą transakcja małżeńska. A także, w jakim stopniu ekonomiczne implikacje tej transakcji wpływają na zachowanie jednostkowe i regulują zachowania społeczne osób, których dotyczą.

Przed wszystkim jednak rozważania te należy rozpocząć od weryfikacji założenia o pragmatycznym znaczeniu odkupu za żonę dla stabilności

* [W tekście także drugi wariant tytułu:] „Wpływ odkupu za żonę na zachowania jednostkowe i społeczne”.

²²Wariant przetłumaczony przez Annę Engelking.

związku małżeńskiego*. Wymiana dóbr przy zawieraniu małżeństwa nie wyposaża żadnej z zainteresowanych stron w sankcje ekonomiczne, których mogłaby użyć przeciwko osobom odpowiedzialnym za zaburzenie relacji małżeńskiej. Przekazanie dóbr jest obustronne, a po jego dokonaniu proces utworzenia grupy małżeńskiej uważa się za nieodwracalny. Rozpad małżeństwa w żaden sposób nie oddziałuje wstecz na wymianę, która się dokonała. Nie zachodzą okoliczności narzucające na którąś ze stron obowiązek zwrotu otrzymanych dóbr. Gdy mąż wygania żonę lub kiedy ta wraca do rodziców albo ucieka z kochankiem, nie powoduje to zwrotu ani odkupu, ani posagu. Presja wywierana przez rodzinę na to z małżonków, które nie wypełnia swoich obowiązków małżeńskich, wynika z innych czynników niż względy ekonomiczne.

Sankcja polegająca na utracie dóbr w odpowiedzi na nielojalność może być użyta wyłącznie w trakcie trwania tej wymiany, tzn. przed ceremonią ślubną, nigdy po niej. Tylko w tych okolicznościach strona, która złamała wstępne porozumienie, ponosi stratę ekonomiczną, ma bowiem obowiązek zwrócić drugiej rodzinie wszystkie poniesione przez nią wydatki, sama zaś traci wszelkie prawa do pieniędzy i darów, które dotąd podczas transakcji wymiany przekazała. Do złamania porozumienia nigdy nie dochodzi z winy przedstawicieli kandydatów ani też z powodu niezgody chłopca, ten bowiem bez wsparcia rodziny i krewnych nie jest po prostu w stanie się ożenić. Źródłem zagrożenia jest dziewczyna, która jeśli jest niezadowolona z decyzji rodziców, może uciec do mężczyzny własnego wyboru. Wiąże się to dla jej rodziców z naprawdę znacznymi stratami. Muszą zwrócić pieniądze otrzymane od zaakceptowanej już partii, posąg zaś i dary małżeńskie, będące dziełem rąk dziewczyny, nie przedstawiają sobą wartości i jedynie zalegają w domu. Nie można ich zamienić na własność typu kolektywnego inaczej niż w ramach transakcji małżeńskiej. Nie używają ich też inni członkowie domostwa, gdyż mimo wszystko uważa się je za potencjalną prywatną własność dziewczyny. Przeważnie zachowuje się je do czasu osiągnięcia porozumienia z rodziną, do której dziewczyna uciekła, po czym jej przekazuje. Czasami, jeśli ucieczka przysporzyła rodzinie zbyt wiele problemów, ta niszczy je w gniewie. Jednakże to nie perspektywa strat materialnych powoduje, że rodzice liczą się ze zdaniem córki, która może postąpić w ten sposób, gdy jest rozczarowana ich wyborem. Ucieczka dziewczyny zawsze wywołuje atmosferę skandalu, a solidarność opinii publicznej liczy się tu bardziej niż niedogodności ekonomiczne wynikłe z takiej afery.

Wpływowi odkupu na postawę rodziców wobec córki nie da się wszelako zaprzeczyć w jednym aspekcie. O ile w odniesieniu do jej zamążpójścia liczą mimo wszystko na korzyści z przyszłej wymiany, muszą poczynić pewne mało spektakularne przygotowania. Dziewczyna, aby mogła sporządzić dla siebie wyprawę, musi nauczyć się kobiecego rękodziela, potrzebuje więc czasu i możliwości do wykonania tej pracy. Musi regularnie

* [Dopisek na marginesie:] Nie! Małżeństwo — kwestie ekonomiczne.

otrzymywać swój coroczny przydział dóbr podczas domowej dystrybucji i być wolna od innych zajęć. Tylko pod tymi warunkami wymiana przyniesie domostwu określony zysk. W przeciwnym wypadku wszystkie dobra otrzymane od rodziny pana młodego wykorzystane zostaną natychmiast do masowej produkcji posagu i darów małżeńskich. Dobre traktowanie córki, która nie ma dla rodziców takiej wartości jak syn, mieszkający z nimi przez całe życie i swoją pracą zapewniający im sytą i dostatnią starość, jest więc bez wątpienia w dużym stopniu pochodną powyższego rozwiązania, które sprawia, że przestrzeganie jej praw i przywilejów wynika nie tylko z sentymentów władz rodzinnych dziewczyny, ale także z ich dobrze pojętej troski o własny interes.

Odkup za żonę w Macedonii. II²³

Problemy odkupu za żonę

Odkup za żonę jako technika tworzenia nowych społecznych związków trwałości i częstotliwości.

Odkup ma wartość ekonomiczną (charakter odkupu). Nie jest to jednak kupno. (Porównać socjologię odkupu z technologią działań ekonomicznych).

Również inne relacje wyrażane przez płatności (*do ut des*). Odkup trzeba rozpatrywać w odniesieniu do innych technik ekonomicznych jako ustalonych relacji społecznych.

Otrzymujący odkup partycypują w kosztach zawarcia małżeństwa brata dziewczyny. Ugrupowanie odkupowe.

Małżeństwo jako skomplikowany system wzajemnych relacji. Odkup płacony w ratach.

Odkup za żonę w tubylczej psychologii

Odkup za żonę to zwyczaj i obowiązek, który trzeba uhonorować i wypełnić na odpowiednim etapie transakcji małżeńskiej. Sami tubylcy nie mają na ten temat żadnej ogólnej teorii. Jednak na różnych etapach zawierania i trwania relacji małżeńskiej są sytuacje, w których świadczenia te są przywoływane. Fakt ten może nam dopomóc naświetlić znaczenie odkupu za żonę.

Jeszcze przed rozpoczęciem transakcji małżeńskiej rodzina dziewczyny pozwala sobie od czasu do czasu na rozważania o tym, ile mianowicie zażąda za nią od pretendenta do jej ręki. Dziewczyna może włączyć się do takiej dyskusji i przekonywać, że te żądania powinny być adekwatne do wartości darów i posagu, jakie spodziewa się otrzymać wskutek rodzinnej

²³ Niniejszy rozdział został przetłumaczony z oryginału angielskiego (oprócz macedońskich zapisów terenowych i ich przekładów); tłum. Jakub Ozimek.

decyzji. Będzie argumentować: będziecie mogli zażądać tyle a tyle, jeżeli sami dacie wszystko, co macie dać. Uważa się, że dziewczyna ma prawo dostać „co swoje”, to znaczy małżeństwo ze wszystkimi kolejnymi etapami kontraktu i *swadby*, [z] wypłaceniem odkupu i posagu, wymianami darów itp. Tylko takie małżeństwo cieszy się pełnym świątecznym splendorem i jest cenione przez dziewczęta. Pozbawione tego aspektu ekonomicznego i ceremonialnego są małżeństwa przez ucieczkę, małżeństwo między wdowcem a wdową czy małżeństwa matrylokalne, przez które pan młody dołącza do domu rodziny swojej żony.

Co więcej, każda rodzina odczuwa szczególną dumę ze wszystkiego, co wniosła jako swój wkład do ślubu chłopaka, szcząc się poniesionymi kosztami, w tym odkupem i innymi udziałami, wydatkami na przyjęcie itp.

Podczas negocjacji zwanych *stroj* między targującymi się stronami następuje wymiana argumentów, która rzuca wyjaśniające światło na postawy uczestników. Ojciec dziewczyny nastawał będzie na wysoką cenę odkupu, przypominając, jak wiele musi dać dziewczynie, by wyposażyć ją w posag, a zwłaszcza w dary, które ta musi rozdać rodzinie pana młodego. Przypomni: aby wziąć, trzeba też zawsze dać, i odwoła się do sentymentów — bólu związanego z utratą córki. Strona chłopca odpowie na to, próbując go przekonać, że dziewczyna traktowana będzie [przez świekrów] jak własne dziecko, co się zaś tyczy zasady „daj, by wziąć”, stwierdzi, że choć rzeczywiście każdy wydatek musi zostać odwzajemniony, oni przyjechali przecież nie po dobra, ale po człowieka.

Widzimy [zatem], że zasada wzajemności — *do ut des* — na początkowym etapie transakcji małżeńskiej służy za główny argument uzasadniający osobiste roszczenia do udziału w zyskach z niej płynących. Dziewczyna wysuwa roszczenia co do udziału swojej rodziny w zapewnieniu jej dobrobytu, ojciec chłopca domaga się dla swojego domu osoby dziewczyny, ojciec dziewczyny z kolei rekompensaty za zrzeczenie się więzów rodzinnych z córką oraz darów zwrotnych za [rozdawane przez nią] rytualne dary i za posag, jaki wniesie do domu świekrów. Stanowisko to znajduje klarowny wyraz podczas wyprowadzenia panny młodej, kiedy to władza rodziców dziewczyny traci moc dopiero po ostatecznym przekazaniu odkupu. Wtedy dopiero orszak pana młodego może zabrać i ją, i jej posag.

W życiu małżeńskim okazji do wspomnienia odkupu dostarczają kłótnie między mężem a żoną. Gdy żona nie słucha męża, ten może powiedzieć: „Musisz robić to, czego chcę. Mogę cię zabić, a ty nie masz nic do gadania. Kupiłem cię, nie masz ani matki ani ojca”. Jeśli jednak mąż grozi żonie, że ją wygoni, ta może odpowiedzieć: „Cóż, odejdę, ale przedtem musisz zwrócić wszystkie dary, które przyniosłam twoim krewnym, żywym i umarłym”. Kobiety z zasady podkreślają korzyści, jakie ich zdaniem czerpią z istnienia tego zwyczaju. Twierdzą, że gdyby mężczyźni nie płacili odkupu, mogliby zmieniać żony wedle kaprysu; w obecnej sytuacji natomiast każdy z nich zadowolili się musi kobietą, z którą wszedł w trwałą związek małżeński.

Ta garść tubylczych opinii rzuca nieco światła na znaczenie zwyczaju. Opinie te nie różnią się poziomem od wczesnych interpretacji odkupu za

żonę, widzących w nim przedsięwzięcie handlowe naznaczone przymusem i szalbierstwem, ekonomiczny szantaż zapewniający trwałość małżeństwa itp., z tą fundamentalną różnicą, że prezentują one sposób argumentowania w sytuacji, którą trzeba jasno określić, zanim będzie można podjąć działania.

Komercyjna teoria odkupu za żonę (Raglan)²⁴, podobnie jak jego interpretacja jako zinstytucjonalizowanego szantażu ekonomicznego, wymuszającego poszanowanie podjętych zobowiązań przez wzgląd na ustanowione relacje (Malinowski), znajduje odpowiedniki w rozumowaniu tu-byłców, którym w różnych sytuacjach nieobce są ani duch handlu, ani uciekanie się do szantażu, spotykane tam przynajmniej tak często, jak i w naszym społeczeństwie.

*

To'a da ne daat — poarno. Mije imame jedna za mażenie, a dwajca za [żenienie].

Swite sakat, i ja cie posakam. Ama sakat ruba. Szto cie posaka, pa cie mu odnese tamo. Cie se poarczit to'a. Srmija, boja. Sakat szamija, kałczini, koszuli.

„Arno je: cie si zeme, cie si napraji ruba, pa tamo cie mu odnese. Goła pojjet?”

Cie mu zborisz: „Sum te płatił, szto sakam cie ti praam. Sum te płatił. Te kolim, te brkam, te tepam. Szto sakam, to'a cie ti praam”. Ama da ja tepat, da ja brkat — pak cie mu welit tatko mu: „Ako ti ne czinit, pak cie mi ja dajesz. Cie si ja zema”. Ama pari, Boże zaczuwaj, wecie ne sakat pari toj. Sede to'a ne bidujet.

Dete ja sum biła w Zagrad. Sestra Andzielko'a besze w Koso'o mażena taja. Ja brkasze mażot. Tepaj ja, brkaj ja, taja dobeaga kaj bracia mu. Dojde i toj, maż mu, tujeka. „Zasztu ja tepasz? Zasztu ja brkasz? Zasztu ja tepasz?”. Bracia mu wele'a: „Zasztu, mori, ne sedisz tamo?”. — „Ne sedam. Ne sedam. Me brkat, me tepat: «Ojsi»”. — „Ama po tebe szto idet owija, kogaj te brkat, kogaj te tepat?”. — I taja je brkaat. Po sto pati dojdajesze, bracia ja nazod wrati'a. I tamo si ostana. Ne możesze na drugo mesto da si odit, ni pak bracia ja prima'a tuje. Ne znam kako se namiri'a togaj.

Byłoby lepiej, gdyby nie dawano odkupu. My mamy jedną dziewczynę na wydaniu i dwóch chłopaków do ożenku.

Wszyscy chcą, i ja zechcę. Ale chcą ubrać. Co tylko zechce (ojciec dziewczyny), przyniosą mu. Trzeba trochę wydać. Na srebrne nici. Chcą też chustkę na głowę, skarpety, koszule.

„Tak powinno być: on kupi, przygotuje ubranie i przyniesie jej. Goła ma chodzić?”

[Mąż] będzie jej mówił: „Zapłaciłem za ciebie, zrobię z tobą, co tylko zechcę. Zapłaciłem za ciebie — mogę cię zabić, wygonić, zbić. Zrobię z tobą, co tylko zechcę”. Po pobiciu i wygnaniu jej ojciec mu powie: „Jeśli ci nie pasuje, oddaj mi ją z powrotem. Zabieram ją do siebie”. Tyle że pieniędzy, Boże broń, nie będzie już chciał. Tutaj [zresztą] to się nie zdarza.

²⁴Lord Raglan, *Bride-Price*, „Man” 1929, t. 29, s. 215; 1930, t. 30, s. 92; 1931, t. 31, s. 75, 235–236, 284.

Jako dziecko mieszkałam w Zagradzie. Siostra Andzielka wyszła za mąż do Kosowa. I mąż ją wyganiał. Bił ją, wyganiał ją i uciekła do swoich braci. Mąż też przyszedł do nich po jakimś czasie. „Dlaczego ją bijesz? Dlaczego ją wyganiaasz? Dlaczego ją bijesz?” — pytali go bracia. A do niej mówili: „Dlaczego nie [chcesz] żyć tam u niego?”. Odpowiadała: „Nie będę tam żyła. Nie będę. Bije mnie, wygania: «Idź stąd!»”. — „To dlaczego przychodzi po ciebie, skoro cię bije i wygania?”. Bracia ją też wyganiałi. Wracała do braci sto razy i oni za każdym razem odprowadzali ją z powrotem. W końcu została tam. Ani nie miała dokąd pójść, ani bracia nie chcieli jej u siebie. Nie wiem, jak oni się wtedy pogodzili²⁵.

Odkup za żonę a tubylcza ekonomia*

By dogłębnie zrozumieć ekonomiczny aspekt transakcji małżeńskiej, musimy oddzielić go na chwilę od szczegółów relacji ustanawianych przez wymianę i przekazywanie dóbr; [należy] prześledzić z czysto ekonomicznego punktu widzenia same te wymiany i transformacje. Pomoże nam tu ta okoliczność, że system ekonomiczny społeczeństwa macedońskiego nie różni się szczególnie od naszego — tubylcy używają pieniędzy, są więc w stanie przeliczać wszystkie swoje poczynania ekonomiczne na tę skalę [porównawczą]. Przedstawię [takie właśnie obliczenia].

Po stronie rodziny chłopca transakcja małżeńska oznacza nagły wzrost konsumpcji. [...] Dla średniozamożnej wielkiej rodziny żeniącej [syna] z dziewczyną z rodziny o podobnym [statusie] całkowity koszt można wyliczyć następująco.

[Główna] kwota odkupu za żonę:	2000
Dobra rzeczowe:	2000
Dary pieniężne (odpłata za dary od domu panny młodej):	600
Drobne datki i koszta wesela:	400
Koszt <i>stroju</i> :	200
Koszt <i>swadby</i> :	1000
[Ogółem]:	<u>6200</u> dinarów

Większość wymienionych wydatków trzeba pokryć pieniędzmi. Jedynie dobra o wartości ok. 500 dinarów wytwarza się w domostwie, reszta kupowana jest na rynku. Przyjęcia z okazji *stroju* i *swadby* brane łącznie wymagają wydatku pokrywanego w około jednej trzeciej w gotówce. Reszta pochodzi z zasobów domostwa. Widzimy zatem, że w krótkim czasie, jaki dzieli *stroj* od wesela, domostwo musi wydatkować znaczną sumę pieniędzy. Pieniądze te gromadzi się zawczasu, [sprzedając] zwierzęta na targu w mieście. Tych corocznych [transakcji] dokonuje się, by sprostać zwykłym wydatkom domu i opłacić podatki. Nadwyżkę regularnie się akumuluje, jeśli zaś do tego nie doszło, przed ślubem następuje sprzedaż dużej liczby

* [Obok wariant tytułu:] „Ekonomiczny aspekt transakcji małżeńskiej”.

²⁵ Szczegóły podane w tej wypowiedzi każą wnioskować, że rozmówczynią Obrębskiego była Stefkojca.

zwierząt. O ile nie ma tej możliwości, pieniądze pożyczają się od przyjaciół i spłaca w ciągu kilku kolejnych lat.

Ogólna zasada: ślub chłopaka musi być poprzedzony akumulacją bogactwa ponad rzeczywiste potrzeby domu; zostaje ono spożytkowane w jednym rzucie w ramach transakcji małżeństwa.

Rozważmy [teraz], do jakiego stopnia powyższe wydatki wpływają na budżet rodziny panny młodej. Budżet wydatków i zysków związanych z transakcją małżeńską przedstawia się następująco.

Zyski

Odkup za żonę	
[Główna] kwota pieniężna:	2000
Dobra rzeczowe:	2000
Dary pieniężne:	600
Drobne datki itp.:	100
[Ogółem]:	4700 dinarów

Straty

Różnica między stratami a zyskami obydwu rodzin wynika z kosztów przyjęć podczas *stroju* i wesela. Możemy uznać je w tym kontekście za nieistotne, jako że nie należą do transakcji małżeńskiej jako takiej; mają inny charakter.

Widzimy, że z rodziny chłopca do rodziny dziewczyny przemieszcza się pewna ilość dóbr. Równocześnie zachodzi jednak inny proces. Dziewczyna wraca z chłopcem do jego domu, a jej przyjazd połączony jest z wniesieniem posagu i rozdawaniem darów (tak w domu jej rodziców, jak i wśród rodziny pana młodego). Jako że nie posiada żadnego własnego majątku, ta dystrybucja odbywa się w całości na koszt jej domostwa. Wydatki te możemy przedstawić następująco.

Dary podczas <i>stroju</i> :	ok. 1000
Dary dla rodziny dziewczyny:	ok. 1000
Dary przygodne:	ok. 200
Posag:	ok. 2500
Dary dla rodziny pana młodego:	ok. 1200
[Ogółem]:	5900 dinarów

Widzimy [więc], że wydatki poniesione przez rodzinę dziewczyny w rzeczy samej przekraczają wartość pieniędzy i dóbr otrzymanych od rodziny chłopca. Jednak ten ich wkład jest tylko częściowo pokrywany z faktycznych przychodów od drugiej rodziny. Posag i inne dary przygotowuje się przeważnie na długo przed *strojem* i zawarciem małżeństwa. Edukacja dziewczyny polega na przyuczaniu jej do kobiecego rękodziela. Naukę rozpoczyna w wieku piętnastu lat i do czasu *stroju* większa część darów i przyszłego posagu jest już gotowa. [...] ²⁶

²⁶Dalej oryginalna strona zniszczona, utracone cztery linijki tekstu.

Powyższa analiza tylko po części ukazuje rezultat wymiany małżeńskiej. Aby dopełnić obrazu, musimy dalej śledzić wydarzenia. Wraz z przenosinami panna młoda wnosi do rodziny męża posag i dary o wartości 3700 dinarów (posag 2500 dinarów i dary 1200 dinarów). Oznacza to, że majątek rodziny pana młodego w rzeczywistości zmniejszył się w wyniku transakcji małżeńskiej o około 1000 dinarów; podobnie wygląda sytuacja po stronie rodziny panny młodej, gdzie różnica ta wynosi około 1200 dinarów. Stanowi to stosunkowo niewielką część całkowitych wydatków na zawarcie małżeństwa, które sięgają po obydwu stronach po około 6000 dinarów. Z drugiej strony, w transakcji biorą też udział inne osoby (krewni dziewczyny i chłopca), które zyskują dary, odwzajemniane przez nich jedynie symboliczną zapłatą w wysokości kilku dinarów.

Analiza ta pokazuje nam, że podczas transakcji małżeńskiej mamy do czynienia nie tyle z jednostronnym przekazaniem dóbr, ile z wzajemną wymianą, komplikowaną co prawda przez akty wewnętrznej redystrybucji, ale mniej więcej równą.

Synteza aspektu ekonomicznego tej wymiany byłaby następująca. Równoległe z zawarciem między dwoma rodzinami relacji małżeńskiej, między tymi jednostkami ekonomicznymi następuje wymiana dóbr, przebiegająca w przeciwnych kierunkach. W obu domostwach wymianę tę poprzedza akumulacja bogactwa, różniącego się jakością ekonomiczną i charakterem społecznym. W rodzinie chłopca następuje akumulacja dóbr o charakterze wspólnotowym (owce), częściowo wymienionych potem na pieniądze. Dobra te pozyskuje się w toku wspólnej pracy członków domostwa, w tym przyszłego pana młodego, który od dwunastego roku życia jest pasterzem bydła, owiec i kóz. Rodzina dziewczyny z kolei gromadzi dobra stanowiące własność prywatną, na przykład odzież sporządzoną przez przyszłą pannę młodą z jej corocznego przydziału dobra rodzinnego. Gdy rozpoczyna się transakcja małżeńska, przynajmniej po stronie chłopca akumulacja musi być już zakończona. W idealnych przypadkach dobiegła ona już końca po obydwu stronach. Dobra stanowiące własność wspólnotową [rodziny chłopca] są za pośrednictwem rynków wymieniane na pieniądze i przedmioty o charakterze własności prywatnej i w tej formie przekazywane rodzinie dziewczyny. Tu z kolei otrzymane pieniądze częściowo zatrzymuje się, częściowo zaś wraz z innymi dobrami rozdaje członkom rodziny panny młodej, nie wyłączając z tego jej samej. Dobra podlegają zatem nie tylko zmianie jakościowej, lecz zmienia się także ich charakter społeczny — z własności wspólnotowej w rodzinie chłopca na własność prywatną poszczególnych członków rodziny panny młodej.

Równocześnie z tym procesem odbywa się jeszcze inny. Własność prywatna zgromadzona w wyniku pracy dziewczyny i wkładu jej rodziny (przed otrzymaniem dóbr od rodziny chłopca lub częściowo z tych środków), pozostająca dotąd w gestii jej władz rodzinnych (dziewczyna traci wszelkie prawa do tego majątku, jeśli sprzeciwiając się życzeniom rodziny i świadków kontraktu ślubnego, ucieknie do innego), nie zmienia się jakościowo, nabywa jednak innego charakteru społecznego. Własność ta

w części podlega redystrybucji między krewnych panny młodej, jednak w większości trafia do domostwa chłopca: jako prywatne przedmioty należące czy to do młodej żony, czy to do członków jej nowej rodziny.

Oprócz tego w obrębie środowiska rodzinnego chłopca mamy jeszcze do czynienia z odbywającą się za pośrednictwem panny młodej wymianą darów między jej [nowym] domostwem a nowo nabytymi powinowatymi. Dary, które krewni pana młodego wręczają zapraszającemu na ceremonię ślubną dla podkreślenia pokrewieństwa, zostają następnie rozdane przez [młodą] żonę mniej więcej tym samym osobom dla potwierdzenia jej nowego statusu w grupie krewniaczej męża*.

Widzimy więc, że to zakrojone na wielką skalę przedsięwzięcie wymiany dóbr w przeciwnych kierunkach między przezeńającymi się domostwami z trudem dałoby się przedstawić jako definitywna strata jednej strony i zysk drugiej. Tylko wykonawcy określonych przysług podczas aranżowania małżeństwa: świadkowie ceremonii *stroju* i niektórzy goście przyjęcia weselnego, otrzymują dary, których nie muszą odwzajemniać. Są to jednak jedyne osoby spoza rodziny, obok ważniejszych członków orszaku weselnego, jak ojciec chrzestny [pana młodego] i naczelnik orszaku (zwykle wuj chłopca), do których te dobra trafiają. Poza tym pozostają jak poprzednio w rodzinie, z tą różnicą, że w trakcie wymiany podlegają dystrybucji między poszczególnych członków grupy, stając się tym samym indywidualną własnością każdego z obdarowanych. Cała transakcja może [więc] z ekonomicznego punktu widzenia wydawać się kuriozalna i irracjonalna, jej istota nie polega jednak na zwykłej produkcji i dystrybucji dóbr, jaka odbywa się w każdym domostwie. Jest obliczona na długi okres akumulacji bogactwa, które w odpowiednim momencie posłużą jako środek ustanowienia nowych więzi pokrewieństwa i nowego statusu społecznego między rodzinami zaangażowanymi w jego produkcję, wymianę i dystrybucję.

Po zakończeniu procesu [wymiany] majątek obu rodzin okazuje się w przybliżeniu jednakowy, znajdują się one natomiast w innej konfiguracji związków pokrewieństwa. Socjoekonomiczna analiza wymiany małżeńskiej jasno ukazuje instrumentalną rolę świadczeń za żonę i związanych z nimi czynności w nawiązywaniu więzi społecznych. Wymiana małżeńska jest jednak czymś różnym od wszelkich innych wymian darów, istotnych w tworzeniu takich na przykład więzi, jak pobratymstwo czy kumostwo itp., kiedy to za dary należy rewanżować się tą samą miarą, a wszelkie usługi odpłaca się darem, który z kolei jest odwzajemniany w gotówce. Istota tej różnicy tkwi w gromadzeniu przez rodziny podejmujące transakcję małżeńską innego typu dóbr oraz w skomplikowanym systemie wymiany, poprzez który, drogą procesu redystrybucji, społeczny charakter darów podlega całkowitej przemianie.

* [Tu zdanie skreślone:] Widzimy więc, że wymiany małżeńskie, jakie zachodzą między dwiema przezeńającymi się rodzinami, polegają na specyficznym przekształceniu różnych typów dóbr.

Co się zaś tyczy społecznego charakteru wymiany, należy jeszcze raz podkreślić fakt krążenia dóbr. W stadium przygotowawczym jesteśmy świadkami wytwarzania dóbr przez jednostki przygotowujące się do małżeństwa oraz ich akumulacji przez rodziny. Podczas wymiany dobra zgromadzone przez rodzinę chłopca trafiają do rodzinnych władz dziewczyny, a od nich z kolei do niej samej; ona następnie rozdaje je członkom swojej rodziny. Stają się jej własnością, kiedy jako jej posag wyjęte zostają spod kontroli rodzicielskiej, wreszcie przekazane zostają rodzinie męża po części jako własność indywidualna jej poszczególnych członków, po części młodej żony. Głównym aktorem tego procesu wydaje się dziewczyna, która nie tylko zyskuje prywatną własność, ale też pośredniczy w przekazywaniu bogactwa między swoją starą i nową rodziną.

Odkup za żonę a kontrola zachowania*

Wziąwszy pod uwagę teorię przypisującą zwyczajowi odkupu za żonę moc szantażu ekonomicznego, mającego stabilizować związek małżeński, do kwestii tej należy podejść z innej perspektywy.

Ponieważ, jak widzieliśmy, macedońskie świadczenia za żonę nie polegają na jednostronnym przekazaniu dóbr, lecz na wymianie, musimy zapytać, w jakim zakresie tubylcze prawo dopuszcza zachwianie równowagi tej wymiany wskutek złamania zobowiązań przez którąś ze stron. Odpowiedź jest trudna, nie dlatego, by tubylcy nie mieli w tej kwestii wyraźnych opinii, ale dlatego, że stabilność małżeństwa to w tym kraju zjawisko w zasadzie powszechne. W obliczu nagminnego niedopasowania małżeńskiego oraz trudności, na jakie narażone jest życie małżeńskie w warunkach wielkiej rodziny, może to być uznane prawie za cud, niemniej jednak jest faktem.

Nie miejsce tu na podejmowanie analizy całej złożoności systemu społecznej kontroli nad stabilnością małżeństwa. Jedno jest pewne: skupiona wokół odkupu za żonę wymiana małżeńska nie ma żadnego wpływu na stabilność związku. Sprawa odkupu jest zamknięta wraz z ustanowieniem relacji małżeńskiej. Nie ma do niej powrotu, nawet w przypadku rozwodu. Kobieta zabiera wtedy swoje prywatne rzeczy i przenosi się do domu rodziców lub brata; odchodzi stamtąd już jako żona innego. Może się zdarzyć, że jeśli kobieta ucieknie od męża, zostanie administracyjnie zmuszona do powrotu lub, gdy to konieczne, nakłoniona do takiego kroku przez rodziców, o ile jednak dojdzie do trwałego rozstania, nie praktykuje się żadnej formy zwrotu odkupu. Żadnych reperkusji dla równowagi wymian między dwoma domostwami nie ma też ewentualny rozwód. Żadnych tego typu sankcji nie przewiduje ani obyczaj tubylców, ani tym bardziej prawo państwowe (które nie przyjmuje przecież do wiadomości nawet istnienia odkupu za żonę).

* [Obok skreślony wariant tytułu:] „Odkup za żonę a stabilność małżeństwa”.

Jedyne sankcje za zachwianie równowagi wymiany wchodzi w grę, gdy ów proces jeszcze trwa. Gdyby po zawarciu umowy małżeńskiej rodzina chłopca lub dziewczyny odmówiła wypełnienia swoich zobowiązań, straciłaby wszelkie prawa do otrzymanych dóbr i musiałaby je zwrócić, nie mogąc jednocześnie żądać zwrotu tego, co sama już przekazała drugiej stronie. Poza tym wszelkie inne wydatki, jakie ponieśli w czasie akcji małżeńskiej pokrzywdzeni, muszą być pokryte przez stronę, która złamała umowę. Podobnie jeżeli dziewczyna ucieknie przed ślubem i poślubi nawet wbrew woli rodziców innego mężczyznę, strona chłopca będzie wywierać naciski, by zrekompensowali jej wszystkie poniesione dotąd wydatki. Nie udało mi się uzyskać żadnej konkretnej relacji o takim zdarzeniu; zapewniano mnie, że zdarza się tak wyjątkowo rzadko. Wysuwanych w takim wypadku żądań zadośćuczynienia nie uznaje się za przywilej jak każdy inny; są one ujmowane w kategoriach zemsty za afront i to właśnie ten motyw, bardziej niż motywy ekonomiczne, kieruje działaniami strony pokrzywdzonej. Jasno wykazują to przypadki dziewcząt zaręczonych i zmarłych przed ślubem. W takich sytuacjach strona chłopca nadal domaga się rekompensaty, co uznaje się za ekonomicznie słuszne oraz sprawiedliwe, jako że wszystkie przygotowane przez dziewczynę dary rozdaje się jej krewnym podczas pogrzebu.

Sankcje te pozostają w mocy tylko do momentu rytualnych wypraw panny młodej z domu rodziców. Gdy proces wymiany dobiegnie końca, strony nie mają już żadnych działających wstecz praw. Wymianę w pełnym wymiarze praktykuje się poza tym tylko w przypadku małżeństwa między chłopcem a dziewczyną (przy pierwszym małżeństwie). Przy drugim małżeństwie ma ona dość ograniczony charakter. Posąg bowiem został już skompletowany i nie ma powodu, by oczekiwać od nowych pretendentów materialnego wkładu w zapewnienie kobiecie przyszłego dobrobytu; sam rytuał zaślubin jest ograniczony do ślubu w cerkwi i bardzo niepozornej ceremonii przenosin, w której bierze udział jedynie rodzina nowego męża. Nie następuje nic porównywalnego do opisanej wyżej wielkiej dystrybucji darów, a ojciec panny młodej zadowolić się musi najskromniejszymi sumami pieniędzy. Jego ewentualnych żądań nie uznano by za prawowite, a jego samego poddano ostrej krytyce, gdyby takie żądania wysuwał.

Wszystko to dowodzi, że nie można raczej przypisywać odkupowi za żonę wpływu na stabilność małżeństwa drogą ekonomicznego szantażu. Społeczność ma do dyspozycji inne narzędzia kontroli. Wszechstronną analizą tego problemu mam zamiar zająć się w książce na temat pokrewieństwa wśród południowych Słowian, którą obecnie przygotowuję²⁷, nie będę zatem wchodził w ten rozległy temat w niniejszym artykule.

Niezależnie od powyższego, nasuwa się szereg pytań. W jakiej mierze wymiana małżeńska wpływa na zachowanie jej uczestników? Czy rytualne

²⁷ Obrębski mógł tu mieć na myśli swoją rozprawę „Organizacja rodzinna Słowian w świetle zwyczajów kuwady”.

ustanowienie więzów i obowiązków krewniaczych, dokonujące się z towarzyszeniem [wzajemnej] wymiany dóbr, w pełni wyczerpuje temat? Czy motywy ekonomiczne, które przewijają się na wszystkich etapach wymiany, liczą się tylko w trakcie procesu wzajemnego przekazywania dóbr, czy też być może mają jakiś wyprzedzający wpływ albo wsteczne oddziaływanie (bezpośrednie lub pośrednie) na zachowanie uczestników transakcji?



Zagrad. Rodzina przy pracy na gumnie (w trakcie młócki)

Aby na te pytania odpowiedzieć, musimy cofnąć się do początkowych stadiów wymiany małżeńskiej: do fazy akumulacji dóbr niezbędnych do przeprowadzenia transakcji. Konieczność zgromadzenia wystarczającej ilości dóbr na długo przed ślubem jest ważną pobudką do pracy w domostwie. Pracę tę należy wykonywać w sposób ciągły w większym zakresie, niż tego wymaga zaspokojenie rzeczywistych potrzeb, a nadwyżkę produkcji trzeba przechowywać i pilnować, by nie została skonsumowana. Dorastaniu chłopca dorównywać musi tempem przyrost bogactwa, osiągany częściowo dzięki jego pracy. Transakcja małżeńska wprowadza do domostwa nowego członka, a także doprowadza do redystrybucji zgromadzonych dóbr między wszystkich członków grupy. Małżeństwo chłopca musi być zatem antycypowane przez całą rodzinę i jej przedsięwzięcia gospodarcze.

Z kolei dziewczyna nie może poświęcić się w pełni pracom, jakich oczekiwałaby od niej jej rodzina: trzeba nauczyć ją rękodzieła i zapewnić dużo wolnego czasu, by mogła sobie przygotować posag. Jeżeli będzie przeciążana innymi obowiązkami (zajęciami domowymi, pasterstwem, pracą

w polu), przygotowanie posagu i darów weselnych odbędzie się w wielkim pośpiechu równoległe z wymianami małżeńskimi, pochłonie też w całości majątek przekazany przez rodzinę chłopca. Dziewczyna musi również otrzymywać pełen przysługujący jej przydział podczas corocznej rodzinnej dystrybucji dóbr, zaś posag, którego spodziewa się od rodziny, spełniać musi przyjęte standardy. Nie może sobie pozwolić, by jej prawa zostały tu zaniedbane: obrzędowy aspekt wymiany stawia dziewczynę przed perspektywą szykan i szyderstw ze strony chóru dziewcząt, komentującego swymi rytualnymi pieśniami zachowanie panny młodej, jej posag oraz dary. Stymuluje to dziewczynę, by domagać się od rodziny odpowiedniego traktowania, argumentując że władze rodzinne będą miały prawo oczekiwać [podczas wymiany] tylko tyle, na ile pozwoli majątek, w jaki ją uposażą.

Z drugiej strony widoki na odpowiednie wyposażenie drogą wymiany nie pozostają bez wpływu na zachowanie dziewczyny. Jeśli prowadzi się swobodnie, jej zła reputacja staje na przeszkodzie normalnemu zamążpójściu. Będzie trzeba oddać ją wdowcowi, który przyjmie ją, jak przyjmuje się wdowę, nie dziewicę, a ona sama nie otrzyma już nic ponad to, co posiada. Perspektywa wymiany wymusza również na rodzicach dziewczyny, by przyjrzeni się osobistym korzyściom i życzeniom córki. Jeśli jest zakochana w innym chłopcu, istnieje niebezpieczeństwo, że zechce do niego uciec, lekceważąc niemiły jej sercu wybór rodziców. W takim wypadku jej rodzinę czekają straty materialne. W ich rękach pozostają wprawdzie indywidualne dobra nagromadzone przez córkę, rzeczy te nie mają jednak wartości wymiennej; nie można ich sprzedać, by tą drogą wymienić na dobra ekonomiczne o uniwersalnej wartości, nie cieszą się bowiem popytem na rynku. Nie nadają się też do wykorzystania przez innych członków domostwa. Po pierwsze dlatego, że ich forma, krój itp. odpowiadają statusowi młodej żony, innym kobietom domu są zatem niepotrzebne, po drugie, cały czas stanowią własność dziewczyny i można je jej posłać, gdy dojdzie do porozumienia między domami jej rodziców i świekrów. Należyta wymiana tych dóbr może zatem nastąpić jedynie w ramach transakcji małżeńskiej i tylko w ten sposób rodzina dziewczyny może je „skapitalizować”. W najbardziej skomplikowanych przypadkach, kiedy wydaje się, że porozumienie jest niemożliwe, przedmioty te bywają nawet niszczone jako pozbawione legalnego właściciela, zastosowania i wartości dla kogokolwiek. Aby uniknąć tego rodzaju komplikacji, rodzice starają się zwykle uzyskać zgodę córki na małżeństwo oraz brać pod uwagę jej życzenia i inklinacje. Gotowi są nawet zgodzić się na zawarcie małżeństwa z chłopcem z biednej rodziny, zadowalając się skromniejszą niż w innych okolicznościach wymianą, aby tylko uniknąć zupełnego zaprzepaszczenia swoich kalkulacji i przygotowań.

Wnioski. Wymiana małżeńska nie pozostaje bez wpływu na zachowanie i postęпки jej uczestników, odbywa się to jednak nie za sprawą działającego wstecz szantażu. Kontrolujący aspekt wymiany polega na konieczności spełnienia wszystkich warunków niezbędnych do zaistnienia transakcji. Dobra należy zgromadzić w odpowiedni sposób i w odpowiedniej formie,

dziewczyna musi przestrzegać moralnych standardów społeczności, jej rodzice muszą wypełniać swoje zobowiązania wobec córki i działać, biorąc pod uwagę jej aspiracje. W ostatecznym rozrachunku transakcja związana z odkupem za żonę dotyczy przede wszystkim dziewczyny, która jednocześnie zmienia wtedy status, uzyskuje indywidualne prawa do swojej własności i za sprawą rytuału przechodzi spod władzy rodziców pod władzę męża i świekrów.

[Transakcja małżeńska. Zapisy terenowe]

Sprema dewojaczka

Od 10 god[ina] cie pletet. I pomaleco pletet, da znajet. S'owci i cie pletet. Od 13 god[ina] cie pletet „za swatoji”. Cie zastanat, cie czuat. Ne sedet za badijała.

Od 17 god[ina] cie wezet. I od 15 god[ina] cie zawezet. Niezina i za swatojte daroji.

Od 15 god[ina] cie zatkajet i cie tkajet.

Od 15 god[ina] cie szijet — da zaszijet, da zatkajet.

Dorośla dziewczyna: 3 meseci — 5 rała. [Uszte 2 rała imat predzia]. Od M(itrowden) do Dzi(urdziowden) — 10 rała. 2 rała rakaji. Od Dzi(urdziowden) do M(itrowden) — nikołko. Cie odisz na źnejenie. Rakaji pa nikołku. Lete ne se rabotit.

Posag dziewczyny

Od 10 roku życia dzieje [tj. robi na drutach]. I młodsze dzieją, żeby się nauczyć. Gdy z owcami idą, [wtedy] dzieją. Od 13 roku życia dzieją „dla swatów” [gości weselnych]. Robią to, ucząc się od innych. Nie siedzą bezczynnie.

Od 17 roku życia wyszywają. Niektóre od 15. Dary dla siebie i dla gości weselnych.

Od 15 roku życia zaczynają tkać i tkają.

Od 15 roku życia zaczynają szyć — by wiedzieć, jak uszyć, jak utkać.

Dorośla dziewczyna: przez trzy miesiące [zrobi] pięć par²⁸. [Mają przędzę na jeszcze dwie pary.] Od św. Dymitra [Mitroenu] do św. Jerzego [Dziurdzienu] [tj. zimą] — 10 par i dwie pary rękawów. Od św. Jerzego do św. Dymitra [tj. latem] — nic. Chodzą żać. Rękawów też nie robią. Latem się tego nie robi.

Pleła [i] spleła 20–30 rała. 30–40 rała kałczini. Koszuli: 14 koszuli (Ignejca).

Działa i zrobiła 20–30 par. 30–40 par skarpet. Koszule: 14 koszul (Ignejca).

*

Dary na swadbie (Daroji)

Swekor — koszula
Swekrwa — koszula

Dary weselne

Teściowi — koszulę
Teściowej — koszulę

²⁸ Prawdopodobnie chodzi o skarpety.

Baba — koszula	Babce — koszulę
Dedo — koszula	Dziadkowi — koszulę
Stara strina — koszula	Starszej stryjence — koszulę
Pomłada strina — saja	Młodszej stryjence — <i>saje</i>
Striko — koszula	Stryjowi — koszulę
Deweri — kałczini	Dziewierzom — skarpety
Jaterwi — saja, skutnik	Jątrwiom — <i>saje</i> , fartuch
Kumojte — kałczini	Kumom — skarpety
(koszula ne mu da'at)	(koszuli się nie daje)

*

Ignejca:	
8 koszuli maszki (6 b[anka]):	480
8 koszul męskich (6 b[anknotów])	
4 żeński (10 b[anka]):	400
4 [koszule] kobiece (10 b[anknotów])	
7–8 rała kałczini (3–6 b[anka]):	300
7–8 par skarpet (3–6 b[anknotów])	
2 saji darowni (5 b[anka]):	100
2 <i>saje</i> darowne (5 b[anknotów])	
2 skutnika (6 b[anka]):	120
i 2 fartuchy darowne (6 b[anknotów])	
1 <i>gunia</i> ²⁹ darowna (14 b[anknotów]):	140
[Ogółem]:	1540 dinarów

1540 + 1000 = 2540 dinarów. To łącznie z tym, co w domu.

Ignejca: Stroj — 37 kosz[uli], 27 kałczini, 2 saji, 1 krpce, szamija (± 1000 dinari).

Ignejca podczas *stroju* [dała] 37 koszul, 27 par skarpet, dwie *saje*, jedną tkaninę, chustkę na głowę [łącznie za około 1000 dinarów].

Ignejca [dostała]:

Pari [pieniądze]: 160 banki [160 banknotów] = 1600 dinarów.

Peszkiishi [dary rzeczowe]: 1 szamija wołnena [1 chustka wełniana na głowę], 1 rało konduri [1 para butów], kapczinia na deca [czepek dziecięcy], 7 prosti szamii [7 zwykłych chustek na głowę], 10 oki pambuk [10 ok bawełny], 4 oki wołna [4 oka wełny]. 50 + 150 + 600 = 800 dinarów.

Za neja [Dary dla niej]: koniec [nici] — 170 [din], opincy szijeni [opanki szyte] — 50 [din], 4 szamii wołnieni [4 chustki wełniane] — 200 [din], kitka, prsten [bukiecik i pierścień] — 250 [din] = [670] dinarów

470 + 400 = 870 + 800 = 1670 dinarów.

1600 + 1670 = 3270 dinarów³⁰.

²⁹ *Gunia* (mac.) — zimowa wełniana kurta: górna część tradycyjnego ubioru.

³⁰ Rachunki rozpisane tu przez Obrębskiego nie są w pełni czytelne i zrozumiałe.

Ignejca [dała]:

Stroj [Podczas *stroju*]: 37 koszuli [37 koszul], 27 kańczini [27 par skarpet] (tattoo kańczini, majka kańczini, komsziji 3 kańczini [ojcu i matce skarpety, sąsiadom 3 pary skarpet]), 2 saji [2 *saje*], 8 szamii [8 chustek na głowę] = 1000 dinarów. Kucia [dla domu chłopca]: tatko — koszuła [ojcu — koszulę], majka — koszuła [matce — koszulę], brat — koszuła [bratu — koszulę], sestra o³¹, snaa o [siostrze, synowej — (?)] = 300 dinarów.

Swadba [Podczas *swadby*]:

Dary: 3 żeński koszuli [3 koszule kobiece] — 700, 6 maszki koszuli [6 koszul męskich] — 300, 7 rała kańczini [7 par skarpet] — 100, 2 saji [2 *saje*] — 120, 2 skutnika [2 fartuchy] = 1220 dinarów.

Ruba [Odzież]: 4 koszuli [4 koszule] — 300, 1 gunia — 140, 1 szamija wołnena [1 chustka wełniana na głowę] — 50, 7–8 rała [kańczini] [7–8 par skarpet] — 300, 1 skutnik [1 fartuch] — 60, pojas (6 b[anka]) [pasek, 6 banknotów] — 60 = 910 dinarów.

$1000 + 1220 + 1200 = 3420 - 500^{32} = \pm 2800/2900$ dinarów.

Wniosek: wydawanie córki za mąż zły interes.

Prit kogaj seczeme [Kiedy uzgadniamy cenę odkupu]:

300 banki pari [300 banknotów]

10 oka pambuk (po 4 banki) [10 ok bawełny (po 4 banknoty)]

5 oka wołna (po 3 banki) [5 ok wełny (po 3 banknoty)]

3 rała konduri (po 15 banki) [3 pary butów (po 15 banknotów)]

5–6 rała opincy szijeni (po 4 b[anka]) [5–6 par szytych *opanek* (po 4 banknoty)]

(Ako zemam opinci, ne im zemam szamija. [Jeśli dam im buty, nie dam chustki na głowę]).

5 szamiji wołneni (po 5 banki), tetka, sestra, baba [5 chustek wełnianych na głowę (po 5 banknotów), dla ciotki, siostry, babki]

1 kożuf (20 b[anka]) [1 kozuch (20 banknotów)]

4 kapczinia (po 1 banki) [4 czapeczki (po 1 banknocie)]

$400 + 200 + 450 + 240 + 250 + 240 = 1790$ (1500–2700 dinarów)

$1500 + 400 + 300 + 200 = 2400$ dinarów

1 konec (15–16 banki) [1 nici (15–16 banknotów)]

dułak (5 banki) [welon (5 banknotów)]

1 kołan [1 pasek]

1 prsten so treпки (3 banki) [1 pierścień ze srebrnymi pieniążkami (3 banknoty)]

szamiji [chustki na głowę], konduri [buty] — [ogółem:] 40 banki [40 banknotów].

³¹ Skrót „o” niejasny. Raczej nie jest to 0 (zero).

³² Brak wyjaśnienia, jakie koszty określa kwota 500 dinarów.

To wecie sam znajet. Cie mu reczesz: „Nemoj da se stramisz, da mi donesesz”. — On już sam to wie. Powiesz mu tylko: „Nie wstydz się, przynieś mi”³³.

7–9 mina cie dojdta na stroj. Kałcziniari mnogu, da si zemat kałczini. Moži 11 mina. Po banka kałczini cie płaciat domaciot. Pa kogaj cie izlezet, cie mu ostajit 5–6 banki na dejkata.

Kałczini na swekoj, [za] swekrwta skutnik (po 5–6 b[anka]), [za] swekorot kałczini (3–5 b[anka]), [za] zołwite saji (5 b[anka]), [za] jatrwite skutnici, ja szamiji prosti (1 b[anka]), [za] dewerite kałczini.

Newestata ne izłagat pred nimi. Snajite cie daruat, ja sestri mu cie daruat (zameżne).

Cie mu kłaat edna banka ko’a, srma cie mu kłaat etc. Skapi se! Kołku szto cie bidat darojite, tołku pari, tołku banki cie dajet. I tija szto se frleni w kucia, i tija domaciot cie płatit. Ignejca besze frliła 37 daroj’i. 37 banki Ciro płatit.

27 kałczini, 2 saji, szamiji, i krcpcze za na kuciata. [Wartość ogółem 1000 dinarów].

Na *stroj* przychodzi ich siedmiu-dziewięciu. Sami „skarpeciarze”, przychodzą po skarpety. Czasem bywa ich jedenastu. Za każdą parę skarpet gospodarz [tzn. ojciec chłopca] płaci po banknocie [dziesięciodinarowym]. Nim odejdzie, zostawi 5–6 banknotów dla dziewczyny.

[Rodzina dziewczyny daje:] Skarpety dla każdego, dla świekry fartuch (po 5–6 banknotów), dla świekra skarpety (3–5 banknotów), dla szwagierek *saje* (5 banknotów), dla jatrwi fartuchy albo zwykłe chustki na głowę (1 banknot), dla dziewierzy skarpety.

Dziewczyna nie wychodzi, dopóki oni są [w domu]. Dary przekazują synowe domu lub zameżne siostry.

Za każdy dar dostają po jednym banknocie lub srebrną monetę itp., bo dary są drogie! [Ojciec chłopca] zapłaci tyle banknotów, ile dostanie darów. Zapłaci też tym, którzy są w domu [tzn. siedzą w głębi domu, ale nie wychodzą do publicznej wymiany darów]. Ignejca dała dla domu 37 darów. Ciro zapłacił 37 banknotów.

27 par skarpet, dwie *saje*, chustki na głowę i tkaninę. [Wartość ogółem 1000 dinarów].

Dary dziewczyny w domu:

Majka — koszula [matce — koszulę]

Tatko — koszula [ojcu — koszulę]

Bracia — koszula [braciom — koszula]

Sestri — szamija [siostrom — chustka na głowę]

Snaji — szamija [bratowym — chustka na głowę]

Deca — kałczini [dzieciom — skarpety]

Strina — szamija / saja [stryjence — chustkę na głowę albo *saję*]

Striko — kałczini [stryjowi — skarpety]

ujko — kałczini [wujowi — skarpety]

ujna — szamija [wujence — chustkę na głowę]

zetowi kałczini [szwagrowi — skarpety]

³³ Każda z negocjujących stron wie, co ma zrobić, i zna wartość wymienianych przedmiotów. Można to zdanie rozumieć jako żartobliwe.

Da dojet red, swekoj cie dobijet. [Kiedy przyjdzie jego kolej, każdy dostanie].

Widimka:

5 koszuli [5 koszul]:	500
10 szamiji [10 chustek na głowę]:	200
10 kałczini [10 par skarpet]:	500
[Ogółem]:	<u>1200</u> dinarów

Ruba [Odzież]:

9–10 koszuli (swe wezani) (po 12 banka) [9–10 koszul, wszystkie wyszywane] (po 12 banknotów)]	— 1200
7–8 saji (po 4–5 banka) [7–8 <i>saji</i> (po 4–5 banknotów)]	— 400
7–9–10 skutnici (po 5–6 banka) [7–9–10 fartuchów (po 5–6 banknotów)]	— 500
1 gunia (po 14 banka) [14 banknotów]	— 140
7–8–10 rała kałczinia (po 3–5 banka) [7–8–10 par skarpet (po 3–5 banknotów)]	— 400
[Ogółem]:	<u>2740</u> [dinarów]

[Ponadto]:

Szamiji (od kucia nie mu kupuat; kołku cie donesat, tołku cie odneset). [Chustki na głowę (w domu jej nie kupują; zabierze ze sobą tyle, ile dostanie [od *strojników*])].

Konduri (ako mu donesat, cie odneset). [Buty. Jeśli dostanie, zabierze ze sobą].

Welence (10 banka). [Kocyc (10 banknotów)].

Korektura w związku z podziałem darów w *stroju*

Wydatki dziewczyny:

Dary w rodzie:	ok. 1000
Dary przygodne:	ok. 200
Dary <i>stroju</i> :	ok. 1000
Ruba [odzież]:	ok. 2500
Dary <i>swadby</i> :	ok. 1500
[Ogółem]:	<u>6200</u> [– 500] = 5500 dinarów

Wydatki chłopca:

<i>Prit</i> :	ok. 2500
<i>Peszkiszi</i> :	ok. 1500
Dla niewiasty:	ok. 500
Bakszysz:	ok. 500
[Ogółem]:	<u>5000</u> dinarów

Pambuk, wołna [Bawełna, wełna] 500 din

Koszta swadby*Stroj:*

- 5 lebo'a [5 chlebów]
- 1 braw [1 baran]
- 5–6 oka rakija [5–6 ok rakiji]
- 1 oka szecier [1 oka cukru]
- ½ kiło kafe [pół kilo kawy]
- piper [papryka]
- kromid [cebula]
- 2 kiła oriz [2 kilo ryżu]

Swadba

- 4 brawi [4 barany]: 200–250 dinarów sztuka
- 70 oka rakija: po 13 din, 90 banki swe [70 ok *rakiji*, całość 90 banknotów]
- 10 kiło oriz [10 kilo ryżu]: 5 dinarów
- 4 oka pasuł [40 ok fasoli]: 3–4 dinarów
- 100 kiło kupus: 2 din kiło [100 kilo kapusty po 2 dinary za kg]
- 5 oka mast [5 ok tłuszczu]: 50 dinarów
- 5 oka szecier [5 ok cukru]: 20 dinarów
- 2 kiło kafe [2 kilo kawy]: 50 dinarów
- 2 oka wino [2 oka wina]: 10 dinarów
- piper [papryka]
- kromid [cebula] itp.

Odeneseno [zostało niewykorzystane]: 1/2 braw [pół barana], 1 1/2 kiło oriz [półtora kilo ryżu], 3 oka rakija [3 oka *rakiji*], 1/2 oka szecier [pół oka cukru], 1/4 kiło kafe [ćwierć kilo kawy], piper [papryka], kromid [cebula].

Gozbadzija [ten, kto prowadzi wydarzenie, tu: starosta weselny] — [bez adnotacji o kosztach].

Koszty urzędowe:

- Ispit: 4–5 banki [zaręczyny cerkiewne: 4–5 banknotów]
- Wenczanie: 200–220 dinara [ślub: 200–220 dinarów].

Zwykła „stredna” swadba [Przeciętne wesele]:

- | | |
|--|--------------------------|
| 2 brawi lub 1 gowedo [2 barany lub 1 wół]: | 500 dinarów |
| 30 oka rakija [30 ok <i>rakiji</i>]: | 300 dinarów |
| 4 oka oriz [4 oka ryżu]: | 20 dinarów |
| 4 oka oriz [4 oka ryżu]: | 10 dinarów ³⁴ |
| 60 oka kupus [60 ok kapusty]: | 100 dinarów |
| 3 oka mast [3 oka tłuszczu]: | 100 dinarów |
| 1 kiło kafe [kilogram kawy]: | 50 dinarów |

³⁴Prawdopodobnie błędny zapis w notatkach Obrębskiego.

1 oka wino [1 oka wina]:	<u>10 dinarów</u>
[Koszty ogółem]:	1090 dinarów

Swadba oku 1000–1500 dinara. Stroj baszka. [Wesele kosztuje około 1000–1500 dinarów. Nie licząc *stroju*].

[Ponadto:]

kasziki [łyżki]:	20
grnci [garnki]:	30
czanaci [miski]:	20
szoli [kubki]:	30
ibricze [imbryczek]:	<u>10</u>
[Ogółem]:	110 dinarów.

Małżeństwo matrylokalne albo fikcja w historii. Mit osadniczy

Małżeństwo matrylokalne w społeczności patriarchalnej. Wprowadzenie¹

Każdy, kto [kiedykolwiek] uprawiał antropologię — czy to jako przykładowy czytelnik etnograficznych opisów, traktatów i teorii, czy też jako ich nie mniej przykładowy autor i twórca — dobrze wie, jak trudna, myląca, a nawet niebezpieczna bywa praca badacza kultury prymitywnej. Antropologia społeczna bowiem transformuje życie grupy ludzkiej w schematyczny opis, zmienia najbardziej płynne i dynamiczne fakty w stałe i statyczne dokumenty [składające się na] książkę, badacz natomiast nadaje mniej lub bardziej naukowej ciekawości rangę rozumowania naukowego. Nie dziwi zatem, że przez kilka dziesięcioleci swojego istnienia antropologia społeczna dopracowała się nie tylko skutecznego aparatu [teorii i definicji], za pomocą którego każdy rodzaj kultury można uczynić przedmiotem zainteresowania, zbadać, zdefiniować i ogłosić, że jest w pełni poznany i zrozumiany. Dopracowała się również potężnych środków samoobrony, służących deprecjonowaniu prawdziwej wartości tych faktów i cech dowolnej kultury, które nie mieszczą się w schemacie mającym rzekomo przedstawiać z całkowitą dokładnością badane społeczeństwo*.

Nasz podziw² dla antropologii amerykańskiej, dla szkoły oksfordzkiej, prac Riversa³, Ojca Schmidta⁴, [Fritza] Graebnera⁵, których etnologiczne struktury mogą zachwycić nawet Marksa i Kautsky'ego⁶... Dzięki

* [W notatkach:] **Plan**

Antropologiczny aparat ofensywy i samoobrony. Dowolna kultura a antropologiczna fikcja. Patriarchat i matriarchat jako odizolowane jednostki [analizy], jako cechy niezmiennne.

Patriarchat — małżeństwo patrylokalne.

Matriarchat — [małżeństwo] matrylokalne.

¹ Rozdział przetłumaczony z oryginału angielskiego; tłum. Jakub Ozimek.

² Zdanie dopisane na marginesie, niedokończone.

³ Zob. przyp. 78 w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

⁴ Zob. przyp. 169 w rozdz. „Religia gjaurów macedońskich” w części 1.

⁵ Fritz Graebner (1877–1934) — niemiecki etnolog i muzealnik, jeden z twórców szkoły kulturowo-historycznej, rozwinął teorię kręgów kulturowych i zastosował ją do kultur Oceanii.

⁶ Karl Kautsky (1854–1938) — niemiecki filozof, publicysta i działacz robotniczy, ideolog socjaldemokracji, założyciel i redaktor naczelny najważniejszego europejskiego czasopisma

pracy tych słynnych antropologów nauczyliśmy się dzielić ludy prymitywne na wyznawców totemizmu i animizmu, klasyfikować ludzkie rasy jako społeczeństwa patriarchalne i matriarchalne, domagać się od tych pierwszych patrylinearnego rodzaju filiacji, patrylokalnego małżeństwa i dziedziczenia w linii ojcowskiej, określanego jako prawo ojcowskie, od innych zaś — dziedziczenia matrylinearnego, męża podążającego za żoną [do jej miejsca zamieszkania] oraz podporządkowania dzieci wujowi, co łącznie — dzięki swego rodzaju trikowi terminologicznemu — nazywane bywa przez antropologów prawem macierzystym [lub matriarchatem].

Cechy złożone w konstrukcjach antropologicznych. Przykład: Pan Ramsay⁷ odmawia ostatnio jakiegokolwiek „czystego” matriarchatu Trobriandczykom Malinowskiego ze względu na [obowiązujące u nich] patrylokalne małżeństwo. Czysty matriarchat — posiadający szereg cech. Tam, gdzie pojawiają się jakieś inne cechy, antropolog szuka schronienia w mechanizmie samoobrony: ustala, że te nieczyste cechy są albo późnymi zapożyczeniami, albo starożytnymi przeżytkami, i w ten sposób rehabilituje zarówno „nieczyste” społeczeństwo, jak i swoje generalizacje oraz aparat ofensywny. Tu jednak pojawia się niebezpieczeństwo: skoro kulturę tworzą jej cechy, „nieczyste” kultury mogą zostać uznane za matriarchalne, nawet jeśli ich sposób życia jest w całości wyraźnie patriarchalny. Coś takiego przytrafiło się Słowianom, ogłoszonym przez Edwina Sidneya Hartlanda⁸ matriarchalnymi, mimo ich wyraźnej patriarchalności. Cytaty⁹.

W ten sposób ze względu na małżeństwa matrylokalne, które występują równolegle z powszechnie [występującymi] małżeństwami patrylokalnymi, Słowianie — szczególnie południowi — są wedle słów tego słynnego antropologa typowym przykładem ludów matriarchalnych. Jest to twierdzenie, które powinno wprawić w osłupienie nie tylko przeciętnie wykształconego człowieka, ale przede wszystkim każdego przedstawiciela i członka patriarchalnego społeczeństwa południowych Słowian.

Jego stanowisko teoretyczne: małżeństwo matrylokalne wśród Słowian, dla których regułą jest małżeństwo patrylokalne, to starożytny zwyczaj, a jego początki [tkwią] w stadium matriarchalnym; zwyczaj [ten]

marksistowskiego „Die Neue Zeit” („Nowy Czas”); krytyk rewolucji październikowej i komunizmu.

⁷Chodzi prawdopodobnie o ks. Fredericka Ramsaya, anglikańskiego misjonarza w Samarai na Trobriandach, który był etnografem-amatorem i z którym Malinowski utrzymywał kontakt w czasie swojego pobytu na Wyspach.

⁸Edwin Sidney Hartland (1848–1927) — brytyjski antropolog społeczny, badacz religii, mitologii i folkloru. Autor m.in. *The Legend of Perseus. A Study of Tradition in Story, Custom and Belief* [Legenda Perseusza. Studium tradycji w opowieściach, zwyczajach i wierzeniach], t. 1–3, D. Nutt, London 1894–1896 i *Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family* [Prymitywne ojcostwo. Mit nadprzyrodzonych narodzin i jego związek z historią rodziny], t. 1–2, D. Nutt, London 1909–1910.

⁹Cytatów z Hartlanda nie ma w materiałach Obrębskiego.

jest niewolniczo praktykowany i wciąż przestrzegany w społeczeństwie, które przeszło już do stadium patriarchalnego*. Krytyka tego stanowiska. Jedna cecha życia społecznego, oderwana od całościowej rzeczywistości tego życia = udawany fakt, żaden fakt. Każdy fakt należy poznać przez jego analizę. Żadne lokalne małżeństwo [samo w sobie] nie oznacza nic, jeśli cała struktura nie jest dynamicznie poznana i [jeśli] nie [zostaną] przeanalizowane, odkryte i zbadane wszystkie instrumenty społeczne tej lokalności.

Nie powinno nas zbytnio zdziwić, gdyby zaproponowano teorię odwrotną: o matriarchalnym zwyczaju występującym w społeczeństwie, które właśnie przechodzi ze stadium patriarchalnego w matriarchalne. Jednak żadna z tych zgaduj-teorii niczego nie wyjaśnia. Wynikają one z zastosowania mechanizmu samoobrony przez etnologa, który wierzy w trwałe i nieznaną wyjątków cechy wszystkich typów społeczeństw, a znajdując w jednym z tych typów inne cechy, odnosi je do zamierchłej przeszłości lub nieznaną przyszłości; w rzeczy samej — poza obręb rzeczywistości danej kultury. W ten sposób jego aparat ofensywny pozostaje nienaruszony i nieskalany — ale czy to przybliży nas do zrozumienia patriarchalnego społeczeństwa południowych Słowian i specyficznych dla niego rozwiązań małżeńskich? [W żadnym wypadku]. To tylko skrywanie problemu, który pozostaje nierozwiązany, lecz mimo to istnieje i domaga się odpowiedzi.

Jak to się dzieje, że w tym patriarchalnym społeczeństwie, gdzie małżeństwo jest z zasady patrylokalne, obserwujemy tyle przypadków małżeństwa matrylokalnego? Jak to małżeństwo matrylokalne wpasowuje się w ogólny układ i strukturę tego społeczeństwa? Czy oznacza ono jakieś słabe punkty w jego organizacji? Słabość tradycji? Indywidualizm itp.? Czy to małżeństwo matrylokalne jest *im gross und klein*¹⁰ odpowiednikiem patrylokalnego, czy też pojawia się w innych warunkach? Jak dochodzi do zmiany zasady filiacji i jak to się dzieje, że patriarchalny młody człowiek rezygnuje ze swojego przywileju wprowadzenia żony do domu ojcowskiego? Czy jest to zwyczaj praktykowany niewolniczo i przestrzegany instynktownie, czy też wprowadzany w życie za pomocą szeregu instrumentów i rozwiązań? Jakie są te instrumenty i rozwiązania, które prowadzą do złamania tradycyjnych, normalnych zasad, i do jakiego stopnia przypadek małżeństwa matrylokalnego pozostaje z nimi w związku? Proponuję zbadać ten kompleks zagadnień, poddając analizie kilka przypadków małżeństwa matrylokalnego w małej patriarchalnej społeczności w regionie Porecze w Macedonii.

* [Wariant:] Matriarchalne przeżytki w społeczeństwie patriarchalnym. Jednym z nich — małżeństwo matrylokalne. To teoria Sidneya Hartlanda: małżeństwo matrylokalne [jako] starożytny zwyczaj, niewolniczo praktykowany przez ludzi, którzy ogólnie rzecz biorąc przeszli od stadium matriarchalnego do patriarchalnego.

¹⁰ *Im gross und klein* (niem.) — w mniejszym lub większym stopniu, mniej więcej.

Człowiek i ziemia¹¹

[Wsie poreckie. Topografia, nomenklatura, granice]

Ludzie Porecza zamieszkują wsie, które różnią się między sobą pod względem wielkości, zachowują jednak podobną strukturę. Na każdą wieś składa się kilka dziesiątków domów, zamieszkałych przez indywidualne lub wielkie rodziny. Domy dzielą się na kilka mniejszych lub większych grup, sąsiadujących ze sobą lub też rozrzuconych po całym terytorium wsi i znacznie oddalonych od siebie nawzajem. Każda z grup domostw odpowiada oddzielnemu rodowi patrylinearnemu wsi [*kabile*], które czasem łączy wspólne pochodzenie, często jednak wywodzą się one od różnych, początkowo niespokrewnionych przodków. Każdy dom mieszkalny zajmuje zazwyczaj jedna grupa rodzinna prowadząca niezależne gospodarstwo domowe.

W różnych wsiach liczba domów jest różna, to samo tyczy się ich umiejscowienia i konfiguracji. Najmniejszą wsią na Górnym Poreczu jest Zagrad, liczący dziewięć domów¹². Na największą miejscowość regionu, Botusze, składa się około osiemdziesięciu domostw. We wsi średniej wielkości liczba domów nie przekracza pięćdziesięciu i nie spada poniżej dwudziestu. Budynki są położone w bliskim sąsiedztwie lub też tworzą kilka skupisk, rozrzuconych na dość znaczne odległości.

Pomiędzy tymi skupiskami domów rozciągają się rozległe połacie pól, wzgórz, dolin i lasów, połączone w topograficzne całości za sprawą linii granicznych, które oddzielają od siebie terytoria sąsiednich wsi. Terytorium wsi, określane mianem *sinur*, co dosłownie znaczy „granica”, obejmuje obszar wzgórz i dolin, stanowiący jej [wspólną] własność*. O przebiegu linii demarkacyjnej między wsiami trudno byłoby wnioskować na podstawie naturalnego ukształtowania terenu, w którym rozchodzące się na wszystkie strony łańcuchy wzgórz i doliny strumieni wyznaczają niezliczone jednostki morfologiczne. Każda z nich wydziela się ze swojego bezpośredniego otoczenia, lecz tylko niektóre charakteryzują się odrębnymi czy unikalnymi cechami rzeźby terenu. Ogólnie rzecz biorąc, krajobraz jest powtarzalny. Po wzgórzach następują wzgórza, po strumieniach strumienie, po dolinach doliny.

* [Wariant w notatkach:] Terytorium wsi zwykle nazywa się *sinur*, co zależnie od sytuacji może znaczyć „granica” lub „terytorium wsi”. Rozciąga się ono na znacznym obszarze wzgórz i dolin, włączonych w jedną topograficzną całość przez linię graniczną, która oddziela jedno terytorium wiejskie od drugiego i wyznacza zasięg posiadłości wsi. (Tłum. Anna Engelking).

¹¹ Rozdział przetłumaczony z oryginału angielskiego; tłum. Jakub Ozimek.

¹² W innym wariantcie tego tekstu Obrębski podał liczbę 11. W opracowaniu Jowanowicia występuje liczba 7 (por. Petar S. Jowanović, *Porecze*, „Srpski etnografski zbornik” 1935, t. 51, seria *Nasela i poreklo stanovništva*, t. 28, Srpska Kralewska Akademija, Beograd, s. 278–279, 330–331). Jowanović uwzględnił domy przypadające poszczególnym rodowi wsi, Obrębski mógł uwzględnić też domy nierodowe (np. samotnych wdowców, przybyszy).

Pośród tej mnogości naturalnych linii podziału linie demarkacyjne wytyczone przez człowieka biegną własnymi torami. Czasem pokrywają się z morfologicznym ukształtowaniem terenu, często zaś zupełnie je ignorują. Można to z łatwością zaobserwować na mapie [...], gdzie sieć granic między wsiami zestawiono ze schematem geograficznego zróżnicowania regionu¹³. Przybysz podróżujący z jednej wsi do drugiej z trudem zdoła dostrzec dzielącą je granicę. W przeciwieństwie bowiem do granic gruntów prywatnych, granice wsi są całkowicie niewidoczne. Konfiguracja terenu nie zdradza ich w żaden sposób. Można powiedzieć, że są wyryte nie na powierzchni ziemi, lecz w ludzkiej pamięci.

Granice te opierają się na różnych punktach orientacyjnych, częściowo naturalnych, częściowo o innym pochodzeniu, które zwykle wyróżniane są specjalnymi nazwami i niekiedy asocjowane z jakimiś wypadkami z historii wsi. Za granicę między terytoriami wsi uważa się umowną, wyobrażoną linię demarkacyjną złożoną z prostych odcinków łączących takie punkty.

Terytorium wsi rozciąga się na większym lub mniejszym, zawsze jednak bardzo zróżnicowanym geograficznie obszarze. Droga z jednej wsi do drugiej obfituje w przeprawy przez naturalne linie demarkacyjne: strumienie, łańcuchy wzgórz, skalne granie, które rozdzielają terytoria poszczególnych miejscowości na szereg jednostek morfologicznych. Sama granica między wsiami może pokrywać się z jedną z takich linii, może też te naturalne podziały ignorować. Obie te możliwości ilustrują dobitnie przykłady systemu granic między, z jednej strony, Wołczem i Bitowem oraz, z drugiej — Zduniem i Trebowlem.

Wołcze i Bitowo położone są po dwu stronach łańcucha górskiego, którego grzbiet stanowi ich naturalną granicę. Ta naturalna granica dokładnie pokrywa się z linią rozgraniczającą terytoria obu wsi. Trebowle natomiast znajduje się na płaskowyżu wznoszącym się na zachód od rzeki Treski. Zdunie, wieś umiejscowiona w głębokim jarze i otoczona ze wszystkich stron stromymi zboczami doliny, sąsiaduje z nim od wschodu i północy. Naturalną granicą między terytoriami obu wsi jest tu grań oddzielająca płaskowyż Trebowla od doliny Zdunia. Z grani tej, oddalonej o jakieś [osiemset metrów]¹⁴ od Trebowla, prowadzi w dół zbocza droga, która po sześciuset metrach dociera na płaskie dno doliny. Granica między wsiami przebiega zaś przez środek doliny, tak że na dotarcie do niej od zabudowań Zdunia wystarcza dwudziestominutowy marsz, podczas gdy droga z Trebowla do północnych granic terytorium tej wsi zajmuje co najmniej dwie godziny.

*

Prawie każda jednostka morfologiczna w obrębie wsi ma własną nazwę, w stosunku zaś do niektórych z nich stosuje się jeszcze bardziej szczegółową nomenklaturę. Umożliwia to tubylcom precyzyjne opisanie swoich

¹³ Wzmiankowana tu mapa nie zachowała się w spuściźnie Obrębskiego.

¹⁴ Woryginałe angielskim: pół mili.

miejsc pracy i zamieszkania. Trzeba przyznać, że wszelkie przedsięwzięcia i umowy byłyby w tym górzystym kraju znacznie trudniejsze bez dokładnej nomenklatury topograficznej, ściśle odpowiadającej miejscowemu środowisku geograficznemu. Stopniowy proces uczenia się różnorodnych prac i czynności, wykonywanych w obrębie terytorium wiejskiego, oznacza coraz lepsze i pełniejsze zaznajamianie się z tym, co stanowi ich podstawę geograficzną. Zaznajomienie to zaś nigdy nie będzie pełne bez opanowania nomenklatury.



Wólce. Widok na Prisoj

Niektóre miejsca otrzymują ogólne nazwy topograficzne. Wzgórze lub dolina o rzucającym się w oczy niespotykanym kształcie czy też zbocze górskie wyróżniające się kształtem erozji bądź skał otrzyma nazwę o wyraźnym topograficznym charakterze, jak *Osoj* czy *Prisoj*, *Jasikowec* czy *Madzioji Liwadi* (Wabiące Łąki)¹⁵. Gdy wieśniak udaje się do tak nazwanego miejsca lub gdy zamierza tam pracować, mówi: „Idę na *Prisoj*” lub „Będę pracować na *Prisoju*”, przy założeniu, że miejsce to znajduje się na wzniesieniu. Jeśli natomiast miejsce, o którym mówi, znajduje się w dolinie lub jakiegось rodzaju depresji, powie: „Będę na *Madzioji Liwadach*” albo „Idę do

¹⁵*Osoj* (mac.) — miejsce wilgotne, zacienione, zwykle położone po północnej stronie zbocza. Jego antonim *prisoj* oznacza miejsce słoneczne, zwykle po stronie południowej. *Jasikowec* to nazwa wyprowadzona najprawdopodobniej od *jasika* – osika. W nazwie *Madzioji Liwadi* (Wabiące Łąki), kluczowy jest rzeczownik *łąki*; pierwszy człon nazwy pochodzi od rzeczownika *madziji*. Mowa tu o łąkach „magicznych”, na których zbierane są zioła, np. na św. Jerzego.

Bukatej Golemy”¹⁶. Tego typu zdanie określa jego miejsce pobytu w bardzo ogólnym zarysie. Każde z takich miejsc cechuje się jednak sobie tylko właściwymi elementami krajobrazu, takimi jak na przykład drzewo czy skała o specyficznym kształcie lub umiejscowieniu, pole, łąka, bądź zagroda dla bydła, należące do konkretnego człowieka, czy też szczególnie gęste zarośla krzewów, wymagające przycinania. Elementy tego rodzaju funkcjonują jako ustanowione przez człowieka punkty orientacyjne; rolę tę pełnią jednak nie ze względu na swoje szczególne usytuowanie w terenie, lecz przede wszystkim dzięki nadanej im konwencjonalnej nazwie. Nazwa ta odnosi się zwykle do jakiejś charakterystycznej cechy danego miejsca. Położony na wzniesieniu stary dąb nazywać się będzie *Kitka*¹⁷, otwarta przestrzeń usiana kamieniami — *Soliszta*¹⁸. Kiedy trzeba dokładnie wskazać jakieś miejsce, tubyliec odniesie się do takiego właśnie punktu orientacyjnego, mówiąc: „Pójdę do *Bukatej Golemy* przy *Kitce*” lub „Będę na *Prisoju* przy *Soliszcie*”. W ten sposób powstaje określenie topograficzne w formie wyrazu złożonego, na który składają się przedrostek *przy* oraz nazwa punktu orientacyjnego. Tubylcza topografia pełna jest takich zbitok: *Kaj-Kitka* [Przy drzewie na wzniesieniu], *Kaj-Dabie* [Przy dębie], *Kaj-Rupata* [Przy wąwozie], *Kaj-Czeszmata* [Przy źródle] itp. Ogólna zasada jest tu taka, że terminu oznaczającego jednostkę morfologiczną używa się z przyimkiem *na* albo *wo* (*w*, *we*), natomiast przyimek *kaj* (*przy*) stosuje się przy określeniach konkretnych punktów orientacyjnych.

Są takie punkty, które zmieniają się z roku na rok. Ich nazwa powstaje w związku z wykonywanymi tam pracami, by zniknąć wraz z ich zakończeniem. Może też zostać zastąpiona przez inną, gdy jakieś nowe zdarzenie skupi tu znowu uwagę wsi, ale ta wybierze jakiś inny szczegół krajobrazu na nową nazwę tego miejsca. Takie punkty skupione są na ogół w pobliżu samej wsi, gdzie ciągłe użytkowanie ziemi powoduje częste zmiany krajobrazu. Istnieje jednak także znaczna liczba punktów orientacyjnych, które nie podlegają zmianom wskutek wykonywanej pracy i użytkowania ziemi. Są to najważniejsze znaki w miejscowej topografii. Do tej grupy zaliczają się wszystkie punkty wyznaczające granicę wiejskiego terytorium.

Znaki graniczne nie są bardziej widoczne niż pozostałe punkty orientacyjne na terenie wsi. Ponieważ leżą w najbardziej odległych od jej centrum punktach terytorium, gdzie rzadko przebywają zajęci codzienną pracą mieszkańcy, miejsca te nie są znane każdemu z nich. Wyczerpującą wiedzą na ich temat pochwalić się może jedynie nieliczna grupa ekspertów, którymi są zwykle najstarsi mężczyźni. Większość tubylców zna tylko niektóre

¹⁶ *Bukata Golema* (mac.) — nazwa oparta na rzeczowniku *buka* i przymiotniku *golema* (duża). *Buka* ma trzy znaczenia: 1) buk, gatunek drzewa; 2) łotok (koryto, najczęściej drewniane, doprowadzające wodę do młyna wodnego) oraz 3) hałas. Tutaj, wzięwszy pod uwagę ukształtowanie terenu, chodzi najprawdopodobniej o *Duży Łotok*, czyli teren o kształcie wydłużonej niecki.

¹⁷ *Kitka* (mac.) — bukiet; tu: osamotnione drzewo na wzniesieniu.

¹⁸ *Soliszta*, mac. *soliszte* — miejsce, w którym daje się zwierzętom domowym sól do lizania.

z nich, przebieg granicy jest więc im wiadomy jedynie w przybliżeniu. Choć mało znane, punkty te są jedynymi uchwytymi i namacalnymi śladami linii granicznej, której kształt jest poza tym całkowicie umowny — za granicę uznaje się bowiem linię złożoną z odcinków łączących kolejne punkty orientacyjne na skraju terytorium wsi.

W pełni respektować granicę o podobnym charakterze można jedynie w sposób ogólny, w sytuacjach niewymagających jednoznacznych rozstrzygnięć. Stąd powszechne są przypadki naruszania granic oraz konflikty o ich kształt.

[Prawo do ziemi i jej użytkowanie]

Kręgi solidarności¹⁹

[...] Węzły spajające mieszkańców wsi w jedną wspólnie i solidarnie działającą całość, zadziergnięte są około stosunku, jaki istnieje między grupą gospodarstw składających się na wieś, i tym skrawkiem ziemi, który stanowi jej terytorium. Wieś zawdzięcza swą jedność i swą odrębność wyłącznym prawom jej obywateli do terytorium wiejskiego. Każde z gospodarstw [...] posiada pewną ilość orných pól i łąk, będących indywidualną własnością rodzin i przekazywanych z ojca na syna. Reszta obszaru, rozległa przestrzeń pastwisk, lasów i nieużytków, jest wspólną własnością wsi, wyłączną, jej tylko przysługującą i niedostępną dla innych wsi. Tylko obywatele wsi posiadają przywilej użytkowania tego terytorium, które dostarcza im pastwisk, drzewa budulcowego i opałowego [oraz] innych korzyści. Tylko oni mają prawo przywłaszczać sobie [...] skrawki tego terytorium przez uprawę i kultywację. Ludziom z zewnątrz przywileje te nie przysługują.

Zasadą, z której wieś czerpie swoją jedność, nie są związki krwi między jej obywatelami, ale ich wyłączne prawo do zajmowanej ziemi.

Ze względu na sposób użytkowania ziemi można podzielić na dwie podstawowe kategorie: uprawną i nieuprawną. Uprawie poddana jest tylko niewielka część terytorium wiejskiego. Składają się na nią sady i niewielkie ogrody warzywne, przylegające do domów lub położone w ich bliskim sąsiedztwie, oraz pola i łąki, skupione wokół wsi i rozrzucone po odległych wzgórzach i dolinach, gdziekolwiek gleba jest na tyle żyzna, by przynosić plon. Grunty te łatwo odróżnić od leżącej odłogiem większości terytorium. Stanowią je tereny częściowo porośnięte starymi bukowymi i dębowymi lasami, które schodzą ze szczytów wzgórz w dół stoków, sięgając często głębi dolin. W pozostałej części przedstawiają sobą typowy górski krajobraz Macedonii, z charakterystycznymi połączeniami krzewów młodej dębiny i buczyny oraz dziką trawą i paprocią.

Dwojakiego rodzaju użytkowanie ziemi odpowiada dwóm typom jej posiadania. Ziemia uprawna stanowi własność indywidualną. Każde gospodarstwo we wsi jest w posiadaniu pewnej ilości użytków rolnych, łąk i ogrodów, z których korzysta na zasadzie wyłączności. Są one przekazywane

¹⁹Fragment polski, nie pochodzący z pierwotnego tekstu angielskiego.



Wołcze. Pola Wel'ana i Cira na Kwaseniku

z ojca na syna zgodnie z zasadami dziedziczenia. Właściciel ma pełne prawo do ziemi, a więc i do jej zbycia: może sprzedać ją innej osobie, nawet spoza wspólnoty, albo ofiarować w darze. Nad jej użytkowaniem zbiorowość nie ma żadnej kontroli. Pozostała część ziemi — rozległe nieuprawne przestrzenie — należy do wspólnoty wiejskiej.

Zarówno grunty uprawne, będące własnością indywidualną, jak i ziemia nieuprawna, stanowiąca własność zbiorową, są dla wsi równie ważne z ekonomicznego punktu widzenia. Ten dwojaki status ziemi oraz skorelowany z nim podwójny system praw własności odpowiada dwóm podstawowym gałęziom tubylczej gospodarki: rolnictwu i hodowli zwierząt. Gałęzi tych nie można od siebie oddzielić, pozostają bowiem w bardzo ścisłym związku i wzajemnej zależności. Ich funkcje w systemie produkcyjnym miejscowej gospodarki są jednak wyraźnie rozgraniczone.

Pola uprawia się, by zapewnić wyżywienie człowiekowi i jego stadom. W tym górzystym regionie gleba jest jałowa, a plony mizerne; rolnictwo nie jest w stanie dostarczyć niczego ponad żywność na użytek gospodarstwa. Gromadzenie bogactwa jest możliwe przede wszystkim dzięki hodowli zwierząt. Zamożność i dobrobyt domu mierzy się liczbą posiadanych owiec, kóz i sztuk bydła. Zwierzęta te gospodarz może sprzedać, jeśli potrzebne mu są pieniądze; może też je trzymać, umożliwiając sobie tym samym powiększenie ilości ziemi uprawnej, niewiele wartej bez zwierzęcego nawozu. W rzeczy samej hodowla zwierząt dominuje nad całokształtem życia gospodarczego regionu. Rzuca się w oczy, że zależne od

niej jest nawet rolnictwo, bowiem tutejsza gleba przynosi urodzaj jedynie dzięki intensywnemu stosowaniu nawozów zwierzęcych.

Ziemia pozostawiona odłogiem stanowi terytorialną bazę hodowli zwierząt. Rozległe tereny porośnięte krzewami służą wsi za naturalne pastwisko, na które przez cały rok, z wyjątkiem krótkiego okresu zimowego, wypędza się stada. Owce i bydło żywią się dziką trawą, a młode liście dębów są głównym pożywieniem kóz*. Wartość nieuprawianej ziemi wiąże się przede wszystkim z możliwością jej stałego użytku dla pasterstwa; nie wyczerpuje to jednak jej zastosowań. Stare lasy bukowe dostarczają wieśniakom drewna na opał i budulec. Młodszy trudnią się także wypalaniem węgla drzewnego, eksportowanego następnie do miast w sąsiednich regionach. Tam, gdzie powszechniejsze są lasy jodłowe, ważne źródło dochodu stanowi prymitywna produkcja żywicy i terpentyny.

Poza tym i przede wszystkim nieuprawna ziemia jest naturalną rezerwą potencjalnych gruntów ornych, które w razie potrzeby każdy członek społeczności może wykorzystać do wydzielenia sobie pola, pod warunkiem jedynie, że obrany teren nie przedstawia szczególnej wartości dla wspólnoty. Proceder ten odbywa się w sposób ciągły — każdego roku ilość ziemi należącej do wsi zmniejsza się na rzecz własności prywatnej. Wewnętrzna konfiguracja prywatnych pól i łąk oraz ziem wspólnoty jest więc zawsze zmienna. Niezmiennie pozostaje jedno: granice terytorium wsi.

Prawa do prywatnych pól i łąk nadawane są mężczyznom i przekazywane z ojca na syna. Własność zatem zostaje ustanowiona przez śmierć poprzedniego właściciela i zaświadczona przez ciągłość użytkowania. Innym sposobem ustanowienia własności jest przetworzenie w pole kawałka ziemi leżącej odłogiem: tu także podstawowym dowodem własności jest praca. Jeszcze inną możliwością jest kupno ziemi, w którym to przypadku własność ustanawiana jest przez formalny dokument poświadczający transakcję.

Prawo narzucone chłopom przez państwo otomańskie i utrzymane w mocy przez obecne Królestwo Jugosławii wymaga z zasady przedstawienia na dowód roszczeń do prywatnej ziemi specjalnego aktu własności, wystawianego przez władze. Przy braku takowego taki sam efekt prawny ma przedstawienie dowodu długotrwałego użytkowania. To samo dotyczy ziemi będącej w gestii wspólnoty wiejskiej.

Istnieje jednak uderzająca rozbieżność między nabywaniem, użytkowaniem i kontrolowaniem prywatnych gruntów i ziemi wspólnoty. Te pierwsze nabywa się przez dziedziczenie, trzebieenie nowin lub kupno. Kontrolę nad nimi sprawuje się przede wszystkim przez ciągłe, nieprzerwane użytkowanie. Ich granice łatwo oznaczyć i rozpoznać. Orka przebiega co roku wzdłuż tych samych skib: nie tylko ich nie zmienia, ale czyni je coraz

* Jedynie w trakcie krótkiego okresu zimowego owce i bydło karmi się sianem, słomą i ziarnem. Przez większość czasu źródłem ich pożywienia jest dzika trawa z porośniętych krzewami nieużytków, gdzie latem wygania się je na całe dni. Kozy nawet zimą trzymają się na tej samej paszy — [młodych gałęziach dębowych].

bardziej widocznymi. Póki gospodarz żyje, jego prawo własności dokumentuje jego rokroczna praca w polu i czerpane z niej plony. Kiedy umiera, kwestia własności rozstrzygana jest na podstawie relacji zachodzącej między właścicielem a jego potomstwem. Własność prywatna podlega zatem faktycznemu użytkowaniu, a zmiana statusu własności to sprawa dotycząca konkretnych ludzi.

Inaczej jest w przypadku ziemi wspólnej. Człowiek staje się członkiem grupy wiejskiej z racji urodzenia. Swoje własne pola otrzymuje od przodków na podstawie prawa dziedziczenia. Po jego śmierci prywatny majątek przechodzi na potomków. Jego tytuł do wspólnych gruntów wynika z faktu, że jest obywatelem wsi; swoje prawo do nich wywodzi z członkostwa we wspólnocie wiejskiej. Ludzie rodzą się i umierają; grupa jak trwała, tak trwa. Własności prywatnej pisane jest zmieniać właścicieli; własność zbiorowa jest niezmienna, istnieje bez względu na to, że jej zbiorowi właściciele umierają.

Prawomocność prywatnej własności gwarantują więc trzy czynniki: akt jej prawnego nabycia, nieprzerwane użytkowanie i widoczność znaków granicznych. Żaden z tych czynników nie rozstrzyga w podobnym stopniu o prawie do ziemi, która należy do wspólnoty wiejskiej.

*



Wólcz. Widok na Mramor

Wspólne tereny wiejskie, na które składają się przede wszystkim pastwiska, są więc nie tylko naturalną podstawą działalności pasterskiej, ale także podstawą zamożności i dobrobytu tubylców. Prawo do korzystania z terytorium wiejskiego jest zatem równoznaczne z prawem do gromadzenia majątku. Prawa tego udziela się zaś wyłącznie obywatelom wsi, dokładając starań, by nie dopuścić do niego postronnych*.

Jedność każdej wsi wynika z wyłącznego prawa jej obywateli do tej właśnie części wiejskiego terytorium. Być obywatelem wsi to mieć swobodny dostęp do wspólnych pastwisk i lasu. Wynikają z tego liczne korzyści: na ziemi wspólnoty można przez cały rok trzymać i paść swoje stada, lasy są źródłem drewna na opał i budulec, można nawet wydzielić w niepotrzebnym wspólnocie miejscu [własne], nowe pole uprawne. Ludzie postronni są rygorystycznie wykluczani z tych przywilejów; dostęp do pastwiska lub lasu uzyskać mogą tylko uiściwszy specjalną opłatę na rzecz właścicieli terenu. [...]

Wieś czerpie swoją jedność z wyłącznych praw do terytorium. Tylko obywatele wsi są uprawnieni do swobodnego użytkowania jej gruntów. Tylko oni płacą podatki od ziemi, nakładane przez władze państwowe. Ludzie postronni mogą być dopuszczeni do czasowego korzystania z terytorium wsi jedynie po uzyskaniu specjalnego pozwolenia rady wiejskiej; w tym przypadku płacą oni podatek bezpośrednio na rzecz danej wsi. Władze wsi, składające się z sołtysa, dwóch zarządców i strażnika pól, wybierane przez radę wiejską, mają niewielkie pełnomocnictwa w sprawach, które nie wiążą się z użytkowaniem ziemi. Ich najważniejszym obowiązkiem jest kontrola faktycznego wykorzystania gruntów i w tym zakresie przysługują im szczególnie prerogatywy**. [...]

Mężczyźni mają pełną swobodę w kwestii rozporządzania swoimi polami i łąkami. Jedynie korzystanie z pastwisk i lasów podlega zasadom ustanowionym przez radę wiejską i jest pod kontrolą głowy wsi, wspomaganego przez dwóch doradców i strażnika pól; wybierają ich *domacini* ze wszystkich gospodarstw składających się na wieś. [*Domacini*] tworzą radę, która zajmuje się wszelkimi naruszeniami właściwego użytkowania ziemi, a także konfliktami granicznymi między sąsiednimi wsiami²⁰.

Wszystkie te przywileje nadane są jednostce przez sam fakt obywatelstwa wsi. W rzeczywistości jednak ziemię użytkują zinstytucjonalizowane jednostki ekonomiczne wsi, jakimi są niezależne gospodarstwa domowe. Gospodarstwa różnią się między sobą pod względem liczby członków,

* [Wariant w notatkach:] Wartość ziemi będącej zbiorową własnością wsi płynie przede wszystkim z jej związku z działaniami służącymi zdobywaniu bogactwa. Tak jak dobrobyt indywidualny mierzy się liczbą stad, tak też o dobrobycie i prestiżu wsi sędzi się na podstawie wielkości jej obszaru wspólnego. Uprawnienie do tego obszaru oznacza tym samym uprawnienie do bogactwa. (Tłum. Anna Engelking).

** [Wariant w notatkach:] Obowiązki sołtysa wsi, wybieranego w różnych odstępach czasu łącznie z pomocnikami: członkami rady wiejskiej i stróżem pól, przez zgromadzenie wszystkich starszych mężczyzn mieszkających we wsi, polegają przede wszystkim na kontroli użytkowania terytorium wiejskiego. (Tłum. Anna Engelking).

²⁰Tłum. Anna Engelking.

jednak ich struktura jest stała: jest to grupa ludzi połączonych wspólnym patrylinearnym pochodzeniem, mieszkających razem pod przewodnictwem najstarszego członka grupy. Ze względu na patrylokalny typ małżeństw grupa taka składa się wyłącznie z męskich krewnych. Dziewczeta rodzące się w gospodarstwie przechodzą po ślubie do innych domów, pozostałe członkinie grupy przez małżeństwo również trafiają do niej z innych [domostw].

*

O prawomocności prywatnej własności ziemi decydują trzy czynniki: widoczność linii granicznych, ciągłość użytkowania i publiczny charakter nabycia własności.

Grunt będący prywatną własnością wyraźnie odróżnia się swoim specyficznym charakterem od ziemi niezagospodarowanej. Tubylec nie ma nigdy wątpliwości, czy dany skrawek terenu jest łąką, polem czy też kawałkiem ziemi porośłym dzikimi krzewami lub trawą. Działki różnych właścicieli oddziela zawsze wał ziemi, płot albo inne oznaczenie granicy. Dodatkowego uwidocznienia i wzmocnienia nadaje temu podziałowi samo użytkowanie ziemi — pług porusza się zawsze wzdłuż tych samych skib, sierp zawsze ścina trawę w obrębie tych samych granic. Ciągłe użytkowanie nie pozostawia wątpliwości co do tożsamości właściciela.



Trebowle. Sianie i włóczenie

Każdej zmianie właściciela towarzyszy publiczna manifestacja tego aktu. Świadcami podziału dziedzicznej własności między spadkobierców są

najbardziej szacowni mieszkańcy wsi, zapewniający swoją obecnością prawnomocność ustanawianych granic. Podobnie transakcja kupna–sprzedaży nigdy nie następuje bez świadków, zawsze wiąże się też ze zrzeczeniem się własności w obliczu władz. W końcu uzyskanie ziemi na własność jest niemożliwe bez zbiorowej pracy oczyszczania terenu, przy czym często towarzyszy mu budowa płotu okalającego nowo powstałą prywatną działkę, wznoszonego bardziej dla podkreślenia prawnego aktu przejęcia własności niż z powodów praktycznych.

Nabycie ziemi i ustanowienie praw do kontroli nad nią znajduje więc wyraz w przeznaczonym do tego akcie, który się dokonał za ludzkiej pamięci, tak że w razie jakichkolwiek wątpliwości lub konfliktu właściciel może odwołać się do łatwego do przywołania aktu nabycia praw i powołać się na świadków. Wszystko to sprawia, że konflikty, których przedmiotem jest własność prywatna, są zjawiskiem niezmiernie rzadkim i nie wywołują komplikacji ani obaw. Te, które się zdarzają, ograniczają się zwykle do konfliktów wywołanych przez akt zajęcia ziemi leżącej w gestii wspólnoty. Z wyjątkiem przypadków, kiedy zagrożony jest interes całej grupy, zatargi takie kończą się na ogół wyścigiem²¹, w którym ziemię zajmuje pierwotny właściciel lub jego konkurenci*.

Żaden z tych czynników nie odgrywa równie istotnej roli w przypadku własności zbiorowej. Granice ziemi wspólnoty, które odgradzają od siebie terytoria sąsiednich wsi, są niepozorne, a nierzadko zupełnie niezauważalne, wryte są bowiem nie na powierzchni ziemi, lecz w ludzkiej pamięci. Użytkowanie ziemi przez wspólnotę również nie prowadzi do wyraźniejszego manifestowania się granic, skoro nie zakłada przekształcania środowiska naturalnego w ziemię podlegającą kultywacji. Wspólnotowe korzystanie z gruntów ma zwykle charakter częściowy i nieregularny — zmienia się z roku na rok i nie pozostawia żadnych śladów, których nie dałoby się usunąć.

Warunki tubylczego życia ekonomicznego rodzą jednak pewne bardzo specyficzne zjawisko. Jeśli chodzi o grunty pod uprawę, nie mamy do czynienia z niedostatkiem ziemi. Pola i łąki zajmują jedynie mały ułamek terytorium wsi, które rozciąga się obszarze około szesnastu kilometrów kwadratowych²², przy całkowitej liczbie mieszkańców nieprzekraczającej dwustu osób. Mimo to łatwo wśród miejscowych zauważyć duży apetyt na ziemię. Do hodowli zwierząt [natomiast] potrzeba rozległych terenów pastwiskowych, wzajemna zaś zależność hodowli i rolnictwa wymaga takiej proporcji między ziemią uprawianą i pozostawioną odłogiem, w której każdy kawałek ornego gruntu otoczony jest wystarczającą ilością ziemi porośniętej dziką trawą i krzewami, przydatnej do wypasu. W przeciwnym

* [Dopisek na marginesie:] Konflikt kupna; konflikt przywłaszczenia. Nie ma niedostatku prywatnych gruntów, jako że te ostatnie z łatwością można utworzyć z ziemi wspólnoty.

²¹ Opis takich wyścigów zob. wyżej w rozdz. „[Akumulacja bogactwa i duch rywalizacji]”, w: *Czarownictwo Porecza Macedońskiego*.

²² W oryginale angielskim: około dziesięciu mil kwadratowych.

razie niemożliwe będzie wypasanie tam przez dłuższy czas stad, a co za tym idzie — nawożenie pola. To z kolei pozbawiłoby glebę wszelkiej wartości dla rolnictwa. Niewłaściwa konfiguracja pól uprawnych i terenów pastwiskowych stawia mieszkańca tych górskich terenów wobec niełatwych do pokonania trudności technicznych. Tu właśnie tkwi źródło częstych konfliktów o ziemię między wsiami — od przypadków zwykłego przekroczenia granicy po kwestionowanie sprawiedliwego charakteru lub prawomocności ustalonych linii podziału.

Konflikty te dodatkowo podsyca swego rodzaju wada prawna roszczeń wspólnoty do należących do wsi gruntów, wada która mimo ustalonych granic, mimo płaconych od ziemi podatków i jej faktycznego użytkowania ma charakter stały. W przeciwieństwie do własności indywidualnej, wspólnotowe władanie terytorium nie jest oparte na akcie zajęcia ziemi, który dokonałby się za ludzkiej pamięci i na którego potwierdzenie można by przywołać żyjących świadków. Moment nabycia przez zamieszkującą wieś grupę praw do jej terytorium sięga odległego, mitycznego okresu w historii wsi — okresu pierwotnego ustanowienia grupy, a zarazem związków między człowiekiem i ziemią. Wiedza o genealogii przodków ma, jak się okazuje, specjalny związek z dystrybucją praw do własności ziemi. Każdy mieszkaniec wsi dobrze pamięta imiona i osoby swoich przodków siedem pokoleń wstecz. Przodków tych rzadko łączy się z rzeczywistym prawem własności ojcowizny. Ich osoby usprawiedliwiają jednak rzeczywisty podział wsi między rody, są także przywoływane w kwestiach związanych z egzogamią. Od ósmego pokolenia rozpoczyna się luka w tradycji genealogicznej, która sięga aż do samych pierwocin historii wsi. Jest to poziom, na którym klarowna i niewzruszona znajomość przeszłych wydarzeń tłumaczy utworzenie się grupy mieszkańców wsi i koleje losu ziemi, którą ta grupa zajęła.

Mit pozornie historyczny

[Tubylczy mit początku]²³

Każda wieś ma swoją własną mitologię pochodzenia, dowodzącą jej praw do terytorium. Żadna z tych mitologii nie różni się [jednak zasadniczo] od pozostałych, nie ma też takiej, której nie powtarzałyby częściowo relacje mityczne z innych wsi.

Pierwszego elementu lokalnej mitologii wsi, elementu najbardziej uniwersalnego i w gruncie rzeczy wykraczającego poza konkretną historię którejkolwiek miejscowości, dostarcza nie tyle tradycyjna wiedza, ile sama

²³ Podrozdział przetłumaczony z oryginału angielskiego; tłum. Jakub Ozimek. Tekst pierwotny został rozbudowany o macedońskie zapisy mitów o powstaniu Wołcza i Trebowla wraz z przekładem.

ziemia. W mitologiach wszystkich wsi uniwersalne i nieulegające wątpliwości jest jedno: ich pierwsi mieszkańcy byli ludźmi należącymi do innej grupy niż obecni gospodarze. Najlepiej świadczy o tym właśnie ziemia. Stare monety znajdowane często w przeróżnych miejscach, ślady starych grobów obcej konstrukcji, odkrywane ruiny wsi i świątyń, orientowanych w innym kierunku niż czyni to chrześcijański, prawosławny Wschód — wszystko to są jaskrawe dowody nieciągłości kultury i rasy. Jest to niewątpliwa prehistoria tej ziemi, odtwarzana na podstawie osobliwych poszlak, których ziemia ta dostarcza. Tubyłcy mają na ten temat własną oryginalną teorię.

Fakt: Poreczanie nie są odwiecznymi właścicielami swojej ziemi. Ślady dawniejszej ludności: szczątki archeologiczne. Stare ruiny dużych wsi, tereny grzebalne, gdzie znajdowane są resztki innej odzieży, obce monety itp. Te prehistoryczne groby mają inną formę [...] i tradycja wie o nich bardzo niewiele. To, co wiadome dzisiaj: *latinite*²⁴. Mówili innym, obcym językiem. Mieli inną religię. Ich przywódcą był jakiś dziwny człowiek w obcym kraju: *rim-papa*²⁵. Obecni mieszkańcy przybyli później.

Taka jest historia tej ziemi, zbudowana na dostarczanych przez nią samą dowodach. Jest również bezsporne, że nie wnika ona głębiej w mitologię dotyczącą zmiany jej włodarza i nabycia jej przez obecnych właścicieli. Mitologia władania ziemią [z kolei] nie odnosi się do nieciągłości jej posiadania. Przeciwnie, utrzymuje, że stan obecny kontynuuje dawny, pierwotny stan rzeczy. Ruiny zaś i szczątki, o których w innych odniesieniach mówi się jako o śladach Latynów, mitologia władania ziemią tłumaczy jako dowody ciągłego, choć częściowo przerwane, posiadania tej ziemi.

O „starej wsi” mówi się [więc] jako o pozostałości po Latynach, ale również dobrze [jako] o dawnym miejscu zamieszkania obecnych mieszkańców. Zwykle „stara wieś” jest większa niż dzisiejsza. Mit o katastrofie: 1) epidemia, 2) napad; potem początek nowej wsi dzięki ludziom, którzy przeżyli. To powszechne jądro mitu. Na jego podstawie każda wieś rozwija swój własny system epizodów mitycznych, dostosowanych do lokalnych warunków i z rzadka kojarzonych z jakimiś wydarzeniami historycznymi z przeszłości.

Mitologia zwykle [występuje] w oddzielnych fragmentach; bez związku itp. Rekapitułuje się ją, systematyzuje i nadaje jej specjalne znaczenie, gdy między dwiema wsiami powstaje konflikt graniczny.

Procedura związana z konfliktem i funkcjonowanie mitu. Mit jako ideologia jedności wsi. Ta jedność: przeciwko innym grupom. Wieś sama w sobie nie jest grupą [homogeniczną]²⁶.

Pierwszym uniwersalnym lejtmotywem mitologii wsi jest relacja o pierwotnym czasie dobrobytu i chwały, w którym żyli przodkowie współczesnych mieszkańców. Każda miejscowość liczyła kilkakrotnie więcej domów niż obecnie. Wsie składające się teraz z dwudziestu pięciu domów

²⁴*Latini* (mac.) — dosł. łacinnicy; chodzi o rzymskich katolików. Określenie to odnosiło się pierwotnie do potomków krzyżowców, którzy po złupieniu Konstantynopola osiedli na Bałkanach (po 1204 r.). Obrębski używa też spolszczonej formy *Latyni*. W folklorze słownym Słowian Południowych *latini* to także np. mieszkańcy Wenecji.

²⁵*Rim-papa* (mac.) — dosł. papież rzymski.

²⁶Tłum. Anna Engelking.

osiągać miały w [tamtych] szczęśliwych czasach [...] wielkość siedemdziesięciu lub nawet stu gospodarstw. W przypadku większych wsi mowa jest o kilku setkach domów. Jest to wszakże jedyny szczegół pamiętany z tak drobiazgową dokładnością*.

Inny element tej opowieści dotyczy nie szczęśliwego życia we wsi przodków, lecz jej nagłego zniknięcia w niespodziewanej katastrofie. Czasem mowa tu o zarazie, kiedy indziej o albańskich złodziejach bydła. Bez względu na naturę zdarzenia, jego skutek jest taki sam: ludzie pomarli, zginęli z obcych rąk lub uciekli. Teraźniejsza ludność wsi zawdzięcza swoje istnienie nielicznym ocalałym, którzy nie stracili życia w tej zagładzie. Niektóre wersje mówią o tym, że z kataklizmu ocaleli kaleka dziewczyna lub kaleki chłopiec. Po ślubie z jakimś obcym osadnikiem lub osadniczką spłodzili chłopców, których potomkowie to współcześni mieszkańcy wsi. Inna tradycja utrzymuje, że nową erę w historii wsi zapoczątkowała garstka wychodźców, którzy mieli to szczęście, że po wielu latach tułaczki lub ukrywania się w bezpieczniejszych stronach zdołali powrócić do miejsca urodzenia.

Poniżej przytaczam *in extenso* jedną z bardziej typowych mitycznych historii wsi, opowiadającą o miejscowości Wołcze.

Owde biło dewedeset kuci seło nasze. Pa s'istepali wołzewci so debranite. Tija stoka terali su, oti Weles terali su; weleska stoka debrani terali. I im izlezli wołzewci na pat, posle ufatili patot i istepali sa debranite, se tepali. Padnali debrani mnogo, samo dwajca se ostanali. Kao ostanali tija dwajca, pobegnali w Debar tija. Na spijenie wołzewcite zaspali, se zafatili. Medziu brdo se zafatili wołzewcite brat so brat. Kako poszli w Debar, setili kak su tepali maži wołzewski. Krenuli tajfa, tajfa su izbrali [czeta golema], za seło da [go] gorat. Doszli owde, zapalili seło szto naszli. Pod nos swe. Unisztilo swe, ne ostalo živo icz, ni maže, ni deta, ni žene. Ispustiło swe. Ostanala Jowanka iz Wołcze. Toľko familija iz dewedeset kuci! I godaroto biľ. Od drugo seľoto, ot Kruszewo biľ, Wľaf. Pa se zeli tija dwajca. Trojca sina imala Jowanka: Stojko, Awram i Nikoľa. Tako je biľo pustelije owde, Makedonija, wreme.

Tutaj, w naszej wsi, było dziewięćdziesiąt domów. Ale wołzanie pobili się z debranami. Oni pędzili bydło, pędzili z Welesu; debranie pędzili weleskie bydło. I wołzanie wyszli na drogę, potem ruszyli [w drogę] i starli się z debranami, pobili się. I padło wielu debran, [z życiem] uszło tylko dwóch. Jak tych dwóch zostało, uciekli do Debaru. Zatrzymali się wołzanie na nocleg, [ale] pobili się; starli się między [dwoma] wzgórzami wołzanie, brat z bratem. Jak [tych dwóch] poszło do Debaru, zorientowali się, że mężczyźni wołzewscy się biją. Zebrali dużą grupę [i] hajda, hajda, ruszyli do wsi, żeby ją spalić. Przyszli tu, podpalili wieś, wszystko, co znaleźli. Wszystko zniszczyli i nikt nie pozostał przy życiu, ani mężczyźni, ani dzieci, ani kobiety; wszystko opustoszało. Pozostała [tylko] Jowanka z Wołcza. Tyle rodzin z dziewięćdziesięciu domów! I był pasterz bydła z innej wsi, z Kruszewa, Wołoch. Więc pobrało się tych dwoje. Jowanka miała trzech synów: Stojka, Awrama i Nikoľę. Takie było pustkowie tutaj, w Macedonii, w tamtych czasach.

* [W notatkach wariant:] Z tamtych czasów niewiele jest pamiętane. Właściwie tylko ich koniec. (Thum. Anna Engelking).

W naszej wsi było dziewięćdziesiąt domów. Przyszli debranie, złodzieje bydła z Debaru. Pędzili stada. Pędzili je z Welesu, gdzie je ukradli. I wołczanie stanęli im na drodze. Stanęli im na drodze i pokonali debran. Wielu zabili, przeżyło tylko kilku. Uciekli do Debaru. W nocy, kiedy wieś spała, zaczęto bić na alarm. Ludzie się przestraszyli, że debranie wracają. Wybuchła panika i między dwoma wzgórzami, w ciemną noc walczyli — ludzie z Wołcza, brat przeciw bratu. Wielu zginęło, wielu było rannych. Kiedy debranie dotarli do Debaru, dowiedzieli się, że wołczanie walczyli między sobą. Zebrali wielką drużynę i ruszyli na wieś. Chcieli ją spalić. Przybyli i spalili. Wszystko, co natopkali na swojej drodze, niszczyli. Wszystko zniszczyli. Nikt nie pozostał przy życiu, ani mężczyźni, ani kobiety, ani dzieci. Wieś opustoszała. Została tylko Jowanka, kaleka i ślepa dziewczyna. Jedna na dziewięćdziesiąt domów, na tyłu krewnych! I był jeszcze pastuch bydła z sąsiedniej wsi. On był Wołochem (Arumunem) z Kruzewa. I tych dwoje się pobrało. Jowanka urodziła trzech synów: Stojka, Awrama i Nikołą. To od nich się wywodzą *maata* naszej wsi. A tu była zupełna pustynia, tu w Macedonii, w tamtych trudnych czasach!²⁷

W wołczańskiej wersji mitu znajdujemy w najbardziej klasycznej formie wszystkie uniwersalne elementy tubylczej mitologii początków miejsca zamieszkania. Każdy [...] z [tych] mitów zawiera w sobie zawsze trzy typowe lejtymotywy: tradycję pierwotnego dobrobytu oraz następujące po nim katastrofę i odrodzenie²⁸. Owe zręby opowieści zachowane zostały praktycznie wszędzie, szczegóły jednak różnią się między wsiami oraz między mitami, z których każdy, mieszcząc się w obrębie powyższego wzoru, odnosi się do konkretnych warunków, które występują w jednej wsi, nie występują zaś w innych.

Żadnego z tych mitów nie można uznać za niezależną, pełną i całkowicie wyczerpującą relację o tym, jak powstała wieś. Tekst mitu nie jest ustalony raz na zawsze. Składa się nań pewna ilość podstawowych motywów, w których usytuowane są konkretne, pojedyncze wydarzenia. Mitu nigdy zatem nie przytacza się w nieziennej formie. Szczegóły przywołane w jednej sytuacji zostaną pominięte w drugiej — i vice versa. Dobór motywów zależy nie tyle od pamięci narratora, ile od tematu konkretnej narracji. Najistotniejsze różnice między wersjami dotyczą specyficznego dla wsi rozmieszczenia gruntów i charakterystycznej dla niej struktury społecznej. Rozmieszczenie gruntów łączy się z faktem, że każda wieś zajmuje inne terytorium, ma inne granice i [...] punkty charakterystyczne. Różna konfiguracja grup wewnątrzwiejskich przekłada się na różne mitologie wsi, zgodne z wewnętrznym zróżnicowaniem wspólnoty*.

* [W notatkach wariant:] Mit objaśnia nie tylko pochodzenie dzisiejszej ludności wsi, ale także jej dzisiejszą strukturę: podział na grupy rodowe, [a także] związek z jej ziemią. (Tłum. Anna Engelking).

²⁷ Jest to wariant mitu założycielskiego wsi Wołcze opracowany przez Obrębskiego po angielsku; tłum. Jakub Ozimek.

²⁸ Można dopowiedzieć, że zawiera także drogę do odrodzenia. Jak w klasycznym schemacie bajki magicznej: 1. dobrostan, 2. zawiązanie akcji: inicjalne nieszczęście rozumiane jako odejście z domu i wejście w przestrzeń otwartą, 3. droga, 4. rozwiązanie akcji: powrót do dobrostanu (przestrzeni zamkniętej).

[A oto] mit o powstaniu wsi Trebowle (Stawro, 5 października 1932):

Pusto było zemia, nemało nikoj da rabotit. Priczał mi moj dedo: imaćo wamo, u reci rasteszka nasze atar trebowski. Blizansko, Zdunie bił owoj łatinsko. [Szto było toa, toa łatinsko, nikoj ne znae].

Owde było sedumdeset pet kuci seło nasze. Poczeła czuma i pobiła. Czuma — priczal mi dedo. Narod umira nocias, danas, swe. Begali po szuma, po orman. E, su pra'ili kolibici tamo, tamo žili. Ali ona postigła i tamo. E, taja wecie postigła tamo i potepała swe tamo, po orman. Ostanali tri brata: jeden Meno, jeden Duko, jeden Petko.

Petko besze stareszina, toj domacin besze. A Duko bił so owci. Na kolibite. Owczar besze. A Meno — toj bił oracz. Rabotał. Toj Meno utepan besze ot czumata. Pa begoł kaj brata mu, na kolibi szto besze, so owcite. Pa Duko mu rekoł: „Brate, cie wrata owcite, cie ti nawalim ogoń da s'ogrejesz”. A toj letnał ot niego pa da begat, da se krijet. Onija se płasził od bońnijot, od brat si se płasził, poszto i niega cie go utepat czumata. Ee, toj letnał, da begat Sua Gora so owci.

A zima nemało togaj, kogaj czuma tepała. Leto było, topło wreme, ceła godina leto. Toj begał, begał. Zwano mesto, se zowe Jasiko'ec. Czim toj doszoł, toj bońnijot po niego, po niego. I toj ojszoł tamo na spijenie, i bolesnikot, ranien. I umreł tuje nociu. Tuje je zakopan, tuje mu je grob. A toj ceła zima sedił u Su'a Gora so owci. Owci se objagnili, pa toj si se ranił od łozje. A Petko stareszina toj pobegnał u Gostiwar. Tamo se zakrił, se skrił toj.

Na Dziurdzioen doszoł toj Petko od Gostiwar da go bara bratot mu al' je žiw. Go naszoł žiw. Doszli tuje w seło. Petko besze tepan od czumata — ne umren. Petko kogaj doszoł i ja gledał czumana. Taja se jawuała niemu. Biła žena, kosata raspletena po pleci. I ja tepał Petko czumana: „Utepał — ji welit — i mene”. I taja ne smeła da go utepat, poszto go ostajija samijot. I posle naszoł Petko neka žena, Dziupka, i czetire sina imał. Cierki ne znam kołko. I posle żenił brata mu Duko. Petko rodił Trajana i Kitana — dwa. Trajana — prvi sin. Po niego Kitana, Mitreta i owega Petreta. Ot nije mi sme petnajst kuci sotworeni. Tołku sme zapateni swe. A Zdunie i owo Blizansko, Rastesz su brgo zaseleni. A do moj dedo Blizansko [biło] łatinsko.

[Na początku] ziemia była pusta, nie było komu pracować*. Opowiadał mi dziadek, że tam, nad rasteską rzeką, był nasz trebowski *atar*. Blizansko i Zdunie, tu niedaleko, były łatyńskie. Co [to] było to *łatyńskie*²⁹ — nikt nie wie.

W tej naszej wsi było siedemdziesiąt pięć domów. Ludzi zabiła dżuma**. Dżuma. Opowiadał mi dziadek. Umierał naród w dzień i w nocy, wszyscy [marli]. Uciekali do lasu, w chaszczce. Tam budowali sobie szałas. Ale ona dosięgła ich i tam. Dosięgła ich i wszystkich w tym lesie zabiła. Zostało trzech braci: Meno, Duko i Petko.

Petko był głową domu, *domacinem*. A Duko przebywał w bacówce, paś owce. Był owczarzem. Meno był oraczem. Pracował. I dosięgła go dżuma. Więc uciekł do bacówki, do tego brata, co był z owcami. Duko powiedział mu: „Bracie, pójde przyprrowadzić owce. [Tymczasem] rozpalę ogień, żebyś się ogrzał”. I uciekł od niego, [chciał] się gdzieś schować. Bał się chorego, bał się własnego brata, żeby jego też nie dosięgła dżuma. I uciekł z owcami na Suwą Górę.

* [W wariancie opracowanym po angielsku:] Nie było komu siać i orać.

** [W notatkach:] Podanie o dżumie. 75 domów. 170 dusz za jedną noc umarło.

²⁹ W rękopisie Obrębskiego występuje tu forma *łacińskie*.

A wtedy nie było jeszcze zimy, kiedy dżuma zabijała ludzi. Było lato, ciepła pora. [Duko] uciekał i uciekał, [aż] do miejsca zwanego Jasiko'ec. Jak tylko tam doszedł, [to] chory [brat] za nim i za nim. Położył się tam spać i ten chory, ranny też. I tej nocy umarł. Tu umarł, tu jest jego grób. A [Duko] całą zimę przesiedział z owcami na Suwej Gorze. Owce się okociły i żywił się łożyskami. Zaś Petko-gospodarz uciekł do Gostiwaru. Tam się ukrył, tam się schował.

Na *Dziurdzioen* przyszedł Petko z Gostiwaru sprawdzić, czy brat jeszcze żyje. I odnalazł go żywego. I wrócili tu do wsi. Petkę dotknęła dżuma, ale nie umarł. Kiedy Petko przyszedł, zobaczył dżumę — objawiła mu się. To była kobieta, rozpuszczone włosy opadały jej na plecy. I Petko ją uderzył: „Uderz — powiedział — i mnie!”. Ale ona nie odważyła się go uderzyć, ponieważ zostawiła go samego*. Potem Petko** znalazł jakąś kobietę, Cygankę, i miał czterech synów. Ile mieli córek, nie wiem. I potem ożenił swojego brata, Dukę. Petkowi urodziło się dwóch synów, Trajan i Kitan. Trajan był pierwszym synem, a po nim Kitan, Mitrén i ów Petren. Od nich wywodzi się nasze piętnaście domów. Wszyscy się od nich poczęliśmy. A Zdunie, Blizansko i Rastesz zostały zasiedlone niedawno. Do czasów mojego dziadka Blizansko było latyńskie.

Pierwszą osobliwością mitu z Trebowla jest fakt, że zdaje sprawę z historii tylko jednej części wsi: *maata* Petkowców (potomków Petka). Mieszkańcy drugiej części wsi wywodzą się od Baruta, ich *maata* zwie się *Barutowci*. Według Petkowców, Barutowcy nie mogą poszczycić się długą historią: kiedy ich przodkowie osiedlili się w Trebowlu, *kabile* potomków Petka już tam było. Wersja Barutowców głosi coś wręcz przeciwnego. W tradycji tych ostatnich nie przechował się jednak mit o pradawnej katastrofie, mimo że w ich micie obecne są gdzieś sugestie, że oba *maata* powstały jednocześnie. Oficjalna wersja rodu Barutowców brzmi następująco: są potomkami jednego z trzech braci, którzy wyemigrowali ze wsi Trno w Albanii. Pozostali dwaj bracia osiedlili się w innych częściach kraju, by w końcu zostać muzułmanami. Trzeci dotarł na Porecze i osiedlił się w Trebowlu. Nazwa *Barutowci* wywodzi się od przezwiska jednego z przodków, Stojana Sugare, który wyrabiał proch z drewna leszczyny³⁰.

[Mit domazetski i cziflicki. Wprowadzenie w kontekst]

Do pierwszej analizy umyślnie [został] wybrany mit, którego historyczna fantastyczność nie podlegała [kwestii]³¹. [...] Nie było wątpliwości, że

* [W wariantcie opracowanym po angielsku:] Petko został w domu sam. I przyszła do niego zaraza, ukazała mu się. Popatrzył na nią — to była kobieta, rozpuszczone włosy opadały jej na ramiona. I zaczął godzić w nią po grzebaczem: „Wszystkich zabiłaś, zabij i mnie!”. Ale ona nie odważyła się go zabić. Uderzyła go tylko w kolano, został kaleką. Więc dotknęła go zaraza, ale nie umarł. Pozostawiła go przy życiu.

** [W notatkach:] Od drugiego brata, który został, *kucia* również — Petkowci. Gdyż Petko był starszy, a on drugi.

³⁰Mac. *barut* oznacza proch strzelniczy.

³¹Zob. wyżej rozdz. „Męskie matki. Mit o mężczyźnie w połogu”.

jego interpretacji i znaczenia [należy] szukać gdzie indziej niż w idealnej korelacji treści mitu z autentycznym stanem rzeczy.

Teraz poddajemy analizie mit, który zachowuje pozory historycznej ścisłości i dokładności — mit o [...] powstaniu wsi w górach Macedonii. Wsie [są] tu małe, [liczą od] piętnastu do czterdziestu domów związanych pokrewieństwem i umiejących wywieść swe pochodzenie od wspólnego, jednego przodka całej wsi lub zaścianka (*maala*), [a] w razie późniejszego dosiedlenia się pamiętających miejsce proveniencji.

[Na marginesie:] Tu można dać generalizację [...]. Wchodząc w Górne Porecze — od Gostiwaru — kilka godzin uciążliwej drogi pieszej — pierwsza wieś Wołcze — mała — cztery *maala* — wspólne pochodzenie — pamięć wspólnego przodka — znajomość drzewa genealogicznego. Starzec pytany o pochodzenie wsi wyjaśniłby jej dzieje. Mit. Pozorna prawdziwość. Cóż naturalniejszego, jak napad *kaczaków*³², nieszczęsne losy wsi i przypadkowe ocalenie dziewczyny-kaleki, pewnie półobłąkanej, nienormalnej, i pasterz *Włach* [Wołoch]. Cóż prawdopodobniejszego niż takie dzieje wsi w kraju, w którym zabytki świadczą o uprzednim jego rozkwicie?

Ale jakież byłoby nasze zdziwienie, gdybyśmy idąc na południe, spotkali się z identyczną historią wsi i w innym miejscu?*. W Trebowlu — [dżuma]. I „krzywy” przodek z jakąś tam dziewczyną. W Rasteszu — *Włach*, przyjęty za syna i zdomażony. Najpiękniejsze *maalo* — od niego**.

W Kosowie — podobnie. Chłopak przyjęty za *domazeta* dla [chromej] dziewczyny z innej wsi (z Brestu) — wysiedlony poza granice wsi — tu cała wieś od niego. Inne przykłady zebrać. Tażewo, Breznica!³³.

Kosowo

1. Kosowo bili momok nekoje dete. Go gławili. Go gławili owdeka. Deteto nemało niszto, ni tatko ni majka. Od koj biło, ne znam. Sedeło — go'edar biło — sedeło szto sedeło, narisło golem go ženili. Go ženili, posle go preselili wo

* [Dopisek na marginesie:] Geografia mitu.

** [Notatka o *maalach* i informatorach w Rasteszu:] Rastesz, 15 sierpnia 1932. Milewsko maalo, 20 kuci? (Mile doszoł je kao gowedar). Właf je doszao — domazet. Nesposobnu cierku dał mu jemu. Od owog Włafa — Milewsko maalo. Menowsko maalo (Menowci), 20 kuci? — staro wreme. Cwetkowsko maalo (Cwetkowci), 20 kuci? — staro wreme. Kurtelewci (prekarok). Menowsko i Cwetkowsko maalo — swi Kurtelewci. Menowci i Cwetkowci — *intermarry*. [*Maalo* Milewców, 20 domów? (Mile przybył jako pasterz). Przybył Wołoch i został *domazetem*. Ożeniono go z kaleką dziewczyną. Od tego Wołocha — *maalo* Milewców. *Maalo* Menowców (Menowcy), 20 domów? — z dawnych czasów. *Maalo* Cwetkowców (Cwetkowcy), 20 domów? — z dawnych czasów. Kurtelewci (przezvisko). *Maalo* Menowców i Cwetkowców — wszyscy Kurtelewci. Menowcy i Cwetkowcy przeżenają się]. Mino Dimowić Menoski, ok. 100 lat; Załatan Jankowić Cwetk[owski], ok. 90 lat; Premcze, ok. 80 lat; Damjan Cwetkowić, ok. 60 lat, 13–14 duszi, lanski godine 24 [13–14 osób (w *zadrudze*), w poprzednich latach 24]; Dimko Dojczinowić, Milewsko maalo — 40 lat(?); 17 duszi [osób].

³² *Kaczak* (mac.) — bandyta, człowiek wyjęty spod prawa; w kontekście mitów o założeniu wsi oznacza po prostu bandytów.

³³ Mitów o pochodzeniu Tażewa i Breznicy nie ma w notatkach terenowych Obrębskiego. Por. dalej mityczną opowieść o konflikcie osadniczym (granicznym) Breznicy i Brestu.

Ciosziszta. Nekoje mesto biło. „E — wikali — wo Ciosziszta da go preneseme”. I take go prenesli tamo wo Ciosziszta i tamo kabile si storiło. „Pa neka mu dajeme tro’a mesta”.

Tu w Kosowie był chłopak, dziecko jeszcze. Najmowali go do pracy. Tutaj go najmowali. Nikogo nie miał, ani ojca, ani matki. Skąd był, nie wiem. Tu osiadł, był pasterzem bydła. Żył tu, żył, aż dorósł i go ożenili. Ożenili go, a potem przesiedlili do pewnego miejsca zwanego Ciosziszta³⁴. „Ej — mówili — przenieśmy go do Ciosziszta”. No i przenieśli go tam, do Ciosziszta, i tam powstało *kabile*. „Ej, dajmy mu trochę miejsca” [— mówili].

2. Toa biło uszte pri car Kostadin. Toa brestowci priczali take. Toa biło napred seło, od wreme. Napred nekoje wreme biło Brest i Kosowo i swe to jedno. Pa posle se popustili tija maala, pa posle se ponowo posełuali. To od czuma se napustiło. Od czuma. Ponapred biło seło. Tamo maala i owde. Dekaj tepała czumata. Od czuma izbegali i se zapustiło sełoto. Pa nekołko wreme stajało owde bez narod sełoto.

Tija pa [Wane] gowedar od Brest i owde doszoł. Go pratili i mu go dali sełowo, dekaż nemało niszto. I od niego žica se zaselilo sełoto. Žiwili nekołko wreme, i kaj zawładali Turci, owdeka pasli stoka po dziokleme, kaj da najdet seno, szuma, frłaj jaczma. I tija doszli owdeka w owo seło od kaj Brest doszli da płaczkat. Razdenali nekoj stog seno, nafrłali na owcite. I tija owdeka imali puszki, tija sełani, i utepali dwajca od owczarite i posle pobegnali tija (tuka Tetowczani bili, Arnautite). I se zbrali tija Arnauti so puszki, sardisali owdeka sełoto — jedni odande od kaj Brest, jedni odawde go sardisali. I izbegali svi od seło. Imało nekoj stavec na trło ne mogał da begat. Toj zabegał wo szuma. I de go wideli. Wideł da go ftsat i sednał za jeden kamen i tuje imał jedno stomcze. Im zawrteł stomczeto ka kremeniaczkata i tija wideli stomczeto, se upłaszili i pobegnali wamo w seło, ili kažali na drugite szto bili w seło owdeka: „Begajte dekaż — od pusija imat, cie n’istepat”. A tija sakali da ji gorat kucite. I tija se zbrali, pobegnali tija. Ostanalo negoreno seło.

To było jeszcze za cara Konstantyna³⁵. Tak mówili brestowczanie: już dawno tu była wieś, od dawna. Początkowo przez pewien czas Brest i Kosowo były razem, wszystko to było jedno. Potem [ludzie] opuścili *maala*, a później zasiedlili na nowo. To przez dżumę opuścili [wieś]. Przez dżumę. Najpierw we wsi było tam *maalo* i tutaj *maalo*. Ale [ludzi] zabijała dżuma — więc uciekali od dżumy i wieś opustoszała. I przez jakiś czas była bezludna.

Później przyszedł tutaj niejaki Wane, pasterz bydła z Brestu³⁶. Przyszli go tu i dali mu wieś, bo niczego nie było. I wieś się zasiedliła z jego żył. Żyli sobie jakiś czas i kiedy zapanowali Turcy, wypasali bydło tu pod gołym niebem, na sezonowych pastwiskach, pod które wypalali trawy i las. I ci [napastnicy] przyszli tu do wsi, przyszli od strony Brestu, żeby rabować. Rozegrali jakiś stóg siana i narzucali [tego siana swoim] owcom. Mieli strzelby, ci chłopci [kosowczanie], i zabili dwóch pasterzy [spośród napastników], po czym [tamci]

³⁴ Toponim *Ciosziszta* jest niejasny. Być może była to lokalna nazwa Kosowa lub części tej wsi. Według Jowanowicia pierwotną nazwą Kosowa było *Ciosowo* [por. Petar S. Jowanović, *Porecze...*, s. 332].

³⁵ Chodzi o Konstantyna I Wielkiego (272–337), pierwszego cesarza rzymskiego, który przeszedł na chrześcijaństwo, świętego Kościoła prawosławnego.

³⁶ Por. mit o powstaniu wsi Kosowo w: tamże.

uciekli (to byli tetowczanie, Arnauci³⁷). [A potem] zebrali się ci Arnauci ze strzelbami i okrążyli wieś — jedni tam, od strony Brestu, a drudzy okrążyli ją z tej strony. Więc ze wsi wszyscy uciekli. I był jeden starzec, który nie mógł dobiec do koszary, więc pobiegł do lasu. I było go widać; widział, że go dostrzegli. Usiadł za jakimś kamieniem, a miał ze sobą dzbanek. I zakręcił tym dzbankiem jak strzelbą. Oni zobaczyli ten dzbanek, wystraszyli się i uciekli tam, do wsi. I mówili tym, co byli tutaj, we wsi: „Uciekajcie, bo ma zasadzkę, pozabija nas”. A oni chcieli spalić domy. [Ale] zabrali się i uciekli. I wieś pozostała niespalona.

I w ten sposób powszechność mitu zdradziłaby nam swoją fantastyczność. O ile w wypadku jednej wsi cała historia mogłaby brzmieć prawdopodobnie, o tyle z chwilą, gdy identyczny mit (dżuma albo *kaczacy* lub Turcy wybijają wieś — ocala się ułomna dziewczyna — zjawia się obcy *Włach* — małżeństwo i [dzięki] nim kontynuacja wsi — pojawia się przodek wsi), [odnoszący się] do całej wsi lub przysiółka, [występuje] w każdej wsi Porecza — wszystko brzmi nieprawdopodobnie*.

Pobłażanie nasze dla tradycji ludowych: wątek o chromej dziewczynie szerzy się i każda wieś [przechwytuje] go i bezkrytycznie powtarza? Mit eksplanacyjny [przyjęty] siłą najmniejszego oporu?

Analogie

Nim rozpoczniemy analizę znaczenia mitu, [...] [scharakteryzujemy] go. Mit dotyczy historii wsi, jej powstania. Powstanie [wsi] definiuje jako wynikłe z dosiedlenia się mężczyzny do wsi „kobiecej” — przez domazetstwo. Według mitu wieś powstaje na [...] terytorium starej wsi, zniszczonej przez dżumę bądź inny kataklizm. To jest treść mitu. Analiza — zgodnie z naszymi postulatami — wymaga [społecznego] skontekstualizowania mitu. Ułatwmy to sobie metodą porównawczą.

Metoda porównawcza. Zasięg mitu domazetskiego — Górne Porecze. Sięgnijmy do najbliższych sąsiadów — do Dolnego Porecza. Terytorium prawie identyczne; ta sama kultura. Ale mitu domazetskiego nie ma. Co na jego miejscu? Materiał od Jowanowicia³⁸. Uwaga wstępna: Dolne Porecze tym różni się od Górnego, że [było silniej uzależnione od] Turków — [ma] charakter cziflicki.

* [Na marginesie:] Również [Dolne] Porecze: *maala* [w] Manastircu [tamże, s. 317–318] [i] Wir [tamże, s. 320], [a także Górne]: Łupszte [tamże, s. 326]: największy ród — *Martinowci*, drugi — *Bogojewci*. Założyciel Bogoje. [Pierwsza] wersja: dosiedlony z Prilepskiego, [druga] wersja: osiedlił się jako sługa Martina.

³⁷ Chodzi o mieszkańców Tetowa, Albańczyków, nazywanych z turecka *Arnautami*. Określenie to pochodzi od greckiego Αρβανίτες — *Arvaniti*; odnosiło się do albańskich osadników osiadłych w Attyce i Peloponezie, którzy wędrowali na południe od XIII do XVI w. W czasach państwa otomańskiego określano tak najczęściej Albańczyków służących w armii sułtana. Później zaczęło ono oznaczać Albańczyków w ogólności.

³⁸ Obrębski odwołuje się tu do książki serbskiego geografa Petara S. Jowanowicia: *Porecze...*, s. 243–335. Przytaczane poniżej mity założycielskie wsi zostały przez Obrębskiego prawie dosłownie przetłumaczone z tego opracowania.

We wsi Sudoł najsilniejszy ród, *Kolimagarowci*, wywodzi swoje pochodzenie od dwóch braci, których [w dzieciństwie] Turcy [wzięli do niewoli] w Rosji i przywieźli jako niewolników do *tekiji*³⁹. Tutaj dorosli, służąc szejkowi. Przed swoją śmiercią szejk ich przywołał i oświadczył, że miał z nich wielką pociechę i że chciałby im zapewnić byt na przyszłość. Pyta więc, gdzie chcieliby, aby im dał ziemię, by [mogli] się tam osiedlić. Bracia oświadczyli, że z chęcią by się osiedlili [przy] Barbaraskiej Rece, przy której ujściu leży wieś Sudoł. [Szejk] pozwolił im wygrodzić tam domy i tam dał im ziemię za *obradziwanie*⁴⁰. W ten sposób [Kolimaragowcy] uważają się za założycieli Sudoła⁴¹.

Wieś Trebino (13 domów) [jest wsią] mieszaną, chrześcijańsko-muzułmańską, ale językowo czysto serbską⁴². Muzułmańska wersja mitu powstania wsi [mówi, że] najpierw było 150 domów wyłącznie chrześcijańskich. Ale chrześcijanie sprzedali swe majątki *adze*⁴³ z Debreszta i potem większość rodzin [opuściła wieś]; zostało tylko trzydzieści domów jako *czifcziji*⁴⁴. Wersja chrześcijańska [Starzec Gojko Grdanović ze wsi Gresznica]: Turcy wypędzili chrześcijan siłą i osiedlili się sami. Najpierw przyszedł do wsi jeden turecki owczarz, *dżaja*⁴⁵, [i osiadł] tu; później sprowadził swego przyjaciela. Siłą [zabrali] ziemię chrześcijanom i tak zostali *agami*, a chrześcijanie *czifczijami*. [Przedtem] żyli w Kiczewie, a potem osiedlili się [tu]⁴⁶.

Modriszte. Przybyło [tu] dwóch pasterzy z wielką ilością owiec. Jeden był Serbem, a drugi Turczyinem. Ale żyli w idealnej zgodzie. Lecz kiedy umarli, ich dzieci się pokłóciły i Turcy zaczęli czynić *zułum*⁴⁷. Serbowie poskarżyli się derwiszowi⁴⁸ [z *tekiji*] w Brodzie, [który] im obiecał, że będzie ich bronić [w zamian za dostarczanie] mu corocznie *towaru* masła i [utrzymanie] owczarza. Oni na to przystali. Ale gdy raz się zdarzyło, że nie mogli dopełnić warunku, derwisz odebrał im ziemię i [przekształcił] wieś w *cziflik* [folwark]. Jako *czifczije* musieli oddawać ćwierćinę. Gdy później derwisze poczęli się żenić, *cziflik* odziedziczył Asan-beg z [Debaru]. Ci *begowie*⁴⁹ wybudowali begowską *kułę* [wieżę] — najlepszy budynek we wsi⁵⁰.

³⁹ *Tekija* lub *teke* (mac.) — klasztor derwiszów. *Tekije* budowano zwykle na obrzeżach miast, często służyły podróżnym jako miejsca noclegu.

⁴⁰ *Obradziwanie* (srb.) — uprawianie, obrabianie (ziemi).

⁴¹ Por. Jowanović, *Porecze...*, s. 310–311.

⁴² U Jowanowicia nie ma informacji, że jest to wieś serbskojęzyczna. Inne źródła podają, że Trebino, jak i inne wsie Porecza, pozostawało pod silnym wpływem serbskim oraz chętnie się do związków z Serbią przynawalo.

⁴³ *Aga* (z tur.) — hist. aga, pan osadzony na majątku, szlachcic.

⁴⁴ *Czifcziji* (z tur.) — chłopci pozbawieni własności ziemskiej, będący w pozycji zależnej od właściciela ziem przez nich uprawianych (*czitluk-sahibiji*).

⁴⁵ *Dżaja* (mac i srb. *ciaja*) — 1) pomocnik wezyra, 2) *czoban basza* — przywódca owczarzy.

⁴⁶ Por. tamże, s. 311–312.

⁴⁷ *Zułum* (mac.) — przemoc, bezprawie.

⁴⁸ Derwisz (z tur.) — członek muzulmańskiego bractwa religijnego opartego na doktrynie sufizmu; także wędrowny żebrzący mnich-kaznodzieja. Derwisze, uważani za mędrców, byli lokalnymi autorytetami. Mogli także łączyć funkcje derwisza i urzędnika.

⁴⁹ *Beg* (z tur.) — właściciel ziemski, pan, wielmoża, magnat.

⁵⁰ Por. tamże, s. 319–320.

Mogilec. Dawniej wieś [była, według mitu, położona gdzie indziej] — przy [nieistniejącej dziś] cerkwi *Ilinice*, na miejscu, co się zwie Robowec. Nazwa [pochodzi] stąd, że w to miejsce raz, gdy tańczono *oro* na *Uskrs* [Wielkanoc], przyszedli Turcy, [którzy zabili i wzięli w niewolę] większość [wieśniaków]. Wtedy wieś zwała się Mogiłani. Po tym napadzie, czy też na skutek ustawicznego terroru tureckiego, ludność uciekła w Bitońskie i tam założyła wieś Mogiłan. Później, przed stu osiemdziesięciu czy dwustu laty, jeden z emigrantów powrócił i osiedlił się [tam, gdzie wieś leży dzisiaj]. Od niego pochodzą najstarsze rody wsi. [Inne] dosiedliły się później (dwadzieścia cztery domy *starinców*⁵¹ na trzydzieści dwa [pozostałe])⁵².

Incze. Cała wieś [to] jeden ród — dziewiętnaście domów. Dawniej [było] pięćdziesiąt, osiemdziesiąt domów. Ale z powodu cholery i tureckiego terroru wieś opustoszała. Z całej wsi zostało tylko jedno dziecko, które było w szkole w Skopju. Tam chłopiec popełnił jakąś zbrodnię i Turcy zamknęli go w więzieniu. Siedział w więzieniu długi czas i nikt o niego [nie] pytał. Turcy więc sami wreszcie zapytali go o rodzinę, a on im odpowiedział, że nie ma nikogo z rodziny i tylko oświadczył, że zna go jeden *spahija*⁵³ z Kiczewa. Turcy wezwali *spahiję* i ten [zabrał] go z więzienia i [przywiódł] do wsi. Tu chłopak został popem i od niego powstała cała wieś. Miało się to wydarzyć przed [około] dwustu laty; [minęło od wtedy] sześć generacji⁵⁴.

Bencze. Dawniej [było tu] trzysta domów. Turcy napadli na wieś, zniszczyli [ją i obrócili] w pustynię. Ziemię [zabrali] Turcy ze wsi Turczane pod Gostiwarem. Tu osiedlili jedną rodzinę, a gdy ci się [skarżyli], że nie mogą tak żyć sami, dosiedlili jeszcze inne rodziny. Tak powstała wieś — [przez] dosiedlanie. [Liczy] pięćdziesiąt cztery domy. Najsilniejszy ród [to] Popowcy, od usynowionego sieroty (szesnaście domów)⁵⁵.

Zweczán. Dawniej wieś [była położona] na miejscu dzisiejszego dolnego *maata*. Turecki terror — i ludność ucieka do Zakamena. Stamtąd powraca na terytorium wsi⁵⁶.

W micie o powstaniu wsi, który [występuje] na Dolnym Poreczu — kraju cziflickim — wątek domazetstwa ginie [lub] redukuje się do historii powstania jednego zaścianka wsi. Zamiast tego pojawia się mit, który wyjaśnia prawa ludności do terytorium wsi poprzez: [po pierwsze], wysiedlenie i ponowne nasiedlenie, [po drugie], nasiedlenie usankcjonowane przez Turków, [po trzecie], nasiedlenie i prawa do terytorium wsi ograniczone przez narzucenie agijstwa lub begstwa⁵⁷ — [wskutek]

⁵¹ *Starinec* (mac.) — autochton, tubylec, dawny mieszkaniec.

⁵² Por. tamże, s. 234–325.

⁵³ *Spahija* (z tur.) — pan, który z ramienia Imperium Osmańskiego sprawował nadzór nad danym terytorium (np. regionem z wioskami). Nie był to właściciel ziemski (jak *czitluk-sahibija*). Także: rycerz.

⁵⁴ Por. tamże, s. 325.

⁵⁵ Por. tamże, s. 328.

⁵⁶ Por. tamże, s. 328–329.

⁵⁷ *Agijstwo*, *begstwo* — neologizmy Obrębskiego oznaczające bycie panem i szlachcicem w państwie otomańskim.

sczifliczenia⁵⁸ [mieszkańców]. [Tam], gdzie wieś [jest] mieszana, ludność chrześcijańska pretenduje do prawa do całego terytorium z racji historii mitycznej; tak samo ludność muzułmańska, [jeśli] przedstawić rzecz w innym świetle.

Jednym słowem, mit wprowadza nas z miejsca we właściwy kontekst: osiedlenie i władanie ziemią. Teza: ten sam kontekst i w domazetkim micie górнопоречkim.

Kontekstualizacja. [System władania ziemią]

[Historia osadnictwa]

Analiza kontekstu. Osadnictwo poreckie stare, sięga jeszcze czasów rzymskich. Ślady bizantyjskie. Od 1283 roku — serbskie⁵⁹. Około 1300 roku [jest] już szereg wsi, dziś istniejących i nieistniejących. [W] 1335⁶⁰ [roku] podobnie, przy czym niektóre wsie wspomina się jako puste *seliszta*⁶¹. [W latach] 1371–1394 — [Królewicz] Marko⁶². Ruiny po [przodkach] odnoszą się do tych czasów. Potem Turcy aż do 1912 roku.

Dzieje [wsi] nieznane. Co się działo w tych czasach, jak osadnictwo rozwijało się, szerzyło lub kurczyło? [Trwało] i zmieniało? Jowanowić

⁵⁸ *Sczifliczenie* — neologizm Obreńskiego oznaczający wprowadzenie systemu folwarcznego w państwie otomańskim: przejście z systemu chłopskiej własności prywatnej na obrabianie ziemi należącej do Turków (od tur. *cziflig* — folwark).

⁵⁹ Ostatni rok panowania Michała VIII Paleologa oraz jego śmierć (1282) pociągnęły za sobą opanowanie przez Serbów macedońskich regionów: Dołni i Gorni Połog, Skopje, Owczepole, Zletowo i Pijanec (wkroczenie wojsk króla Miłutina). W kolejnym roku (1283) Serbowie dołączyli do swych zdobyczy także Porecze, Kiczewo i Debar. Jednak zgodę Andronika II Paleologa na przyłączenie do Serbii ziem północnej Macedonii otrzymał Miłutin dopiero w roku 1299. Serbskie wojny z Bizancjum to okres wzmacniania władzy serbskiej w Macedonii oraz nieustannego zajmowania i oddawania poszczególnych terenów. Ostatecznie w 1330 r., po bitwie pod Wełbuźdem (obecnie Kiustendił), Serbowie zdobyli Ochrydę, Żeleznicę, Prilep, Strumicę, Kostur oraz dotarli pod mury Salonik. W konsekwencji ustalono (1334–1335) linię graniczną, o przebiegu zbliżonym do dzisiejszej granicy macedońsko-greckiej. Na mocy traktatu pokojowego z 1334 r. Serbia zatrzymała większą część swych zdobyczy w Macedonii (ziemie północne) z miastami Ochryda, Prilep i Strumica, a południowa część ziem macedońskich powróciła do Bizancjum.

⁶⁰ Rok ten wiąże się z ostatecznym, formalnym ustanowieniem władzy serbskiej w Macedonii.

⁶¹ *Seliszte* (mac.) — miejsce, gdzie kiedyś była wieś; siedlisko.

⁶² Królewicz Marko, także Król Marko (Krale Marko / Marko Krale). Historycznie: Marko Mrniawczewić — średniowieczny władca serbski, syn króla Wukaszyna z dynastii Mrniawczewićów. Ur. ok. 1335 r., zginął 17 maja 1395 r. podczas bitwy na Rowinie (walczył po stronie tureckiej), w której starły się armie sultana Bajazyda I Błyskawicy oraz gospodarza wołoskiego Mirczy Starego. Po śmierci ojca w bitwie z Turkami nad rzeką Maricą (1371) odziedziczył część jego terytoriów ze stolicą w Prilepie. Koronował się i rządził tymi ziemiami jako wasal turecki. Jego rola historyczna nie odpowiada wyjątkowo bogatemu i różnorodnemu, czasami binarnemu, obrazowi junaka w południowosłowiańskim folklorze słownym, zarówno

rekonstruuje [te dzieje] z [ludowych] tradycji, poszukiwań genealogicznych i [zbieżności] historycznych. Teoria *rustelji*⁶³ i nowe osadnictwo dwieście, trzysta lat temu⁶⁴.

Jakkolwiek [ta] sprawa się przedstawia i chociaż jego wyniki, jak zaznacza sam autor, nie mogą być [uznane] za ostateczne, [warto] rzucić okiem na tabelę genealogiczną osadnictwa (tabela osadnictwa [do] zacytowania)⁶⁵. (Przykład. Trebowle: *Petkowci* — nieznanego pochodzenia).

Co się widzi? Tylko piąta część rodów, a czwarta domów [jest] starego pochodzenia [*starinci*], bez [genealogii zewnętrznej]. Reszta — osadnictwo późniejsze.

w epice bohaterskiej, jak i przekazach prozatorskich. Przeważa w nich pozytywny obraz nieustraszonego bohatera, dobrego chrześcijanina, pobratyma świata nadprzyrodzonego (*wiły*), obrońcy słabych i uciemiężonych oraz strażnika zasad prawa zwyczajowego. W nielicznych, lecz artystycznie wyjątkowo wartościowych tekstach folkloru pojawiają się opisy jego podporządkowania Turkom, nieuzasadnionej agresji, nieporadności w walce (Musę Kesedżię zwycięża wyłącznie dzięki pomocy *wiły*), wyjątkowej brutalności i silnie narcystycznej osobowości (np. po zapytaniu, kto jest najsilniejszy na świecie, zestrzela swoją czarną gwiazdę ze Splitu z 1547 r. Najstarsza zapisana pieśń (*bugarsztica*), w której kreowany jest na bohatera, to *Królewicz Marko i jego brat Andrijasz* (1555). W tradycji ludowej zawsze wiązany jest z miastem Prilep, w którym mieszka z matką, siostrą, czasem żoną. Tu prowadzi zwyczajne, codzienne życie i stąd, wraz ze swoim niezwykłym rumakiem Szarcem, wyrusza do Stambułu, Salonik, Ochrydy, Skopja, Sofii, Budy, Dalmacji, na Świętą Górę Athos itd. W czasie licznych podróży poluje (m.in. z Turkami), spotyka się z pobratymami (Miłosz Obilić, Relo z Pazaru, Beg Kostadin) oraz z istotami nadprzyrodzonymi (*wiły*, *zmeje*), uwalnia niewolników, zabija potwora (*zmeja* lub Araba), zwycięża w pojedynku (jego przeciwnicy to m.in. Musa Kesedżija, Filip Madżarin, Mina z Kosturu, Łutica Bogdan, Turcy i Arabowie), czasami, by zmylić czujność przeciwnika, przywdziewa strój turecki, oszukuje Turczynki, by zgodziły się uwolnić go z ciemnicy, samotnie wyrusza karać winowajców, winnym wymierza sprawiedliwość, zdobywa tureckie bogactwo i rozdaje biednym chrześcijanom, chrzci dzieci, jest kumem na ślubach... Po wykonaniu zadania zawsze wraca do Prilepu. Nie boi się potworów, szabli i niechętnych mu *wił*, których strzały chwytają w locie. Jest odporny na rany, nie ma na ciele miejsca, które powinien chronić. Żyje ponad 300 lat i — zgodnie z większością przekazów — nigdy nie umiera, lecz zasypia (zabiwszy uprzednio Szarca i przełamawszy szablę), by czekać na odpowiedni moment, w którym się przebudzi. Dopiero późna epika bohatera opiewa śmierć Marka, który ginie w niej od tureckiej kuli lub ukąszenia żmii, mieszkającej w dziewiątym sercu jego przeciwnika. Część tekstów lokuje nadludzką siłę Marka w bliskich kontaktach z *wiłami*. Mówią one o tym, że jako kilkuletni chłopiec spotkał w głębokim lesie małe dziecko — potomka *wiły*. Z litości napoił je wodą i ocienił gałązkami jego kołyskę, za co matka *wiła* w nagrodę nakarmiła Marka własnym mlekiem, wraz z którym otrzymał on niezwykłą siłę (karmienie mlekiem *wiły* zastępuje obrzęd pobratymstwa) oraz zobowiązanie do wzajemnej pomocy (*on-wiły*). Inne teksty mówią o pokrewieństwie Marka z junakiem Momczilem, który w pieśni *Ożenek Króla Wukaszyna* przekazuje swoje bohaterskie i nadprzyrodzone geny siostrzeńcowi (Momczil przewyższa innych bohaterów niezwykłym wzrostem, posiada skrzydlatego konia i może być zwyciężony tylko podstępem, zdradą. Analogicznie na kozuch Marka potrzeba trzydzieści niedźwiedzi, a na kołpak siedem wilków). Boi się go nawet *zmej*. Teksty o Marku zapisane przez Obrębskiego zob. niżej w podrozdz. „Mity o Królewiczu Marku” w rozdz. „Dawni bohaterzy, albo historia w fikcji. Mit heroiczny”.

⁶³ *Pustelija* (mac.) — pustkowie, miejsce opustoszałe; porzucone gospodarstwo.

⁶⁴ Por. Jowanowić, *Porecze...*, s. 262–263.

⁶⁵ Obrębski odwołuje się tu do tabeli pt. „Porekło stanownisztwa po selima” [Pochodzenie mieszkańców według wioski], zamieszczonej tamże, s. 278–279. Pokazuje ona, z jakich terenów poszczególne rody przybyły do poreckich wsi.

Ale osadnictwo jako fakt kulturalny to nie statyczna notatka, ustalająca pochodzenie nowo dosiedlonej grupy. To nie tylko migracja i infiltracja jednej grupy społecznej w obręb drugiej. To zaistnienie nowego stanu rzeczy: współżycie dwóch lub więcej grup społecznych, konflikt i uzgadnianie interesów. Osadnictwo to nie fakt, który [zaistniał] w przeszłości. To fakt, który [ma] permanentną kontynuację — trwa równie dobrze [...] w [dzisiejszej] rzeczywistości, jak i w minionej przeszłości. Lub jeszcze silniej. Dlaczego?

Gdyż grupa ludzka to nie tylko kolekcja osobników. Społeczeństwo południowosłowiańskie, jak każde społeczeństwo, to człowiek i ziemia. [Jego] życie [to] system władania ziemią i jej użytkowania. W normalnych warunkach prawo do życia i istnienia [równa się] prawu do ziemi. Zmiana składu ludnościowego, przez imigrację, emigrację lub przyrost ludności, to zmiana w systemie prawa do ziemi; w systemie użytkowania ziemi i władania nią.

Jeśli chcemy zbadać mit, dotyczący stosunku człowieka do ziemi, to [musimy] znać system władania ziemią. To jest właściwy kontekst naszego mitu: system władania ziemią w jego stanie statycznym i dynamicznym.

Analiza górnoporeckiego systemu władania ziemią. [Konflikt i mit]

Plan

[1.] Introdukcja topograficzna

Mapa Górnego Porecza. Podział na gminy. Terytorium wiejskie i państwowe. Terytoria sporne i bezpańskie. Analiza topografii terytorium wsi.

Trebowle. Wołcze. Zdunie lub Tażewo albo Breznica, albo Kosowo, albo Brest.

Introdukcja topograficzna daje nam ziemię, jej podział, klasyfikację [i] system granic. Nie daje stosunku człowiek–ziemia.

[2.] Introdukcja socjologiczna

Wieś [to] jedna lub więcej grup rodowych; podział geograficzny pokrywa [się] z podziałem rodowym. Ustrój patriarchalny. Małżeństwo patrylokalne. Prawo do ziemi: z ojca na syna. Urodzenie we wsi daje prawo do ziemi. Filiacja patrylinearna; selekcja elementu żeńskiego. Element obcy: przez domazetstwo. Mapa domazetstwa w Trebowlu (Dabe i inni)⁶⁶.

[3. Domazetstwo]

Istota domazetstwa: rezygnacja z praw do [własnej] ziemi, nabycie praw do ziemi dla swych potomków. Stosunek indygnacji⁶⁷ [wobec delikwenta]. Instrumenty domazetstwa: samotna [egzystencja] i brak męskich potomków lub brak męża dla żeńskiego nieudałka. *Domazet* na żoninym:

⁶⁶ Mapa taka nie zachowała się w materiałach Obrębskiego. O Dabem jako *domazecie* jest mowa także w podrozdz. „[Rodowa struktura wsi. Egzogamia]” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

⁶⁷ *Indygnacja* (z łac.) — oburzenie, gniew.

jego izolacja — bojkot — nowomałowanie⁶⁸. Prawo domazetstwa: utrata własnego rodu — przyjęcie do rodu wsi.

W rzeczywistości: wyodrębnienie się elementu domazetckiego. Nowe *maalo*: intruz zyskuje prawa do terytorium wiejskiego — zabiera głos w sprawach wsi — staje się równoprawnym obywatelem — z biegiem czasu intruz się lokalizuje, stapia z elementem miejscowym — jego potomkowie się wyodrębniają — reintegracja wsi na nowych podstawach.

Domazetstwo dziś: jedyny sposób zmiany składu ludnościowego wsi (poza lokalnym przyrostem [liczby] ludności), jedyny wypadek infiltracji „obcego” żywiołu w obręb wsi. A jak było dawniej?

Tu analiza prawa ziemi w Turcji.

[4.] Prawo ziemi w Turcji

Tureckie prawo ziemi (władanie ziemią) w zarysie. Życie gospodarcze (potrzeby ekonomiczne), struktura [społeczna], idee państwowe i religijne. To wszystko w ekstensywnej gospodarce feudalnej; dostatek ziemi.

Państwo nominalnym posiadaczem całej ziemi i jej rozdawcą w użytkowanie obywatelom. Dwie klasy poddanych: swobodni wojownicy [*spahisi*] i poddana *raja*⁶⁹. Tolerancja. Popieranie rolnictwa, trzyletni termin [spłaty danin]. Podział ziemi na klasy: państwowe (bezpańskie), kościelne (dobroczyenne), wiejskie i prywatne (*basztina*⁷⁰, *sajbija*⁷¹). Użytkowanie ziemi. Prawo osadnictwa — [wolne] terytoria.

Struktura feudalna. Podatek w naturze i monecie. Dziesięcina dla wszystkich. Dla *raji* — podatek dodatkowy [płacony] *begom* i *agom-subaszom*⁷² itp.

Wnioski: w tym kontekście stała prężność migracyjna. Migracje na [wolne] terytoria. Kurczenie się użytkowych terytoriów wsi. Narastanie konfliktów regionalnych (granicznych).

Psychologia prawa do ziemi. Wielowymiarowość żądań: państwo, *beg-aga*, użytkownik [i] spadkobierca, nowy osadnik.

Argumentacja:

Państwo (sułtan) jako reprezentant Boga na ziemi. Ziemia boska, dana prawowiernym i poddanym na użytek — ziemia wolna i zajęta — brak właściwego posiadania ([czyli] bezpośredniego użytkowania) — idee religijne — nadbudowa [metafizyczna].

⁶⁸ Neologizm Obrębskiego, odnoszący się do faktu stwarzania nowego domostwa jako centrum, wokół którego wykształca się nowe *maalo*.

⁶⁹ *Raja* — pozbawiona przywilejów ludność chrześcijańska w Imperium Osmańskim; z arab. *ra'ijjāh* (poddani).

⁷⁰ *Basztina* (z tur.) — ojcowizna.

⁷¹ *Sajbija* (z tur.) — gospodarz, właściciel.

⁷² *Subasza* (z tur.) — nadzorca własności ziemskiej i jednocześnie przedstawiciel władz tureckich we wsi. W zależności od wsi *subasza* sam wypełniał obowiązki nadzorca lub dzielił je np. z *połakiem*, także Turkiem, mianowanym przez siebie strażnikiem pilnującym, by bydlę nie wchodziło na teren upraw rolnych.

Beg-aga. Z racji uprzywilejowanego stanowiska danina od *raji* — [od niego] brak daniny — on posiadaczem ziemi (prawnie); w strukturze państwa feudalnego on właściwym posiadaczem.

Użytkownik. Faktycznie, gospodarczo — on posiadaczem ziemi; płaci podatki, użytkuje ziemię, przetwarza [nieużytki w] ziemię użytkową, dziedziczy i przekazuje potomkom. Jego ziemia to nie tylko instrument produkcji i konsumpcji — to ojcowizna; cała struktura ustroju patriarchalnego koncentruje się wokół ojcowizny. Ale w strukturze państwa feudalnego jego prawa [są] ograniczone, [są] fikcją. Jaka nadbudowa ideologiczna? Mity o wyłącznym prawie do ziemi i jego ograniczeniu lub o katastrofie.

Nowy osadnik. Terytorium wolne nigdy nie [jest] wolne. Instrument osadnictwa: siła i gwałt [...] lub pokojowe współżycie z wcześniejszymi osadnikami. Potem jak [użytkownik]. Jaka nadbudowa ideologiczna?

[5.] Konflikt osadniczy

U genezy: nie dość [precyzyjna] struktura prawa ziemi w Turcji. Własność dziedziczna [to] tylko rola i łąka, własność użytkowa — pastwiska. Granice gminy nie dość sprecyzowane, zwłaszcza tam, gdzie obfitość wolnej ziemi; o granicach terytorium wsi decyduje faktyczne użytkowanie. Żądania użytkowe i obrona [tych] żądań.

Konflikt osadniczy to nie zdarzenie, które miało miejsce i minęło. To stała cecha życia [południowej Słowiańszczyzny]. Konflikt osadniczy trwał i trwa w postaci konfliktów granicznych.

Dokumentacja:

Trebowle i Rastesz. Rastesz siłą grabi dolinę rzeki. Kiedy? Nie wiadomo. Rastesz domaga się rozszerzenia terytorium wsi na teren trebowski, który trebowianie uważają za swój. Trebowle rozszerza się na Blizansko, opuszczone po wojnie przez Turków.

Wołcze i Koryto. Pastwiska i koliby koryckie na Połce. Koryto używa, Wołcze uważa się za właściciela. Spór.

Wołcze i Zagrad.

Breznica i Tażewo.

Brest i Breznica

Golema Reka biła nasza od tade, reka. A odawde biła nifna. Doszoł nekoj Turczin, od Zajase bił, utepał familija niegowa, pa prebegał wo G[olema] R[eka]. Posle sedeł trideset godini T[urczin] ot Golema Reka, kaj crkwata; Bogorojca go wikat.

Posle taja familija szto utepał czoek se zatrel swe. Toj kogaj go imał G[olema] R[eka] zamdisał do wenci — Breznica od tade, i brestowci od tade. Ni b[rezniczani] da władał dołu, ni brestowci. Sam go władał — od tade do wenci i od tade do wenci.

Posle kogaj doszło wrema da si se krenet da si odit u Zajas, se wratił u Z[ajas]. [I] kazał na brestowci: „Słuszajte br[estowci], dajte pet kiesinia pari da wi ostajim mesto, płatete go”. Petstotini groszoji bili togaj kieseto. Pet kiesinia pari — dwa i [poł] liri. Kazało Brest: „Szto da kupime nasze zemliszto? Neka si odit, mestoto cie ostanet na nas”. Kazał na brez[niczani]: „Brezniczani wi dajete i wi pet kiesinia pari za wasza mesto posztu moje se storiło”. Dali pet kiesinia pari brezniczani; za nifnoto, ne za naszeto.

A Brestowskoto mesto im ostajilo so ciesedto: da je orate i da mu płaciate ciesedto — czetrwrt na Turczinot. I take mu go nose'a: od 300 oka oresi mu nosea i po 12 oka mast na godina od naszjot sinur. Ja pameta.

I take brezniczani posle go oswojaa dur do wenci naszi, sme go kupili go dur do wenci waszi.

Mówili, że po tamtej stronie Wielka Rzeka⁷³ była nasza, a po tej — ich. Pewnego dnia przyszedł jakiś Turek z Zajasu i zabił rodzinę [jednego człowieka po tej stronie rzeki], a potem uciekł nad Wielką Rzekę. Potem mieszkał ten Turek trzydzieści lat nad Wielką Rzeką, w cerkwi; nazywała się [cerkiew] Bogurodzicy.

Po tym, jak zabił tę rodzinę, zniszczył [ten Turek] wszystko. I, mając Wielką Rzekę, przeniósł się bliżej grani; z tej strony Breznica, a z tej — brestowcy. Ani brezniczanie nie rządili na dole, ani brestowcy. On sam rządził — stąd do grani i stamtąd do grani.

Potem, kiedy przyszedł czas, żeby się ruszyć i iść do Zajasu, wrócił tam. I powiedział brestowczanom: „Słuchajcie, brestowczanie, dajcie [mi] pięć mieszkań pieniędzy, żebym zostawił wam tę ziemię; zapłaćcie [mi] za nią”. Mieszek liczył wówczas pięćset groszy. Pięć mieszkań pieniędzy to dwa i pół lira. Powiedział Brest: „Po co mamy kupować naszą własną ziemię? Niech on sobie idzie i zostawi nam [naszą] ziemię”. Powiedział i brezniczanom: „Brezniczanie, dajcie i wy pięć mieszkań pieniędzy za waszą ziemię, bo ja zmieniłem [miejsce]”. Brezniczanie dali pięć mieszkań pieniędzy; za swoje, nie za nasze.

A brestowskie strony zostały z daniną: mieli orać i płacić Turkowi ćwierćnę. Więc zanosili mu [daninę]: 300 ok orzechów mu zanosili i po 12 ok tłuszczu rocznie z naszego obszaru. To pamiętają.

A później brezniczanie poszerzyli [swój teren] aż do naszej grani, a my kupiliśmy aż do waszej grani.

Inne fakty i dokumenty z archiwum sądu w Brodzie.

Generalizacja:

Konflikt osadniczy zjawiskiem powszechnym. Konflikt osadniczy zjawiskiem aktualnym. Jego cecha: żądanie prawa do użytkowania ziemi. Względna szczupłość ziemi. Terytorium sporne — terytorium obopólnie użytkowane.

Argumentacja (motywy):

Użytkowanie lub potrzeba. Odmawianie praw temu, kto posiada teren sporny. *Tapije*⁷⁴. Bezpańskość.

Ogólny charakter: wielowymiarowość argumentacji w konflikcie granicznym.

[6.] Konflikt i mit

Podłoże konfliktu: wielowymiarowość prawa [do] ziemi przy jednowymiarowości jej użytkowania, uszczuplenie terytorium użytkowego przez wzrost zaludnienia (migracyjny lub naturalny), brak precyzyjnych granic.

Argumentacja w konflikcie również wielowymiarowa. Najsilniejszy argument prawny [to] argument intruza. Najsilniejszy argument faktyczny — argument potrzeby i użytkowania.

⁷³ *Golema Reka* (mac.) — Wielka Rzeka; lokalna nazwa rz. Treski.

⁷⁴ *Tapija* (tur.) — w państwie otomańskim dokument stwierdzający prawo do nieruchomości; akt uwłaszczeniowy.

Likwidacja konfliktu [nie jest] nigdy [całkowita]. Przeprowadzenie granic likwidacyjnych uwzględnia tylko jeden z argumentów. Przykład polskiej dyplomacji: Górny Śląsk, Kresy, Mazury Pruskie (argument demograficzny, historyczny, lingwistyczny). Spór trwa.

Ale normalny bieg życia domaga się stłumienia konfliktu. Stłumienie przez przymknięcie oczu na graniczne „zajazdy”; dokument[acja] trebowski-rasteska. Przez tolerancję argumentu użytkowego [i] zgilotynowanie argumentu intruza.

Nadbudowa ideologiczna w życiu ekonomicznym i prawnym: wszędzie tam, gdzie [występuje] niewspółmierność żądań i systemu uprawnień. Teoria marksistowska, ale sam marksizm podlega jej prawu. Propaganda komunistyczna i nadbudowa ideologiczna: prymarny raj komunistyczny. W Turcji w stosunku do ziemi nadbudowa religijna: Bóg władcą ziemi, [a] sułtan ziemskim [wykonawcą] jego woli. Państwo polskie: nadbudowa praw historycznych. [Tak] samo Serbia i Bułgaria w stosunku do Macedonii.

W społeczeństwie południowoślōwiańskim nadbudowa ideologiczna [to] mitologia osadnicza.

Analiza mitologii. [Po pierwsze], przeszłość historyczna wsi: [wieś na] innym miejscu (spornym) i gęste zaludnienie. [Po drugie], katastrofa i intruz matrylokalny.

Analiza wątku matrylokalnego:

Intruz matrylokalny we wsi. Intruz, [jednakże legalny], z biegiem czasu wyodrębniający cały kwartał wsi [nowe *mało*]. Intruz, którego trzeba ścierpieć. Konflikt wiejski ([społeczny]) zlikwidowany [przez] bieg życia. Konflikt *in potentia* likwidacyjny.

Wątek matrylokalny w micie sankcjonującym prawo do ziemi: ziemia bezpieczna lub władana w przeszłości zajęta przez intruza likwidacyjnego.

Metafora matrylokalnego konfliktu [społecznego] we wsi — jako instrument likwidacyjny konfliktu przez ideologiczną nadbudowę argumentacji prawa do ziemi.

[Spory graniczne]

[Spory graniczne. Zapisy terenowe]

[Spory między *małami* w Trebowlu] ⁷⁵

Mate przyznaje, że Barutowcy przyszli później niż Petkowcy. Były trzy domy Petkowców, gdy przyszli Barutowcy.

⁷⁵Na temat trebowskich *mał* Petkowców i Barutowców zob. też podrozdz. „[Rodowa struktura wsi. Egzogamia]” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

Barutowcy tłumaczą, że [ich] sługa zginął w rzece. I oni poszli tam w nocy [i] obrabiali ziemię, gdyż wówczas ziemię dawało się za krew.

Ono było blizaneczko mesto, swe. A owaj sługa bił odawde, nasz sługa, barutewski. Pa czuwał stoka tamo. Go utepali tija szto czuwał na nifno zemjo stokata. Stanali, posle go utepali. E, posle se doznało da go utepali blizanczanie. E, sud dosudił za krwnina da im se daje toa mesto tamo na trebowci. I tamo je zakopan utepanijot.

Cały ten teren był blizanski. A ten sługa był stąd, nasz sługa barutowski. Pilnował tam stad. Tamci go zabili dlatego, że wypasał owce na ich ziemi. Przyszli i potem go zabili. Później wyszło na jaw, że zabili go blizanczanie. Sąd zasądził, by za krzywdę dano tamto miejsce trebowlanom. I ten zabity jest tam zakopany.

„Petkowci siłom tamo otiszli” [„Petkowcy poszli tam gromadą”], gdy zobaczyli, że to miejsce dostali Barutowcy.

Petkowcy nie mają prawa do tego miejsca. Stąd kłótnia. Gdybyśmy się sądzili, Petkowcy straciliby prawo do tego miejsca. Tylko, [że] myśmy [do tego] dopuścili. Oni kupowali ziemię od Barutowców, żeby tam orać.

Petkowcy kupili od botuszana młyn *zajedno*⁷⁶. Teraz wypędzają [stamtąd] Barutowców; [ci] nie mają gdzie mieć. Tylko Dimko może tam mieć: ma prawo za *miraz*⁷⁷.

Dimko, Dziordzije, L^Jubomir [mają żony od Petkowców]. Dawniej i Petkowcy brali żony od Barutowców. Matka Elwizy i Duszana była siostrą Dzina. Dawniej jeszcze więcej [brali].

Tu wokół wsi nie ma sporów granicznych. Tylko [o rzekę]. Tylko z powodu wody dużo się kłóć. Tego lata [szczególnie] dużo. Petkowcy zabierali całą wodę dla swoich ogrodów i kotłów. A woda powinna iść po połowie: połowa tu, połowa tam.

Tylko z Rasteszem [są] spory graniczne — na kosowskiej drodze. Tu spory częste. Był sąd [i] przesądził [na rzecz] trebowlan.

Dabe u Petkowców nie ma prawa do niczego we wsi. Gdyż [jego] żona przyprowadzona z Breznicy i on przyżeniony z Breznicy. Ich syn nazwany po imieniu pierwszego [jej] męża (Stojan). Gdyby [...] ktoś zażądał ich posiadłości, musieliby odejść z niczym.

Dzieci chrzci się według starych imion: „Da se ne zaborawi starata gałabija (prezime)” [„Niech nie będzie zapomniane stare imię rodowe⁷⁸”]. Dzieci są świeżo pochrzczone [imionami] Trajan [i] Grujo. (Kontynuacja pochodzenia)⁷⁹.

⁷⁶ *Zajedno*, mac. *zaedno* — razem, wspólnie. Chodzi o to, że umowa kupna stanowiła o wspólnym użytkowaniu, tj. o niemożności wykluczenia Barutowców z udziału w mieleniu.

⁷⁷ *Miraz* (tur.) — posąg.

⁷⁸ Chodzi o imię założyciela rodu (*kabila*). *Gałabija* to patronimiczna nazwa rodu urobiona od tego imienia.

⁷⁹ Trajanowcy to *kabile* należące do *maata* Petkowców, Grujowcy — do *maata* Barutowców.



Trebowle. Dabe i Dabejca z ładunkiem zdjętym z konia



Trebowle. Dabe i Dabejca podczas rozwożenia nawozu



Trebowlle. Dabe i Dabejca podczas rozwożenia nawozu

Dziewczęta chrzci się [przeważnie] po *babie*, po matce mniej. Chłopców po *pradedo* [po pradziadku] i *na deda* [po dziadku]. W tym ostatnim wypadku zgodnie z życzeniem dziada⁸⁰.

Trebowlle — Rastesz

Rozprawę sądową poprzedziły wstępne targi. Rasteszanie domagali się ziemi po kosowską drogę. Argument: myśmy pięćdziesiąt domów, u was tylko dwadzieścia. Stawro powoływał się na odwieczne prawa. [Był] przytaczany mit, ale oni nie wierzyli; nie są dobrymi ludźmi.

Sprawa poszła do sądu. Rasteszanie wydali dwadzieścia tysięcy dinarów na adwokata i *tapiję*, ale sąd odrzucił ich powództwo, opierając się na zeznaniach świadków — starców z [innych] wsi.

Ten spór to tylko kontynuacja stałego sporu o ziemię. Trebowlanie utrzymują, że są najstarszymi osadnikami. Ich ziemia — terytorium wsi — sięgała do Małej Rzeki⁸¹. Rasteszanie przyszli [później]. Według jednej opinii jako owczarze. Według [innej] jako osadnicy niższej kategorii, prostacy: gdy trebowlanie doili kozy i owce nad rzeką, przychodzili, próbując

⁸⁰ Więcej na ten temat zob. w podrozdz. „System imion własnych. Nadawanie imion”, w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

⁸¹ Mała Rzeka (*Mała Reka*) to geograficzna nazwa własna lewego, największego dopływu Treski. Jej źródło znajduje się nad Wołczem, na wysokości 1210 m n.p.m. W miejscu, gdzie wybija, nazywana jest Wołczicą (czyli rzeką wołczańską).



Trebowle. Cerkiew i dzwonnica

palcami mleka i pytając, co to jest. Nie znali mleka i przychodzili do nich próbować go.

Ale później szybko się pomnożyli i umocnili. I zabrali ziemię aż po dzisiejszą granicę. Ale to jest również trebowska ziemia — według Stawara. Tylko czasy były takie, że kto był silny, ten brał ziemię od słabszego. O wszystkim decydowała siła.

Trebowle. Granice wsi i terytorium

Wieś [leży] na rozległym trzebisku w sosnowym lesie. Tu [jej] główne centrum. [We wsi są] dwa kwartały. Naokoło pola uprawne. Szmaty łąk. O prawie do tego miejsca decyduje dawne osiedlenie się na [nim] lub raczej przesiedlenie się z miejsca, na którym była mityczna wieś, [a] dziś [są] ruiny i szczątki. Cmentarz zanalizować⁸². Drugi szmat ziemi uprawnej [leży] na Jacuko'cy i Podisztu. Tu grób Mena — jednego z trzech mitycznych braci.

Trzecia część *ornicy* — nad rzeką. Tę ziemię wieś zdobyła za krew. Według podania ziemia ta była lатыńska. Nad rzeką, tam gdzie dziś [jest] stara zduniska cerkiew, siedzieli *łatini*. Władzy nie było. A oni nie wpuszczali nikogo na swoje terytorium. Zabijali każdego, kto śmiał wkroczyć na ich ziemię. Trebowlanie spoglądali na rzekę i łacińską ziemię tylko z grzbietu góry. [Ale] był jeden owczarz, [który pilnował] owiec. Był upał i zachciało mu się pójść nad rzekę, wykapać się. Myślał: nic mi przecież nie mogą

⁸² Zob. niżej mapkę cmentarza w Trebowlu w rozdz. „Wieś jako wspólnota religijna” w: *Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej*.

zrobić. A u nich była w ten dzień *stawa* i wszyscy siedzieli zgromadzeni przy cerkwi. Zobaczyli owczarza, jak się kąpie. „Do tej pory nikt nie śmiał wkroczyć na naszą ziemię — rzekli. — A oto jest pierwszy. Zabijmy go.” I poszli i zabili go, i zakopali na miejscu zbrodni. Potem musieli oddać całą ziemię, tam gdzie [był] grób owczarza; ziemię na grób dla niego. I tak ziemię nad rzeką zdobyło Trebowle. Tak [zawyrokował] sąd [...]. A potem przyszli Turcy i tak już zostało.

Trzecią ([lub] czwartą) część ziemi uprawnej — [z] Blizanska — zdobyło Trebowle [już] po oswojeniu. Tu był *cziflik* turecki. Kiedy wygnano Turków, *cziflik* został bez pana. Przyszła wojna. Trebowlanie wzięli ziemię pod uprawę — każdy [zagarnął], co mógł — i już dwadzieścia lat płacą podatki. Choć jeszcze nie wiedzą, czy to ich ziemia, czy państwa. [Według] prawa ich, gdyż płacą podatki.

O ziemię nad rzeką był spór między Petkowcami i Barutowcami, gdyż ziemię tę, za krew, dostali Petkowcy; [to od nich] był owczarz, którego tam zabito⁸³. Choć nie z ich rodu; najemny owczarz. Ziemia ta długi czas leżała nieuprawiana, były tam tylko łąki i pastwiska. Potem ziemi wokół wsi nie [starcało] i wtedy poczęto uprawiać i tę reczańską [tj. nadrzeczną] ziemię. Barutowcy przyszli nocą, wykopali karczce i krzewy, i w ten sposób wdarli się w posiadanie ziemi. Gdyż o prawie do ziemi decydowało jej użytkowanie. Ziemia [jest] tam podzielona na terytoria dwóch *maat*, podobnie jak i wokół wsi.

Według Stawra pierwsi na to miejsce (Trebowle) przyszli Petkowcy, później dosiedlili się Barutowcy*. Według Barutowców — najpierw przyszedł przodek Barutowców z Zakamena. Miał [on] czterech synów [i] od nich [poszło] całe *maat*. Informacja jak u Jowanowicia⁸⁴. [A] Petkowcy osiedlili się później.

Ciosziszta (Kosowo)

So Brest nemame musza odwojeno. Nemame, tuku tija ne' [nas] brkat. Szto bili bracia — tuje odprateno. Jeden paszniak. Fojnik — kosowski. Tam ida brestowci. So trebowci imame musza. Brest i Kosowo nemat nikakwa musza.

Z Brestem nie jesteśmy oddzielnymi *muszq*⁸⁵. Nie mamy [granicy], tylko oni [nas] nie wypędzają. [Tamtych] braci, co byli, odprawiono. [Mamy] jedno państwo. Fojnik [jest] kosowski. Tam idą brestowczanie. Z trebowlanami mamy *muszę*... Brest i Kosowo nie mają żadnej *muszy*.

Niwy zmieszane.

Endogamia wsiowa wybitna.

* [Zapis w notatkach terenowych:] Petkowci — starinci [tj. najstarsi mieszkańcy]. Barutowci dosenenci [tj. dosiedlili się]. Egzogamia rodowa — *Petkowci* absolutnie nie przezeńiają się w rodzie.

⁸³ Przytoczona wcześniej wersja mitu mówi o słudze Barutowców.

⁸⁴ Por. Petar S. Jowanović, *Porecze...*, s. 332.

⁸⁵ *Musza* lub *musznik* (mac.), z arabskiego *muša* — ziemia należąca do gromady; terytorium wsi, obszar wiejski wraz z pastwiskami. Tutaj słowo *musza* zostało użyte w znaczeniu „granica między obszarami wiejskimi”.

Kosowo bez *Parnicy*⁸⁶. Kłótnia z drenowczanami.

[Wołcze], 17 listopada 1932, inf. Błagajnik, Nikoła i Kolo. [...] Spór graniczny jest na Poreczu zjawiskiem powszechnym. Nie ma ani jednej wsi, która by nie miała sporu z jakąś [inną]. Wołcze kontra Koryto, kontra Rastesz, kontra Bitowo; Rastesz kontra Wołcze i kontra Trebowle; Trebowle kontra Rastesz; Brest kontra Breznica; Bitowo kontra Wołcze i kontra Botusze; Botusze kontra Bencze i kontra Zweczani itd. Nie mają sporu Brest i Kosowo, Breznica i Tażewo, Trebowle i Zdunie.

Nie w każdym wypadku spór osiągał swoje maksimum, [czyli] sąd i wyrok sądowy. Między Botuszem i Bitowem trwa w postaci stałych zatargów o przepęd bydła, wypasanie lasu itp. Podobnie między Trebowlem i Rasteszem na miejscu nieobjętym procesem. [...]

W innych wypadkach spór rozstrzygnięty wyrokiem sądowym.

System rozstrzygnięcia sporów granicznych

Spór graniczny dojrzewa do rozstrzygnięcia, gdy po latach zwykłych utarczek i kłótni granicznych jedna ze stron wnosi skargę do sądu gminnego z prośbą o przyznanie spornego miejsca tej a nie innej wsi. Skargę wnosi pełnomocnik [...], wybrany przez wszystkie głowy domu danej wsi. Sąd gminny wzywa pełnomocników obu wsi i wraz z nimi ustala wartość spornego terenu. O ile wartość [ta] nie [przekracza] 200 dinarów w złocie, wówczas rzecz traktuje sąd gminny. W [innym] wypadku zwołuje się sąd specjalny, o czym dalej.

Sąd gminny udaje się najpierw na miejsce sporu, [które] poddaje [...] badaniu technicznemu [...]. Bierze pod uwagę nazwy poszczególnych części [spornego] miejsca, [odległość] od obu wsi, system nowych i starych dróg (te ostatnie mogą na przykład wskazywać, że na tym miejscu paśla bydło ta a nie inna wieś i stara droga dla bydła istnieje tylko między jedną wsią i spornym miejscem [...]), groby lub cmentarzyska, stare zwaliska i ich nazwy. To wszystko bierze się pod uwagę [...], aby ustalić [początek i długotrwałość] używania spornego miejsca przez jedną i drugą wieś. Gdyż dla sądu miarodajnym wskaźnikiem [jego] przynależności [...] są dwa fakty: treść aktu uwłaszczeniowego [i] użytkowanie spornego miejsca. Tylko lub z reguły w wypadku, gdy aktu uwłaszczeniowego żadna ze stron nie posiada, rozstrzyga drugi wskaźnik.

Macedonia (podobnie jak i z innych powodów Czarnogóra) znajduje się w [takim położeniu], że rzadko która wieś lub gospodarz posiada akt uwłaszczeniowy. Akty uwłaszczeniowe (*tapije*) były wydane po raz pierwszy w końcu XIX wieku, za czasów tureckich. [Od tamtej] pory wojna, rewolucja w Turcji itp. spowodowały zaginięcie *tapiji* i rzadko która wieś je posiada. Wydobyć duplikatów ze stambulskiego archiwum jest niemal

⁸⁶ (*Gradzińska*) *Parnica*: instytucja w sądzie powiatowym I instancji rozstrzygająca spory graniczne między wsiami.

niepodobieństwem. [Dlatego] w większości wypadków przy rozstrzygnięciu sporu miarodajne jest użytkowanie, a nie *tapija*.

Badanie komisji technicznej służy do zrekonstruowania faktu użytkowania, i stąd posiadania. O ile system dróg znajduje się tylko między [badanym] miejscem i jedną wsią, o ile na spornym terenie są groby [mieszkańców] danej wsi, o ile system nazw miejscowych wchodzi w system nazw tej wsi*, o ile obie wsie korzystały z danego terenu, ale jedna jest stara ([np. ma] około stu lat), druga nowa (około dwudziestu pięciu lat) — wówczas się to wszystko [łączy] i piętrząc półdowód (wskaźnik) na półdowodzie, rekonstruuje się fakt użytkowania na rzecz pierwszej wsi. W związku z tym bierze się pod uwagę również historię wsi i jej [wielkość]. Na przykład teren sporny znajduje się bliżej wsi B niż wsi A, i to znacznie bliżej. Wieś A twierdzi, że użytkuje go od dawien dawna, wieś B utrzymuje, że teren ten był przez nią użytkowany od [powstania] wsi. Bierze się pod uwagę zeznania wieśniaków, [sięgające w przeszłość] na parę lub kilka dziesiątków lat. I równocześnie znajduje się, że w tym czasie wieś A była reprezentowana przez dwadzieścia pięć domów, a wieś B tylko przez cztery. Wieś A musiała zatem korzystać w tym czasie z większego obszaru niż wieś B i wskaźnik odległości spornego miejsca ([czyli] bliskości do wsi B) nie jest miarodajny.

Cały ten system rekonstrukcji [...] użytkowania spornego terenu daje rękojmię słusznego rozstrzygnięcia sporu tylko wówczas, gdy cała seria wskaźników [jest we wzajemnej] harmonii. O ile nie [jest], wówczas spór rozstrzyga przede wszystkim zeznanie świadków. Zeznania świadków brane są pod uwagę jeszcze przed techniczną egzaminacją terenu. Służą one do zrekonstruowania faktu posiadania.

Z chwilą gdy sąd udaje się na sporne miejsce — gdyż [to] tam spór winien być rozstrzygnięty — przyzywa pełnomocników obu wsi. Pełnomocnicy przyprowadzają świadków; prócz tego przychodzą [...] ich [współwioskowcy]. Stąd na miejscu sporu [odbywa się] wielkie zgromadzenie ([podczas sprawy] Brestu [i] Breznicy było do dwustu ludzi). Tu sąd pyta obie strony, czy się pogodziły, i wzywa [je] do pogodzenia się. O ile [wezwanie] nie odnosi skutku, [...] przystępuje do badania świadków.

Na świadków mogą być wezwani tylko wieśniacy z innych wsi. Z reguły na świadków [powołuje] się starców, którzy pamiętają dawne warunki i stosunki. Zeznania świadków ze wsi zainteresowanych [sporem] — niemiarodajne.

Zgodnie z praktyką sądową od świadków przyjmuje się oficjalną przysięgę (tekst!⁸⁷). Tę przysięgę każdy [składa] chętnie i następnie idzie po linii, którą uważa za starą granicę. Krzywoprzysięstwa nikt się w tym

* Na przykład w genealogii wsi wymienieni są Meno, Mate, Kolo i na danym terenie znajduje się miejsce, które się zowie *Menow grob* [Grób Mena], *Matoji trupoji* [Pieńki Matego], *Kolo'a koliba* [Koliba Kola], genealogia zaś drugiej wsi nie posiada tych przodków, wówczas wskazuje to wyraźnie, w czyj system nazw wchodzi dany teren.

⁸⁷ Tekstu przysięgi brak w materiałach Obrębskiego.

przypadku nie boi: nie [ma] ono żadnych sankcji nadnaturalnych. [Podczas] sporu między Trebowlem i Rasteszem wszyscy [tłoczyli] się, [by] złożyć przysięgę i pokazać granicę: i świadkowie ze wsi postronnych, i zainteresowani.

Ale prawo miejscowe przewiduje inną przysięgę: ceremonialne zakłęcie się świadka zgodnie z miejscową tradycją. Strona pozwana odwołuje się z reguły do tego sposobu świadczenia. I wówczas świadkowie masowo [rezygnują]; znajdzie się tylko paru, którzy zechcą tę przysięgę złożyć.

Przysięga i świadczenie odbywa się w następujący sposób. Świadek [bierze] garść ziemi z terenu wsi, na której korzyść świadczy i zakławszy się (tekst!⁸⁸), zatrzymuje ją w garści lub [wsypuje] do torby przerzuconej przez ramię. Następnie idzie po linii, która według niego jest granicą wsi. O ile choć [jednym] krokiem wstąpiłby na teren drugiej wsi, [co oznacza, że] złożył fałszywą przysięgę, [...] spowoduje to dla niego nieuchronną katastrofę: powolne schnięcie [aż do] śmierci lub pomór jego domu [...]. Stąd ta przysięga i świadczenie jest dawane z największą ostrożnością i posiada najwyższą wartość dowodową. W sporze Wołcze–Rastesz świadek rasteski, sam rasteszanie, nie złożywszy przysięgi i nie chwyciwszy ziemi w garść preparadował prosto w głąb *ataru* wołczewskiego, by pokazać granicę. Wołczanie zaprotestowali przeciw takiemu świadczeniu i wezwali świadków do złożenia właściwej przysięgi i świadczenia w tradycyjny sposób. Na ich korzyść zeznał jeden świadek z Koryta i drugi z [...]?⁸⁹. Rasteszanie nie znaleźli ani jednego świadka, który zechciałby w ten sposób zeznać na ich korzyść. I na mocy tych zeznań sąd odrzucił roszczenia rasteskie.

W sporze między Trebowlem i Rasteszem obie strony znalazły tylko po jednym świadku, którzy zgodzili się świadczyć w tradycyjny sposób (do zwykłej przysięgi wszyscy się [tłoczyli] i pokazywali fantastyczne granice). Ale obydwaj świadkowie, pomni sankcji, którą rozporządza ta przysięga, byli nad wyraz ostrożni. Obaj oświadczyli, że chcą prawdziwie oznaczyć każdy z *atarów* i raczej wolą zostawić jeden czy drugi korzeń po drugiej stronie niż przekroczyć linię graniczną. Stąd, gdy [...] jeden z nich przeszedł zaprzysiężoną granicą Trebowla, drugi zaprzysiężoną granicą Rastesza, między dwoma granicami pozostał długi szmat ziemi, który znalazł się bez posiadacza: poza zaprzysiężonym *atarem* trebowskiem z jednej strony i rasteskim z drugiej (według Kola, szmat szeroki na czterdzieści metrów, a długi około jednego-dwóch kilometrów). W ten sposób według opinii *inorodców*⁹⁰ spór między Rasteszem i Trebowlem nie [jest] jeszcze rozstrzygnięty, gdyż [stałe] pozostaje do podzielenia lub przydzielenia [...] ten pas ziemi.

O ile te zeznania świadków [są] zgodne lub tylko jedna strona rozporządza tak zaprzysiężonymi świadkami, wówczas wyrok wydaje się

⁸⁸ Jak wyżej.

⁸⁹ Tu Obrębski zostawił miejsce na uzupełnienie nazwy wsi.

⁹⁰ Chodzi o osoby urodzone i mieszkające w innych wsiach. Zob. też wyżej przyp. 3 w: *Czarownictwo Porecza Macedońskiego*.

zgodnie z tymi dokumentami: posiadanie [zostało] zrekonstruowane. O ile zeznania [są] sprzeczne, wówczas komisja techniczna (sąd [i] starzy ludzie wezwani na miejsce przez sąd) poczyna [gromadzić] materiał dla ustalenia faktu użytkowania przez jedną lub drugą wieś. Gdy według prawa o własności ziemi decyduje bądźz akt uwłaszczeniowy (*tapija* itp.), [bądźz] też długotrwałe użytkowanie.

Technika [rekonstrukcji] faktu użytkowania [została opisana] powyżej. Tu należy jeszcze wyraźniej zaznaczyć, że miejscowe tradycje (w rodzaju mitów osadniczych) są również brane pod uwagę jako wskaźniki pomocnicze. Przez drugą stronę, pozywającą, są one wyśmiewane. Stawro mi zeznał, że rasteszanom, na dowód posiadania spornego miejsca, cytował tradycyjny mit osadniczy, ale rasteszanie, jako źli i głupi ludzie (gdy się osiedlili, nie wiedzieli, co to mleko), nie chcieli mu wierzyć i wyszdzali go.

Po technicznej egzaminacji miejsca sąd, wziąwszy pod uwagę zeznania świadków i wskaźniki użytkowania, wydaje wyrok. Wyrok ten wchodzi w życie [natychmiast]: strona wygrana z miejsca [obejmuje] w posiadanie sporny teren. Lecz o ile strona przegrana nie akceptuje wyroku, ma prawo w terminie do ośmiu dni złożyć protest do sądu pierwszej instancji (w Kiczewie). Wówczas sąd pierwszej instancji rozpatruje skargę, żąda od sądu gminnego akt sprawy i jeśli znajduje, że skarga ma podstawy, odsyła całą sprawę do *Gradzińskiej Parnicy*. O ile nie, odsyła akta z powrotem i skargę uchyla. Tak ostatecznie spór się rozstrzyga. *Gradzińska Parnica* uchyla wyrok sądu gminnego tylko w wyjątkowych wypadkach, i to tylko wówczas, gdy znajduje w procesie gminnym nieprawidłowości (fałszowanie akt, przekręcanie zeznań). O ile tych nieprawidłowości nie ma, sąd pierwszej instancji z miejsca uchyla skargę.

To wszystko [dzieje się] wówczas, gdy wartość spornego terenu nie przekracza dwustu dinarów w złocie. W razie sporu pełnomocnicy [spierających się] wsi przyzywają sąd gminny, [by wycenił] teren sporny: o ile [jest wart] poniżej dwustu dinarów, sąd przejmuje sprawę, o ile powyżej, wówczas kieruje pełnomocników do władzy powiatowej. Tu pełnomocnicy [...] przedstawiają sprawę [i] otrzymują zezwolenie, [by] zwołać sąd z wyboru (*izabrani sud*).

Sąd z wyboru składa się z delegatów i ich zastępców, wezwanych przez każdego z pełnomocników. Każdy pełnomocnik wzywa jednego delegata i [jednego] zastępcę. Delegaci [są] z reguły wzywani z innej gminy i nawet *srezu* [powiatu]. Delegaci (wraz z zastępcami) wybierają przewodniczącego i sekretarza. Wezwany delegat musi przyjąć wezwanie. O ile bez powodu odmówi — kara pięćset dinarów. Sąd, ukonstytuowany w ten sposób, zostaje wezwany przez władzę *srezką* na *rocziszta*⁹¹. *Rocziszta* mają miejsce zawsze na spornym miejscu. Tu sąd z wyboru, naczelnik *srezki*, sądy gminne, świadkowie, pełnomocnicy i wieśniacy. Procedura jak przy

⁹¹ *Rocziszta* (mac.) — tutaj: wizja lokalna; samo *rocziszte* oznacza też rozprawę sądową.

sądzie gminnym. Sąd z wyboru zwołuje się również, gdy kilka wsi chce wyznaczyć dzielące je granice lub granice, które mają je dzielić.

Sąd winien wydać wyrok na miejscu. Wizytowanie spornego miejsca może trwać kilka dni ([przy sporze] Brest–Breznica trwało osiem dni). Przez ten czas zainteresowane wsie winny żywić sąd i komisję. Płaca?

[Następnie] sąd wydaje wyrok na miejscu. Jeden [egzemplarz] otrzymuje jedna wieś, drugi — druga, trzeci sąd zatrzymuje sobie. Po czym akta z miejsca przesyła sądowi pierwszej instancji (czy *Gradzińskiej Parnicy*?)*. Wyrok z miejsca wchodzi w życie. W międzyczasie sąd pierwszej instancji rozpatruje sprawę, oczekuje protestu od strony, która nie akceptuje wyroku i odsyła sprawę [do] *Gradzińskiej Parnicy* lub też skargę uchyla. [Są] to jednak bardzo rzadkie przypadki. Zazwyczaj *Gradzińska Parnica* potwierdza wyrok i w ten sposób go uprawomocnia. Wyrok [sądu z wyboru ma] najwyższą wartość.

* [Na marginesie:] To sprawdzić!

Kazirodcza miłość albo seks i represja. Mit o kazirodztwie

[Wprowadzenie]

Egzogamia u Słowian Południowych: problem trudny. Oficjalnie — prawo cerkiewne. Faktycznie — prawo ludowe, tureckie, starosłowiańskie. Zamiast ośmiu stopni [pokrewieństwa] bilateralnie, [bierze się pod uwagę] do piętnastego stopnia i wyżej patrylinearnie [i] do czwartego, piątego stopnia matrylinearnie. Przykłady: Bułgaria (Marinow¹), Czarnogóra (Durham² i inni — bractwo³), Macedonia (moje [dane]), wschodnia Bułgaria (Bobczew⁴), Serbia — cerkiewnie, to samo Dalmacja, Kroacja itp.⁵

Wbrew tym danym: południowi Słowianie największymi kazirodcami świata. Małżeństwo między krewnymi — regułą. Dlaczego? Spokrewnienie

¹ Marinow wyróżnia sześć typów pokrewieństwa głównego, wykluczających małżeństwo, oraz dwa dodatkowe: 1. Prawdziwa stara linia; 2. Prawdziwa młoda linia; 3. Stara poboczna linia; 4. Młoda poboczna linia; 5. Linia *swatowska* (rodzina panny młodej wchodzącej do naszego rodu); 6. Kumostwo. Pokrewieństwa dodatkowe to: 1. Dziewierz; 2. Pobratym / posiostrzyma (posiostra). Szerzej na ten temat zob.: Dimitar Marinow, *Ilemenata, włakite, zadrugite, semejstwata, imenata i korowete wy zapadna Byłgarija (Widinsko, Kułsko, Bełogradcziszko, Łomsko, Berkowsko, Orechowsko i Bratczansko)*, „Żywa starina. Etnograficzsko (folkloro)no spisanie”, t. 2, Perec Jos. Ałkałaj, Ruse 1892, s. 161–181, a także t. 3, s. 28–29.

² Lady Durham zwraca uwagę na odmienną kategoryzację krewnych ze strony ojca i ze strony matki na Bałkanach (Czarnogóra i północna Albania). Według niej, egzogamia obejmuje jedynie członków rodu ze strony męskiej. Małżeństwa z krewnymi ze strony matki były dopuszczalne do czasu ich zakazania przez Kościół. Zob.: Mary Edith Durham, *Some Tribal Origins, Laws, and Customs of the Balkans*, George Allen & Unwin, London 1928, s. 146–147.

³ Bractwo — pokrewieństwo pobratymskie, również objęte egzogamią.

⁴ Stefan Sawow Bobczew, *Sbornik na byłgarskite juridiczeski obiczai*, t. 1, Edinstwo, Płowdiw–Sofia 1896, s. 62–95 (rozdz. „Rod i rodnini” [Ród i krewni]). Bobczew omawia tu pokrewieństwo w 13 regionach Bułgarii (w tym w Macedonii), przede wszystkim na podstawie wcześniejszych prac innych etnografów, folklorystów, prawników, nauczycieli, a także własnych. Szczególną uwagę zwraca na równoznaczność pokrewieństwa ze strony męskiej, tj. pokrewieństwa krwi, oraz żeńskiej, czyli tzw. pokrewieństwa weselnego. Wyraźnie podkreśla, że wchodząc do nowego rodu, kobieta „wnosi” do niego także ród swojej rodziny, co oznacza, że jej bliscy z domu ojca automatycznie, poprzez ślub, stają się krewnymi rodziny jej męża. (Za pomoc w odszukaniu tej pozycji dziękujemy Katii Michajłowej).

⁵ Obrębski ma tu na uwadze prawosławne społeczności wymienionych krajów. Pojęcia pokrewieństwa (kwi i duchowego) i kazirodztwa, ich definicja, zasięg pokoleniowy oraz kary za łamanie regulowane są przez prawo kościelne. Obrębski korzystał w tym zakresie prawdopodobnie ze znanej pracy dotyczącej prawosławnego prawa kościelnego obowiązującego w Serbii, Dalmacji i Chorwacji: Nikodim Miłasz, *Prawita prawosławne crkwe s tumaczenima*, t. 1, 2, A. Pajewić, Nowi Sad 1895, 1896.

w obrębie wsi — wieś z wsią — nawarstwienie różnych systemów pokrewieństwa — praktyczne podporządkowanie systemu spokrewnienia potrzebom małżeństwa. Jedyne niekazirodczy kraj — Anglia, gdyż tam pokrewieństwo egzogamiczne kończy się na bliskiej rodzinie (rodzice i dzieci)*.

Wszystko w rezultacie [tworzy] jeden chaos — lud nie wie, gdzie się kończy, a gdzie zaczyna egzogamia. Kler poci się nad tysiącem wątpliwych przypadków — gdyż jako wątpliwe rozpatrywane są również i te, które są wątpliwe dla ludzi, a egzogamiczne dla prawa cerkiewnego.

Nic dziwnego, że moje paradoksalne twierdzenie pojawiło się swego czasu jako teoria. Krauss⁶ oświadcza, że pokrewieństwo dla południowych Słowian nic nie znaczy; jako [argument przytacza] zwrotkę pieśni, która głosi, [że] piękna dziewczyna nie ma rodu [tj. rodziny]⁷. Ta Kraussowska teoria zasługiwałaby na większy szacunek, gdyby była zgeneralizowaniem faktów, wnioskiem z obserwacji. Ale w jego teorii decydował argument mitologiczny — zwrotka pieśni.

Zupełnie [niedawno]⁸ podobny argument mitologiczny został użyty [w celu] przypisania południowym Słowianom w przeszłości małżeństwa endogamicznego w rodzie, de facto kazirodczego według naszej opinii. Lub też ludowe [udostępnianie] wypadku, co się zdarzyło. Brat i siostra!⁹.

Pieśni kazirodcze

[Postawienie problemu]

Skoro nasza uwaga koncentruje się na mitach, [a więc] utworach słownych, przytoczmy dokumenty, które [stały się źródłem] powyższych interpretacji [czy] teorii. Oba utwory [to] pieśni.

* [Przy tym akapicie na marginesie:] To dać w analizie podłoża kompleksu kazirodczego.

⁶Friedrich Salomo Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven. Nach heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen*, Hölder, Wien 1885, s. 221–224. Krauss jest bardzo jednoznaczny w swych tezach egzogamicznych. Uważa Słowian Południowych za kazirodców, którzy kazirodztwa dopuszczają się nie tyle z konieczności, ile dla przyjemności. Jest to dla nich chleb powszedni i nie widzą w tym nic złego. Przy czym w argumentacji powołuje się przede wszystkim na teksty twórczości słownej, które odczytuje dosłownie, nie uwzględniając w swych wnioskach kwestii genologicznych ani pokładów mitycznych.

⁷Motyw ten powtarza się w wielu pieśniach. Por. dalej dwie pieśni bułgarskie opublikowane przez Zachariewa i Marinowa oraz macedońską zapisaną przez Obrębskiego („Kinisa Mita na woda” [„Poszła Mita po wodę”]).

⁸Obrębski ma tu na myśli pracę: Tihomir Dziordziewić, *Uzimanje u rodu*, w: tenże, *Nasz narodni život*, t. 2, Izdawaczka Knjižarnica Gece Kona, Beograd 1930.

⁹Por. dalej pieśń o zabiciu przez siostrę nierozpoznanego brata (*Szto mi odisz na golemo? [Co się nosisz po pańsku?]*). Reprezentuje ona typ pieśni, w których podstawowym motywem jest incest między bratem a siostrą (zawsze pod nieobecność ojca).

Kilka słów wstępnych o znaczeniu pieśni. Pieśń jako instrument filiacji ideologicznej. Pieśń obrzędowa (weselna, urodzinowa itp.) jako pragmatyczny, efektywny element życia [społecznego]. Przykład typowy: *powojnica*¹⁰. Bez „erotyczno-mażeńskich” pieśni *powojnicy* nie ma małżeństwa. Pieśń i magia. Pieśń i wychowanie. Dziecko rośnie z pieśnią. Kołysanki — pierwsze kształtowanie horyzontów pokrewieństwa. Kum, ciotka, wujek. Pieśń religijna.

Generalizacja. Organizacja werbalna ([tym samym] myślowa, ideologiczna) psychiki południowych Słowian — poprzez pieśń. Pieśń jako jeden z najsilniejszych instrumentów edukacyjnych — instrumentów filiacji ideologicznej, [a co za tym idzie,] kontynuacji kultury (określonych typowych wzorców zachowania i reagowania wobec wypadków życia). Nade wszystko tam, gdzie brak dostatecznej ilości innych instrumentów kształtowania psychiki.

W tym kontekście nie będziemy lekceważyć również i [niżej przytoczonych] pieśni kazirodczych.

Pieśń 1

Powszechna. Bułgaria, Serbia, Macedonia, Czarnogóra (?)¹¹. Pieśń ta sama: identyczna treść, styl, konstrukcja. Warianty [różnią się minimalnie]. [Jedynie] bardzo znaczące wariacje w odniesieniu do stopnia i charakteru pokrewieństwa. Ale zawsze pokrewieństwo dalszego stopnia — poza obrębem rodziny [nuklearnej]. Metafora klasyfikacyjna.

[Wariant podany przez Jordana Zachariewa¹²:]

Stojan i Stojna, dwa brata,
Ojdowa gora zelena,
Ojdowa lisnik da denat.
Do pładne lisnik denaat,
Denaat, ta go zdenaat.
Otpładne rosa zarosi.
Sednaat da si pocziwat.
Stojan na Stojna gowori:

Stojan i Stojna, brat z siostrą,
Poszli do lasu zielonego,
Poszli gałązki zbierać.
Zbiali je do południa,
Zbiali, aż nazbiali.
W południe rosa zarosiła,
Usiedli, żeby odpocząć.
Stojan do Stojny tak mówi:

¹⁰ *Powojnica* (srb., mac.) — obyczaj należący do cyklu narodzinowego. Są to dary, z których najważniejsze jest pieczywo obrzędowe, przynieszone położnicy i dziecku w ciągu 40 dni po porodzie. Wiąże się z nimi cykl wróżb o przyszłości dziecka, przede wszystkim o jego zamążpójściu / ożenku (np. nakaz natychmiastowego przełamania przyniesionej *powojnicy*, by dziecko szybko zawarło związek małżeński). Rytualne zapewnianie dziecku małżeńskiej przyszłości było wyrazem zaangażowania wspólnoty w przyjęcie i przyszłość nowego członka oraz znaczenia, jakie ma obrzęd weselny i w jego konsekwencji narodzinowy. Pieśni towarzyszące obrzędowi, o których wspomina Obrębski, nie należą do tzw. pieśni obrzędowych wyłącznych, lecz celebracyjnie migrujących, i nie zostały zapisane przez folklorystów.

¹¹ Znak zapytania sygnalizuje niepewność faktograficzną Obrębskiego. Znał na pewno pieśni zapisane przez Wuka Karadžicia, który wszystkie teksty określał jako serbskie, niezależnie od tego, czy pochodziły z terenów Serbii, Czarnogóry czy Macedonii.

¹² Jordan Zachariew, *Kjustenditsko kraiszte. Geografsko i etnografsko izsledwane*, BAN, Sofia 1918, s. 526.

„Stojno le, Stojno ubawa,
 Kako sme slika prilika,
 Ajde da si se zememe!”
 Stojna Stojanu govori:
 „Stojane, brate Stojane,
 Ne dumaj towa, Stojane,
 Zemiata cze da propadne.
 Ili sme pusta rodnina,
 Mojata majkia, twojata
 Eli sa sestri rodzeni,
 Moijjo baszta, twojjo
 Eli sa bysz badžanaci!”
 Stojan wu weli, govori:
 „Stojno le, mome ubawa,
 Wisoko drywo glet nema,
 Dłyboka woda brot nema,
 Sitno kamenie broj nema,
 Długi putowe ot nemat,
 Ubawa moma rod nema!”

„Stojno, ty piękna Stojno,
 Jesteśmy jak dwie krople wody,
 Więc się ze sobą pobierzmy!”
 Stojna Stojanowi odpowie:
 „Stojanie, bracie Stojanie,
 Nie mów tych słów, Stojanie,
 Bo koniec świata nastanie.
 Jesteśmy przecież rodziną,
 Wszak moja matka i twoja
 To przecież siostry rodzone,
 Wszak ojciec mój i twój ojciec
 Są sobie wzajem szwagrami!”
 Stojan jej mówi, powtarza:
 „Stojno, ty piękna dziewczyno,
 Wysokie drzewo czubka nie ma,
 Głęboka woda brodu nie ma,
 Drobne kamienie liczby nie mają,
 Dalekie drogi końca nie mają,
 Piękna dziewczyna rodu nie ma!”

[Wariant podany przez Dimitara Marinowa¹³.]

„Ja myłczy, libe, ne dumaj!
 Nali sme pusta rodnina.
 Tata i cziczo dwa brata,
 Mama i strina etyrwi,
 Ja nija dwe bratenczeta”.
 Jowan si Stani govori:
 „Myłczy, Stano, ne dumaj!
 Dłyboka woda brod nema,
 Gysta tryniczka pyt nema,
 Drebnno kapanie broj nema,
 Wisoko nebo kraj nema,
 Jubawa moma rod nema!”

„Milcz, luby, nie mów tego!
 Jesteśmy przecież rodziną.
 Tata i stryjek — dwaj bracia,
 Mama i stryjna — bratowe,
 My z tobą — dwójka rodzeństwa”.
 Jowan tak Stanie odpowie:
 „Milcz, Stano, nie mów tego!
 Głęboka woda brodu nie ma,
 Skłębione ciernie ścieżki nie znają,
 Drobne kropelki liczby nie mają,
 Wysokie niebo krańca nie ma,
 Piękna dziewczyna rodu nie ma!”¹⁴.

Pieśń 2

Głównie Macedonia?¹⁵ Wątek historyczny. Treść: nie miłość, ale małżeństwo między rodzonym bratem i siostrą. [Pieśń ma] dwa warianty o róż-

¹³Dimitar Marinow, *Ilemenata...*, t. 3, s. 28.

¹⁴Za pomoc w odszukaniu bułgarskich tekstów i za konsultację merytoryczną dziękujemy Katii Michajłowej i Grażynie Szwat-Gyłybowej.

¹⁵Znak zapytania Obrębskiego należałoby zastąpić kropką. W historycznych pieśniach epickich Słowian Południowych motyw kazirodztwa między bratem a siostrą, a dokładniej dążenia do związku kazirodczego, wiąże się z postacią serbskiego władcy cara Duszana / Stefana. W przekazach nazywany jest on carem Duszanem lub carem Stefanem, przy czym mowa zawsze o tej samej postaci. Z kolei w pieśniach notowanych na terenie Macedonii występuje car Kostadin. Te warianty epickiego motywu kazirodztwa nie zostały zapisane w innych częściach Słowiańszczyzny Południowej. Nie jest tam także znany wariant, w którym dochodzi do zawarcia takiego związku małżeńskiego i w którym rodziłoby się z niego dziecko. W pieśniach tych (w przeciwieństwie do liryki obrzędowej) jest mowa o możliwości incestu, ale nie dochodzi on do skutku.

nej treści¹⁶. [W] jednym szczęśliwe rozwiązanie („dete od srce, i to dete muszka gława”) — „umiłowane dziecko, i w dodatku chłopiec”). [W] drugim nadnaturalna kara: śmierć wszystkich, którzy popierali ten związek. Nieszczęście całego kraju — rezultatem kazirodczej decyzji.

Iz Prilepa:

Kato bi' o sławni car Kostadin
Naprawi' o dwadeset godini,
Dojde wrema cara za ženenie.
[dopisek: Traži] Bura lika sławni car
Kostadin,

Mi obide dewetne drżawi,
Nikde lika sprema niego nema.
Pa se wrati u negowi zworje,
Pa on sedna na beli kameń,
Gława hfati u ruke.
A Elena zworje mu metesze,
Pita niego dewojka Elena:
O, moj brate, sławni car Kostadin,
Sztó si mi se tako zamisli' o?
Dali tebe carstwo ti je mało,
Dali tebe błago ne stanalo?
Oj, moj sestro, dewojko Eleno,
Sum borawio lika sprema mene,
Sum prominał dewetne drżawe,
Nigde lika sprema mene nema.
Ajde, sestro, ja j ti da se zememo,
Ajde, sestro, ja j ti da se wenczamo.
Oj, moj brate, care Kostadine,
Zakon nas ne daje,
Iz nasza drżawa da se zememo,
A kamo li brat i sestra da se wenczamo.
Czujesz wamo, moja miła sestro,
Ako neciesz miłom, ja ciu tebe siłom.
Elena se swe se (sama) zamisliła:
Oj, moj brate, care Kostadine,
Da dowedesz woda preko Dunaf,
Da napravisz toj czeszma szareno,
Pa onda cie se ja i ti wenczamo.
Carska raka mnogo dołga besze,
Koj so pari, a koj angarija,
Mesec dana ne otide,
Mi dowede woda preko Dunaf,
Mi naczini toj cheszma szarena.

Z Prilepu:

Gdy sławny car Konstantyn
Skończył dwadzieścia lat,
Przyszedł czas, by się ożenił.
Szuka żony sławny car Konstantyn,

I przemierzył całe dziewięć krajów,
Tam nie znalazł godnej siebie żony.
Wrócił ci on do swojego dworu,
Usiadł ci on na białym kamieniu,
Objął głowę [zmartwioną] rękami.
A Helena zamiata podwórze,
I tak pyta dziewczyna Helena:
Ach, mój bracie, sławny Konstantynie,
Cóżeś, carze, taki zamyślony?
Czyli mało jest tobie cesarstwa,
Czyli dobra wszelkiego ci mało?
Ach, ma siostró, dziewczyno Heleno,
Jażem szukał godnej siebie żony,
Jam przemierzył całe dziewięć krajów,
Godnej siebie nigdzie nie znalazłem.
Hejże, siostró, pobierzmy się z sobą,
Hejże, siostró, ja i ty ślub weźmy.
Ach, mój bracie, carze Konstantynie,
Prawo zgody nam na to nie daje,
By z własnego kraju parę brać dla siebie,
Cóż dopiero brata z siostrą żenić.
Słuchaj pilnie, moja miła siostró,
Nie chcesz miło, to cię zmuszę siłą.
Helena się na to [mocno] zamyśliła:
Ach, mój bracie, carze Konstantynie,
Gdy sprowadzisz wodę aż z Dunaju,
Wybudujesz kolorową studnię,
Wtedy my ze sobą ślub weźmiemy.
Carska ręka była bardzo długa,
Temu płacił, a tego przymusił,
Jeden miesiąc nawet nie upłynął,
[Jak] sprowadził wodę aż z Dunaju,
Wybudował kolorową studnię.

¹⁶ Obie pieśni publikuje (nie w całości) Tihomir Dziordziejew w: *Uzimanje u rodu*, w: tenże, *Nasz narodni život*, t. 2, Izdawaczka Knizarnica Gece Kona, Beograd 1930, s. 42–53. Wariant z niedoszłym do skutku małżeństwem między rodzeństwem (pieśń o carze Kostadinie) zaopozycza z: „Letopis Matice Srpske”, Nowi Sad 1847, t. 79, s. 106–107. Drugi wariant, ze szczęśliwym zakończeniem, Dziordziejew cytuje za Wukiem Karadžiciem (Wuk Stefanowić Karadžić, *Pjesme junaczke najstarije i srednijeh wremena*, t. 6, Sztamparija Kralewine Srbije, Beograd 1899, s. 26, pieśń nr 5).

Ajde, sestro, sada da se wenczamo.
 Oj, moj brate, care Kostadine,
 Da powikasz dwanaest władika,
 Da powikasz dwanaest popowa,
 Da powikasz dewedeset dziaka,
 Swi so dziaci samouci.
 Opet carska raka dołga besze,
 Si otide wot zemnia rumunaska,
 Si pokupi dwanaest władika,
 So władika dwanaest popowa,
 Si pokupi dewedeset dziaka,
 Swi su dziaci samouci.
 Napred idat dwanaest władika,
 A po njima dwanaest popowa,
 A po njima dziaci samouci.
 Pomozi Bog, carice Jeleno!
 Bog pomogao, głamni obgoreni!
 Pomozi Bog, [carice Jeleno]!
 Bog pomogao, praf i pepeł bili!
 Pomozi Bog, dewojko
 Po imena miła sestra cara (Kost[adina])!

Bog pomogao, dziaci samouci,
 Wi mene, a Bog was.

Mi sednawa dwanaest władika,
 A do nima dwanaest popowa,
 A do nima dewedeset dziaka,
 Swi su dziaci samouci.
 Goworisze dwanaest władika:
 Aj spremaj se, carice Jeleno,
 Da te mijje, mori (tebe), prowenczamo,
 Ti da bidesz carica nad zemniu.
 Czujte wamo dwanaest władika:
 Nocias mijje tuje cie spawamo,
 Sutra rano cie se prowenczamo.
 Se sosłobodi'a dwanaest władika,
 Cie zemesze słatko błago carsko,
 Cie pijesze słatko wino błago.
 A u weczer kad se stemniło,
 Goworiła Elena dewojka:
 A, oj care, care Kostadine,
 De cie łudi nocias da spawaju?
 Cie spawaju u golema furna,

A sutra cie da nas Bog daje nisan,
 Al' ti bidemo caroi nad zemnia.
 Koga sutra rano se swanuło,
 Koga furna tija otworija,
 Władiki so głamni obgoreni,
 A popoi praf i pepeł bile,

Teraz, siostrzo, możemy ślubować.
 Ach, mój bracie, carze Konstantynie,
 Wezwij [teraz] dwunastu biskupów,
 I dwunastu popów wezwij [teraz],
 Zawołaj dziewięćdziesięciu diaków,
 Samych diaków samouków.
 Carska ręka znowu długa była,
 Wybrał się on do ziemi rumuńskiej,
 Zgromadził dwunastu biskupów,
 Z biskupami i dwunastu popów,
 I zgromadził dziewięćdziesięciu diaków,
 Samych diaków samouków.
 Idzie z przodu dwunastu biskupów,
 A za nimi i dwunastu popów,
 A za nimi diacy samoucy.
 Szczęść ci Boże, caryco Heleno!
 Daj wam Boże, kłody nadpalone!
 Szczęść ci Boże, [caryco Heleno]!
 Daj wam Boże, prochu i popiele!
 Szczęść ci Boże, dziewczyno
 O imieniu drogiej siostry cara
 (Konstantyna)!

Daj wam Boże, diacy samoucy,
 Co wy dla mnie, to niech Bóg da dla
 was.

I usiadło dwunastu biskupów,
 I koło nich też popów dwunastu,
 I koło nich dziewięćdziesięciu diaków,
 Samych diaków samouków.
 Przemówiło dwunastu biskupów:
 Wyszukuj się, caryco Heleno,
 Byśmy ciebie, mówią, zaślubili,
 Żebyś mogła królować nad ziemią.
 Posłuchajcie, tuzinie biskupów:
 W nocy my tu spać będziemy,
 Jutro rano ślub weźmiemy.
 Wypoczywa dwunastu biskupów,
 Carskie słodkie granaty smakują,
 I już słodkie [carskie] wino piją.
 A wieczorem, kiedy się ściemniło,
 Tak orzekła dziewczyna Helena:
 Ach, ty carze, carze Konstantynie,
 Gdzież ci ludzie będą w nocy spali?
 Niechaj śpią w tym wielkim chlebnym
 piecu,

Rano znak od Boga dostaniemy,
 Czy będziemy carami nad ziemią.
 A nazajutrz, gdy nastał poranek,
 Kiedy piec ten chlebowy otwarli,
 Miast biskupów — kłody nadpalone,
 Popi prochem, popiołem się stali,

A u dziaci swite cełokopni,
 Uznimaja sweta Bogorodicu.
 Ka to'a wide cara Kostadino,
 Sam sebe poczud'eose,
 Poczudeose i se posramotio,
 Pobegał u zemniu azijsku,
 Napustił niegowo carstwo.
 Turci mu je zemnia zawładali
 Elena je za l'ubu uzali.
 Elena se u turske rake necie dati,
 Sama sebe ona se ubiła,
 Napushti se Kostadinowo carstwo.

A diakoni, cali i zdrowi,
 Wysławiają Bogurodzicę.
 Kiedy ujrzał to car Konstantyn,
 Wielce temu sam się zadziwił,
 Tak zadziwił i tak się zawstydził,
 Że aż uciekł do Azji [odległej],
 Że opuścił swe własne cesarstwo.
 Turcy jego krajem zawładnęli
 I Helenę za żonę wziąć chcieli.
 Lecz Helena się Turkom nie odda,
 Więc Helena się sama zabiła,
 Tak upadło cesarstwo Konstantyna.

Problem. W jakim związku [pozostają] te pieśni z ogólnym charakterem pieśni u Słowian? Sankcjonowanie i idealizowanie związków kazirodczych? Nie, gdyż przeciw [temu] działa cały szereg innych instrumentów. Te związki potępione. Tu [się] te pieśni nie [kwalifikują]. A zatem — [konieczne] odkrycie kontekstu¹⁷.

[Pieśni kazirodcze z Porecza]

Dewer i sna'a. Dziewierz¹⁸ i synowa [tj. družba / szwagier i szwagierka]
 (Trpe, 7 września 1932)

Konia kojat Goła Derwiszina,
 Konia kojat nociom po temnina,
 Po temnina bez beła borina,
 Bez borina i bez (jasna) meseczina.
 Płoczi turat od żolti dukati,
 Klinci turat od kara groszowi,
 S topanice klinci naczukujet,
 A so nokti klinci potkinujet.
 Pa cie idet wo gora zelena,
 Cie mi czekat kiteni swatowi,
 Da ja zemat młada Dojczinica.
 Mi otide Dojczin na zenenie,
 Dojczin imat dwa mładi dewera,
 Postar dewer Maleczek Sekuła,

Konia pędzi Goły Derwiszyna,
 Konia pędzi nocą, po ciemnicy,
 Po ciemnicy, bez białej łuczyny,
 Bez łuczyna i światła księżycy.
 Drogę mości z żółciutkich dukatów,
 Zamiast ćwieków czarne grosze wbija,
 I przybija te ćwieki pięściami,
 A podcina je paznokciami.
 Potem pójdzie ci on w las zielony,
 Czekać będzie weselników strojnych,
 Co brać mają młodą Dojczinicę.
 Poszedł Dojczin¹⁹, poszedł się ożenić,
 Miał ze sobą dwóch młodych
 dziewierzy,
 Starszy dziewierz to Sekuła Dziecię,

¹⁷ Jako ów kontekst należałoby wskazać mitycznego boga i boginię, tutaj zastępowanych przez władców. Chodzi bowiem o boski, kreacyjny, stwórczy incest. Na poziomie społeczno-kulturowym kazirodztwo jest wykluczane przez socjalizację (zakaz) i chrześcijańską koncepcję grzechu.

¹⁸ Mac. *dewer* ma dwa znaczenia: „szwagier” (pol. daw. *dziewierz*) i „družba, członek orszaku weselnego pana młodego” — ale tylko ten, który idzie przy panie młodej, najczęściej brat pana młodego (choć nie jest to reguła). Dziewierza łączy z panną młodą duchowy typ pokrewieństwa, dlatego małżeństwo między nimi (np. w razie śmierci pana młodego) byłoby kazirodcze.

¹⁹ Więcej na temat junaka Dojczina zob. niżej w rozdz. „Dawni bohaterzy albo historia w fikcji. Mit heroiczny”.

Pomał dewer Dete Gołomesze.

Pa preczeka Goła Derwiszina,
 Pa preczeka kiteni swato'ï.
 Swi swatowi po gora razbegali,
 Mu ostana Dete Gołomesze,
 Mu ostana kaj młada newesta.
 Progowara Goła Derwiszina:
 Aj od tuka, Dete Gołomesze,
 Ne zatni za jedna ženska poła.
 Progowara Dete Gołomesze:
 Gława dawam, newesta ne dawam.
 Pa mi frli Goła Derwiszina,
 Pa mi frli težka topuzina,
 Prawo frli, (a) kriwo mi go udri.
 Pa mi frli Dete Gołomesze,
 Pa mi frli težka topuzina,
 Kriwo frli prawo mi go udri.
 Mi go udri medziu crni oczi,
 Oba oczi na zemna nu padna'a,
 Pa ispali Goła Derwiszina.
 Progowara młada Dojczinica:
 Czujet wamo, Dete Gołomesze,
 Czujet wamo, Dete Gołomesze,
 Al' me ubi, recze, al' me l'ubi.
 Progowara Dete Gołomesze:
 Ciuti, recze, młada Dojczinice,
 Cie te seczam gława do ramena,
 Cie te seczam noze do kolena,
 Cie te seczam raci do ramena.

Pokrewieństwo „sztuczne”, często pozadomowe: gdy dziewierzem [jest] *komszija* [sąsiad]. *Swatbeczkie* [weselne] żarty: szczypanie niewiasty przy sadzaniu na konia. Skandal bitowski²¹. Współzycie dziewierza z synową [tj. szwagra ze szwagierką]²² — to kontekst pieśni.

Szto mi odisz na golemo?

Wes den igrała Załumdena,
 Wes den igrała, leb ne jała.
 Doszła doma pod wecerum,
 Ugotwiła wecerica,
 Wecerica, postelica,
 Postelica za jedne'a. (Sede za nea).
 Od po neja tudź tudzinec,
 Tudź tudzinec, miło brate,
 Niezinoto miło brate.

Młodszy dziewierz — Młodzian

Gołobrzuchy.

Przywitał ich Goły Derwiszyna,
 Przywitał on weselników strojnych.
 Rozbiegli się weselnicy w lesie,
 Został jeden Młodzian Gołobrzuchy,
 Został ci on przy młodej niewieście.
 Rzeczę tedy Goły Derwiszyna:
 Odejdźże stąd, Młody Gołobrzuchy,
 Na cóż upór dla jednej kobiety?
 Na to rzeczę Młodzian Gołobrzuchy:
 Głowę daję, niewiasty nie daję²⁰.
 Rzucił tedy Goły Derwiszyna,
 Rzucił tedy ciężkim buzdyganem,
 Rzucił dobrze, lecz niedobrze trafił.
 Potem rzucił Młodzian Gołobrzuchy,
 Potem rzucił ciężkim buzdyganem,
 Rzut niedobry, ale dobrze trafił.
 Trafił ci go między czarne oczy,
 Dwoje oczu upadło na ziemię,
 A za nimi Goły Derwiszyna.
 Rzekła wtedy młoda Dojczinica:
 Słuchajże mnie, Młody Gołobrzuchy,
 Słuchajże mnie, Młody Gołobrzuchy,
 Albo zabij mnie, albo pokochaj.
 Na to rzeczę Młodzian Gołobrzuchy:
 Zamilcz, rzeczę, młoda Dojczinico,
 Bo odsiekę ci głowę do barków,
 Bo odsiekę ci nogi do kolan,
 Bo odsiekę ci ręce do ramion.

Po cóż chodzisz po pańsku?

Dzień cały tańczyła Załumdena,
 Dzień cały tańczyła, chleba nie jadła.
 Pod wieczór przyszła do domu,
 Wieczereżę przygotowała,
 Wieczereżę i postanie,
 Pojedyncze postanie. (Tylko dla siebie).
 Przyszedł do niej obcy cudzoziemiec,
 Obcy cudzoziemiec — miły brat,
 Jej własny miły brat.

²⁰Dziewierz jest „boskim” opiekunem panny młodej. Nie może ani oddać jej nikomu poza panem młodym, ani sam wziąć jej za żonę.

²¹Obrębski obserwował i dokumentował wesele w Bitowie w listopadzie 1932 r., por. podrodz. „Przebieg transakcji małżeńskiej” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1. Jego materiały nie dają jednak wskazówki, o jaki skandal chodzi.

²²Por. przyp. 4 w rozdz. „[Pieśń o sprzedanej żonie]”.

Kłukna, wikna na portana:
 Otwori mi Załumdeno!
 Togaj zborit Załumdena:
 Aj od tuje, tudź tudzinec,
 Ja si nemam weczERICA,
 Em si nemam postelica.
 Ejdi, mori, Załumdeno,
 Mori, sam si nosa weczERICA,
 Em si nosa postelica.
 Pa si stana Załumdena,
 Mu otwori witi porti,
 Pa si stana Załumdena,
 Taman nocium na połnocium,
 Si izwadi fruszko noże,
 Si zagubi tudź tudzinec.
 Zagubiło, miło brate,
 Zawitkała w roguZina,
 Zakopała wo buniszte,
 Tudź tudzinec, miło brate.
 Koga zora se zazori,
 Ta si zede do dwe stomni,
 Si otide na kłajenec.
 Mu se smejat drugaczkite:
 Lele, Deno, Załumdeno,
 Szto mi odisz na golemo?
 Dekaj bakszisz sinoć doszło,
 Dekaj bakszisz si donesło,
 Ti donesło al szamija,
 Ti donesło żołti czeli.
 Togaj Deno se setiło,
 Mi se nazod powratiło,
 Odma nazod se wratiło.
 Dojde doma wo dworoja
 Si izwadi fruszko noże
 Samo Dena se zagubi.

W drzwi zastukał i zakrzyknął:
 Otwórzcie mi, Załumdeno!
 Na to mówi Załumdena:
 Idź stąd, obcy cudzoziemce,
 Nie dostaniesz [tu] wieczerzy,
 Ani nie mam też posłania.
 Ejże, ejże, Załumdeno,
 Sam przyniosłem ja wieczerzę
 I sam pościel też przyniosłem.
 Tak więc wstała Załumdena,
 Drzwi mu swoje otworzyła,
 Tak więc wstała Załumdena,
 Wstała w nocy, w samą północ,
 Wyciągnęła nożyk-kozik,
 Zginał obcy cudzoziemiec.
 Zabiła miłego brata,
 Owinęła go w rogożę,
 Zakopała na śmietniku,
 Cudzoziemca, miłego brata.
 Kiedy zorza zapłonęła,
 Wzięła z sobą dwa dzbany,
 I poszła [z nimi] do źródła.
 Śmieją się z niej koleżanki:
 Oj, ty Deno, Załumdeno,
 Co się nosisz tak po pańsku?
 Bo brat przyszedł dzisiaj w nocy,
 Bo dla ciebie prezent przyniósł,
 Chusteczkę dla ciebie przyniósł
 I przyniósł żółte trzewiki.
 Wtedy Dena zrozumiała,
 I z powrotem zawróciła,
 Zaraz nazad zawróciła,
 I tam w domu, na podwórzu
 Wyciągnęła nożyk-kozik,
 Sama Dena się zabiła.

Ete take. Toj brat mu biło. Patnik. [Ot, takie (śpiewamy). To był jej brat. Wędrawiec].

Kazirodcza pieśń miłosna (Ambiwalencja postaw tradycyjnych)

Pieśń młodego pokolenia:

Kinisa Mita na woda
 So dwene stomni zemneni,
 So dwene stomni zemneni,
 So dwa ibrika strebreni.
 Izleze gore w płanina,
 Da czekat woda studena,
 Tuje mi bea owczari.
 Stemniło mu se, smagliło
 Kaj sołunskine owczari,
 Frliła stomni w kapini

Poszła Mita po wodę
 Z dwoma dzbanami glinianymi,
 Z dwoma dzbanami glinianymi,
 Z dwoma imbrykami srebrnymi.
 Poszła wysoko w góry,
 By szukać zimnej wody,
 Tam, gdzie byli pasterze.
 Ściemniło się i zamgliło
 U sołunskich pasterzy,
 Rzuciła dzbany w jeżyny

Togaj mi Mita wikasze:
Owczari, bracia rodzeni,
Basz mi se mene stemniło,
Tudzie me nociom fatiło,
Tudzie me nociom fatiło,
Pusztite da prenocie ja.
Ostana Mita, ostana
Kaj sołunskite owczari.

Część sakramentalna:

Izwikna Stojan, podwikna:
Owczari, mojta družina,
Wikajte popa i kuma,
Wenczajte Mita za mene!
Togaj mi Mita zboresze:
Stojane, brate rodzeni,
Ne zboraj mnogu zboroji,
Mijesme blizo rodoji,
Majka mi, majka ti dve sestri,
Ja i ti prwi bratuczedi.
Togaj mi Stojan zboresze:
Dejgidi²³, mome budalo!
Wisoko nebo gled nemat,
Wisoko drwo sek nemat,
Jagne sugare gref nemat,
Żena udojca sram nemat,
Sziroko pole od nemat,
Dłaboko more dno nemat,
Sitni kamienie broj nemat,
Uba'o mome rod nemat!

Stare pokolenie dodaje:

Wiknali popa i kuma
Otsizli wo lepata crkwa.
Kogaj mi w crkwa wlegoa,
Dziacite swe oslepe'a,
Dziacite swe oslepea,
Popoji swe zanemea,
Crkwata se zatwori.

I zawołała ich Mita:
Pasterze, bracia rodzeni,
Właśnie się teraz ściemniło,
Obce mnie nocą chwyciło,
Obce mnie nocą chwyciło,
Pozwólcie mi przenocować.
Została więc Mita, została
U sołuńskich pasterzy.

Zawołał Stojan, zakrzyczał:
Pasterze, moja družyno,
Wołajcie popa i kuma,
I Mitę za mnie wydajcie!
A na to Mita mu mówi:
Stojanie, bracie rodzony,
Nie mów wieloma słowami,
My z tobą bliscyśmy krewni,
[Wszak] nasze matki — dwie siostry,
Myśmy rodzeństwo cioteczne.
Stojan jej na to odpowie:
Ejże, ty głupia dziewczyno!
Wysokie niebo oczu nie ma,
Wysokie drzewo sęków nie ma,
Jagnię z późnego miotu bez grzechu²⁴,
Kobieta wdowa — bez wstydu,
Szerokie pole końca nie ma,
Głębokie morze dna nie ma,
Drobne kamienie liczby nie mają,
Piękna dziewczyna rodu nie ma!

Wezwali popa i kuma
I poszli do pięknej cerkwi.
A kiedy weszli do cerkwi,
Diaci wszyscy oslepli,
Diaci wszyscy oslepli,
Popi wszyscy oniemieli,
Cerkiew się sama zamknęła.

Dekaj bili rod. Szto po nimi żeli da ji wenczat. [Dlatego, że byli (z jednego) rodu. Że tak zechcieli ją wydać za męż].

Pieśń dotyczy problemu miłości i związku małżeńskiego w obrębie rodu. Kontekst: miłość, zaloty, małżeństwo; egzogamia i cała struktura [oraz] dynamika małżeńska; dynamika zawierania małżeństw.

²³ *Degidi, dejgidi* (z tur.) — wykrzyknik sygnalizujący stan uczuciowy nadawcy, często nostalgia za przeszłością.

²⁴ Metafora jagnięcia z późnego miotu odnosi się do późnego dziecka (którego mitycznym pierwowzorem jest Jan Chrzciciel).

Najbliższy problem (analiza kontekstu): analiza struktury, praw i reguł miłości, zalotów, małżeństwa, doboru małżeńskiego.

Kontekstualizacja pieśni kazirodczych

Kazirodztwo: indeks²⁵

1. Łączenie się w pary małżeńskie

Osiągnięcie dojrzałości płciowej w warunkach separacji płci.

Praca chłopców i ich grupy społeczne.

Praca dziewczyny, powiązanie tej pracy z małżeństwem.

Objawy dojrzewania płciowego w zachowaniu (rzeczywiste lub wyobrażone).

Rozbieżność między wiekiem [dojrzałości] seksualnej a wiekiem małżeńskim.

Rozbieżność między indywidualnymi skłonnościami seksualnymi a ich warunkowanymi społecznie regulacjami. Powód małżeństwa (by ustabilizować temperament chłopca; by doprowadzić do realizacji przywileju dziewczyny).

Ustalenia dotyczące małżeństwa (krótko).

Katalogi rytuałów małżeńskich.

Wzory przedślubnego zachowania przyszłych małżonków: chłopcy [versus] dziewczęta.

Związek małżeński a osobiste postawy seksualne. [...]

Małżeństwo i egzogamia. Zarys egzogamii krewniczej. Zasady definicji pokrewieństwa.

Stratyfikacja małżeństw.

[Indywidualne] przypadki przystosowania egzogamii krewniczej do wymagań małżeństwa.

Wybór partnera w ramach systemu małżeństwa:

- kręgi pokrewieństwa,
- ograniczenie wyboru,
- czynniki kierujące wyborem w przypadku negatywnym.

Wnioski co do ograniczeń indywidualnego wyboru w ramach egzogamii, to jest systemu małżeńskiego.

2. Seks i prokreacja

Teoria seksu:

- pożądanie; jego męski i społeczny charakter,
- podwójna „moralność” seksualna.

Teoria prokreacji.

Postawy wobec seksu:

²⁵ Konspekt przetłumaczony z oryginału angielskiego; tłum. Jakub Ozimek.

- nieprzyzwoitość,
 - konwencje seksualne,
 - ciąża nieślubna i aborcja.
- Seks i prokreacja w religii:
- prokreacja jako cel religijny,
 - rozdzielenie seksu i prokreacji w dogmacie religijnym,
 - dogmat niepokalanego poczęcia,
 - święci *zmeje*,
 - mitologia *zmejów* a kazirodztwo.

3. Miłość przedmałżeńska

Miłość przedmałżeńska w ramach systemu:

- system i charakter publicznych zalotów,
- nieosobisty charakter zalecania się,
- wzajemne relacje młodzieży wsi (ich niekrewniaczy wzór),
- kontakty między młodymi ze wsi abstrahujące od wzoru zachowania dziewczyny przed ślubem.

Zarys życia społecznego.

Wnioski co do charakteru kontaktów społecznych w okresie przedmałżeńskim.

Przyjaźnie i kompanie w warunkach pseudoczujności etykiety i instytucji przyzwoitki.

Kręgi pokrewieństwa i ich związek z płcią. Krewniacze i niekrewniacze typy kontaktów między dziećmi i młodymi.

Miłość:

- idywidualna aktywność miłosna — różna od wzoru zalotów (podpada pod wzór relacji krewniaczych),
- wpływy środowiska społecznego i sytuacji (*snabienie* [swatanie]),
- konflikt systemów (małżeńskiego i miłosnego).

Licencja przedmałżeńska:

- „cynizm” chłopca i brak samokontroli dziewczyny,
- stosunek seksualny w takich warunkach,
- stosunek seksualny w sprawach pseudomałżeńskich,
- dobieranie się w kazirodcze pary.

Kazirodztwo w rzeczywistości²⁶

Relacje seksualne a dojrzewanie*. Przebudzenie seksualne stoi w kontraście z oficjalną surowością [nakazu] czystości seksualnej przed ślubem. [Nakaz] czystości seksualnej jest zasadą jednostronną: dotyczy [jedynie] dziewczyny. Jeżeli chodzi o mieszkańców [jej] wsi: ustają swobodne kontakty ze wszystkimi chłopcami. Zachowanie dziewczyny: trzymać się

* [Na marginesie dopisek:] Społeczne implikacje skłonności hedonistycznych (seksualnych).

²⁶ Podrozdział przetłumaczony z oryginału angielskiego; tłum. Jakub Ozimek.

z dziewczętami (wspólna praca dziewcząt, ich wspólne zobowiązania społeczne); trzymać się z dala od mężczyzn; żadnych *tête-à-tête*²⁷ z mężczyzną. Przyjaźń z [innymi] dziewczętami służy wzajemnej kontroli.

Chłopców w tej kwestii się nie pilnuje. Naruszenie tej zasady przez chłopca nie ma wpływu na jego przyszłość, nie przysparza również szkód jego pozycji społecznej. Dla jego krewnych i opiekunów nie jest to temat społecznie zainteresowania. Inaczej z dziewczyną. Ideał żony: dziewczyna czysta, dziewica, [mająca] kwalifikacje gospodyni i [zdolność] prokreacyjną. [...]

Miłość przedmałżeńska²⁸. Nie istnieją instytucjonalizowane zaloty. Nie oznacza to jednak braku zainteresowania seksualnego i sentymentów między chłopcami a dziewczętami. Zwykła gra miłosna: „przypadkowe” spotkania, małe dary z jedzenia. Swatanie dokonywane przez odpowiednie kręgi krewnych. Jest to oficjalna, uznana społecznie forma miłości. Osobiste uczucia i namiętności nie znajdują wyrazu uznanego społecznie. Słownictwo miłosne ubogie: „chcą się” (*si sakat*). Ta zwyczajna gra miłosna sankcjonowana jest zwykle przez małżeństwo. [Ponieważ] o małżeństwie decydują rodzice, miłość niekoniecznie musi prowadzić do ślubu — nawet jeśli pragną tego obydwie zainteresowane strony. W takim przypadku [rozwód] sytuacji uzależniony jest od [decyzji] dziewczyny, pod warunkiem, że rodzice chłopca wyrażają zgodę. Do ślubu może dojść wbrew dezaprobach jej grupy za sprawą zdecydowania dziewczyny. Małżeństwo przez ucieczkę — typowe dla wszystkich małżeństw z miłości, kiedy rodzice dziewczyny sprzeciwiają się wybranej [przez nią] partii. Jednak dochodzi do niego także w przypadkach, kiedy dziewczyna nie akceptuje wyboru swoich rodziców. [Konflikt systemów (małżeńskiego i miłosnego)].

Brak zalotów a relacje między płciami. Brak zalotów, eliminacja kontaktów towarzyskich między potencjalnymi partnerami — determinowane zasadami zachowania dziewcząt. Dziewczyna nie uczestniczy w zgromadzeniach [odbywających się] poza granicami wsi: weselach itp. Nie zabawia gości. Wesela w jej wsi, uczyty świąteczne, wizyty w jej domu osób z jej grupy krewniaczej; [jedynymi] gośćmi — jej krewni. Ludzie, którzy się spotykają, nie przezeńniają się między sobą. Ich kontakty są poza tym krótkie, okazjonalne i ustają po zakończeniu ceremonii. [Kontakty te] nie są odpowiednie dla jakiegokolwiek gry zalotnej. [...]

Te zasady dotyczą tylko obcych mężczyzn ze wsi. W obrębie grupy krewniaczej (*kabila*) stosunki takie jak przedtem. Wszystkie dziewczęta i wszystkich chłopców uważa się za braci i siostry. W rezultacie w grupie tej panują stosunki rodzinne. Poza tym: dziewczęta i ich wujowie itp.

Swobodne relacje — warunek konieczny zalotów i zakochania — wyłącznie w obrębie grupy krewniaczej. (Sugestia: Miłość roman-

²⁷ *Tête-à-tête* (fr.) — sam na sam, twarzą w twarz.

²⁸ Na temat dojrzewania seksualnego, zalotów, miłości przedmałżeńskiej zob. też podrozdz. „Dojrzałość płciowa a małżeństwo” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1 oraz wyżej w rozdz. „Małżeństwo z miłości. Czarownica swatką”.

tyczna wewnątrz grupy krewniaczej. Przypadek kochanków ze Zduńca²⁹).

Zakres i siła egzogamii krewniaczej. Swobodne relacje w grupie krewniaczej — [są to] ludzie, którzy nie przezeńniają się między sobą. Lecz grupa [ta] nie jest ustalona. Nie definiują jej nawet [jednoznacznie] żadne specyficzne relacje między [jednostką] a innymi [członkami grupy]. Wyznacza ją pochodzenie od dalekiego przodka, określane przez najstarsze pokolenie.

Typowy przypadek: *kabile*. Grupa płynna. Czas trwania: jedno pokolenie. Reorganizacja [starego] *kabila* i podział na nowe [następuje] mniej więcej w okresie dojrzewania najmłodszego pokolenia. *Kabile* istnieje tak długo, jak długo pozostaje przy życiu najstarsze pokolenie. Gdy rodzą się [nowi członkowie rodu], najstarsze pokolenie jest ciągle w pełni sił. Z biegiem czasu ono odchodzi, jeden [jego przedstawiciel] po drugim. Siła *kabila* maleje, a prawdziwe pokrewieństwo [zaczyna być] liczone od któregoś z przodków z kolejnego pokolenia*. Już sam dynamiczny i płynny charakter *kabila*** niesie ze sobą niebezpieczeństwo niejasnego i niepewnego określania pokrewieństwa. Jedne argumenty mogą potwierdzać [dokonałe] ustalenie [stopnia] pokrewieństwa, inne — negować. To jest kontekst, w którym snuje się plany małżeńskie i podejmuje decyzje dotyczące stopnia pokrewieństwa przezeńnianych osób.

Nastanie okresu dojrzewania zastaje młodzież w grupie, której [członków] uważa się za braci i siostry, wujów i siostrzenice; zachodzi jednak możliwość małżeństwa między niektórymi z nich. Swobodne relacje [w grupie krewniaczej] mogą więc łączyć się z pociągami seksualnym.

Miłość kazirodcza i wolna miłość. W rzeczywistości miłość między krewnymi jest częsta. Rządzą nią ogólne prawa stosunków seksualnych w społeczeństwie. Gdy [związek miłosny] ulega materializacji za sprawą małżeństwa, [następuje] wyrzeczenie się więzów pokrewieństwa między grupami, które się przezeńniają. Jednak nie każda miłość może zmaterializować się w małżeństwie. Otwiera to drogę do wolnej miłości. Istota czystości seksualnej: zasada prawomocności. [Same] stosunki seksualne z chłopcem niekoniecznie kompromitują dziewczynę. Jedynie ich upublicznienie. Gdy sprawa przebiega bez plotek, [dziewczyna] może [nadal] być pożądaną przez innych kandydatką na żonę. Jedyna rzecz, która czyni ją w zupełności niezdolną do małżeństwa: nieślubne poczęcie. Stąd praktykowanie aborcji³⁰, [tak że w zasadzie] nie ma przypadków ciąży przedmałżeńskiej, o której wiedziałyby opinia publiczna. Pogłoska o aferze miłosnej nie ma znaczenia.

* [W notatkach:] Egzogamii przestrzega się we wszystkich grupach krewniaczych. Jednostka egzogamiczna: *kabile*. Nie wolno wydawać za mąż do jednego *kabila* kobiet wzajemnie spokrewnionych. Ślub między dwoma *kabilami* dyskwalifikuje dalsze przezeńnianie się na czas jednego pokolenia (tak długo, jak trwa to *kabile*). (Tłum. Anna Engelking).

** [W notatkach:] Grupa rodzinna jako jądro *kabila* i jako seria nowych grup rodzinnych. (Tłum. Anna Engelking).

²⁹Na temat tego przypadku zob. niżej w rozdz. „[Kazirodztwo w rzeczywistości. Zapisy terenowe]”.

³⁰Por. niżej rozdz. „[Aborcja i *kopile*. Zapisy terenowe]”.

Kazirodztwo w folklorze i psychologii³¹

Istota kazirodztwa zasadza się nie na wolnej miłości, lecz na związku małżeńskim. Nie zasadza się ona na stosunku seksualnym między krewnymi, który ze społecznego punktu widzenia ma małą wagę i znaczenie, gdyż utrzymywany jest w tajemnicy [i postrzegany] nie jako kazirodztwo, lecz jako stosunek seksualny właśnie. [Istota kazirodztwa] zasadza się na związku małżeńskim między krewnymi, w otwarty sposób łamiącym zasadę egzogamii krewniczej i naruszającym reguły pokrewieństwa.

Odpowiednikiem kazirodczego małżeństwa jest nie kazirodzy związek seksualny, lecz narodziny kazirodczego dziecka z nieprawego łoża.

Nadprzyrodzone sankcje za [złamanie] egzogamii (częściowo identyczne z tymi za urodzenie nieślubnego [dziecka]) dotyczą prokreacji. Dochodzi do nich tylko w takich przypadkach, o których wiadomo, że faktycznie się wydarzyły.

Narodziny [dziecka z] nieprawego łoża — grad.

Narodziny nieślubnego [dziecka ze związku] kazirodczego — grzmot.

Kazirodcze małżeństwo — pomniejszenie się rodziny, śmierć potomstwa z kazirodczego związku itp.

W każdej sytuacji sankcje dotyczą nie indywidualnych grzeszników, ale całą grupę, której ten grzech dotyczy: wieś, dom, *kabile*. Tym [jest] powodowane potępienie nieślubnych związków seksualnych.

Mit o sankcjach kazirodztwa³²

Kinisalo nekoje dete — prawo było na wekow. Kinisalo do Rastesz, al do Zagrad. Imało kum w seło detewo. „More — recze — dete, ti kaj cie odisz?”. — „A ci’oda na fiłan mesto, na to’a seło ci’oda”. — „More — recze — da ti go daam koniow da go odwedesz na fiłan czoek”. Toj go zede koniot po sebe, detencewo. I torbicze na rame si go nosit. Go przewodi, go przewodi detewo. Odi onamo, kaj na ridon. Mu izleze jeden starec, tamo pred niego. Toj Gospod bił. „More, recze, deczko, kaj cie odisz?”. — „E, ci’oda do fiłan mesto, na nekoje seło”. — „Zaszto, bre sinko, go wodisz konion, ne mu se kaczujesz?”. — „A, bre dedo, recze, kako da se kacza? Od kumot mi je koniot. Ne mu zedow izjim. Ne go praszaf, recze, da se kacza”. — „Bre dete, recze, ako se ne kaczujesz, bre torbiczeto obesi go”. — „Bre dedo, recze, al se kacził, al torbiczeto obesił — i za torbiczeto ja izjim ne go zedef”. Otido’a, odwedo’a koniot. Kogaj pojdo’a wo kuciata, swe wecie aram biło, sede nekoj dziumcze awał biło. Stanał Gospod i toj im go zeł. „I kaj cie odisz segaj, bre sinko?”. — „Kaj Kosowo ci’oda”. — „Kaj kogo?”. — „Kaj fiłan czoek”. Recze: „I ja so tebe ci’oda, sinko”.

Pojdoa kaj domacinot. Domacinot imał tri sina, a razweselen, razpisztolen tołku. Swite trojca sinoji zeneti. Łaf muabet, łaf muabet, go praszujet starecot: „A, bre sinko, recze, arno Gospod te płodił: od kaj ti se snajiwe?”. — „E, piczka im majczina, recze, szto praszujesz od kaj mi se? Ona, recze, postarana mi

³¹ Podrozdział (wyjąwszy teksty mitów i zapisy terenowe) przetłumaczony z oryginału angielskiego; tłum. Jakub Ozimek.

³² W tekście angielskim tytuł: „Mit o kazirodczym małżeństwie” i dopisek: Mit o kazirodczym domu, który Bóg nawiedza i niszczy *in extenso*.

je od kaj kumot; postredna mi je, recze, prwa bratuczeda od kaj wujka mi; e, zadnana mi je od kaj sweti Jowanow. Wełat, ne czinit rod. Kako ne czinit, recze, koa od kako poubaji deca imat? — „Dobro, recze starecot, dobro si bił, arno. E ne, tuku wełat ne czinit, ne czinit, rekoł Gospod, ne czinit, ne czinit — a widisz kako czinit? Arno” — recze.

Posede, posede starecot, stanał sabajle i kinisał so deteto da si odat. Da si odat. Kogaj dojdó'a weczernata, go obesia dziumczeto na jeden direk pred wrata. I toj mu zede pametot na deteto, go zaboraj dziumczeto. Posle poodi'a, poodija kako do reka i mu go donese pametot na deteto Gospod. „E, recze, dedo, go zaborajifme dziumuczeto na direkot”. — „Wrati se, sinko, ja cie te poczeka, recze, wrati se, da go zemisz”. Koga se wrati deteto nazad po dziumczeto, szto cie widit: kuciata ja napraił more Gospod, je prewrteł naopako; sede direkot biło so dziumczeto neprewrteno. Krotko, krotko dete si pribrało, go grabnało dziumczeto i otrczało kaj starecot. Starecot mu welit: „Szto take, dete, szto si upłaszeno, szto take si napraeno?”. — „Lele, dedo, recze, ne me praszuj. Ja sum se upłasił. Kaj szto befme na konak, kuciata besze potonała, je ne besze nigde, woda, recze, besze se naprajila: jezero. Swe łudi, recze, bea podaeni. I mali i golemi, swe łudi izdaweni. Ka ribi swe pliw'a'a”.

I togaj se swrteł Gospod, togaj mu se kazał na deteto: „E, sinko, recze togaj, ja sum Gospod. Ja sum Gospod, recze, ete, sinko, neka mu czinit na domaciotot sega. Ja, recze, take im naprajif, ja izdajif łudite. Segaj, recze, neka im czinit na domaciotot”.

I si otide deteto samo. Gospod si otide. I łudi se izdawi'a kaj szto bili rod, kaj szto se zeli*.

Wędrował pewien chłopiec, a dobry był, jak rzadko. Przyszedł do Rastesza czy do Zagradu; miał ów chłopiec we wsi kuma. [Ten] mówi: „Dokąd — mów — idziesz, chłopcze?”. „Idę — mówi — do tej i do tej wsi”. „To dam ci konia — mów — żebyś go odprowadził do tego i tego człowieka”. I chłopczek wziął konia i prowadzi go. A swoją torbę niesie na ramieniu. Wiedzie go chłopiec, wie-dzie, przeszedł nie więcej, jak do grzbietu góry i tam wyszedł naprzeciw niego jakiś starzec. A to był Bóg. „Słuchaj — rzecze — chłopcze, dokąd idziesz?”. — „A, tam, idę do tego i tego człowieka, do takiej a takiej wsi”. — „Dlaczego — pyta — synku, konia wiesz, a nie wsiadasz na niego?”. — „Ach, dziadku, jakże mam wsiąść na konia? Koń jest mojego kuma. Nie wziąłem od niego pozwolenia. Nie pytałem go, czy mogę wsiąść”. — „To, chłopcze, jeśli już nie wsiadasz, powieś chociażby torbę na koniu”. — „Ach, dziadku — mówi — czy wsiadłbym, czybym torbę powiesił — i na torbę pozwolenia nie wziąłem”. Poszli, odprowadzili konia. Gdy weszli do chaty, [zobaczyli], że w niej wielka nędza panuje. Jedyłą ceną rzeczą był dzbanuszek. A Pan [go] wziął, i to im zabrał. „I dokąd teraz pójdziesz, synku?” — pyta. „Pójdę do Kosowa”. — „Do kogo?”. — „Do tego i tego człowieka”. Rzecze: „I ja pójdę z tobą, synku”.

Przyszli do gospodarza. Gospodarz miał trzech synów. I rozweselony, roz-ochocony taki. Wszyscy trzej synowie żonaci. Od słowa do słowa, pyta go starzec: „Powiedz — mów — synku, piękne dał ci Pan potomstwo: skąd są twoje synowe?”. — „Ech, taka ich mać — mówi — czemu pytasz, skąd są? Ta starsza — mówi — jest od mojego kuma. Średnia jest moją siostrą cioteczną. Ostatnia jest od [pobratyma], od świętego Jana. Mówią: niedobrze, niedobrze — ród. I oto, jak niedobrze — mówi — czy ktoś ma dzieci ładniejsze od tych?”.

* [Obok adnotacja:] Bajka wymyślona przez Wel¹anicę?

— „Dobrze — mówi starzec — dobrześ się urządził. Pięknie. Niech sobie mówią, że niedobrze, niedobrze, niedobrze — powiedział Pan — że niedobrze, niedobrze. A widzisz, jak dobrze? Jak pięknie?” — mówi.

Posiedział, posiedział starzec, a o świcie wstał i ruszył z chłopcem w drogę. I poszli. A jeszcze poprzedniego dnia wieczorem, gdy nastąpiła noc, powiesił chłopiec dzbanuszek na słupie przed wrotami. I Pan odebrał chłopcu pamięć, zapomniał chłopiec o dzbanuszku. Później, jak poszli, nie doszli dalej niż do rzeki i Pan przywrócił chłopcu pamięć. „Ach — mówi — dziadku, zapomnieliśmy dzbanuszkę na słupie”. — „Zawróć, synku, ja zaczekam na ciebie, zawróć i zabierz go” — mówi [Pan]. Kiedy wrócił chłopiec po dzbanuszek, cóż widzi? Chatę zamienił Pan w morze, przewrócił ją do góry nogami — [tylko] jeden jedyny słup z dzbanuszką pozostał na swoim miejscu. Ostrożnie-ostrożnie podkraść się chłopiec, chwycił dzbanuszek i pobiegł z powrotem do starca. I mówi doń starzec: „Cóż to, chłopcze, taki przestraszony, co ci się stało?”. — „Ojej, dziadku — mówi — nie pytaj mnie. Przestraszyłem się. Tam, gdzieśmy nocowali, chata zatęniała. Nie było jej nigdzie, woda — mówi — się zrobiła: jedno jezioro. Wszyscy ludzie potopili się, i mali i duzi. Wszyscy ludzie potopili, jak ryby wszyscy pływali”.

I wówczas obrócił się Pan i objawił się chłopcu: „Ej, synku — mówi na to — ja jestem Bóg. Ja jestem Pan — mówi. Oto, synku, niech mu się teraz powodzi, temu gospodarzowi. To ja — mówi — tak im zrobiłem, ja ich zatopiłem. Teraz — rzecze — niech się powodzi temu gospodarzowi”.

I poszedł chłopiec w swoją stronę, a Pan odszedł. I potopili się ludzie. Krewni, co się poženili.

Kazirodztwo [jest] sprawą publiczną jedynie w przypadku kazirodczego małżeństwa. [...] Jako sprawa publiczna może podlegać dyskusji, krytyce i potępieniu. [Dochodzi do tego] tylko w odniesieniu do publicznego kazirodztwa, [czyli] kazirodczego związku małżeńskiego. W związku z tym naruszenie [zasady] egzogamii to kwestia sprzeniewierzenia się relacji społecznej, nie kwestia krwi. Typowy przykład: pokrewieństwo i egzogamia [na linii] rodzic chrzestny–chrześniak.

Motywy publicznego potępienia. Moralność egzogamii:

- Odwołanie do sankcji (aspekt religijny); [vide] mit.
- Odwołanie do moralności (aspekt etyczny) — użycie metafory pokrewieństwa: bracia i siostry, wuj i siostrzenica itp.

Metafora pokrewieństwa i jej treść

Bracia i siostry w domostwie i truizm metafory. Wspólne życie od wczesnego dzieciństwa po wiek małżeński. Nic nie pobudza zainteresowania seksualnego*. Teoria Westermarcka³³.

Bracia i siostry drugiego stopnia. Wspólne życie we wczesnym dzieciństwie, często we wspólnym domu. Później rozdzieleni, w innych domostwach.

* [W notatkach:] Wzory zachowania. Brat i siostra. Seks wyeliminowany nawet jako aluzja do życia seksualnego siostry. Siostra jako służka brata (gorszej jakości żona w rezerwie). (Tłum Anna Engelking).

³³ Chodzi o tzw. efekt Westermarcka, inaczej negatywny imprinting seksualny; zob. Edvard Alexander Westermarck, *The History of Human Marriage*, Macmillan, London 1891.

Bracia i siostry trzeciego stopnia (*wtori bratuczedi*) — inaczej. Związki słabe od dzieciństwa. W jeszcze większym stopniu tyczy się to rodzeństwa czwartego stopnia itp.

Metafory pokrewieństwa używa się w odniesieniu do kazirodztwa jedynie na określenie kuzynów i krewnych trzeciego i czwartego stopnia. Nie ma potrzeby określać tak innych, bliższych krewnych. Relacja pierwszego i drugiego stopnia jest rzeczywistym wzorem odniesienia dla innych relacji. Tej samej metafory używa się w przypadku kazirodztwa między szwagrem i szwagierką.

W przypadku kazirodztwa świekier–synowa: metafora ojciec–córka. Wuj i siostrzenica, jeśli w linii bocznej [nieczytelne dwa wyrazy]. Kazirodztwo chłopiec–dziewczyna.

Ciąża i poczęcie w społeczeństwie, wierzeniach i mitologii

Sprzeczność między moralnością seksualną a świętością prokreacji. Prokreacja [zostaje] uświęcona za sprawą religijnego aspektu małżeństwa.

Ślub, narodziny, postrzyżyny itp. — rytury religijne.

Poczęcie: działanie męskiej witalności. Nasienie [pochodzi od] mężczyzny. Kobieta [dostarcza] pojemnika i aparatu rodnego*. Akt seksualny: akt poczęcia. Społeczeństwo otacza szacunkiem poczęcie w ramach małżeństwa, abstrahując od aktu seksualnego, potępia zaś akt seksualny, jeśli prowadzi on do nieuregulowanego poczęcia lub dokonuje się nie w celu prokreacji.

W wierzeniach religijnych, tak jak są one ujmowane [przez tubylców] — rozdział między seksualnością a poczęciem. Dziewczyna, która poczęła przez akt seksualny — potępiona i ukarana przez społeczeństwo. Dziewczyna, która poczęła bez aktu seksualnego — w tubylczym micie religijnym otaczana czcią.

Bogurodzica poczęła przez usta za sprawą bożego oddechu i urodziła, również przez usta, dziecko, które niedługo potem zmarło. Jest ona patronką wszystkich macedońskich matek. Jej składa się ofiary w przypadku bezpłodności itp. Każda dziewczyna, która pozostaje aseksualna, może uzyskać cnotę Bogurodzicy**.

Zmej. Kazirodztwo i mitologia świętego*.**

Najpotężniejszy i najbardziej dostojszy ze świętych. Zrodzony z Bogurodzicy, żyje z dziewczętami-dziewicami. Szczególnie wrażliwy na wdzięki cnotliwych dziewcząt. Patron płodności. Dziewczęta wzywają go podczas

* [Na marginesie:] Brak przyjemności z aktu seksualnego po stronie kobiety. Tylko mężczyzna odczuwa coś szczególnego, kobieta nie odczuwa niczego.

** [W notatkach:] Zasada ślubnego pochodzenia oraz dziewictwa dziewcząt. Miłość i stosunek seksualny. Jako taki nie jest grzechem, jest nim tylko złamanie zasady dziewictwa. Nie ma dziewczyny-matki. Macierzyństwo i jego świętość (*zmej* — uczciwa dziewczyna — poczęcie przez oddech).

*** [Dopisek na marginesie:] Kontrolowanie burz.

ceremonii *Bożicia*³⁴. Gdy *zmej* znajdzie we wsi prawdziwie cnotliwą dziewczynę, nawiedza ją i całuje, [od czego] ona poczyrna. Rodzi *zmejotka* — dzieci, które mają skrzydełka pod pachami. Dzieci te w momencie śmierci stają się świętymi — *zmejami*. Niekiedy *zmej* porывa dziewczynę i kocha się z nią w podziemnym świecie-jaskini³⁵. Te relacje dziewcząt ze *zmejem* obowiązywały do niedawna. Teraz już się tak nie dzieje. Brak cnotliwych dziewcząt, brak cnoty w społeczeństwie. Kazirodztwo.

Zmej nie nawiedza już ludzi, nie uwodzi dziewcząt. Świat jest [teraz] odrażający, zatruty przez kazirodztwo. To [właśnie] dlatego [*zmej*] wycofał się z [kontaktów z] ludźmi. Teraz może się rozmnażać, tylko jeżeli przemieni w *zmeja* węża [*smuka*], konia lub jelenia, gdy umrą. One posiadają tę zdolność, ponieważ są cnotliwe: „nie wspinają się na swoje matki”.

[*Zmej*]. Trebowle, 5 września 1932. Trpo informuje: Niegdyś ludzie mogli przetwarzać się w smoka³⁶. Matka jego pamiętała, że w Zweczanie było dwoje dzieci, które były smokami. Ale umarły wskutek tego, że postąpiono z nimi w ten sposób, że musiały umrzeć. Człowiek, który jest smokiem, posiada mianowicie tę właściwość, że podczas burzy jego dusza opuszcza ciało i lata wśród obłoków. To ona [wywołuje i ciska] gromy. Po burzy dusza wraca na swoje miejsce; ale gdy człowieka, którego opuściła dusza-smok i który wskutek tego zasnął, obrócić na drugą stronę lub w ogóle zmienić pozycję, w jakiej usnął, dusza nie może trafić na swoje miejsce — nie może znaleźć ust. Odchodzi więc na wieki i człowiek umiera. To właśnie zdarzyło się z owymi zweczkańskimi dziećmi.

Dziś ludzie nie mogą przeobrażać się w smoki. Tylko koń, jelen i *smuk* [wąż Eskulapa] mogą być dzisiaj smokami. To dlatego, że spośród wszystkich zwierząt tylko koń i jelen i *smuk* nigdy nie pną się na swoją matkę. Trpo wybuchnął całą tyradą przeciw rodzajowi ludzkiemu, gdy go zapytał, dlaczego ludzie nie mogą być smokami: „Myśmy oszuści, kłamcy i złodzieje; a tylko prawy człowiek, prawa dusza może być smokiem. Tylko koń, jelen i *smuk* mogą przeobrazić się w smoka. Człowiek nie, gdyż jest zepsuty. [Ludzie, odkąd zaczęli się mieszać — żenić w pokrewieństwie, w *rodstwie* — stracili umiejętność przeobrażania się w smoki]. Tylko koń i jelen nie pną się nigdy na swoją matkę. Koń, jelen i *smuk* latają wśród obłoków jako smok i [ciskają] gromy. Grom od konia nie jest groźny. Koń nie zabija człowieka. Jelen i *smuk* natomiast są groźni. Oni i człowieka ubijają, i w dom [cisną] gromy. Koń tylko w jakąś stodołę lub drzewo”.

³⁴ Mowa o bożonarodzeniowym *adecie* polegającym na przyzywaniu *zmeja* przez dziewczęta; por. podrozd. „Bożić — Wodici” w rozdz. „Walka o byt. [Gospodarka i magia w cyklu rocznym]” w części 1.

³⁵ Por. opowiedzianą przez Kola historię o *zmeju* i dziewczynie w podrozd. „Pogańskie prawosławie. [Zapisy terenowe]” w rozdz. „Religia giaurów macedońskich” w części 1.

³⁶ W tej relacji o *zmeju* Obrębski posługuje się polskim ekwiwalentem *smok*. Na marginesie rękopisu zanotował: „smok = *zmej*”.

Św[ięty] Ilija. Trpo, 28 września [1932]. Św[ięty] Ilija jeździ wozem po niebie. Wóz jest zaprzężony w sześć koni. Gdy daje rozkazy — wtedy grzmi. Daje zaś rozkazy koniom, by rzuciły gromy. Koń, gdy [ciska] grom, rzuca tak, by nie trafić w ludzi albo bydło. Jeleń nie patrzy, ludzie czy bydło. I tak samo *smuk*.

Kazirodztwo we śnie³⁷

Teoria snów. [Ich] racjonalistyczne kojarzenie z wyobrażeniami o duszy.

Symbolika snów. Interpretacja metodą [odczytywania] szyfru. Brak jednak sennika. [...] Sen i rzeczywistość w opinii tubylców. Podejście pragmatyczne zorganizowane wokół symboliki snów.

Zarys symboliki snów. Dwie grupy: na dobrą i złą wróżbę. Przerazenie i niepokój charakterystyczne dla doświadczeń związanych z drugą grupą.

Konflikt i sen. Cenzura snów w tubylczej symbolice, szczególnie jednoznaczna w przypadku snów kazirodczych. Wtórna cenzura snów (eliminacja strachu i emocji w ramach przyjętej interpretacji).

Brak rzeczywistych przypadków kazirodztwa między matką a synem. Tylko w snach. Sny: brat-siostra; matka-syn (niepewne). A wszystko to w kontekście [pierwszoplanowej] wagi snów w życiu.

Seks i sny.

Sny kobiet: Samowił³⁸. Wspólne: Zło (wampir i jego podtypy).

Interpretacja seksu [we śnie]. Młoda dziewczyna — dobry sen. Stara kobieta — zły sen.

Interpretacja kazirodztwa. Matka i siostra — dla śniącego święte. To dobry sen. Koszmar kazirodztwa łagodzony przez interpretację snu.

[Sny kazirodcze]

Ženisztata na momka da se pefsonu'at babisztata stari — nestrecia. A dejkite — strecia. Dejkata strecia mu je, da spijet so dejka. A so neka stara žena — nestrecia je. Od familija neszto — arno je to'a. Ka swetec go gaczkat owde neszto.

So majka, so sestra da spijet — to'a welat arno je. To'a swetec mu je: majka, sestra. Dejkata — ja brani swetec.

— Majka mu, sestra mu — szto je poarno?

— So bratot dejka da spijet na son — i to'a ne je łoszo. Familija mu, ka sweci mu se tija!

— A so bratuczed?

— Ne zna, Josif!

Jeśli chłopakowi śnią się kobiety, stare *baby* — to na nieszczęście. A jeśli dziewczęta, to na szczęście — jeśli [śni się, że] śpi z dziewczyną. A jeśli z jakąś starą kobietą — nieszczęście. Jeśli z kobietą z rodziny, to dobrze. To tak, jakby tu święty wróżył [na dobro].

³⁷Zagadnieniom snów poświęcony jest osobny rozdział, zob. wyżej „Sny” w: *Czarownictwo Porecza Macedońskiego*.

³⁸Na temat męskich samowił nawiedzających kobiety w snach zob. w podrozdz. „Panteon” w rozdz. „Religia gjaurów macedońskich” w części 1, a o ich związku z bezpłodnością wyżej w podrozdz. „Niedopasowanie pary małżeńskiej” w rozdz. „Wielkie niedole pożycia małżeńskiego”.

Jeśli ktoś prześni się [we śnie] z matką czy siostrą — mówią, że to wychodzi na dobre. To jego świętość: matka, siostra. Jeśli [śni się] dziewczyna — święty jej broni.

— Z matką czy z siostrą — co jest lepsze?

— Jeśli dziewczyna prześni się z bratem we śnie — to też nie wróży źle.

To jej rodzina, rodzina jest jak święci.

— A z kuzynem?

— Tego nie wiem, Josifie!

Kazirodztwo w psychologii

Mit o *zmeju*. Skażony świat. Sny o stosunkach kazirodczych. Czy jest między nimi związek uwarunkowany kulturowo?

Pamiętane fakty kazirodztwa. Większa część kazirodczych [przekroczeń] seksualnych na poły owiana tajemnicą, na poły mitologiczna. [Związki] brata z siostrą czy ojca z córką — rzadkość. Zwykle między dalszymi krewnymi lub bez autentycznych związków krwi. Przerazenie kazirodztwem wynika z potępienia kazirodczych małżeństw. Występki seksualne w ramach pokoleń spokrewnionych w linii prostej.

Motywacja potępienia moralnego: brat-siostra, matka-syn, wuj-siostrzenica. Tabu kazirodztwa między tymi ludźmi: brak tabu. Rzeczywista sytuacja [jest taka, że] w ramach tych relacji nie zdarzają się stosunki seksualne. Stąd relacje te stanowią wzór, do którego porównywane są metaforycznie inne relacje, niemające jednak podobnie aseksualnego charakteru. Świat jest skażony nie wskutek naruszania rzeczywistego porządku, lecz naruszania tabu, [ujętego w te metafory].

Mity o pochodzeniu Turków [...]. Społeczność chrześcijan, gdzie kazirodztwo jest relatywne, przeciwstawiona społeczności Turków, gdzie kazirodztwo [jest] absolutne, gdzie wszystkie związki naruszają rzeczywisty porządek. [Turcy] — nieludzka rasa; potomkowie psów.

Opozycja chrześcijanie-turcy: opozycja świata kulturalnego, ludzkiego i zwierzęcego, nieludzkiego. Ciągłość kultury bazuje na egzogamii, na eliminacji stosunków seksualnych ze struktury ciągłości. Tam, gdzie nie ma kultury, zasada ta jest łamana.

Mit o początkach wsi: potomkowie Matki i Ojca, podzieleni na rody i [wielkie rodziny], będące nosicielami egzogamii — [innymi słowy, systemu małżeńskiego].

Wnioski. Kazirodztwo w psychologii wiąże się z naruszeniem zasad filiacji kulturowej. Odnosi się do naruszenia egzogamii, ale nie na poziomie jej wzoru. [Relacja z] matką i siostrą [to] metafory [złamania] egzogamii, stąd folklor wiąże je z kazirodztwem.

Mit o pierwotnym kazirodztwie

Kako turcite od kucze se zafateni

(Ciro, od Dojczina). Imał jeden car jedna dejka. Ja zatworil w kucia, ne sakał nadwor da ja pusztat. I taja [pobarała] da imat da prajit łaf so nekoj tamo. A take ji biło zabraneto czoek tamo da ne odit.

— Daj mi go kuczeto — rekła — da czynim łaf, da igram.

Ta tamo so kuczeto igrała. Ona posle go nauczyła da se jebet so kuczeto. Ostanala teszka. Tatko mu razbrał. I naprajił tatko mu jeden sandak i w more je frlił da se udawit. Ojiła po woda, po woda, po woda. Izległa w Szam. Tamo je izwadili nekoji owczari. Sandakot izwadili owczari. Kogaj cie widat wnatra? Dejka. I ostanala tamo ta w Szam.

I rodiła osum wjednasz. Maszki deca swe. Pa posle rodiła sedum ženski. I narasli golemi tiji togaj. Ni da ženit ni da ji mažit ne mogła na drugo mesto. Posle mu dała najstarijot szto bił maskijot, pomała mu dała. Take izmeniła swe taja. Swite ji dała. I ostanal jeden neženet. I ta nikako ne mogła da mu najdet da go ženit. I posle mu rekła nemu na sina mu:

— Da pojdesz utre na cheszma rano i koja cie najdesz tamo zabulena i da ja zemisz.

Stanała majka mu, se zabuliła, ojszła na chesma i toj poszoł tamo i ja zeł.

I sega zato tija možat da zemat postar brat pomała sna'a, a pomał brat postara sna'a ne možet da zemit. I zato segaj se zabuleni tija, zabuleni se držat da se ne znaat.

I tamo sedeli w Szam tija i take se zapatili — storili trieset kuci od jednasz. I mu posakali na carot jedna kožinka mesto da im dajet. I toj im dał jedna kožinka mesto. I tija stanali taja kožinkata, ja pokisnali wo woda, i tako ja tegnali, ja tegnali i ja izsekli kako konec — po małku, po małku. I okułu wake mesto go zagrādili. I tamo posle na carot mu wełat:

— Care — wikat — Turci mnogo mesto raszirija.

A toj welit:

— Jedna kožinka mesto sum im dał, powecie ne.

Otide tamo carot da widit szto napravili turcite. Kogaj cie widet kožinkata je naprajili kako konec i mesto mnogo zafatili. I niszto ne im rekoł.

I nekoje wremsle posle turci si fatili da si praat jedna kucia so trnci. A wnatra kucia si prajili, a okułu trnci si prajili da se ne gledat. Im biło straf od carot.

Kogaj ja naprajili kuciata, jedna noć zapali'a trncite. I [pominaa] noćta. Izgore'a turcite. Kogaj se razdeni utrińta, kogaj cie widat: naprajili jeden pałat aren.

O tym, jak się turcy wzięli od psa

(Ciro, od Dojczina³⁹). Miał pewien car córkę. Zamknął ją w domu, nie chciał wypuszczać jej na dwór. [Córka] prosiła, by pozwolono jej tam z kimś rozmawiać. A było zabronione, by wchodził tam jakikolwiek mężczyzna.

— Daj mi psa — powiedziała — żebym z nim gawędziła, bawiła się.

I bawiła się z psem, i nauczyła się z nim jebać. Zaszła w ciążę. Ojciec się zorientował. I zrobił ojciec skrzynię i wrzucił ją [w tej skrzyni] w morze, żeby się utopiła. Płynęła [skrzynia] po wodzie, po wodzie, po wodzie, aż dopłynęła do Szamu. Tam ją wyciągnęli jacyś pasterze. Wyciągnęli skrzynię pasterze i co widzą w środku? Dziewczynę. I została tam w Szamie.

I urodziła ośmioro dzieci naraz, samych chłopców. A potem urodziła siedem dziewczynek. A kiedy dzieci wyrosły, nie mogła ich ani ożenić, ani wydać za mąż w inne miejsce. Dała więc najstarszemu mężczyźnie młodszą [córkę]. I w ten sposób zrobiła ze wszystkimi. Wszystkim tak dała. A jeden został nieożeniony. I nie mogła nikogo mu znaleźć, nie mogła go ożenić. I w końcu powiedziała temu synowi:

³⁹Dojczin jest wujem Cira.

— Jutro rano pójdziesz do studni i tę, którą tam znajdziesz z zakrytą twarzą, pojdziesz [za żonę].

Matka przygotowała się, zakryła twarz i poszła do studni, a on poszedł tam i wziął ją [za żonę].

I dlatego u nich może teraz starszy brat brać młodszą bratową, a młodszy brat starszej bratowej nie może wziąć. I dlatego teraz oni zakrywają twarze; zakrywają je, że niby się nie znają*.

I osiedli oni tam w Szamie i tak się rozmnożyli, że od razu utworzyli trzydzieści domów. I poprosili cara, żeby dał im miejsce na jedną skórkę⁴⁰. I dał im jedną skórkę, na miejsce. I wzięli tę skórkę i pomoczyli w wodzie. A [potem] rozciągali ją i rozciągali, i po trochu, po trochu pocięli [tak wąsko] jak nić. I obwiedli nią to miejsce. I powiedzieli [ludzie] carowi:

— Carze — mówią — Turcy bardzo powiększyli to miejsce.

A car mówi:

— Dałem im miejsce na jedną skórkę, nie więcej.

I poszedł tam car, żeby zobaczyć, co zrobili turcy. Kiedy zobaczył, jak przerobili skórkę na nić i zajęli dużo miejsca, nic im nie powiedział.

W jakiś czas potem turcy zabrali się do budowy domu w cierniach. W środku budowali dom, a dookoła cierniste ogrodzenie, żeby tam nie zaglązano. Bali się cara.

Kiedy wybudowali dom, pewnej nocy ciernie się zapaliły. Noc przeszła. Turcy się spalili. Gdy nazajutrz rozedniało, ukazał się widok: wybudowali piękny pałac.

(Dojczin). Imał toj carot jedna cierka. Taja biła w soba sama. Pa imaćo jedno kuczeto. Kuczeto go zeła so nieja. Carot se ne setił za kuczeto szto cie radit⁴¹ taja. Ostanęła težka so kuczeto taja. Posle ja osetił carot tatko mu. Pratił toj dwa dzelepa da ja kołat dejkata. Se moliła taja na dzelepitate: „Nemojte da me kolite! Ne me kolite! Odenesete me na nekoja pustelija, pustelija, szto nemat nikakow narod tuje”. Ji odnesli tija wo Szam. Tamo biło pustelija mesto. Nemało niszto ziwina tamo wecie.

Taja rodiła osum. Osum rodiła: pet maszki, tri ženski. I posle tije izrasli. Doszli wreme za żenenie decata. Trojcata zeli sestri im. Jednijot nemał da zemet od nikade. Recze: „Majke, najdi mi žena mene”. I recze: „Ti, sinko na cheszma da pojdesz jutre, szto cie dojet [i] da go fatisz”. Pojde tuje, kogaj gledat: zabulena žena. Toj ja fati. Kogaj gledna: majka mu. I od toa se zakotili turci.

Posle mu potratili na carot zemja w Stambuł. „Da im dajesz — recze — czestite care jedna kożinka zemja w Stambuł”. I toj premisli carot: jedna kożinka mesto, szto cie naprajit? I mu dał jedna kożinka mesto. Se potpisał tuje. Kupili jedna kożinka biwołska. Je frlit w batak. Sotkisnała, ji odreżali tanko; kogaj odreżali, zafatilo weliki prostor owa reżanka. I car se setił togaj: cie me ponisztat owija. Cie me nawesat.

Posle tija si prajili kucia na toa mesto daeno. Kucia so trnie. Ja prajili tri godini wreme. Niszto ne mogli da se setat, szto prawija turcite. Swe so trni

* [Komentarz w notatkach przy angielskim przekładzie tekstu:] Osmańskie pochodzenie. Zgodność między tabu tureckimi a ideami tabu wśród gjaurów (ograniczenia dotyczące osób przeżenających się). Jeśli zatem synowe zasłaniają twarz w obecności swoich szwagrów, jest tak ze względu na narzucone im ograniczenia seksualne. (Tłum. Jakub Ozimek).

⁴⁰ Chodzi o skórę zwierzęcia, takiej wielkości jak to zwierzę.

⁴¹ Wyżej nadpisane: *prajit* — mac. odpowiednik srb. *radit*, „robi”.

izraboteno dookułu. Nočno wreme je zapali'a trnieto na tri godini. Płamen do nebesi! Zwika'a: „Izgorea turcite, izgorea turcite, izgorea turcite!”. Kogaj se razdeni sabajle poubaw saraj od carot szto bił nasz.

I tołku ja znam.

(Dojczin). Miał pewien car córkę jedynaczkę. Ona była sama w komnacie. I był jeden pies. Wzięła tego psa ze sobą. Car się nie zorientował, co robiła z psem. I zaszła z psem w ciążę. Wtedy jej ojciec car się zorientował. Wyśłał dwóch katów, żeby zabili dziewczynę. Ona prosiła katów: „Nie zabijajcie mnie, nie zabijajcie! Zostawcie mnie na pustkowiu, gdzie nie ma żadnych ludzi”. I zaprowadzili ją do Szamu. Tam było pustkowie. Nie było tam żywej duszy.

Urodziła ośmioro. Ośmioro urodziła: pięciu chłopców i trzy dziewczynki. Potem, kiedy dzieci dorosły, nadszedł czas ożenku. Trzech wzięło swoje siostry. A jeden nie miał skąd wziąć żony. Mówi: „Matko, znajdź mi żonę”. A ona mówi: „Ty, synku, idź rano do źródła — która tam przyjdzie, tę weźmiesz”. Poszedł tam i patrzy — kobieta z zasłoniętą twarzą. Złapał ją. Kiedy popatrzył — [zobaczył] swoją matkę. I stąd się wzięli turcy.

Potem zażądali od cara ziemi w Stambule. „Daj nam, szlachetny carze — mówią — w Stambule tyle ziemi, ile [zajmie] jedna skórka”. Car pomyślał: cóż to jest jedna skórka? I im dał tyle miejsca, ile zajmie jedna skórka; podpisał się pod tym. Kupili jedną skórkę bawoła. Wrzucili ją do błota. Gdy namokła, pocięli ją w cienkie pasy; gdy pocięli — zajęła wielką przestrzeń. I zorientował się wtedy car: oni mnie zniszczą. Wyprowadzą mnie w pole.

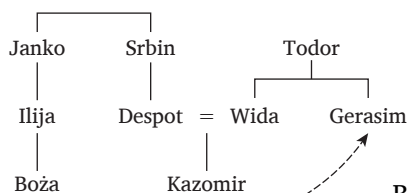
Później na tym miejscu, które otrzymali, zbudowali sobie dom. Dom z cierniami. Budowali go trzy lata. Nikt nie mógł się zorientować, co turcy robili. Wszystko dookoła otoczone cierniami. [Pewnej] nocy, po trzech latach, [ludzie] podpálili ciernie. Płomień do nieba! I zawołano: „Turcy spłonęli, turcy spłonęli, turcy spłonęli!”. A gdy nastał świt, [ukazał się] pałac piękniejszy niż [ten] naszego cara.

I tyle wiem.

[Kazirodztwo w rzeczywistości. Zapisy terenowe]

Matżeństwo między blisko spowinowaconymi

[1. Przypadek wołczański]



19 listopada 1932. Miłutin z Botusza mówi, że Boża i Gerasim to *brat i sestra*. „Tako se wikat” — „Tak się nazywają”.

Boża woła: „Pokłuj mnie, potnij, ja [tam nie wrócę], nie!”. Siedzi u Gerasima jako *niewenczana žena* [nieślubna żona]. Nie może wrócić, gdyż [inny] by jej nie wziął.

Boża je sestrica na Kazomir. Bratuczesja — sestrica. Boża Gerasima [powinna była] da wikat: *swat*. [Boża jest siostrą Kazomira. Kuzynką — siostrą. Boża powinna była tytułować Gerasima *swatem*].

13 września 1932, inf. Kazomir z Wołcza. Największą troską Kazomira jest, że nie wie, jak [zwracać się do] Boży: *sestrica* [siostra] czy *wujna* [wujenka]. Z tego względu związek *ne czinit* [jest niedookreślony].

14 listopada 1932, inf. Kolo, Ciro i ojciec Ignejcy; również Krste. Ten związek doszedł do skutku przed trzema miesiącami. Boża i Gerasim kochali się. Ale Gerasim był biedny i nie mógł zapłacić odkupu.

[Pewnego] dnia rankiem Boża zjawiła się w domu Gerasima. Przyszła i oświadczyła, że więcej stąd nie wyjdzie. Tu zostanie, do ojca nie wróci. [Z miejsca] wzięła się [...] do roboty. [Po] jakiejś godzinie-dwóch [...] przyszedł ojciec. Zastukał do [drzwi] i zażądał, by Boża wróciła. Ale wokół domu Gerasima zgromadzona była [już] cała wieś (tzn. głównie *Awramowsko maalo*). Argumenty: teraz nie takie czasy; jeśli nie chce, nie możesz jej nic zrobić; wracaj z powrotem itp.

Tak Boża została u Gerasima. Ciro kilkakrotnie starał się doprowadzić do zgody⁴² między ojcem a córką i zięciem. Nawet komendant posterunku w Peklisztu brał udział w rokowaniach. Ale ojciec żądał najmniej tysiąca dinarów odkupu. Gerasim — biedak — dawał najwyżej siedemset dinarów.

Widząc się [przygodnie] z popem, opowiedziałem mu o [tym] wypadku. Pop się uniósł: „I dobrze tak. Niech się jeszcze upiera, a nic nie dostanie. Myśmy wysłali już podanie do sądu duchownego w Kiczewie i jeśli sąd da zezwolenie — a niewątpliwie [da] — wówczas ojciec nie ma nic do gadania”. Tu pierwszy raz dostrzegłem konflikt między władzą ojcowską i władzą duchowną.

Sprawa przedstawia się [następująco]. Większość małżeństw kazirodczych to małżeństwa przez ucieczkę, wbrew woli ojca dziewczyny. Gdyż tylko w obrębie rodu kontakt młodych swobodniejszy. Tu miejsce na miłość. Te małżeństwa z miłości. Ale równocześnie to kazirodztwo 1/2 lub 1/4 [tj. w drugim lub czwartym stopniu pokrewieństwa]. Kościół w walce z władzą ojcowską (ten konflikt nieustanny; jego widomymi przejawami [są] *ispit*⁴³ [i] odkrywanie niewiasty po ślubie⁴⁴) proteguje małżeństwa kazirodcze, które z reguły [są małżeństwami] z miłości. Przyjmuje kazirodców pod osłonę cerkwi, rozgrzesza z kazirodztwa i triumfuje: patriarcha kościelny nad patriarchą rodowym.

W międzyczasie przyszło orzeczenie sądu duchownego. Boża i Gerasim zostali rozgrzeszeni z grzechu kazirodztwa: pokrewieństwo między nimi uznano za nieistniejące. Równocześnie sąd duchowny postawił im następujące warunki: Gerasim i Boża winni udać się osobiście do Kiczewa, do sądu duchownego, gdzie im, jako niepełnoletnim, zostanie udzielone zezwolenie

⁴²Z racji swojej funkcji *kmeta* (sołtysa) w Wołczu.

⁴³*Ispit* (mac.) — cerkiewny obrzęd zaręczyn. Por. na ten temat podrozd. „Małżeństwo jako sprawa rodzinna” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

⁴⁴Chodzi o rytualne zdejmowanie zasłony z twarzy panny młodej w czasie obrzędu weselnego.

na ślub bez pozwolenia ojca niewiasty. Patriarcha kościelny w roli ojca rodziny. Równocześnie Gerasim winien zapłacić osiemdziesiąt dinarów taksy podaniowej [i ponad] dwieście dinarów ceremoniału kiczewskiego⁴⁵, dać obfity dar na kościół (cerkiew), poddać się spowiedzi generalnej [i] przystąpić do komunii wraz z żoną.

Te wszystkie warunki zostały spełnione. *Ispit* miał miejsce w cerkwi w Trebowlu, gdyż nie mógł [się odbyć] w domu rodzicielskim niewiasty. Trzy tygodnie później nastąpił ślub — skromny, bez *swatów*, tylko kum, *staroswat* i dziewierze [tj. družbowie]. Potem śniadanie i rozdanie darów gościom, których wraz ze mną było wszystkiego dziesięć sztuk. Dary były rozdane. Niewiasta miała wygląd nieszczęśliwy. Podobno „kaje se nesreczki” [„czuje się nieszczęśliwa”], gdyż cierpi biedę w tym biednym domu. Według innej wersji jest szczęśliwa, gdyż się z mężem kochają.

[2. Przypadek zduński]

Wołcze, 18 listopada 1932, inf. Widoja i Krste [oraz] pop. Tylko, jeśli sami włościanie oświadczą: „tu *rod* — tam nie ma *rodu*”, istnieje kwestia egzogamii i kazirodztwa. Tylko sama strona zainteresowana stawia granice egzogamii i ustala możliwość [bądź] niemożliwość małżeństwa.

Pop nigdy się nie liczy z kwestią pokrewieństwa. Gdy zapłacisz, choćby było i bliskie pokrewieństwo, udzieli ślubu*. Przypadki cytowane: Gerasim i Boża. To wszystko zaś jako komentarz do przypadku zduńskiego.

Dziewczyna była *isproszena* [zaręczona]. Ale pop odmówił ślubu i *ispi-tu* [ze względu na] pokrewieństwo. Dziewczyna uciekła do narzeczonego. Tu [mieszkała] osiem dni. Bracia w złości pocięli i poniszczyli jej ubrania i dary. Potem [sprowadzili] ją z powrotem do domu. Jeden z braci się żenił i trzeba było pieniędzy. Postanowili je zdobyć, wydając dziewczynę i biorąc odkup. Stąd *snabnik* [swat] u Cira i cała kawalkada brestowska.

Tymczasem w międzyczasie matka dziewczyny dała się jakoby ubłagać i postanowiła wnieść podanie do władzy o [anulowanie] pokrewieństwa. [Pierwsze] przesłane podanie [...] zwrócono; komentarz miejscowy: nie dano popom pieniędzy. Tym razem matka zaniósła popu osiemdziesiąt dinarów na koszt podania. I jest nadzieja, że da się coś uzyskać.

Pop, interpelowany przeze mnie, był cokolwiek zakłopotany i wstrzeмиęzliwy w udzielaniu informacji. Oświadczył, że *rodstwo* jest bliskie, czwarty stopień, ale mieszania krwi nie ma, tylko [*swatowsztina* — powinowactwo]. Czy da się uzyskać zezwolenie? Być może.

Ten wypadek należy przestudiować w Zduniu i zobaczyć, jak się przedstawia pokrewieństwo.

* [W notatkach terenowych zapisek:] Pop Genadija: „Sede kum — szto se sw. Joani — ne wenczaat. A da se brat i sestra — za pari wenczaat. A greet na nimi bidet”. [„Tylko kumom — którzy są świętymi Janami — nie daje się ślubu. A jeśli chodzi o brata i siostrę, to za pieniądze daje im się ślub. A grzech to oni będą mieli”].

⁴⁵Oplaty dotyczą podania o zezwolenie na ślub (80 din) i wcześniejszego orzeczenia sądu duchownego (ponad 200 din).

Pokrewieństwo i egzogamia

Domowy rod (Wel^Janica)

Miłosz rodił L^Juba.
— Miłosz jest ojcem L^Juby.

Tija bracia se. — Oni (Miłosz i Ihwana) są rodzeństwem (a więc L^Juba i Nikoła są kuzynami).

Mija Spata ce
A obuja ce gbaiza

Muram
Urbana
Dumko
u Co rimana:
Spam u ceempa.

poqura
byja

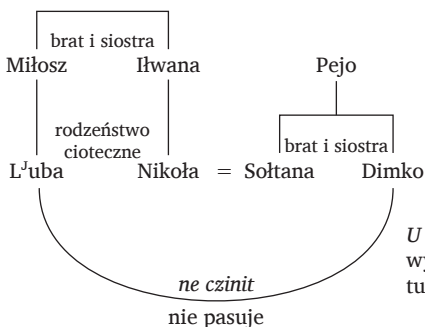
poqura
turbore

Ihwana rodiła Nikoła. —
Ihwana jest matką Nikoli.

A owija se dwajca, Dimko i Sołtana: brat i sestra. — A ci dwoje, Dimko i Sołtana, to brat i siostra.

Dimko zeł L^Juba. Sołtana zeła Nikoła. Turskata: se smenili. Ne czinit to'a, rod se bre! Rod se! Sefta Sołtana go zeła Nikoła. I go zeła. Pa Dimko treba da si szurat na drugo mesto srecia. Da ne odit L^Juba da ja zemit. Na L^Juba nemali lutini. A na starije: da bi umrenie nemali. Zaszto je gazi swojeno rodstwo? Zaszto se karaja so starine.

Dimko ożenił się z L^Jubą. Sołtana wyszła za mąż za Nikoła. Tak jak turcy: „wymienili się”. Tak nie należy, to przecież ród! To jest ród! Najpierw Sołtana poszła za Nikoła. Poszła za niego. Wtedy Dimko powinien szukać szczęścia w innym miejscu, a nie iść tam i brać L^Jubę. L^Jubie nie mieli za złe. A starych [Miłosza i Peja, ojca Dimki] kłęli, by umrzeć nie mogli, by się na łożu śmierci męczyli. Dlaczego podeptali swoje pokrewieństwo? Dlatego, że się kłócili ze starymi.



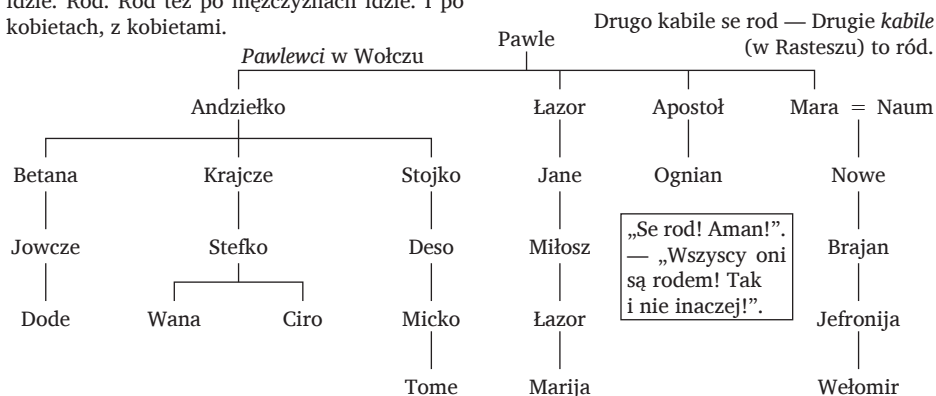
U zajem — se smenili. Zajem im je. Ka turcine! — „Na wymianę” — wymienili się. Mają zajem [wymianę]. Jak turcy!

Ne trebet take. Ristos wera delił, a tija tołku naroda se zemat. Rod — e pa rod. Nikoła zeł Sołtana, ne bili rod. Pa toj od familijata niego'a pa wnesit u niego. Rod — e pa rod. Ete, to'a, familija. Ewe wake: cie se zarodat, a od jeden se — to'a je rod.

Tak nie wolno. Chrystus podzielił wiary⁴⁶, a oni pobrali się, choć jest tyle ludzi (do wyboru). Ród jest rodem. Nikoła wziął Sołtanę, nie byli rodziną. Potem ten (Dimko) z jego rodziny wprowadził (L^Jubę) do siebie. Ród jest rodem. No, to jest rodzina. Czyli tak: wszyscy, którzy się urodzą i pochodzą od jednego, to jest ród.

Pokrewieństwo Wany i Jefroniji

Jedno kabile. Toa po maszko se terat. Rodot. Pa i rodot po maszko se terat. I po żeńsko, so żeńsko. — Jedno *kabile*. Po mężczyznach to idzie. Ród. Ród też po mężczyznach idzie. I po kobietach, z kobietami.



Wana je sakaa za Jefronija: sestra Cire'a. Saka'a. Mije welea: je rod. — Chcieli wydać Wanę (siostrę Cira) za Jefroniję. Chcieli. Powiedzieliśmy: to jeden ród.

Ród w linii żeńskiej gubi się prędko — [trwa] do trzeciego, czwartego pokolenia. W męskiej trwa *kabilami*.

Pokrewieństwo matrylinearne nie jest zorganizowane w określone grupy czy podgrupy rodowe. W każdym przypadku wyznacza się je indywidualnie.

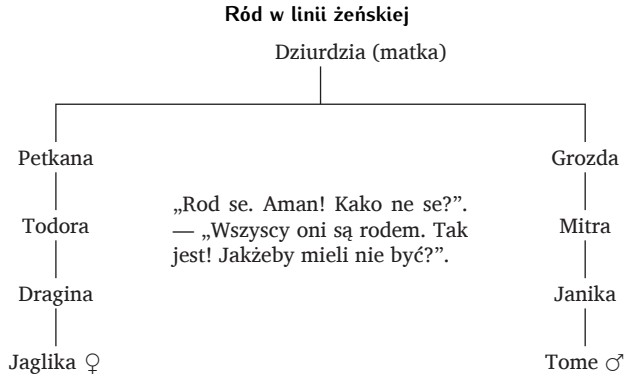
*

Kada se wołat, pa cie se braniat. Pa cie wełat: sme rod tuje. Da zaminet 4–5 pojasi — pa Gospod znajet.

Segaj se zemat. Odrodeni se. Odamna je. Od jedno kabile ne se zemat: uszte brgo je. L^Jubino i Widimka [ne] moźat da se zemat. L^Jubino i Racko'o [ne] moźat da se zemat. Uszte brgo. Uszte na rod. Rod uszte.

Kiedy się lubią, to trzymają się razem. I mówią: wszyscy tu jesteśmy rodem. A jak minie cztery, pięć pokoleń — to już wtedy jeden Pan Bóg wie.

⁴⁶Rozmówca / rozmówczyni Obrębskiego wyraża tu przekonanie o usankcjonowanym sakralnie porządku etnospołecznym, jaki został ustanowiony w czasach mitycznych. Ludzkość dzieli się na „wiary” (tur. *milley*): chrześcijan (giaurów), muzułmanów (turków), żydów itd. Między nimi zabronione są wszelkie relacje seksualne / rodzinne. Współżyją na jednej przestrzeni i współtworzą wspólnoty wymiany dóbr, ale nie łączą się żadnym typem pokrewieństwa.



Możet da se zemat. Starijata se branit. Od nekoj sakatłak. — Mogą się żenić. (Ale) rodzice się boją, że (ich dzieci) będą niepełnosprawne.

Teraz się pobierają. Już są odrodzeni (już nie ma między nimi pokrewieństwa). Tak jest od dawna. W jednym *kabilu* się nie pobierają: jeszcze za szybko. L¹ubino i Widimka [nie] mogą się pobrać. L¹ubino i Racko'o [nie] mogą się pobrać. Jeszcze za szybko. Jeszcze jest między nimi pokrewieństwo. Jeszcze są w rodzie.

*

Ilija ne ja dade: rod! „Je groot. Neka begat sama. Ne ja daam. Żiw mi decana: ne ja daam. Sama sakat, sama odit!”

Ilija [córki] nie oddał — bo ród! „To grzech. Niech sama ucieknie. Ja nie oddam. Przysięgam na życie moich dzieci: nie oddam jej. Sama chce, niech sama idzie!”

[Przypadki kazirodztwa]

Kazirodztwo: dokumenty wołczewskie, zagradzkie, [recazańskie].

Przypadki kazirodztwa do przytoczenia:

brat [rodowy]–siostra [rodowa] wuj [rodowy]–siostrzenica [rodowa] świekier–synowa Inni: brat–siostra itp.	Ich sytuacja: małżeństwo i wolna miłość kazirodztwo małżeńskie koszmar kazirodztwa przypadek kochanków ze Zdunia ⁴⁷
---	--

Ojciec i córka. Kosowo⁴⁸.

⁴⁷ Przypadek opisany wyżej w par. „Małżeństwo między blisko spowinowaconymi”.

⁴⁸ Dokumentacja tego przypadku nie zachowała się.

Brat i siostra. [Trebowle], 4 września 1932. Stawro informuje: W gostiarskim *srezie* był przypadek kazirodztwa między bratem i siostrą. Na długo, zanim fakt został poznany, w dom, w którym żyli, uderzył grom, [roztrzaskał] całą chatę od góry do dołu i wszystko spłonęło. W jakiś czas potem dziewczyna została wydana za męża i nikt nie wiedział, że była w ciąży. W tydzień po weselu urodziła dziecko — sama, bez niczyjej pomocy i skryła je w izbie pod skrzynią z mąką. Gdy przyszedł mąż, usłyszał kwilenie dziecka i pyta: „Co to?” — „A to tam, pod skrzynią”. Zjrzał i znalazł dziecko. Ze wstydu uciekł z domu, wyrzucając rodzicom, że mu [znaleźli] taką żonę. Dziewczyna nie chciała [ujawnić], z kim ma dziecko, i dopiero w sądzie przymusili ją, by [wyznała] prawdę. Jej bracia w sądzie wyjawili całą rzecz. Było ich troje. Dwaj bracia i siostra. Siostra była nienormalna — *tuda*⁴⁹ — i nikt nie zjawiał się ze *swadbą*. Nikt jej nie chciał, a jej się chciało chłopca. I ciągle prosiła braci, by jej znaleźli męża, molestowała ich, narzekała i męczyła. Tak było [przez] kilka lat, aż wreszcie wszystko ustało. Starszy brat nie wiedział, w *cziom dieło*⁵⁰. I dopiero w sądzie dowiedział się prawdy. Młodszy [wyznał]: siostra była silniejsza niż on; on słaby i mały. Ona przymusiła go, by z nią żył. Nie mógł się obronić. A gdy pierwszy raz się zeszli, potem już trwało to [dalej]. Dziewczyna wyspokojniała i dzięki temu znalazła męża. Pracowała dobrze. A poprzednio najbardziej kompromitowało ją to, że leciała na chłopców i to ich do niej zrażało.

Dziewierz i synowa [tj. szwagier i szwagierka]. *Szura* [mąż siostry] Kola i jego żona. Despot i żona jego brata.

„Dewer — po bożi zakon: szto sum go zeła brata mu. Go wikasz *bracze* dewerot. Dewer so snaa da ojit, moszna je greota. Greota a kako!” — „Dziewierz jest moim dziewierzem według bożego prawa: poślubiłam jego brata. Do dziewierza mówisz *bracie*. Gdyby dziewierz był z żoną brata, to wielki grzech. Jeszcze jaki grzech!”

Tu przypadek: „Cwetko so Denosica odi, odi i kopile frli! Go potomori taja (go skrije w kowczeg), swekrwa mu”. — „Cwetko z Denosicą byli razem i zrobili dziecko! Udusiła je jej świekra, chowając do skrzyni”.

„Ja zakłuczuat w kowczeg. Taja cie ja zatworit. Ako odiła so drugite maži, taja nisan imat, nisan na koszułata. Cie ja pregledasz skriszum. Cie t’utepat”. — „Zamykają je [tj. dziecko] w skrzyni. Ona [świekra] je zamyka. Jeśli [kobieta] była z innymi mężczyznami, ma ślad, ślad na koszuli. [Świekra] obejrzy [koszulę] po kryjomu. I może zabić [synową]”.

Świekier i synowa. Bitowo, Zafir; Zagrad, siostra Wel^Janicy; Radejca wideła, [ka] odit sna’a mi so swek[or] mu [Radejca widziała, jak synowa chodziła razem ze świekrem].

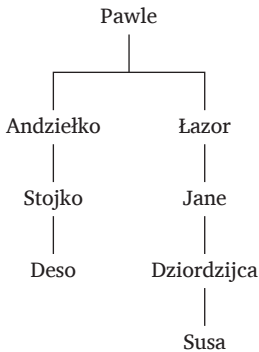
Wółcze, próba: Desojca i Stojko. „Ama rekła: «Ne, tatko». Owa ne pri-stade. «E, dete, si młada, ne mozesz da dałdisasz. Kogaj ne mozesz, ne odi

⁴⁹*Eud* (mac.) — obłąkany, szalony; *tudak* — szaleniec.

⁵⁰*W cziom dieło* (ros.) — w czym rzecz.

po tudzi maži. Ewe — ja». Taja: «Tatko si mi deneska i utre. Sede to'a ja ne go praam». Des[ojca]: «Da besze požiwił, ja s'omazif». — „Ale powiedziała: «Nie, ojcze». Nie zgodziła się. «Dziecko, jesteś młoda, nic ci nie zaszkodzi. Skoro nie możesz chodzić do innych mężczyzn, to ja jestem». Ona: «Jesteś moim ojcem i teraz, i zawsze. Więc tego ja nie zrobię». Desojca: «On [tj. Deso] nie żyje, ale ja nadal jestem mężatką»”.

[Wuj i siostrzenica. Deso i Susa]



Andzielko i Łazor [to] bracia,
Stojko i Jano — prwi bratuczedi [kuzyni w pierwszej linii],
Deso i Dziordzjica — wtóri bratuczedi [kuzyni w drugiej linii].
Susa — wnuka [Jano'a]. Wujko mu padziasze Deso [Susa — wnuczka Jana. Wychodzi na to, że Deso jest jej wujkiem].

[Susa besze wuka na Deso. Deso besze nejzin wujko]. Deso i Susa bili s'owci. S'owci bea jeden pat. Ama szuma sme za jedno denea i tije i mije. Tije dene'a ja ruczek im nosef. Tuku czinit dejcze: Auu, auuu — płaczesze taja. Ja kogaj pojdoj kaj szumarite ja ne każufej da płaczet Susata. Ja znafej rabotata. Toj besze neženet. Se ne znajet al odat? Ta płaczesze; koj znajet szto prajit toj? S'owcite za jedno bea. Wo grmuszkine tamo. Si odeła, dur si go rodiła jedno. Go frli. Mu wikne tatko Stojko: taja mu idesze na postela — toj ne. Deso da bi sakał, ja zemesze. Ne. Kako bi ja sakał Deso? Bratuczedi, familia.

Susa była siostrzenicą Deso. Deso był dla niej wujkiem. Deso i Susa byli przy owcach; przy owcach byli jednego razu. Ale liście (dla kóz) cieliśmy razem — i oni, i my. Oni cieli liście, ja nosiłam im obiad. A dziewczyna tylko: „Auu, auu” — zapłakiwała się dziewczyna. Kiedy szłam do pracujących w lesie, nie mówiłam im, że Susa płacze. Wiedziałam, o co chodzi. Deso był niezonaty. Czyż nie wiedziało się, że na nią leci? Płakała; kto wie, co jej zrobił? Byli razem przy owcach — tam, w tych krzakach. Później chodziła, póki nie urodziła [dziecka]. Wyrzuciła je. Ojciec, Stojko, przyzywał Deso: to ona mu szła do pościeli, on nie. Pytasz, czy Deso, jak by chciał, mógłby ją wziąć? Nie, uchowaj Boże. Jakżeby Deso mógł [ją wziąć]? Kuzyni, rodzina.

W rodzie. Familija [W rodzinie]. Andzielko i Petkana (matka Aleksa), od *Simunowci* i *Markowci* [od Simunowców i Markowców]. „Odocka se zapsukała so mene. Odocka”. — „Od dziecka łaziła za mną. Od dziecka”.

Gerasim i Gerejca. „Szto cie mu prajisz? Si go rodił”. — „Co z nim zrobisz? To twoje dziecko”.

Inacka i Rasteszaniec. „Koj znajet al se siłuali. Możet. Wełomir besze ji wideł. Zajedno sedeli”. — „Kto wie, czy tam był gwałt. Być może. Wełomir ich widział. Siedzieli razem”.

[W kumostwie]. „Rassipana — chesna ne je. Ni so mażot, ni... Szto cie mu każet taja? Greota je, ako se kumoji”. — „Zepsuta jest — nie jest uczciwą kobietą. Ani z mężem, ani... Co mu [tj. mężowi] teraz powie? To grzech być z kumem”. Przypadek reczański.

*

Miłość kazirodcza

„Kaj cie se widat? Nemojet take da bidet”. — „Gdzie będą się widywać? Czegoś takiego być nie może”.

W zwykłym wypadku: s'izłagali, s'izłagali [zeszli na złą drogę]. „To'a szto je greota to. Stramota, a to greota. Stramota od narodot — take gaczki se gaczkat. Zaszto ostajil Bog da ja zwrszat...”. — „Coś takiego to grzech. Wstyd, a przez to grzech. Wstyd przed ludźmi — co na to powiedzą? Dlaczego Bóg pozwolił na to...”.

Odma wecie. Trnci da kłaasz medžu nimi, ne dandisuat. [Natychmiast po tym. Wpuść między nich pszczoły, (i tak) nie wytrzymają].

[Aborcja i *kopile*⁵¹. Zapisy terenowe]

W zwykłych, normalnych związkach [mażeńskich aborcja] niepraktykowana. Wyłącznie przez wdowy i dziewczęta.

Poronienie wywołuje się pićem eteru („bałsam pijat”), spirytusu, wódki. Ciężarne w zaawansowanej ciąży nie piją wódki zupełnie! Kobiety, które piją *bałsam*⁵², [są] ganione przez mężczyzn, że tracą dziecko. Prócz tego stosuje się masaż: *se trlat* [trą, nacierają].

Stefkojca opowiada o kilku wypadkach tu i w innych wsiach. Jedna dziewczyna zaszła w ciążę ze swoim wujkiem. Przywołano Dziordzję — ojciec i bracia zaniepokojeni wydętym brzuchem („meot poduen”). Dziordzjica oglądała dziewczynę, skostatowała ciążę i oświadczyła mężczyznom, że dziewczynie nic nie jest. Gdyby oświadczyła stan rzeczy, ojciec lub bracia zabiliby ją. W rezultacie dziewczyna doczekała porodu. W dzień porodu poszła na [ziołobranie] (był to *Iwanden*⁵³), tu sama urodziła dziecko [i] zabiła czy skryła. Po czym wróciła do domu jak gdyby nigdy nic.

W Bitowie był niedawno wypadek, że jedna dziewczyna zaszła w ciążę. Dziecko porzuciła. Jak, nie wiadomo. Podobnie w Rasteszu jest parę dziewczyn, o których się mówi, że sztucznie poroniły; *frlita* (dosł. *wyrzuciła, porzuciła*).

[...] Aborcję z reguły praktykują wdowy. Desojca podczas swego młodowdowieństwa regularnie zachodziła w ciążę i regularnie roniła. Raz

⁵¹ *Kopile* — bękart, nieślubne dziecko.

⁵² *Balsam* (mac.) — roztwór eterycznych olejków i żywic na bazie alkoholu, używany w celach leczniczych. Obrębski używa odpowiednika *eter*.

⁵³ Dzień świętego Jana Chrzciciela (Letni *Wrtołom*), przypadający 24 czerwca / 7 lipca.

przyzwano ją do gminy, interpelując na temat zmiany linii. Ale Desojca nie przyznała, że jest w ciąży: „A samo to’a ne bidujet” — „Samo to się nie dzieje”.

Gdy Desojca zaszła w ciążę ze Stafrem, wszystkie kobiety z *zadrugi* pomagały jej wywołać poronienie. Stefkojca, Welejca, Todorica i Mitanica robiły, co mogły, by [je] wywołać. Stafre nosił jej *spiryt*⁵⁴, ale to nie pomogło. Dopiero zwykły zabieg z wrzecionem przerwał ciążę. Wszystkie zabiegi dokonywały się przy pomocy kobiet z rodu i z sąsiedztwa, w ścisłej tajemnicy i doskonałej solidarności kobiecej. Mężczyźni nic nie wiedzieli i obeszło się bez skandalu, mimo że nieokiełznany temperament Stafra i jego [zadurzenie] w Desojcy nie były dla nikogo tajemnicą.

Gdy Desojca owdowiała, Stafre zawrócił sobie nią głowę. Nachodził stale Desojcę i szukał okazji do schadzek. Gdy Desojca po pierwszym zajściu w ciążę odmówiła podtrzymywania stosunku, Stafre próbował ją sterroryzować pogroźkami. Raz nawet podpalił bacówkę, by zmusić ją do uległości. Stosunek mógł trwać tylko dzięki pomocy kobiet z rodu i sąsiedztwa, wtajemniczonych w aferę i osłaniających schadzki i noclegi kochanków. Dzięki temu mężczyźni [...] nie orientowali się zupełnie w tej aferze miłosnej, która dla wszystkich kobiet, nie wyłączając żony Stafra, była publiczną tajemnicą. Gdy raz żona Stafra zrobiła mu scenę zazdrości, Stafro „całą noc trzymał żonę głową na dół. «Nie masz jeszcze dość, kurwo?». Całą noc na niej leżał”^{*}.

*

1. Terminologia aborcji: *frli*, *frliła*, *frlat* [wyrzuci, wyrzuciła, wyrzucili].
2. „Da frlat, pijat bałsam, szpirt. Rakija pijat. Da je posłaba cie go frlit. A da je jaka nisztu mu je: mu se jaki damarite.”
3. „Od pjenje nesztu. Da pijesz — ja bałsam, ja spirt — ja tru’at. Jedni szpirt pili, pa icz! Cie si go iznosisz uba’o”.
4. „W Bito’o łanije imasze dejka. Pa cie go frlit. Tetka Ignejczina so turci si oстана teszka. So turci. Go frli. Go rodiła i besze go frliła. Sweden besze. Majka ja pratiła na sztawen. Pa taja odi po sztawen. Da rodit cierka mu, pa da ne ja setisz sna’a. [...] Pa u Bencze jedna godina czetri poteraa dejki!”
5. „«Boże saczuwaj da go zadrzisz!». Taka? Dejka držit to’a? Ja primam w kuci posle to’a? Pa kako da se uda so dete? Koj cie mu prima deteto za swoje? Decata mu wełat: «Ojde ti! Owde ne je mesto tebe. Ojsi wo Wołcze!»”.
6. „Zafiroa snaa kaj Arandziełoen dojde. Si go ima owija wakat; go frli. Nemat 5–6 meseci. I żeni rekli si go donesła od Rastesz. Go frli, biło nedonoseno. A sega ne ostanujet. Od togaj nisztu nema. Peta godina”.
7. „Si go donesła odzdoła, si go rodi, w sedmijot mesec — sedmacze, sedmak. [Owa e kopile]. Pometnała — ja cie udaji, ja cie si go frliła. Cie pometnet,

^{*} [Zapis w notatkach terenowych:] Przypadek: Desojca. Rola Stefkojcy. Solidarność kobieca: Welejca, Todorica, Mitanica. Randki. Krycie ciąży. Sztuczne poronienia. Stafre: *szpirt* [spirytus]. Torturowanie żony („Ne ti ftasujet tebe, kurwo! Ceł noć na neja leżał” [„Nie masz jeszcze dość, kurwo? Całą noc na niej leżał”]). Podpalenie *baczilnicy* [bacówki] z powodu sprzeciwu Desojcy. Dojczin, Sofre, Stojko, Wel’anica, Jowejca.

⁵⁴ *Spiryt*, mac. *spirt* — spirytus.

da go frlit; da umret: ja osmak, ja szestak. Go pometnała, go frliła. Nikako go ne wikat”.

8. „Kopile: dejka da rodit, taja szto je newenczata; swe kopilinia se tija. Cie go molitwat, ne je kopile. So mał. Skriszumeczki, tudź masz — to’a je kopile. Od grad moszno je łoszo. A to skriszum donese molitwa [S]tafre za jednoto. Go molitwi. Koj znajet kaj go odnese”.

9. „Segaj owde ti da ti imala newesta. Na Dimko kowaczki kogaj Bugarijata besze, so prista’ot [se istepa]. Arno toj — owija Dimko izbega. Ta besze ostanala. Si go iznosi, si go krsti detewo. Pominafme mije od Brod, tołku besze. I besze rekoł pred drusztwo Dimko: «Da je ne czuat Dimkojca». Taja tri sinoji imasze ponapred so Dimka. I ta besze udajila dete. Oj, szto naprajiło? Umreło”.

10. *Kopilesznica, kurwa* — synonimy. „Kogaj cie se karasz, cie mu wikasz *kurwa*. *Kopilesznica* ne wikasz”.

11. „Greota je za dejka. Koj ja zemat neja da ležit so mał? Dejkata se poznajet. Ojit. Si odit so owega, so onega. Rospija. *Kurwo!*, *Rospijo!*”.

12. „Za małot niszto ne je. Ni se zalepujet neszto, ni se rassipujet neszto. Kurwar. Da se zakarasz, cie mu go reczesz: *kurwar*”.

1. Terminologia aborcji: *frli*, *frliła*, *frlat* [wyrzuci, wyrzuciła, wyrzucili].

2. „Żeby porzucić (poronić) piją eter, spirytus. *Rakiję* piją. Jeśli [kobieta] jest słabsza, poroni. A jeśli jest silna, nic jej nie będzie: ma mocne żyły”.

3. „Coś tam się pije. Jeśli pijesz eter albo spirytus, to wtedy trujesz [płód]. Chociaż jedne wypily ten spirytus — i nic! Pięknie go sobie donosiły”.

4. „W Bitowie w zeszłym roku była dziewczyna, wyrzuciła [dziecko]. To ciotka Ignata, zaszła w ciążę z turkami. Z turkami. I wyrzuciła je. Urodziła i wyrzuciła. Było święto. Matka ją wysłała po szczaw. I ona poszła po szczaw. Żeby córka urodziła i żeby synowa się nie dowiedziała. [...] A w Benczu jednego roku cztery dziewczyny poroniły!”.

5. „«Broń Boże, żebyś je zatrzymała!»). Prawda? Czy dziewczyna je trzyma? Czy ja ją po tym przyjmę do domu? Jak ona się po tym wyda z dzieckiem? Kto przyjmie takie dziecko za swoje? Dzieci będą mówić temu dziecku: «Idź stąd! Tu nie twoje miejsce, idź do Wołcza!»”.

6. „Synowa Zafira przytyła koło *Arandzieloena*⁵⁵. Miała je takie tycie; poroniła je. Nie miało pięciu–sześciu miesięcy. I kobiety orzekły: przyniosła je sobie z Rastesza. Poroniła je, było niedonoszone. A teraz nie zachodzi w ciążę. Od tej pory nic nie ma, już piąty rok”.

7. „Przyniosła je sobie i urodziła w siódmym miesiącu — *sedmacze*, *sedmak* [„siódmak”]. To jest *kopile*. Poroniła — albo je utopiła, albo wyrzuciła. Kiedy poroni, wyrzuci je; ono umrze: albo w ósmym albo w szóstym miesiącu. Poroniła, wyrzuciła. [Takiego dziecka] nijak się nie nazywa”.

8. „Bękart: kiedy urodzi dziewczyna, co jest niezamężna; wszystko to są bękartiki. A kiedy je omodlą (tj. poddadzą wielkiej modlitwie), to już nie bękart. To już z mężem. Po kryjomu, z obcym mężczyzną — to będzie bękart. To bardzo źle ze względu na grad⁵⁶. A Stafre to po kryjomu przyniósł modlitwę za jednego bękartą. Poddał go modlitwie. Kto wie, dokąd go zaniósł”.

⁵⁵*Arandzieloen*, mac. *Arandzielowden* — dzień św. Michała Archanioła, przypadający 9/21 listopada.

⁵⁶O burzy z piorunami i gradem jako nadprzyrodzonej konsekwencji przyjścia na świat *kopila*, por. wyżej w podrozdz. „Kazirodztwo w folklorze i psychologii”.

9. „Była u nas jedna niewiastka. I ot, Dimko kowacki [tj. ze wsi Kowacz], kiedy tu Bułgaria nastała⁵⁷, pobił się z *prystawem*⁵⁸. No i pięknie — uciekł ów Dimko. Żona została sama [i zaszła w ciążę]. Donosiła dziecko i ochrzciła je. Gdyśmy przechodzili tamteży, idąc z Brodu, takie było. I Dimko powiedział wtedy przed ludźmi: «Niech Dimkojca go nie chowa». Przedtem miała z Dimkiem trzech synów. I utopiła je. Cóż miała robić? I dziecko umarło⁵⁹».

10. *Kopilesznica, kurwa* — synonimy. „Kiedy się kłócisz, nazwiesz tą drugą *kurwa*. *Kopilesznicą* nie nazywasz”.

11. „To dziewczyna ma grzech. Kto ją weźmie, żeby spać z nią jako mąż? [Taką] dziewczynę się poznaje. Chodzi [z mężczyznami]. Chodzi sobie to z tym, to z tamtym. Zdzira. *Kurwo!, Zdziro!* — [wołają na nią]”.

12. „Dla mężczyzny to nic takiego. Ani mu to nie służy, ani mu to nie szkodzi. *Kurwiarz*. Kiedy się kłócisz, nazwiesz go *kurwar* [kurwiarz]”.

Egzogamia wiejska

Trebowle, 24 października 1932, inf. Stawro. Botuszanie i brestowcy po dziś dzień nie wchodzą między sobą w związki małżeńskie. Żadna dziewczyna z Brestu nie wyjdzie za botuszanina i odwrotnie.

Na *atarze* botuskim rosną tylko białe *kaczunki* [krokusy]. Na brestowskim — czerwone i żółte. Według podania [...] Botusze i Brest [porzuca] egzogamię, [dopiero gdy] kwiaty się zmieszają i na terytorium botuskim pojawiają się kolorowe, a na brestowskim białe krokusy.

Granica między Botuszem a Brestem jasna i wyraźna: terytorium białych i kolorowych krokusów.

Inf. Bitowczanin. Ta egzogamia istnieje na skutek starego *kumstwa* między jedną i drugą wsią.

Inf. Nikoła z Zagradu i pisarz z Bencza, 27 listopada 1932. Egzogamia brestowsko-botuska nie wchodzi w kontekst kazirodczy. Egzogamia ta nie na skutek prastarego *kumstwa*, ale na skutek prastarej nieprzyjaźni. Choć gdy zapytałem najpierw o *kumstwo*, powiedziano mi z wahaniem, że tak, może to być uważane za *kumstwo* (w światopoglądzie pokrewieństwa: kazirodztwo w *kumstwie* najwyższym zakazem!⁶⁰).

Sprawa przedstawia się [następująco]. Przed laty zdarzyło się, że w Breście było kilka podstarzałych dziewcząt, które nie wyszły za mąż i pozostawały w dziewiczym stanie (dawniej było więcej kobiet niż mężczyzn). Dziewczęta te powariowały (*połudene, pobesczi se*)* i wyszedłszy raz nocą

* [W notatkach:] *Łud czoek* [człowiek szalony, obłąkany] — bieganie [w amoku] z tendencją do zrzucania ubrania.

⁵⁷ Mowa o okupacji bułgarskiej w czasie I wojny światowej.

⁵⁸ *Prystaw*, mac. *pristaw* — urzędnik niższego szczebla, np. pisarz.

⁵⁹ Więcej na temat tego przypadku zob. wyżej w podrozdz. „Niedopasowanie małżeńskie a stabilność małżeństwa” w rozdz. „Wielkie niedole pożycia małżeńskiego”.

⁶⁰ Więcej o światopoglądzie pokrewieństwa i kumostwie zob. w podrozdz. „Ród i rodzina”, w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

z Brestu, poszły na botuskie koliby. Tu szły od koliby do koliby, napadały mężczyzn, dopuszczały się [na nich] orgiastycznych praktyk, niszczyły i demolowały koliby itp. Wówczas botuszanie zebrali się i napadłszy na dziewczęta, zabili je i pogrzebali na botuskim *atarze*.

To wywołało ostrą nienawiść między dwiema wsiami. Brestowcy przekleli botuszan i oświadczyli, że odtąd nie ma *prijateljstwo* [przyjaźni] między Brestem i Botuszem. Nigdy im nie będą dawać dziewcząt ani brać od nich. Ma to trwać potąd, pokąd na terytorium botuskim nie pojawią się szaroniebieskie krokusy. Gdyż terytorium botuskie odgranicza się tym od terytorium brestowskiego, że na nim rosną tylko białe krokusy, [podczas gdy] na brestowskim — szaroniebieskie. Podobnie granica Botusze–Bencze idzie granicą krokusów: Botusze — białe, Bencze — szaroniebieskie.

Miłutin z Botusza, 19 listopada 1932. O krokusach nic nie wie. Nazywają się zapewne: *koczaniak* [tj. miejsce, gdzie rosną krokusy]. O dziewczętach brestowskich opowiada następująco:

Było w Breście dziewięć dziewcząt, które nie wyszły we [właściwym] czasie za mąż, tak że [miały już] trzydzieści lat. Poczęły chodzić na terytorium botuskie, od baczyła do baczyła, tu napadały chłopców, zdierały z nich koszule i spodnie i obmacywały, szczypały, tak że ledwie z życiem uchodzili. Zjadały wszystko, co było w baczyłe, demolowały je i szły na inne baczyło.

Raz [do] jednego baczyła przyszedł pop, by święcić wodę. Mówią mu tam mężczyźni: „Popie, kończ prędzej swoją robotę, [bo] potem przyjdą tu dziewczęta, [będą] jeść i pić mleko”. I opowiedzieli mu, co te dziewczęta robią. Rzekł im wówczas pop: „Czekajcie, dajcie tu mleko i chleb, ja je [ośpiewam] i potem, gdy te dziewczęta przyjdą i zjedzą, powariują”. [I tak] uczynił. Gdy potem przyszły dziewczęta, zjadły chleb i [wypiły] mleko, z miejsca się rozchorowały. Poczęły wymiotować i wkrótce pomarły. To [dlatego, że] jedzenie było ośpiewane.

Potem brestowcy wystawili na tym miejscu cerkiew, na miejscu, co się zwie *Swisweti**. Tu przychodzili ich ojcowie i [odprawiali zaduszki] za dziewczęta**.

* [W notatkach:] Zwano mesto *Swisweti*, kaj szto se zakopani. [To miejsce nazywa się *Wszystkie Święte*, bo tam są zakopane].

** [Opowieść Miłutina Obrębski zredagował na podstawie skrótego zapisu jego wypowiedzi, który opatrzył adnotacją:] Tekst wziąć od innego informatora. Miłutin niedobry. [Zapis ten ma postać:] Znasz to, kako biło. Biło wako. Znasz, bił neki bacz, tamo se kaže *Swisweti*. E, dobo. Biło neki dewet dewojki iz Brest. Zadreżali se tiji neki po trijest godini tija. E, oni bił neki bacz tuje. E, oni bił nekoj pop, iszoł po bacziła. Iszoł tamo, a oni bacz kažu: „Pope, kaži, wrti służba pabrže, teraj zakon. E, mu wikat na popow, wrti służba pabrže, ima da beżime, da ti ostawime, da jadat da pijat i mije da pobeżime”. I pop kazał owako: „Ja czim pewam ono mleko”. Bili tija swako po 30 god; zadržani. [No wiesz, jak to było. Tak to było. No wiesz, był pewien baca, tam na *Swisweti*. No i tak. Było dziewięć dziewcząt z Brestu. Niezamężnych, trzydziestoletnich. No więc, był pewien baca i był pewien pop, który obchodził bacówki. Poszedł tam [do bacówki] do tego bacy, a on mu w te słowa: „Popie, mów, szybko kończ modlitwę, przyspiesz, co masz do zrobienia. Ej, mówi do popa, kończ prędzej swoją robotę, musimy uciekać, tu niech zostanie jak jest, niech [dziewczyny] jedzą, niech piją, a my uciekajmy”. A pop tak odpowiedział: „Ja [ucieknę], jak tylko ośpiewam to mleko”. Każda z nich miała 30 lat; niezamężna (nie wyszła na czas za mąż)].

Statystyka — u popa⁶¹.**Opeło** (Wel'anica)

Nekoj pat dejkite brestowski bastisuali, bre, sułum prajili, bre, najde nekoj — go tepali. Bili azgin, bili nemażeni. Azdzisani. Drusztwo se fatili. Ajde, i ajde! Ka samowilite, po drwa, po kamenite! Pojde kaj nekoj baczot, issrkali mu mlekoto, iskrszili mu sadojite. Skutaraj mu, istepaj mu baczot.

Posle dojde nekoj pop, da mu swetit (krstit) wodica. Da mu pejet na baczilo. Toj rekoł na popot, da se ne wrtit owde. „Cie dojdāt dejkite, bre. Cie m'utepat”. — „Kako cie t'utepat?”. — „Cie m'utepat, cie m'iskrszat sadojite”. Pa ispriczal swe za dejkite.

Stanał toj, rekoł: „Czekaj, ja cie im swrszim rabotata”. Im turił wo jeden koteł mlekoto, im pejał mlekoto, lebot im spejał.

Doszli dejkite, jali i swe szto bili umreli. I tuje ji zakopali.

Posle se storili Botusze i Brest sweti Jowani — kumstwo. I ne se zemat. Dur da n'izlezet kaczungka żolta w Botusze, a w Brest modra.

Popot szto im spejał, od owo umreli dejkite. Take i nasz popot: pejet, ama ne znajesz, kako ć'ispewuat — za arno, al za łoszo.

Popot kaj projszoł wladikata, im spejał mlekoto, s'istruli od niego. Zaszto im pejał take. Mlekoto szto im spejał popot, se struli od niego dejkite, od pejanoto mleko. Mu spejał mleko wamo, mu gaczkał neszto — se struli od niego.

Ośpiewanie (Wel'anica)

Razu jednego dziewczęta brestowskie rozpaśaly się (wpadły w szal) i wyczyniały gwałty. Co natrafią na męzczyznę, to go biją. Były rozszalałe, [bo] były niezamężne. Rozszalałe. Zawięzały bandę. Hajda i hajda! Jak samowili, po drzewach, po kamieniach! Pójdą do jakiegoś bacy, wypiją mu mleko, potłuką mu naczynia. Poprzewracać mu wszystko, pobić bacę.

Potem przyszedł jeden pop, żeby poświęcić wodę, żeby ją ośpiewać w baczówce. [Baca] powiedział popu, żeby się tu nie kręcił. „Przyjdą dziewczęta. Zabiją mnie”. — „Jak to zabiją?”. — „Zabiją mnie, potłuką mi naczynia”. — I opowiedział wszystko o dziewczętach.

[Pop] wstał i rzekł: „Czekaj, ja im zrobię robotę”. Nalał mleka do kubła, ośpiewał mleko i chleb ośpiewał.

Przyszły dziewczęta, zjadły i wszystkie, ile ich było, pomarły. I tu je zakopano.

Potem [ludzie] w Botuszu i Breście stali się świętymi Janami — kumami. I nie będą się pobierać, dopóki w Botuszu nie wyrośnie żółty krokus, a w Breście niebieski.

To, co pop ośpiewał — od tego umarły dziewczyny. Tak samo i nasz pop: śpiewa, ale nie wiadomo, co wyśpiewuje — na dobre czy na złe.

Gdzie przeszedł pop, kapłan, [tam] ośpiewał im to mleko i otruły się nim. Bo tak im ośpiewał. Tym mlekiem, które pop ośpiewał, struły się dziewczyny, ośpiewanym mlekiem. Ośpiewał to mleko tam, coś nad nim zamawiał — i struły się nim.

*

Odili take samowolni po dziokleme dejkite brestoski. Dewet ji biło. Ojili po baczilata, srkali mlekoto: jedno issrkaj, jedno isturi. Fati go baczot, da go

⁶¹ Chodzi prawdopodobnie o statystykę łamiących tabu ślubów brestowsko-botuskich.

iszczipa, da go iskina. Dekaj dojduali tuje baczot, toj begał baczot. [Begał baczot], doszli tija. Toj doszoł nekoj pop da prosit po bacziłata. I doszoł na bacziłoto botuszko tija. Toj znał kogaj cie dojdat — mu dał na popot. Szto mu dał? Mast, wołna; go daruał i rekoł:

— Pope, begaj da begame, segaj cie dojat dejkite.

Toj [mu] rekoł popot:

— Szto cie mi praat dejkite ako cie dojdat?

— More begaj da begame! Brada — recze — cie ti iskubat.

— Szto imasz maka za dejkite? — mu rekoł popot na baczot.

— More ja imam maka golema, tukaj begaj da begame! Cie issrkat mle-koto, swe cie isturat, swe cie rogolisat i nas cie utepat tija.

— Za dejkite — rekoł — kołaj te. Cie im najdem czajret ja.

I tija pobegnali. I go spejał toj popot mlekoto. Go spejał mlekoto i si pobegnali. Doszli tija dejkite, jali od mlekoto i umreli od toa. I tua se zakopani — mesto zwa *Swisweti*.

Se połudeli. Izumreli. Azgin bili tija. I segaj za take set brestowci.

Zato Brest i Botusze nema da zemat. Dur b[eli] k[aczunki] s'ispusztit w Botusze i bazer w Brest — ne se zemat.

Dziewczęta brestowskie chodziły sobie swobodnie po pastwiskach. Było ich dziewięć. Chodziły po bacówkach i wysiorbywały mleko: jedną łyżkę wysiorbią, jedną wyleją. Złapały bacę, żeby go zaszczypać, rozszarpać. Jak tylko nadchodziły, baca uciekał. Baca uciekał, jak one przychodziły. I przyszedł jakiś pop do bacówki zebrać. Przyszedł do botuskiej bacówki — a [baca] wiedział, kiedy on przyjdzie. I co dał popu? Dał mu tłuszcz i wełnę, obdarował go, i powiedział:

— Uciekaj, popie, uciekajmy, zaraz przyjdą dziewczęta.

Pop zapytał:

— Co mi zrobią dziewczęta, kiedy przyjdą?

— Uciekaj, uciekajmy! — mówi — Wyskubią ci brodę.

— W jaki sposób męczą cię dziewczęta? — zapytał pop bacy.

— Wielką mam mękę tutaj. Uciekaj, uciekajmy! Wypiją mleko, wszystko wyleją, wszystko rozbiją i nas zabiją.

— Na dziewczęta — powiedział — jest sposób. Znajdę dla nich lekarstwo.

I uciekli. I ośpiewał pop mleko. Ośpiewał mleko i uciekli. Przyszły dziewczęta, wypily mleko i od tego umarły. I tu są zakopane. To miejsce nazywa się *Swisweti* [Wszystkie Święte].

Zwariowały i pomarły. One były rozszalałe. I teraz brestowczanie wszyscy są tacy.

Dlatego Brest i Botusze nie pobierają się. Dopóki w Botuszu nie wyrosną białe krokusy, a w Breście białe złotogłowy — nie będą się pobierać.

*

Naszi swatowi i botuszki ne ida, ni na tamo oda.

Nekoje wreme bili dejkite brestowski, ka delija bili. Pa iszli tamo po bacziłata botuszki, isturali mlekoto i pakost prajili, so puszki orużani.

Posle onaj szto cie im prajime na onija dejki? Gornijat baczow w kaca se krił. Dewedeset dejki bili.

Aj, da speujeme mleko da go ispijat dejkite i da issrkat. Zejir turil wnatra i take go ispili i issrkali.

Naszi sweti tuje ji zakopali [...]. Posle, ot, każali: Kogaj cie niknet bazer wo płanini brestowski, wo Fojnik, i kogaj cie niknet koczumka żoła w botuszki sinur, togaj da se zemat, [tada] se odrodət.

I tad do sega nema. [Proklete].

Nasi swaci nie chodzą tam i dziewczęta z Botusza nie przychodzą tu.

Kiedyś dziewczęta brestowskie były jak junacy. Chodziły po botuskich bacówkach i wylewały mleko, i robiły złośliwości, uzbrojone w strzelby.

No i co im zrobić, tym dziewczętom? Baca [w bacówce] ukrył się w beczce. A dziewcząt było dziewięćdziesiąt.

Ej, ośpiewam mleko i niech dziewczęta je wypiją, wysiorbią. I wrzucił do środka truciznę, a one je wypily, wysiorbały.

I nasi zakopali tutaj te święte dziewczęta. I potem powiedzieli tak: Kiedy w brestowskich górach, na Fojniku, wyrośnie biały złotogłów, a na botuskiej granicy żółty krokus, wtedy zaczną się pobierać, wtedy się odrodzą [tj. nie będzie już między nimi pokrewieństwa].

I od tamtego czasu do dziś nie ma [ślubów]. [Działa] przekleństwo.

Przeżytek zwyczaju albo konflikt i stłumienie. Mit o zabijaniu starców

Plan

[0.] Mit i konflikt w Macedonii¹

1. Mit i kompleks: fakt kompleksu i problem mitu. Antropologia i psychoanaliza

a. Teorie kompleksu i psychoanaliza mitu;

b. Mit jako sen narodu. Produkt podświadomości zbiorowej = ogólna suma podświadomości indywidualnych;

c. Psychoanaliza wobec faktów antropologicznych: zachodnioeuropejska neuroza i matriarchalne sentymenty. Ograniczenia ortodoksyjnej teorii psychoanalitycznej; hipoteza MacCurdy'ego na temat poglądów i tendencji²;

d. Kompleks Edypa jako arka przymierza psychoanalizy.

2. Mit o ojcobójstwie w Macedonii

a. Szkic struktury społecznej;

b. Tekst mitu;

c. Poświadczenie mitu (reakcja na mit).

3. Przeformułowanie problemu: fakt mitu i problem kompleksu.

4. Rozpatrzenie jądra kazirodztwa (W poszukiwaniu jądra kazirodztwa).

4a. Sny.

5. Rozpatrzenie jądra ojcobójstwa.

6. System kazirodztwa.

7. System ojcobójstwa (Fakty ojcobójstwa).

[1.] Wstęp

Mit, który od początku istnienia etnografii spowodował największą gorączkę rekonstrukcji — identycznych, powtarzanych, prowadzących do tego samego wniosku — dawniej zabijano starców.

Faktycznie rekonstrukcje o charakterze porównawczym — w niewielkiej ilości. Gdyż przez włościan mit podawany był z komentarzem „dawniej”. „Dawniej” — względne. Jedno, dwa, trzy pokolenia wstecz. Etnograf „fakt ludowy” podawał jako fakt autentyczny. Mit [jako] fakt żyjący w tradycji [stawał się] faktem niedawnej przeszłości. Wielka ilość tych faktów,

¹ Konspekt w pkt. [0.] z angielskich notatek; tłum. Anna Engelking.

² John Thomson MacCurdy (1886–1947) — kanadyjski psychiatra, znawca i zarazem krytyk psychoanalizy; rozwinął studia psychologiczne w Cambridge.

nieoglądanych przez żadnego etnografa, pokutuje w etnografii tylko dzięki ufności etnografów w ścisłość tradycji ludowej.

Ostatnio — rozprawa Radowanowicia³. Słowianie Południowi [to] słaby materiał porównawczy; [u Radowanowicia] parę argumentów miejscowych.

Krytyka tego stanowiska:

a. Materiał porównawczy

Dane historyczne. Herodot nielepszym etnografem od Radowanowicia. [Dla obu] opowieść = fakt.

[Dane] etnologiczne. Śmierć i pojęcia o śmierci różne w różnych kulturach. Całość systemu pokazuje nam, że nie ma zabijania żywych. Artykuły Miss Wedgwood dla Melanezji⁴.

b. Argumenty miejscowe

Baran głowy domu, przygotowany na śmierć⁵.

Przedśmiertne ośpiewywanie umierającego⁶.

(Tu nie miejsce na krytykę negatywną. Zastąpi ją pozytywne skonstruowanie systemu śmierci i umierania u Słowian Południowych — stosunek żywych i martwych)⁷.

[2.] Analiza mitu

Treść. Tekst bitowski. Warianty wschodniomacedońskie, serbskie, trebowskie.

Analiza: przedśmiertny stosunek ojca do syna; stosunek matka–syn, ojciec–córka. [Stosunek] matka–córka — wyłączony. Znamienny fakt.

Kontekst: stosunek rodziców do dzieci i *vice versa*; w szczególności stosunek ojciec–syn.

Specjalne znaczenie: przedśmiertny stosunek ojciec–syn.

[3.] Analiza kontekstu

Rodzice i dzieci. Stosunek ten zdeterminowany: [po pierwsze], strukturą społeczeństwa, [po drugie], systemem filiacji, [po trzeciej], życiem domowym, [po czwartej], ideologią społeczeństwa południowych Słowian.

³Wojisław Radowanowić, *Narodno predañe o ubijañu starich ljudi. Geografsko-etnografska poredñenja*, „Glasnik Skopskog naucnog druztwa”, t. 7–8, Skopje 1929–1930, s. 309–346. W pracy tej autor przedstawia zasięg geograficzny, rodzaje i warianty tradycji zabijania starców, traktowanej jako wymarła u narodów słowiańskich (i innych).

⁴Camilla Wedgwood (1901–1955) — antropolożka brytyjsko-australijska, w latach trzydziestych prowadziła badania terenowe w Nowej Gwinei i Nauru. Była asystentką badawczą Malinowskiego w okresie, gdy współpracował z nim Obrębski.

⁵Chodzi o ofiarę z barana (*kurban*) za zmarłego i zmarłych z rodziny, a zarazem dla nich (jak nakazuje kult przodków), składaną w ramach obrzędu pogrzebowego. Por. na ten temat podrozd. „[Obrzędy pogrzebowe i zaduszne]” w rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1.

⁶Obrzęd ten ma wspomagać rozłączenie duszy i ciała: pomóc umierającemu, by odszedł bez przeszkód.

⁷Zarys tego systemu zawiera podrozd. „Śmierć” w rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1.

Struktura społeczna: ekonomicznie — rolniczo-pasterska, [społecznie] — patriarchalna, dynamicznie — wielkorodzinna.

System filiacji patrylinearny: pochodzenie patrylinearne, posiadanie faktycznie lub *in potentia* maskularne, dziedziczenie patrylinearne, małżeństwo patrylokalne.

Życie domowe: *zadruga*, rozszczepiająca się na grupy rodzinne. Ojciec: głowa domu *in spe*. Pan domu, władca dzieci. Stosunek matki i dzieci bliższy: w życiu codziennym, ceremonialnym itp.

Ideologia: małżeństwo patrylokalne, krew męska i żeńska; żona dla przedłużenia rodu męża; ród żony wygasa szybko; ród ojca trwa. Stosunek fizjologiczny: matka + dzieci + ojciec; stosunek społeczny: ojciec + dzieci + matka.

To wszystko zanalizować z punktu widzenia grupy prokreatywnej: mała rodzina, rodzice i dzieci. Ta grupa podlega ewolucji — *panta rei* — i człowiek rodzi się, rośnie, starzeje i umiera.

Małżeństwo: instrument prokreacji. Obrzędy weselne i ich symbolika to rytualna nadbudowa [społecznej] struktury rodziny.

Żona wwieziona w dom męża, by zostać matką. Stosunek ojciec–dzieci zdeterminowany systemem filiacji; matka–dzieci — życiem domowym [i] rytuałem.

Ciąża — tabu. Matka i dzieci *versus* mąż i żona.

Poród: matka i dziecko. Połóg: matka i dziecko. Ojciec izolowany. Jego stanowisko prawne dokumentowane rytuałem płacenia [wykonawcom obrzędu]. [...]

Wczesne dzieciństwo: matka i dziecko. Karmienie (*dojenie*) i pielęgnowanie; leczenie. Codzienny tryb życia. Dziecko żyje i rośnie poprzez matkę. Matka instrumentem jego życia. Mowa. Pełzanie. Chodzenie. Śmiech.

Ojciec — stosunkowo daleki. Pierwsze zbliżenie w okresie, [gdy dziecko zaczyna mówić].

Rodzice i dzieci w ideach prawnych. Ojciec: pan i władca dziecka; może je zabić, sprzedać. Matka: nie. Ona służy męża.

Kontrast prawa i życia domowego. Sieroctwo.

Dzieciństwo: segregacja płciowa. *Baba* i dziad.

Z czasem nowe ugrupowania: matka i córki, ojciec i synowie.

Ojciec: rozkazodawca, głowa domu, instruktor codziennej roboty synów. W tym okresie rodzina wyodrębnia się z wielkiej *zadrugi*.

Matka: instruktorka córek; przygotowuje je do *swadby**.

*

Mit, kompleks i edukacja⁸

Mit o ojcobójstwie w Macedonii.

* [W notatkach:] [Dynamika] rodzicielstwa w przebiegu życia. Rodzicielstwo jako ubezpieczenie na starość. Odwzajemnianie w rodzinie: powinności i zobowiązania matki, ojca i dzieci. Relacje się zmieniają. Rodzice poświęcają się dla niewiadomego rezultatu.

⁸Konспекты w tym paragrafie przetłumaczone z jęz. angielskiego; tłum. Jakub Ozimek.

Zarys struktury społecznej na Górnym Poreczu.

Jedność domu i jego zmienność w czasie.

Śmierć głowy domu jako wprowadzenie do [powstania] nowej jednostki.

Śmierć w mitach.

Reakcja na opowieść o śmierci.

Sytuacja bieżąca: odwzajemnianie syn–ojciec.

Sytuacja potencjalna wcielona w rzeczywistość: dary z miłości ojciec–syn.

Racjonalizacja sytuacji bieżącej: mit o ojcobójstwie.

Racjonalizacja działania negatywnego: mit o śmiertelności dzieci.

Sytuacja bieżąca: dary z miłości ojciec–syn.

Sytuacja potencjalna wcielona w rzeczywistość: odwzajemnianie syn–ojciec.

Racjonalizacja: mit o złym traktowaniu dzieci.

(A co w związku z tłumieniem i uczuciem żalu? „Wecie od czedo nisztu pożałno nemat”. [„Po nikim nie jest tak smutno, jak po dziecku”])*.

Mit o zabijaniu starców w społeczności patriarchalnej⁹

Struktura społeczna i typ rodziny¹⁰

Społeczeństwo macedońskie opiera się na zasadach patriarchalnych. Pochodzenie patrylinearne, imię i status społeczny wywodzone w linii męskiej. Dziedziczenie patrylinearne i ograniczone do męskich potomków; córki wyklucza się z dziedziczenia. Prawa do dziecka ma tylko ojciec. Matka w ogóle — gdy opuszcza dom męża, wychodzi powtórnie za mąż itp. Teoria prokreacji¹¹ jako uzasadnienie tej reguły. Małżeństwo jest oczywiście patrylokalne. Pokrewieństwo ma charakter bilateralny, to znaczy uznaje się je po obu stronach, ojcowskiej i matczynej, przy czym określa się je indywidualnie dla każdej

* [Inny wariant:]

System wzajemności ojciec–syn (sytuacja potencjalna wcielona w rzeczywistość).

Racjonalizacja — mit o ojcobójstwie.

Czynnik hamujący wyobrażony cel — mit o śmiertelności dzieci.

Żałowanie: „Wecie od czedo nisztu pożałno nemat” [„Po nikim nie jest tak smutno, jak po dziecku”].

System obowiązków ojciec–syn (sytuacja potencjalna wcielona w rzeczywistość).

Racjonalizacja — zasady traktowania dzieci i mitologia.

Czynnik hamujący — wyobrażenia o śmierci patriarchy.

Żałowanie: [brak ciągu dalszego].

⁹ Rozdział przetłumaczony z jęz. angielskiego (z wyjątkiem zapisów terenowych i ich przekładów); tłum. Jakub Ozimek.

¹⁰ Wariant początku tekstu; tłum. Anna Engelking.

¹¹ Na temat teorii prokreacji zob. w podrozdz. „[Doktryna poczęcia i podobieństwa]” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

jednostki. Ponieważ wsie są nieduże i zwykle wywodzą się od jednego wspólnego przodka, endogamia wiejska ma charakter ograniczony. Dlatego krewni matrylinearni z reguły mieszkają poza wsią. Patrylinearni [natomiast] we wsi, gdzie tworzą osobny kwartał, który wyróżnia terytorialne wydzielenie całej grupy, wewnątrzna egzogamia, wspólne działania obrzędowe, wspólne pochodzenie oraz dwustronne obowiązki pomocy i wzajemnych przysług. Ta grupa rodowa jest jednakże płynna; podlega procesowi ciągłej segmentacji i rekrytalacji. W najlepszym wypadku jej głębia genealogiczna nie przekracza dziesięciu–dwunastu pokoleń. Jej minimum to cztery pokolenia. Dlatego [relacje] pokrewieństwa zwykle określane są bez trudności. Ich wygaśnięcie następuje z reguły wskutek małżeństwa. O ile dochodzi do zawarcia małżeństwa w obrębie grupy, dzieli się ona na dwie [podgrupy], zgodnie z głównymi gałęziami rodu. Minimum [egzogamii według prawa] cerkiewnego [wynosi] cztery generacje. [Jednak] starzy ludzie oczekują, by minimum to liczyło co najmniej sześć–osiem generacji.

Grupa rodowa nie jest najważniejszą jednostką wsi, jest nią domostwo. Kluczowa cecha macedońskiego patriarchyta polega na tym, że syn nie może uniezależnić się od ojca dopóty, dopóki ojciec żyje. Wyłączne prawo [patriarchy] do własności ojcowizny jest najlepszą sankcją integralności domostwa wielkiej rodziny. To jednak stawia poszczególnych członków wspólnoty w osobliwej sytuacji: każdy z nich rodzi się w dużej grupie ludzi i od początku wchodzi w złożone relacje w jej obrębie. Relacje te obejmują jego matkę i ojca, dziadka i babkę — głowy domu, stryjów lub stryjów z żonami (stryjnami), ciotki — siostry ojca, wreszcie, poza własnym, rodzeństwo stryjeczne. Przy czym nie dzieje się tak zawsze; czasem jednostka rodzi się w mniejszej rodzinie, która po wyłączeniu rozmaitych innych członków może być zredukowana wyłącznie do ojca i matki. Przeważnie jednak [relacje obejmują] ojca i matkę oraz dziadków, ponieważ chłopcy żenią się młodo (w wieku siedemnastu–dziewiętnastu lat). Małżeństwo, zgodnie z prawem i praktyką, jest związkiem trwałym. Dowodem jego trwałości — odkup za żonę. Chłopiec i dziewczyna często są sobie obcy aż do ślubu. Ich rodzice, czy raczej ojcowie, zaaranżowali małżeństwo, a oni sami wyrazili zgodę pod wpływem autorytetu rodziców i swatów, swoich krewnych. To ojciec chłopca wybrał dziewczynę, obejrzał ją, zebrał wszelkie informacje itp. Co za tym idzie, mówi się „wydano ją do Stawra”, rozumiejąc przez to jej wiek, a nie męża. To oznacza więcej niż tylko sformułowanie. Odzwierciedla faktyczny stan rzeczy: młoda para jest zespolona z rodzicami. Ojciec chłopca to jedyny właściciel gospodarstwa. Emancypacja syna za jego życia nie wchodzi w grę. Młodzi muszą pozostać w domostwie i podporządkować się organizacji grupy, co także i ich relacji nadaje określony charakter.

Spółceństwo macedońskich chłopów opiera się na patriarchacie. Dziedziczenie następuje zgodnie z zasadą patrylinearną, co oznacza, że o imieniu i statusie społecznym każdego członka społeczności decydują jego przodkowie ze strony ojca. Również przekazywanie własności ziemi i trzody następuje wzdłuż patrylineażu, z ojca na syna. Kobieta jest wykluczona z dziedziczenia ojcowizny. Patrylokalna forma małżeństwa sprawia, że w dniu ślubu opuszcza ona dom ojca, by zamieszkać z mężem. Uznaje się pokrewieństwo ze strony obojga rodziców, jednak szybciej wygasa ono po stronie matki. Wynika stąd również, że egzogamia ma szersze zastosowanie wobec grupy krewnych ze strony ojca niż ze strony matki. Wagę patryline-

arnych więzów pokrewieństwa potwierdza fakt wspólnego zamieszkiwania wszystkich krewnych po linii męskiej.

Mieszkańcy tego kraju żyją we wsiach różnej wielkości, lecz o podobnej strukturze. Każda wieś czerpie swoją jedność z wyłącznych praw do jej terytorium, na które składają się grunty orne, stanowiące własność indywidualną, oraz tereny pastwiskowe, należące do całej społeczności. Na wieś (zarówno mniejszą, o dwudziestu, pięćdziesięciu domach, jak i większą) składa się zwykle pewna liczba grup rodowych, z których każda wywodzi swoje początki w linii męskiej, od wspólnego przodka sprzed kilku pokoleń, i ściśle przestrzega zasad egzogamii. Jednak grupa rodowa tylko w wyjątkowych przypadkach występuje jako jednolite ciało*. W codziennym życiu, a także przy okazjach obrzędowych najważniejszą jednostką społeczną w obrębie wsi jest domostwo. W formie najbliższej ideału składa się ono z trzech pokoleń. Najstarsze z nich reprezentują głowa domu i jego żona, środkowe — ich synowie i synowe, ostatnie — potomstwo żonatyh synów. Praca, oparta na podziale płci, posiłki i czynności rytualne są współdzielone przez członków grupy domowej.

Głowa domu jest faktycznie jej najważniejszym członkiem. Nazwa, którą określane jest całe domostwo, wywodzi się od jego imienia i oznacza „potomków głowy domu”. To on nadzoruje wszystkie czynności gospodarcze, polegające przede wszystkim na uprawie roli i hodowli zwierząt, rozdziela między podległych sobie [członków rodziny] zajęcia i udziały we wspólnym majątku, korzysta ze swojej władzy w przypadku niewłaściwego zachowania członka rodziny lub niesnasek wewnątrz grupy, on [wreszcie] reprezentuje domostwo w sprawach publicznych i aranżuje małżeństwa jego młodych członków wedle własnego uznania.

Głowa domu jest jednakże kimś więcej niż jego założycielem i rządcą. Jest również wyłącznym i w pełni niezależnym właścicielem wszystkich ruchomych i nieruchomych dóbr, od których zależy ekonomiczna kondycja domostwa. Daje mu to dość skuteczny środek kontroli nad podwładnymi i stanowi potężną sankcję integralności grupy. Dopóki żyje, jego synowie są bezwzględnie przywiązani do wspólnego domu, ponieważ emancypacja spod władzy ojcowskiej bez ziemi, zwierząt i narzędzi musiałaby oznaczać nędzę i śmierć głodową. Ojciec zaś jest zwykle ostatnią osobą, która sprzyjałaby jakiegokolwiek dezintegracji majątku i domu za swego życia. Wszelką reorganizację zgrupowania [domowego] wedle życzeń podległych woli ojca członków poprzedzić musi zatem jego śmierć.

Ludowa tradycja utrzymuje jednak, że w minionych czasach synowie nie czekali, aż Opatrzność zabierze ich ojców w zaświaty. Jeszcze kilka

* [Wariant w notatkach:] Wieś czerpie swoją jedność z wyłącznych praw do *sinuru* — terytorium wiejskiego. Te same prawa do określonych części wspólnej ziemi łączą jej mieszkańców w jednolite ciało. Poza tym jednak wieś nie jest bynajmniej grupą homogeniczną. Przeważnie tworzy ją kilka grup rodowych, które czasem przyznają się do wspólnego pochodzenia, często zaś są w pełni świadome braku jakiegokolwiek pokrewieństwa. Wszystkie te grupy mogą zamieszkiwać w jednym miejscu, dom przy domu, lub też w rozproszeniu po całej okolicy. (Tłum. Anna Engelking).

pokoleń temu praktykowali okrutny obyczaj zabijania starców. Wieśniacy przyznają, że w owych czasach ludzie byli naprawdę dzicy. Nie wiedzieli nic o hodowli zwierząt i zastanawiali się, skąd bierze się mleko. Siali sól i za jej pędy brali węże. Byli tak głupi, że gdy wracali z targu, z oddali krzyczeli, pytając ludzi we wsi, czy ci z targu już wrócili — żeby upewnić się, że są tymi samymi ludźmi, którzy opuścili wieś kilka dni temu. Nic dziwnego, że zabijali wtedy własnych ojców. Potem jednak zmądrzeli i porzucili ten obyczaj.

Oto opowieść tubylca, opisująca, jak wprowadzono tę reformę:

Ji kłali starite nekoje wreme. Jeden imał jeden tatko, pa mu biło żał da go zakolet. Go skrił wo wizba, nikoj da go ne znajet. I take go ranił tujeka skrijen tatka mu.

Posakał carok jaże od pesok. E, go skupił carot narodot da se naprajit jaże od pesok. Ili: „Cie we kołam. Swite cie w'iskołam, ako ne mi naprajite jaże od pesok. Za mesec wreme ako ne naprajite jaże i swe cie we kołam”.

I toj doszoł sin mu weczerta, se dumat, se mislit. Dojde wreme wecie mesecot, wecie jaże ne możet da se naprajit. I [dżelatow] je weć gotow: mesecot cie dojet i cie kolet. „Czekaj, recze, da oda kaj tatka da s'isprasta”.

— Sedi ti — recze — tatko, žiwi, i da s'oprostime ja i ti. Posztu mene carot cie me kolet utre.

— Zaszto sinko — mu welit — cie te kolet?

— Swe narodot cie go kolet i mene — welit — tatko. I mu każe za jażeto.

— Nemaj gajle sinko ti, to'a je lesna rabota. Utre pojdi kogaj cie we soberat utre, i da mu reczesz ti na carot: „Czestite care, urnek daj mi go jaże da go naprajim: kako je od pesok jaże. Bez urnek ne możeme da go naprajime jażeto”.

Se razdeni sabajle i powika carot za jażeto, al go naprajili. I toj izleze pred carot: „Czestite care, mije bez urnek se dumafme, se mislifme, [se dumafme, se mislifme], bez urnek nikako ne mi teknaše da go naprajime jażeto od pesok”. A drugi narod swe ciutit i czekat smrt. I togaj carot mu recze:

— Koj te nauczi tebe, take da mi reczesz ti mene?

Toj mu recze:

— Sam mi tekna.

Mu besze straf da kažet: tatko mi mene naucził. I toj ubao go stegna:

— Ne możet da bidet tebe sam da ti teknało. Te naucził nekoj.

Mu dade zort niemu. I togaj go kaža. Recze:

— Tatko mi go kaža.

I togaj carot mu recze:

— Ete kako trebet starite. Da besze go nemał skrijen tatko ti da te nauczeše toj tebe, ja swe cie da bi iskoła was. Za jażeto.

Dawniej zabijali starców. Pewien syn miał ojca, ale żał mu było go zabić. Ukrył go w piwnicy, tak żeby nikt o tym nie wiedział. I tu go żywił, swego ukrytego ojca.

[Tymczasem] carowi zachciało się sznura z piasku. Zebrał car lud, by ukrećić mu sznur z piasku. W przeciwnym wypadku: „Pozabijam was. Wszystkich was pozarzynam, jeśli nie zrobicie mi sznura z piasku. Jeśli w ciągu miesiąca nie zrobicie sznura, wszystkich was wyrznię”.

Wrócił syn wieczorem [do domu] i дума, i myśli. Już kończy się miesiąc, a sznura nie udało się zrobić. I [kat] już w gotowości: gdy miesiąc upłynie, będzie nas wyrzynał. „Czekaj — rzecze [do siebie] — trzeba iść pożegnać się z ojcem”.

— Mieszkaj tu sobie — mówi — ojczu, żyj sobie, [a teraz] pożegnajmy się, bo jutro car mnie zabije.

— Dlaczego cię, synku, zabije? — pyta [ojciec].

— Będzie siekł cały lud i mnie, ojczu — mówi [syn]. I opowiedział mu o sznurze.

— Nie martw się, synku, to prosta sprawa. Jutro, kiedy [car] was zgromadzi, idź i powiedz carowi: „Czcigodny carze, daj nam próbkę sznura, [żebyśmy wiedzieli], jak go zrobić z piasku. Bez próbki nie możemy ukrećić sznura”.

Kiedy nazajutrz rozedniało, zwołał car [lud i pyta], czy zrobili sznur. I wystąpił ten człowiek przed cara: „Czcigodny carze, dumaliśmy, myśleliśmy, dumaliśmy, myśleliśmy, ale bez próbki nijak nie mogliśmy zrozumieć, jak można ukrećić z piasku sznur”. A pozostali milczeli i tylko czekali na śmierć.

I wtedy zapytał go car:

— Kto cię nauczył, żeby mi tak powiedzieć?

— Samo mi to przyszło do głowy — odparł. Bał się powiedzieć: ojciec mnie nauczył.

Ale car mocno go przycisnął:

— Nie może to być, żeby samo przyszło ci to do głowy. Ktoś cię nauczył.

I napędził mu strachu. Więc przyznał się, mówiąc:

— Ojciec mi powiedział.

I wtedy powiedział car:

— Dlatego właśnie starcy są potrzebni. Jeśli nie ukryłyś ojca, który ciebie tego nauczył, wyróżniłbym was wszystkich. Przez sznur.

Trebowle, 24 października 1932. Stawro na zapytanie, czy dawniej zabijano starców, opowiada, że tak było według zarządzenia władzy. Jak tylko człowiek osiągnął sześćdziesiąt lat, natychmiast go zabijano. Jednemu synowi żal było ojca i ukrył go w jakimś dole czy piwnicy. Tu nosił mu jedzenie i ojciec żył w ukryciu. Tak przeszło kilka lat. Car zarządził, aby wieśniacy skrećili mu sznur z piasku. Dał termin i oświadczył, że o ile sznur nie będzie gotów na czas, wytnie wieś co do nogi. Wieśniacy przygotowali się na śmierć. Syn zaniósł ojcu jedzenie i mówi: „Jedz, to ostatni raz ci przynoszę, gdyż jutro całą wsią zginiemy”. I opowiedział ojcu, na co się zanosz. Ojciec rzekł synowi: „Nic się nie bój. Gdy car przyjdzie po sznur, zażądajcie od niego próbki — że bez próbki nie możecie go zrobić”.

Gdy car przyszedł, pyta: „Gdzie sznur?”, a wieśniacy na to mówią: „Daj nam próbkę, wtedy ci go zrobimy”. Car się zdumiał i pyta, kto im dał tę radę. Wówczas syn przyznał się, że ojca, zamiast go zabić, trzymał w ukryciu i że on dał mu tę radę. Wtedy car zarządził: „Od dzisiaj nie zabijajcie więcej starców, gdyż oni są mądrzy”.

Stawro wierzy, że tak dawniej było. Narzeka, że i teraz jeszcze naród jest dziki, a co dopiero dawniej. Podaje przykłady, jak botuszanie siali sól itp. Najgłupszy i najdzikszy byli botuszanie.

Niniejszy tekst to tylko jedna z różnych wersji tego mitu. Wedle tradycji ustnej rozpowszechnionej w innych wsiach pewien ojciec, potajemnie ocalony przed śmiercią przez kochającego syna, wybawił wieś od śmierci głodowej w czasie długotrwałego nieurodzaju. Przekazał [mianowicie] wieśniakom to, czego nauczyło go życiowe doświadczenie rolnika: że w ziemi każdego gumna kryje się mnóstwo niewykorzystanego ziarna. I zniesiono okrutny obyczaj zabijania starców, uznając ich mądrość.

Bitowo, 4 września 1932. Marko Dziurówi (ok. pięćdziesięciu lat) opowiada, że dawniej zabijano starców. Jednemu synowi żal było ojca i ukrył go w jakiejś jamie. Tam nosił mu po kryjomu jedzenie i [tak] go żywił. Przyszła susza, nieurodzaj; przepadło całe żyto i wieś została bez ziarna pod zasiew. Wszyscy przygotowali się na śmierć głodową. Jednego dnia syn jak zwykle zaniósł ojcu jedzenie i mówi: „Więcej nie mogę cię [już] żywić, ojczu. Teraz i ty, i my wszyscy umrzemy”. I opowiedział ojcu, jak się sprawy przedstawiają. Wówczas ojciec poradził synowi, by kopał na gumnii i tam w ziemi znajdzie ziarno, przysypane ziemią podczas młócki w poprzednich latach. Syn tak uczynił i faktycznie wykopał kilka miarek ziarna, którym zasiał [pola] i tak ocalił się od głodu. Gdy we wsi dowiedziano się o odkryciu syna, pytano go, w jaki sposób wpadł na ten pomysł. Syn przyznał się wówczas, że radę tę dał mu ojciec, którego ocalił od śmierci. Wtedy wieś cała postanowiła więcej nie zabijać starców, ale żywić ich aż do śmierci, gdyż są mądrzy i wiele wiedzą.

Istnieje również inna wersja, zgodnie z którą w sąsiednim kraju wprowadzono bez podawania przyczyn zarządzenie nakazujące zabijać ojców. Pewien mężczyzna prowadził właśnie swojego ojca, aby go stracić, kiedy zobaczył, jak jego mały synek niesie długie i ciężkie polano. „Co robisz?” — pyta mężczyzna. „Robię pałkę, żeby cię zabić, jak się zestarzejesz”. Mężczyzna zreflektował się i odmówił zabicia ojca, a pozostali poszli w jego ślady.

Historia ta jest jednak czymś więcej niż służącą rozrywce opowieścią o dziwacznych i barbarzyńskich obyczajach, jakie praktykowali półdicy przodkowie. W rzeczy samej nie przytacza się jej nigdy, aby rozerwać słuchacza. W tym celu tubylec posłużył się o wiele bardziej sugestywnymi narracjami: opisem męstwa i wigoru, jakimi wykazał się mityczny heros z przeszłości, bajką wywołującą dreszcz emocji kumulowaniem wszelkiego rodzaju niebezpiecznych sytuacji i ich najbardziej nieoczekiwanym, zmyślnym rozwiązaniem albo historią o ordynarnym oszuście, który uczynił ze zwiedzionych jego zuchwałą pewnością siebie wieśniaków bandę głupców. Kontekst pierwotnej głupoty, który przydaje tej historii komizmu, jest łączony z mitem tylko wtedy, kiedy jest on opowiadany etnografowi lub innemu obcemu przybyszowi w te strony, o którym myśli się, że traktuje tubylców „jak kozice skaczące po skałach”, a zarazem jest we wsi jedyną osobą, która nie zna tej opowieści na pamięć już od dzieciństwa. Zwykle bowiem właśnie w tym okresie [tubylec] poznaje ten mit. Dziecko, które całą znajomość tradycyjnej wiedzy nabywa przede wszystkim od dziadków, uczy się go od swojego dziada. W dorosłym życiu mit rzadko się powtarza. Nie tylko dlatego, że jest dobrze znany, ale ponieważ wzbudza określony kompleks emocjonalny, charakterystyczny dla każdego starego członka i każdej starej członkini wspólnoty. Człowiek może rozmawiać o śmierci z przyjacielem, może nawet, jeśli jest wystarczająco zaawansowany w latach, żartować o nadchodzącym nieodwołalnym końcu i przepowiadać jego nadejście, o jego losie mogą mu także przypomnieć inni, jeśli łamie zasady solidarności, tak jakby zapominał, że po śmierci będzie jeszcze potrzebował rytualnej posługi całej wsi. Jednak w codziennych kontaktach społecznych

rozmawianie ze starymi ludźmi o śmierci, co tylko dobitniej uświadamia im ich własną sytuację, jest całkowicie sprzeczne z tubylczą etykietą.

W kilka miesięcy po przyjeździe [na Porecze] byłem świadkiem takiego właśnie wypadku, który wywołało odniesienie się do tradycji mitycznej. Uczestniczyły w nim dwie osoby: Wel^Janica, gospodyni jednego z najbogatszych domów we wsi, i Adžo, sierżant policji nadzorujący okręg. Wel^Janica była bardzo dobrze wychowaną i towarzyską kobietą. Jej maniery były bez zarzutu, jej gościnność — ponadprzeciętna, a umiejętność prowadzenia (i kontrolowania) każdej rozmowy sprawiała, że jej towarzystwo było nad wyraz przyjemne. Adžo, który wrodzoną inteligencję łączył z doskonałą znajomością miejscowych ludzi, umiał wybierać przyjaciół spośród najlepszych. Gdy patrolował okolicę, stale więc odwiedzał Wel^Janicę i jej dom.

Pewnego dnia przyszedł jak zwykle i został przyjęty przez Wel^Janicę. Po wymianie przepisanych zwyczajem formuł powitalnych usiadł przy ogniu i rozpoczęło się zwykle *zdrawo-żiwo*.

Dojde stori „zdrawo-żiwo” narednikot. „Kako si babo?”. — „Zdrawo sum”. — „Sztó prajisz? Se krepisz?”. — „Se krepá, a kogaj cie padna, swe za zemna se drža” — recze. Toj mi recze: „Zasztó take?”. Ja mu rekof: „Od junasztwo”. „Od koga taka?”. — „E sega, koga zaminaf pedes[et]-szezdeset godini. Od togaj me ftasa junasztwota”. — „A — recze — segaj — dojde redot da se kołat starite”. Ja otidof — mu sednaf do kolena do niego: „Cie mi kažesz narednicze, Boga ti, do koj stepeń cie bidet (kolenieto)?”. „A — recze — od 50 godini da zamine czoek i cie se kolet”. — „Ejka — ja rekof — sum si žiwiła mnogo, ja si imam 67” — mu kažaf. „E ti si sakała deset pati maži, jednaž broj”. — „E — ja rekof — i to’a cie bidet. Da se brana ne moža — da oda na rabota pa ne moža i to’a cie bidet”*.

A swe mislim i mislim kako da mu kažam; sum biła łuta na niego. Mu napravif kafe, mu dadof. I togaj mi tekne. Ispi kafe. Mu zedof findžalcze, ne mu kažujem „Na zdrawje”. „To, narednicze, ti szto reczi, ne greszi. Ti da se pulisz, a ja cie ja koli majkata od kmetow”. I mu pojddow do kolena: „Ama ti — gledaj wamo — ama ti mnogo da si dumasž: do 50 godini da žiwisz, posle si baraj czawreto, netepan da umresž”.

Posle sednaf da seda na czerdakon, izwadi jedno cigare: „Al pijesz tutuń?”. „Pija” — rekof ja. — „Na — ti recze — bar jedno cigare”. Mu rekof: „Ti si biła baba: Dziawoľ i poľ — mi recze”.

[Pewnego dnia] przyszedł sierżant, pozdrowił *zdrawo-żiwo*. „Jak się masz stara?”. — „Zdrowam”. — „Trzymasz się?”. — „Trzymam się, a kiedy upadnę, to trzymam się ziemi” — mówię. On mnie pyta: „Dlaczego?”. Odpowiedziałam: „Nabrałam śmiałości”. — „Od kiedy tak?”. — „A ot, jak mi minęło pięćdziesiąt, sześćdziesiąt lat. Wtedy dojrzało we mnie męstwo”. — „A — powiedziaľ — teraz przysžła pora na zabijanie starych”. Podeszłam i usiadłam przy jego kolanie: „Powiedz mi, sierżancie, na Boga, od ilu lat będą zabijani?”. — „A, tak — mówi — zaraz jak skończy pięćdziesiąt lat, to się człowieka zabije”. — „Ech — powiedziałam — ja żyłam długo, mam już sześćdziesiąt siedem lat” — tak mu powiedziałam. — „Chciało ci się po dziesięć razy z mężczyzną, to teraz

* [W rękopisie w tym miejscu zdanie, którego logiczny związek z tokiem opowiadania nie jest całkiem jasny:] Posle se naľutif ja maľo na Stefk[o]jca — besze mi zeľa džezweto [Później byłam trochę zła na Stefkojce, bo wzięła moją *dżezwę*].

za jednym zamachem”. — „Ech — mówię — niech tak będzie. Obronić się nie mogę, [bo] nie mogę już chodzić do roboty. Niech tak będzie”.

A ja cały czas myślałam i myślałam, co mu powiedzieć, bo byłam na niego zła. Zrobiłam mu kawę, dałam mu. I wtedy mnie olśniło. Kiedy wypił kawę, zabrałam mu filiżankę i nie powiedziałam „Na zdrowie”, [tylko:] „No, sierzancie, co rzekłeś, nie pomyliłeś się. Ty patrzaj, a ja zarżnę matkę sołtysa¹². Starsza jest ode mnie”. I zbliżyłam się do jego kolan: „Ale ty — patrz tu na mnie — miej na uwadze: masz żyć do pięćdziesięciu lat, a potem szukaj ratunku, żebyś sam umarł, a nie zabity”.

Potem usiadł na *czerdaku* [tj. ganku] i wyciągnął papierosa: „Palisz?”. — „Palę” — powiedziałam. „Masz tu — mówi — choć papierosa”. Wypaliłam go. I [jeszcze] mówi: „Ale z ciebie *baba*. Jak półtora diabła” — powiedział.

Reakcja na mit. Wołcze, 17 listopada 1932

Wel¹anica opowiada o wypadku, który ją dotknął do żywego, ale w którym potrafiła się znaleźć. Dumna jest ze swego zachowania i chełpi się nim. Adżo, komendant posterunku w Peklisztu, przyszedł jednego dnia do Wołcza. Jak zwykle, z miejsca skierował się ku Stojkowcom. „Jeszcze żywa, stara?” — zapytał Wel¹anicę, śmiejąc się. — „Jeszcze, jeszcze, dał Bóg. A ty jak?” — „A ot, chwala Bogu, dobrze”. Gdy siedli, wiódł dalej w tym stylu. [Adżo, który był mistrzem w drażnieniu zaprzyjaźnionych starych kobiet, a pozycja pozwalała mu na dość swobodne traktowanie zwyczajowych przepisów etykiety, pokusił się o żart]. „A wiesz co, przyszło rozporządzenie, żeby wszystkich starych zabić (*da se kła'at starite*)”. [Wel¹anica zręcznie ukryła swoje zmieszanie. Po chwili zakłopotania i wahania doskoczyła do Adży i chwyciła go za kolano]: „Bądź mi ty żyw, naprawdę?”. — „A tak, jak tylko [człowiek] skończy pięćdziesiąt lat, natychmiast się go zarżnie”. [Wel¹anica wykrzyknęła, udając wielkie zdziwienie: „Och, ja już żyję dłużej, mam sześćdziesiąt siedem lat”. — „No to żyłabyś dziesięć lat krócej”]. Wzięła się do przygotowywania kawy, w międzyczasie wciąż rozmawiając na [ten] temat i przegotowując, jaką by znaleźć odpowiedź, żeby Adży dosadzić za żart. Mówi więc, że i tak lepiej, gdyż żyć na starość nie jest dobrze; że nie wie tylko, kto najpierw będzie zarzynany, ona czy Stefkojca, gdyż Stefkojca starsza; zapewne Stefkojca, i co ją najbardziej smuci, to to, że [to] pewno ona będzie musiała zarżynać Stefkojcę. A bądź co bądź śmierć pod nożem nie jest przyjemna. Gdy Adżo wypił kawę, Wel¹anica miała gotowy żart i nauczkę dla Adży. Zamiast powiedzieć mu zgodnie z etykietą: „Na zdrowie” — rzekła: „A bodajżeś umarł, nim ci pięćdziesiąt lat minie, by nikt cię nie zarżynał, jak [się postarzejesz]”. Adżo wyciągnął nogi do przodu, wsadził rękę w kieszenie i dusił się ze śmiechu.

Jądro ojcobójstwa. [Kontekstualizacja mitu o zabijaniu starców]¹³

Ojciec i syn

Relacja społeczna między człowiekiem a jego potomstwem określana jest przez prawo filiacji ze wszystkimi jego implikacjami dla podstawowego

¹²Mowa o Stefkojcy, matce Cira, sołtysa Wołcza.

¹³Rozdział przetłumaczony z jęz. angielskiego (z wyjątkiem zapisów terenowych i ich przekładów); tłum. Jakub Ozimek.

przedmiotu filiacji: wspólnego gospodarstwa i własności. Ze względu na specyficzną treść zasad filiacji w warunkach patriarchalnych liczy się tu tylko relacja ojciec–syn. Jedynie ta relacja przedstawia sobą system działań społecznych determinowany przez idee prawne tego społeczeństwa i wiążący obie jednostki aż do chwili, gdy ulegnie naturalnemu rozwiązaniu wraz ze śmiercią jednej ze stron. Relacja między ojcem a córką ma całkiem inny charakter, wymyka się wszelkim próbom definiowania w kategoriach filiacji; ogranicza się do sfery pokrewieństwa. Z rzadka charakteryzuje ją jakakolwiek dynamika, polega [ona raczej] na ciągłej interakcji. Trwa tylko do czasu zamążpójścia córki, kiedy to [ta ostatnia] zostaje wyjęta spod władzy i kontroli ojca i wchodzi w inne relacje, które od tej pory zaczynają mieć decydujący wpływ na jej życie.

Prawo filiacji jako swoją [podstawową] jednostkę prawną wyodrębnia jedynie ojca i syna. W ciągu całego życia ich obu jej rzeczywistość tworzą określone z góry interakcje. Według koncepcji prawnych jest to system powinności i zobowiązań, istniejących między poprzednikiem i następcą. Jednostka ta ma charakter genetyczny — jest rezultatem prokreacji. Oznacza to, że relacja rozpoczyna się wraz z narodzinami potomka. Specyficzne warunki życia rodzinnego — wielka rodzina i dożywotnia władza ojca — określają jej granice czasowe na moment śmierci poprzednika. Od narodzin następcy aż do śmierci poprzednika jest to relacja bezpośrednia, zakładająca osobiste działania [świadczone sobie] wzajemnie przez obydwie strony. W tubylczej opinii prawnej relacja między ojcem a synem sprowadza się do systemu odwzajemnianych powinności. Ojciec zobowiązany jest żywić syna, dopóki ten jest dzieckiem, ożenić go i z chwilą swojej śmierci przekazać mu majątek. Powinności ojca [to] przywileje syna. Przywileje ojca [są z kolei] powinnościami syna: musi odpłacić mu za zapewnienie bytu przejęciem na siebie ciężaru pracy, gdy ojciec jest stary i żywić go aż do śmierci.

Ale wyłączając zwyczajne codzienne współżycie, relacja ta nie jest bezpośrednia: utrzymuje się za pośrednictwem systemu działań na rzecz gospodarstwa [jako] materialnej podstawy wspólnej egzystencji i przedstawia sobą społeczną interpretację aktywności ekonomicznej (produkcji i dystrybucji) domu. Najważniejsza cecha tej relacji, [jaką jest] przekazanie ojcowizny synowi, pozostaje poza [zakresem] doświadczenia potomka, dopóki relacja faktycznie trwa. [Do przejęcia ojcowizny dochodzi dopiero], gdy z chwilą śmierci poprzednika relacja wygasa. Dlatego podkreśla się przede wszystkim [aspekt] żywienia, wyrażając tę regułę prawną w stereotypowej formule: ojciec musi żywić swoje dziecko, syn musi żywić starego ojca. Reguła ta określa istotę wzajemnych świadczeń, które muszą wypełnić obie strony, jeśli relacja ma być uznana za prawnie wiążącą. Ojciec, który nie dba o swoje dziecko, nie ma prawa oczekiwać, że zajmie się nim ono na stare lata. Podobnie dziecko, które odmówi opieki swojemu staremu ojcu, traci prawo do ojcowizny.

Istotą tej relacji prawnej jest to, że nie sprowadza się ona do żadnej jasno określonej, krótkoterminowej wymiany świadczeń z obu stron. Ojciec musi wypełnić swoje powinności, zanim syn będzie mógł za nie odpłacić.

Dopiero później, na starość, ojciec jest upoważniony do otrzymania odpłaty. Ze względu na to, że to odwrócenie łańcucha wzajemności jest możliwe dopiero, gdy syn osiągnie dorosłość, relacja w naturalny sposób dzieli się na dwa okresy: w pierwszym to ojciec świadczy na rzecz syna, drugi to okres synowskiego odwzajemniania.

Proces „żywienia”: praca w gospodarstwie, produkcja, przechowywanie i dystrybucja [żywności]. Najważniejsze cechy dystrybucji. Podstawowe pożywienie i jego relatywny niedostatek. Ponieważ relacja [to] długo-trwałe interakcje, determinowane przez naturę, przyrost [dobytku] itp. — niezbędna analiza biograficzna.

[Dzieciństwo chłopca]*

Wczesne dzieciństwo. Przez pierwsze tygodnie, a nawet miesiące po narodzinach dziecka, zarówno ojciec, jak i dziecko są sobie zupełnie obcy. Dziecko nie posiada statusu społecznego [i] dopóki podczas chrztu nie otrzyma imienia, nie należy jeszcze do grupy. Aż do tej ceremonii ojciec nie wchodzi nawet do izby, w której ono przebywa. Zgodnie z teorią prokreacji jest ono ciałem z jego ciała i krwią z jego krwi, wciąż nie jest jednak jego następcą. Nie określa się go nawet słowem *dete* (dziecko), lecz *krże* — niechrzczeniec, coś na podobieństwo nierozwiniętego embrionu. Jeśli umrze, nie chowa się go na cmentarzu, gdzie leżą wszyscy przodkowie jego ojca, lecz rzuca lisom, w krzaki, tak jak czyni się z łożyskiem. Do czasu chrztu ojciec wstydi się nawet spojrzeć na potomka i odbiera zwyczajowe gratulacje sąsiadów i przyjaciół [również] ze wstydem i zażenowaniem.

Chrzest znosi wszystkie te ograniczenia, które narzuca ojcu bardziej etykieta niż jakiegokolwiek zasady czy idee prawne. Nie zmienia to jednak w znaczący sposób sytuacji. Ojciec nadal wstydi się okazać niemowlęciu zainteresowanie. Jego separacja od żony, włączając w to przerwę we współżyciu seksualnym, obejmującą długi okres laktacji (co najmniej sześć miesięcy), [również] nie sprzyja kontaktom między ojcem a jego potomkiem.

Tworzenie się relacji.** Stopniowo to powściągliwe zachowanie ojca ustępuje miejsca bardziej naturalnemu. Dom zapoznaje się bliżej ze swoim nowym członkiem i nie poddaje ojca ścisłej cenzurze za każdym razem, gdy zbliża się do dziecka. Od czasu do czasu bierze on udział w zabawach z dzieckiem, stara się je rozśmieszyć, przytula, dziecko przytula się do ojca itp. Ojciec funkcjonuje poniekąd w zastępstwie matki i babki. [Ponieważ jednak] ojciec [przebywa] przez cały dzień poza domem, jego kontakt

* [Dopisek na marginesie:] Uwaga teoretyczna, którą należy przemycić: zahamowanie (społecznie determinowane) aktywnych kontaktów ojciec–syn skutkuje rodzeniem się emocji — tu [leży] źródło uczuć [na linii] ojciec–dziecko.

** [Dopisek na marginesie:] Należy podkreślić: przebywanie ze sobą matki i ojca; zabawa ojca z dzieckiem.

z dzieckiem z konieczności [jest] okazjonalny i wyjątkowy. Nie można go porównać z tym bliskim związkiem, jaki istnieje między niemowłciem a matką i babką. Pierwsze terminy pokrewieństwa, których dziecko się uczy, [to określenia] matki i babki: *mama, majka i baba*.

To pełne powściągliwości czy obojętności podejście [ojca] kończy się, gdy dziecko zaczyna mówić. Z tą chwilą staje się ono częścią społecznej sytuacji domu wielkiej rodziny*. Wszyscy znajdują przyjemność w zabawie z nim, starają się nauczyć je nowych słów itp. W tym okresie ojciec pozbywa się swojego udawanego braku zainteresowania potomkiem, stając się stałym i najbardziej w całym domostwie oddanym towarzyszem jego zabaw. Od tej pory rozwija się zażyłość między ojcem a dzieckiem. Dzieje się tak nie tylko ze względu na postawę ojca, który przynosi podarunki, bawi się z dzieckiem itp., ale również w wyniku pewnych ważnych zmian sytuacji ogólnej: oddzielenia od matki po odstawieniu od piersi, rosnącej niezależności dziecka, zdolnego już do szukania i wyboru swoich kontaktów, a nie tylko oczekiwania, aż same się ukształtują, narodzin kolejnego dziecka itp. Rozluźnienie wczesnych więzów z matką i babką odbywa się [więc] równoległe z przybieraniem na sile związków między ojcem a dzieckiem, związanych ze zmieniającą się ogólną sytuacją w domu.

Dzieciństwo i wczesny etap wychowania.** Relacja ojca z dzieckiem [jest] w tym okresie najbliższa ideału. W porównaniu do kontaktów matki z dzieckiem [ich] kontakty [są] stosunkowo rzadkie. Przez cały dzień dziecko otaczają kobiety domostwa: matka, babka i ciotki (siostry ojca i żony braci ojca). To one kontrolują dziecko, karzą i strofują za złe zachowanie, wymierzają kary i obsługują przez cały dzień, zaspokajając wszystkie jego potrzeby. Ojciec pojawia się na horyzoncie towarzyskim z rzadka, [zawsze] gotowy do zabawy i pieśszoty i do obdarowywania przysmakami, które zarezerwowane są dla mężczyzn i których odmawia się kobietom. Nigdy nie miesza się on do burz wynikłych ze złego zachowania dziecka i kontroli sprawowanej nad nim przez kobiety. Kontakt z ojcem jest zawsze dla dziecka przyjemny: [to] dary, żarty, zabawa itp. Jeśli dziecko jest niegrzeczne, ojciec poleci kobietom, by je ukarały, nie nastając zbytnio na spełnienie tego żądania. Zasadą rządzącą jego zachowaniem [jest] nie ingerować w sytuację występującą między kobietami a dzieckiem. Interesuje go przede wszystkim bieżąca sytuacja między dzieckiem a nim samym i stara się uczynić ją przyjemną dla siebie i potomka. Nieczęste kontakty między nimi zawsze mają charakter odświeżny: dziecko często

* [Dopisek na marginesie:] Dziecko kontroluje sytuację społeczną i społeczne kontakty za sprawą mowy.

** [Dopiski na marginesie:] Jeszcze podkreślić intensyfikację relacji ojciec–dziecko za sprawą odstawienia od piersi! / Matka-babka-ojciec zmienia się w matka-ojciec-babka. / Sankcja ojca [za złe] zachowanie dziecka: pozbawianie go swojej obecności. Sprzeniewierzenie się [zasadom] relacji społecznych a izolacja społeczna. W tym przypadku: dziecko [syn] wraca do kobiet, ojciec zostaje z mężczyznami ([odłączenie] dziecka nie tylko od grupy ojca, ale od grupy mężczyzn).

[jest uprzednio] myte, a jeśli nie — ojciec wysyła je do mycia lub myje sam, żeby ładnie wyglądało, daje mu *rakiji* itp.

Do kontaktów między ojcem a dzieckiem* zachęcają matka i [inne] kobiety, które mają dość dzieci i tylko szukają sposobności pozbycia się ich na chwilę. Pojawianie się ojca [jest] najbardziej pożądaną okazją do tego rodzaju transakcji.

Kontakty między ojcem i dzieckiem osiągają apogeum we wczesnym dzieciństwie, kiedy jest ono ciągle „stworzeniem domowym”, a jego relacje społeczne poza domem są ograniczone. Zrywanie (częściowe) tej relacji za sprawą tworzenia się przyjaźni i więzów towarzyskich z innymi dziećmi ze wsi jest procesem stopniowym.

Wczesny etap wychowania a relacje społeczne. Wczesny okres relacji z krewnymi, które dziecko wykształca z innymi członkami grupy domowej, polega — jak już zostało pokazane — na kontaktach towarzyskich i rozrywce. Od chwili, kiedy dziecko wchodzi do grupy domowej jako jej aktywny członek, nie tylko zależny od innych osób, ale sam będący w stanie nawiązywać kontakty lub ich unikać, relacja ta polega na wspólnej zabawie i żartach i wiąże się z wymianą drobnych usług (dary z jedzenia itp.). Już samo towarzystwo stanowi dla takiego członka [grupy] wartość [jako] źródło przyjemnych i pozytywnych doświadczeń społecznych. Szczególna relacja między ojcem i dzieckiem ma taki [właśnie] charakter. Co za tym idzie, celem obu stron jest wchodzenie w kontakt towarzyski i czerpanie z niego radości. Kontrola zachowania dziecka jest sprawą prostą: zapewnić mu kontakt, gdy zadowala [rodziców], odmówić mu go, gdy zachowuje się nieodpowiednio. Każdy przypadek złego zachowania skutkuje zerwaniem sytuacji towarzyskiej oraz izolacją dziecka i wykluczeniem go z tej spontanicznej grupy społecznej. Codzienne tragedie dziecka, przejawiające się publicznym protestem w postaci krzyku i płaczu, wynikają zwykle z takich właśnie wypadków [izolacji]**.

Jednakże ta forma relacji o czysto towarzyskim charakterze nie utrzymuje się długo. Od bardzo wczesnego wieku dzieci towarzyszą grupie domowej w codziennych pracach i zajęciach, a starsi kierują ich uczestnictwem w [tych] wspólnych czynnościach. Dziecku poleca się przepędzić cielaka z pola kukurydzy, przynieść wodę czy pomóc w jakiejś innej pracy. Tym jego wysiłkom towarzyszy lawina pochwał, darów z jedzenia itp. i wkrótce uczy się ono czerpać wszelkie profity z kontaktów społecznych nie tylko dzięki ich nawiązywaniu, lecz wskutek uczestnictwa we wspólnej aktywności. Codzienna praca [członków] grupy domowej staje się najważniejszym medium przemiany wczesnych, czysto towarzyskich relacji

* [Dopisek na marginesie:] Przyczynianie się kontekstu społecznego do kontaktów między ojcem a dzieckiem.

** [Luźny dopisek:] Charakter relacji w [tym] pierwszym okresie w kategoriach wzajemności: posłuszeństwo i zyski społeczne. Kres każdemu konfliktowi (złemu zachowaniu) kładziony groźbą natychmiastowego zakończenia bieżącej sytuacji społeczno-towarzyskiej. Rezultat: izolacja społeczna. Zasada czystej gry. Ale nic więcej niż zabawa.

w relacje oparte na dzieleniu wspólnych zainteresowań dyktowanych przez kulturę. W miarę jak dziecko dorasta, ten nowy rodzaj relacji w coraz większym stopniu dominuje w jego życiu. [...] Stopniowo wchodzi ono w relacje homogeniczne płciowo, na tym podziale oparta jest bowiem każda praca grupy domowej. Na tej samej podstawie dochodzi do wyodrębnienia ojca i syna jako oddzielnej jednostki* w systemie relacji w obrębie grupy rodzinnej. Okres, w którym odbywa się ta przemiana [...], rozpoczyna się około piętego roku życia dziecka, a kończy, gdy ma ono dziesięć, dwanaście lat.

Proces ten zakłada wyraźną dyferencjację relacji ojca z dziećmi według płci. Relacja ojca z córką nie zmienia się w takim stopniu, jak jego relacja z synem; pozostaje taka, jak we wczesnej fazie — w dużym stopniu towarzyska, dziewczyna bowiem we wszystkich swoich czynnościach jest pod kontrolą kobiet, przede wszystkim matki. Niezależnie jednak od podziału na nowe jednostki relacji, społeczne zachowania dzieci w ogóle ulegają zmianie. We wczesnym dzieciństwie ich celem [jest] wchodzenie w kontakty czysto towarzyskie i nieskrępowane niczym czerpanie z nich radości. Obecnie zarówno dziewczęta, jak i chłopcy muszą osiągać to samo za pośrednictwem pracy. W obu przypadkach, [i wcześniejszym, i późniejszym], sankcją dobrego zachowania jest izolacja społeczna. Ale teraz uzyskuje ona określone zastosowanie. W poprzednim okresie dziecko protestowało płaczem przeciw odosobnieniu towarzyskiemu, gdy do niego dochodziło. Teraz protest tego rodzaju kierowany jest przeciwko poleceniom starszych związanym z pracą, która wydaje się trudna lub niebezpieczna. Statystycznie [rzecz biorąc], przyczyny płaczu [są] inne. Często można usłyszeć dzieci wybuchające płaczem i szlochające, gdy posyłane są do pracy, której nie lubią lub się boją. Proces kształtowania się tych zainteresowań dyktowanych przez kulturę nie jest prosty, wspomaga go jednak ogólny kontekst społeczny.

Pierwsze lata dzieciństwa nie wiążą się szczególnie z powierzaniem chłopcu nowych obowiązków i zadań. [Obowiązki te] mnożą się jednak, gdy towarzyszy on ojcu i innym mężczyznom, [choć] są raczej dorywcze i przypadkowe w tym sensie, że proces ten nie zakłada żadnego świadomego i ścisłego szkolenia. Gdy dziecko szlocha i odmawia wykonywania jakiejś pracy, ojciec jest bezradny. Wraz z innymi członkami grupy próbuje nakłonić je do zrobienia tego, czego się od niego oczekuje i wymaga, lecz jeśli nie daje to rezultatów, zostawia się dziecko w spokoju. Jakikolwiek egzekwowanie żądań przemocą nie wchodzi w grę. „To twoje dziecko, mógłbyś je bić?” — argumentują w takim przypadku rodzice**. Kary fizyczne i poniżanie słowami stosuje się rzadko, gdyż według tu-byliczych wyobrażeń dzieci są bardzo podatne na *wpłaf* — przestrasz¹⁴,

* [Uwaga na marginesie:] Należy podkreślić zbratanie ojciec–syn!

** [W notatkach:] „Tatko deca tatko turit — ali od umot, ali od raka; Nedełko, tatko mu Damianow”. [„Ojciec znęcał się nad dziećmi — i słowami, i ręką bił; Nedełko, ojciec Damiana”].

¹⁴O tej jednostce chorobowej i jej leczeniu zob. w podrozdz. „Systemy lecznicze” w rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1.



Trebowlę. Stojan Dabeć

niebezpieczną lokalną chorobę, którą może wywołać nawet głośny krzyk. Jeśli uświadomiona mu groźba izolacji społecznej nie przyniesie skutku, rodzice czekają cierpliwie, aż zainteresowanie pracą i ambicja w tym zakresie rozwiną się w dziecku niezależnie od ich interwencji.

To zaś musi się prędzej czy później zdarzyć. Dziecko, które pozostaje w tyle, jeśli chodzi o rozwój nawyku pracy, i odmawia wykonywania powierzanych mu zadań, stawia się w sytuacji całkowitej izolacji społecznej. Jego współżycie z grupą domową ulega zerwaniu, nie znajdując [dla siebie] odpowiedniego kanału. Nie może też wynagrodzić sobie tego braku zabawą z rówieśnikami, którzy opuszczają wieś i uczestniczą w pracy dorosłych. Jeśli chce do nich dołączyć, musi spotkać się z nimi na nowym poziomie: [podczas] pracy w baczówce, poza wsią. W przeciwnym wypadku uparty chłopiec skazany jest na towarzystwo dziewcząt i małych dzieci. Nie może [jednak] bawić się ze starszymi dziewczętami, które zajęte są częściowo pracami kobiecej grupy domostwa, częściowo zaś organizowaniem zabaw, które imitują te prace i które w małym stopniu interesują chłopca. Około dwunastego roku życia proces [wdrażania do pracy] dobiega końca i zwykle w tym czasie chłopcu powierza się jego pierwszy obowiązek: pasienie bydła*.

[Chłopiec wśród mężczyzn]

Pierwszy obowiązek chłopca. Pasienie bydła [ma charakter] sezonowy [i] jest najłatwiejszym ze wszystkich zadań. Jedynie latem zakłada ono opuszczenie wsi i mieszkanie w baczówce w pobliżu pastwisk. Na zimę chłopiec wraca do wsi, a czynności pasterskie są nieregularne. Niemniej jednak wraz z [podjęciem] tego zajęcia po raz pierwszy już na zawsze włącza się on w system zajęć gospodarczych mężczyzn i [zaczyna] dzielić z nimi zainteresowania. Oznacza to [zarazem] wejście chłopca do grupy mężczyzn: wspólnie z nimi [spożywa] posiłki itp., a kontrolę nad jego pracą sprawuje ojciec. W przeciwieństwie do poprzedniego okresu praca [jest] regularna, a docenienie ze strony społeczności nienatychmiastowe. [Następuje] rozwój zainteresowań dyktowanych przez kulturę.

Zmiana diety: dziecko je chleb przez cały dzień, mężczyzna tylko trzy razy dziennie**. Zmiana sytuacji towarzyskiej: ojciec i mężczyźni [nawiązują relacje] na podstawie wspólnej pracy. Z matką, kobietami i dziećmi — sporadyczne kontakty towarzyskie o charakterze podstawowym. Grupy towarzyszy spotykają się przy pracy. Zmiana ta oznacza zahamowanie kontaktów między matką a synem ze względu na podział pracy i włączenie [syna] do systemu obowiązków. Przekształcenie kontaktów między ojcem i synem i oparcie ich na [wspólnej] pracy. Życie towarzyskie z innymi dziećmi nie podlega kontroli.

* [Dopisek na marginesie:] Edukacja w wiedzy tubylczej za sprawą relacji dziad-wnuk!

** [Dopisek na marginesie:] Separacja od matki i kobiet. Zmiana diety!

Dojrzewanie. Krystalizacja dyktowanego przez kulturę zainteresowania pracą. Najważniejsza zmiana [następuje], gdy chłopiec osiąga dojrzałość fizyczną. Zaczyna być traktowany jako robotnik na równi z dorosłymi mężczyznami. Pasienie bydła powierzone zostaje jego młodszemu bratu, on sam zaś przechodzi na wyższy szczebel w hierarchii pracy. Jest już wystarczająco dojrzały (silny i mądry), by zostać pasterzem owiec lub kóz. Jest to naprawdę ciężka praca. [Oznacza] całoroczną rozłąkę z domem, cały [bowiem] rok [chłopiec] pozostaje ze stadem w bacówce. Pasienie trwa cały dzień, nawet w zimie (na południowych stokach): dogładanie stada, wybieranie odpowiednich pastwisk, wędrówki ze stadem w górę i w dół hali, obrona przed napadami wilków, powroty do bacówki na dokarmienie [zwierząt], chodzenie do źródeł po wodę. Praca rozpoczyna się o świcie i kończy o zachodzie słońca. Dieta [chłopca jest] nad wyraz skromna: chleb i raz dziennie gotowany posiłek przysyłany z domu przez matkę.

Praca jest szczególnie ciężka w okresie rozrodu, kiedy owce i kozy trzeba oddzielać [od stada] i zamykać, a niektóre przенosić do bacówki. Nieuważne wypełnianie obowiązków [może oznaczać] stada zatrute nieodpowiednią trawą, chore od nieprawidłowego pojenia, dające mało mleka, rodzące nieżywe młode, padające łupem wilków lub spadające ze skał. Wszystko to wymaga [od chłopca] koncentracji na technicznych wymogach cyklu pasterskiego i prowadzi do całkowitej zmiany nastawienia do pracy. Nie jest ona już sposobem tworzenia pozytywnej sytuacji towarzyskiej, społecznego uznania itp., ale staje się [przedmiotem] zainteresowania sama w sobie. Sprzyja temu separacja syna od ojca, który kontroluje plan produkcji i rzadko styka się [bezpośrednio] z synem.

Egoizm w obrębie grup niekrewniaczych w trakcie pracy. Równoległe jednak do tego procesu następuje reorganizacja i zmiana podstawy stosunku do pracy, którym do tej pory rządziło pokrewieństwo. Chłopcy pracujący w bacówkach tworzą zwykle grupy towarzyskie. Znajdują się poza wsią, poza bezpośrednią kontrolą starszych. Spotykają się niekiedy na pastwisku, spotkanie takie nie może wszakże trwać długo. Wieczorami, po pracy, kiedy stada spędza się z powrotem do koszar, [jest natomiast] dużo czasu, zwłaszcza w długie wieczory zimowe. Wzajemne odwiedziny, przemieszczanie się grupą z jednej bacówki do drugiej, śpiew, taniec, zapasy, gra na gajdach — te zajęcia pociągają chłopców i stanowią ich główną rozrywkę. Chłopcy przestają bywać w domu. Kiedy są we wsi, odwiedzają się po sąsiedzku [i ich zabawy] trwają nadal. To w tym czasie formują się przyjaźnie i waśnie, które trwają przez resztę życia. Rywalizacja o uznanie grupy staje się najważniejszym motorem [działań] każdego z młodych pasterzy.

[Postawa ta] nie ogranicza się wyłącznie do gier towarzyskich; zaczyna obejmować także domenę pracy, wykonywanej po to, by uzyskać reputację dobrego i zręcznego pasterza. Na tym polega sedno przemiany, jaka zachodzi w życiu chłopca. Proces [ten przebiega następująco]: egoistycznie [nastawiona] działalność w obrębie grupy rodzinnej przeradza się za

sprawą natury medium [— wspólnej pracy —] w zainteresowanie, którego źródłem jest kultura, zainteresowanie to przechodzi [zaś] w egoistyczną działalność w ramach niekrewniaczej grupy wiejskiej towarzyszy zabaw. Jest on wręcz spektakularny, gdy warunki sprzyjają zawiązywaniu się chłopięcych grup towarzyskich; nie zachodzi, gdy takie grupy nie istnieją. Nie każdy więc chłopiec przechodzi przez ten proces, jednak na pewno większość. Jego rezultatami są skłonność do popisywania się, by zdobyć uznanie w grupie chłopców, rywalizacja, biegłość w pracy (chłopcy są najlepszymi pasterzami i ogólnie robotnikami) oraz konflikt między pracą a zabawami towarzyskimi. [Następuje] interwencja władzy ojcowskiej, kontrolowanie pracy, karanie itp. Napięcia między chłopcem i jego przełożonymi wynikają na tym etapie przede wszystkim z konfliktu między nadzorczą rolą [zwierzchników] a egoistycznym zachowaniem chłopca. Ojciec jawi się jako instruktor, rozkazodawca, nauczyciel, sędzia i realizator przedsięwzięć, podejmowanych aby zyskać prestiż i uznanie poza [grupą młodych pasterzy].

Ogólna charakterystyka. Początek procesu przewartościowywania i zmiany sytuacji społecznej. Stan relacji między ojcem a synem: długi, ewolucyjny proces, charakteryzujący się powstawaniem coraz to nowych sytuacji towarzysko-społecznych, przez które w tej społeczności przechodzi każde dziecko płci męskiej. Z relacji czysto towarzyskiej jednostka [ojciec–syn] przeradza się w kulturową za sprawą wytworzenia się [w chłopcu] koniecznego zainteresowania działalnością gospodarczą, ponieważ relacja z poprzedniego etapu daje się osiągnąć [jedynie] za sprawą tego medium. Ta relacja zmienia się z kolei za sprawą dryfu wartości towarzysko-społecznych chłopca ku innym związkom. Osobowość chłopca w tym okresie: zdolność do wypełniania rozkazów ojca, umiejętność wykonywania swojego zadania w zgodzie nie tylko z wymaganiami ojca i domu, ale także z zasadami narzucanymi samemu sobie, jeśli służy to osiągnięciu wysokiej pozycji i uznania w społeczności chłopców.

Wiek męski i małżeństwo

[Przewartościowywanie zasady wzajemności]. Obok tej istotnej zmiany w osobowości chłopca, okres ten w relacji ojciec–syn wyróżnia kryzys w sensie prawnym. Jest to czas, kiedy prawna zasada wzajemności między ojcem a synem podlega niezbędnemu przewartościowaniu. Chłopiec uzyskuje dojrzałość fizyczną* i przyjmuje na siebie wszystkie ciężary wieku męskiego. Oczekuje się od niego, że będzie pracował równie ciężko, jak każdy dorosły mężczyzna. To właśnie w tym okresie dotychczasowa relacja oparta na zabawie towarzyskiej przeradza się w relację [wypływającą

* [Dopisek na marginesie:] Budzenie się zainteresowania seksualnego jako przeszkoda w pracy.

z] jasno określonych obowiązków. Proces ten trwa kilka lat, rozpoczynając się przed pokwitaniem, kulminację zaś osiągając wraz z ożenkiem. Polega on na zmianie sytuacji prawnej chłopca. W przypadku podziału *zadrugi* przypadająca mu część [majątku], obejmuje *tatkojnę* (część, którą jego ojciec odziedziczył ze swojej ojcowizny) oraz *zaraboteno* (majątek wypracowany w *zadrudze*, podzielony na równe części między ojca i syna). Udział syna w *zaraboteno* jest równy udziałowi ojca. Podobnie rzecz ma się z wełną, płótnem itp. — jego część równa jest części każdego z dorosłych mężczyzn. Wszystko jednak pozostaje pod kontrolą ojca.

Dojrzałość społeczną osiąga chłopiec za sprawą małżeństwa. W oczach ojca jest to moment, w którym rozpoczyna się przewartościowywanie zasady wzajemności. Jest to *ponowa* i *odmena* — odnowa i zamiana: syn żeni się, aby odnowić i kontynuować relację rodzicielską i gospodarską. Z racji wieku może już zastępować ojca w pracy.

Owo przewartościowywanie zasady wzajemności przypada zatem na moment bardzo szczególny, kiedy następuje właściwa krystalizacja relacji między ojcem i synem, a w grupie domowej tworzą się nowe więzi z jego żoną i dziećmi.

Sytuacja ogólna w wielkiej rodzinie. Przewartościowywanie zasady wzajemności materializuje się w życiu domostwa w zwiększeniu [zakresu] obowiązków chłopca do standardowego wymiaru. Działanie zaś owej zasady ujawnia się przez kontrolę ojca nad pracą, wykonywaną często z powodów innych niż ojcowskie uznanie.

Relacje prawne między ojcem a synem realizują się w tym czasie na dwóch płaszczyznach: władzy ojcowskiej i wzajemności. Władza ojcowska: ojciec rozkazodawcą, nauczycielem, nadzorcą. Wzajemność: syn dawcą, ojciec biorcą. Na wczesnym etapie zasada *do ut des* jest równie realna dla obydwu stron. Ojciec angażuje się w pracę na równi z synem. Powoli jednak sytuacja się zmienia: ojciec w coraz mniejszym stopniu jest robotnikiem i prawdziwym dawcą, coraz bardziej zaś jedynie gospodarzem i biorcą.

Co więcej, obok tego zespołu działań i obowiązków synowskich (filiacyjnych) wyrasta nowy system, którego źródłem jest nowa rola [młodszego mężczyzny] jako męża i ojca: system jego własnych obowiązków rodzicielskich. Obydwa te systemy obowiązków, synowski i rodzicielski, rozwijają się równolegle.

Zestaw zasad, które mają kierować działaniami syna:

1. Plan władzy patriarchalnej: być posłusznym ojcu, podporządkowywać się jego decyzjom, wypełniać jego rozkazy, pracować dla niego.

2. Plan filiacyjnych obowiązków synowskich (wzajemność): pracować na rzecz ojca, tak jak on pracował na rzecz syna, i żywić go, tak jak on żywił syna.

3. Obowiązki rodzicielskie: pracować na rzecz swoich dzieci i żywić je.

Wszystko to odbywa się, kiedy proces filiacji krystalizuje się na solidnej podstawie, jaką stanowi przekształcenie się dotychczasowej jednostki rodzinnej w wielką rodzinę.

Gdy wszystko przebiega bez zakłóceń*, komplikacje wprowadzone przez ten nowy system obowiązków przejawiają się tylko w rozbudowie gospodarstwa, wzroście bogactwa itp.; [rozwój] aparatu produkcji jest niezbędny, by zaspokoić wymagania rosnącej konsumpcji. Za kulisami wszakże dochodzi do zdarzeń, które niełatwo wykryć i zaobserwować, pozostając w zwykłym, zdawkowym kontakcie z domem, ale które podpatrywane przez przypadkowych widzów, krążą jako treść wiejskich plotek i poufnych rozmów**.

Przewartościowywanie zasady wzajemności

Konflikt o władzę. Przypadki konfliktu. Przypadki, w których system przestaje funkcjonować i pojawiają się zakłócenia zasad, które winny rządzić relacjami i działaniami w jego obrębie. Najczęstsze przypadki: konflikt autorytetów. Ojciec odwołuje rozkazy syna, tłumacząc wprost podległym [członkom rodziny], że tylko on rządzi. Syn z kolei lekceważy niekiedy autorytet ojca, wykonując pracę niezależnie od jego poleceń i instrukcji, żonie zaś rozkazując, by słuchała tylko jego, nie świekra.

Podobne przypadki stanowią jedynie preludeum do fundamentalnej zmiany konfiguracji władzy, kontroli itp. w sprawach pracy i odpowiedzialności za domostwo***. Do zmiany takiej prędzej czy później dochodzi. Ojciec rezygnuje z funkcji głowy domu (*domacinstwa*) i pozostawia całą odpowiedzialność za kierowanie skomplikowaną machiną, jaką jest grupa domowa, synowi. Zmiana ta nie jest powszechna; istnieją domy, w których do niej nie dochodzi, ojciec umiera bowiem w stosunkowo młodym wieku, zachowując aż do ostatnich swoich dni fizyczną i umysłową zdolność sprawowania funkcji gospodarza. Kiedy jednak ojciec cieszy się długowiecznością, do zmiany dojść musi. Bycie głową domu to kwestia nie tylko prestiżu, ale także autentycznej umiejętności integrowania wszystkich działań grupy domowej, zaspokajania koniecznych potrzeb konsumpcyjnych przez rozwój produkcji, kontrolowania całości prac za sprawą znajomości wszystkich rzemiosł domowych, narzucania swojego autorytetu, doskonałego opanowania materii gospodarki i dużej dozy osobistej inicjatywy. Wszystko to wyrabia w sobie [młody] mężczyzna, kiedy przechodzi z jednej sfery produkcji do drugiej i przy różnych okazjach zastępuje ojca [w jego obowiązkach]. Wszystko to zarazem słabnie w ojcu, którego stopniowo opuszczają siły fizyczne i umysłowa zdolność oceny skomplikowanego systemu gospodarczego, jego potrzeb i wymagań. Coraz więcej

* [Ten akapit zakreślony z dopiskiem:] Wykorzystać po „Podziale władzy patriarchalnej”.

** [Uwaga na marginesie:] Czy „Fatm (rywalizacja) systemów władzy” nie powinno być potraktowane oddzielnie, a „Konflikt” nie powinien być analizowany jako coś, co następuje, gdy proces zmiany władzy dobiegnie końca? Byłoby to dogodniejsze do ukazania i prawdopodobnie bliższe rzeczywistości.

*** [Od słów „Najczęstsze przypadki” do tego miejsca kłamra i komentarz na marginesie:] Przedstawić w możliwie najłagodniejszej formie i jak najbardziej ogólnie. W sposób dynamiczny, [ale] nie dramatyczny.

działań, spraw itp. wymyka się ojcu spod kontroli, aż ten poddaje się i otwarcie poleca synowi: „Ty rządz, ja jestem za stary. Już nie mogę”.

Konflikt ojca z synem o władzę przebiega od drobnych incydentów podczas pracy czy innych wspólnych działań aż po upublicznienie [potrzeby] zmiany przywództwa. Ma ona zwykle naturalne przyczyny: rozwój umiejętności syna i niesprawności ojca. W małych rodzinach zmiana przebiega niedostrzegalnie aż do ostatecznego rezultatu, jako że ekonomiczne podstawy egzystencji takich gospodarstw są mniej rozwinięte i skomplikowane niż w dużych domostwach. W domu wielkiej rodziny rzadko obywa się bez dramatycznej oprawy, [pojawia się] krytyka i kłótnie, częściowo skrywane, po części zaś demonstrowane otwarcie w obecności dyktatora. Może on wówczas wyznaczyć swojego następcę, a może też nie ustąpić godności *domacinstwa*.

W patriarchalny schemat władzy wpisana jest jej radykalna zmiana. Jest to długi proces, który kończy się dramatycznie, choć w sposób naturalny. Tyczy się on tej sfery życia rodzinnego, która wiąże się z wtórną relacją poprzez medium o podłożu gospodarczym. Początek tej zmiany: w okresie dojrzewania, gdy zajęcia gospodarcze rozwijają się w zainteresowanie dyktowane przez kulturę, [by następnie uzyskać] wysoką rangę i przekształcić się w egoistyczną działalność w ramach społeczno-towarzyskiego horyzontu wsi. Konflikty przy pracy — zwykle [w] tym kontekście. Zwykle też [dochodzi do nich] w związku z jakąś bardziej spektakularną działalnością, nie zaś podczas codziennych zajęć. Ciągłe wykonywanie przez niektórych synów części obowiązków w zastępstwie ojca i gospodarza skutkuje uniwersalizacją umiejętności i zainteresowań męskich. Również one kładzione są na szalę egoistycznego [budowania swojej pozycji]. Zatem potrzeby gospodarcze i otoczenie społeczne prowadzą w sposób konieczny do takiego rozwiązania. Jako że proces ten jest ciągły, stopniowy itp. — nigdy nie jest zakończony. Ojciec zachowuje znaczny zakres władzy. Zmiana władzy [obejmuje] zarządzanie pracą, lecz nie dotyczy kluczowej pozycji: właściciela materialnych podstaw gospodarstwa. Patriarcha rezygnuje ze wszystkich przywilejów i obowiązków głowy domu, ale jako wyłączny właściciel ojcowizny, człowiek doświadczony i cieszący się szacunkiem rodu, często zachowuje [władczy] autorytet w kwestiach moralnych oraz we wszelkich kwestiach ekonomicznych czy prawnych, które mają wpływ na integralność ojcowizny i domostwa, przez niego reprezentowanych. [Jego rola] wiąże się z kontrolą nie tyle bezpośrednią, ile pośrednią — za sprawą tradycji rodowej, której jest ucieleśnieniem. Sankcjonuje więc [swoją osobą] integralność *zadrugi*: dopóki żyje, nie dochodzi do jej podziału między braci. Nie dokonują się zmiany, które wpływałyby na [status] ojcowizny. Żadna istotna decyzja, która tyczyłaby się struktury domostwa, [nie może zapaść] bez niego. Podczas ceremonii obrzędowych dom reprezentuje [właśnie] on, a nie faktyczny gospodarz, który jest administracyjnym, ale nie moralnym i genetycznym głową domu.

Pozycja ojca w domu w tym okresie [to] szczęśliwa, beztrioska egzystencja: wygrzewanie kości, zabawa z wnukami. Działania wychowawcze:

przekazywanie tradycji rodowych wnukom (w codziennych zabawach) i innym członkom domostwa (podczas wieczornych zgromadzeń). Wizyty, plotki, jedzenie, picie, „doglądanie ognia”*. Okazjonalnie rękodzieło domowe. Brak uczestnictwa w przedsięwzięciach i codziennych pracach domostwa.

Jest to okres, w którym proces przewartościowywania [zasady] wzajemności dobiega końca. [Następuje] całkowita zamiana ról: ojciec [staje się] konsumentem, syn — dawcą i producentem.

Proces odwzajemniania. Gdy reorganizacja domostwa pod względem funkcji głowy domu i sprawowania realnej władzy dobiega końca, system relacji między ojcem i synem powraca do pierwotnego stanu równowagi. Ojciec znajduje się [teraz] w takim samym położeniu, w jakim jego syn znajdował się we wczesnym dzieciństwie. Syn [natomiast] jest centrum i źródłem dwóch zespołów działań: jeden dotyczy jego poprzednika, drugi koncentruje się wokół jego potomków. Działania te są jednakowej natury: to produkcja pożywienia i jego dystrybucja między te dwie strony. W jednym przypadku [w ramach] odwzajemniania, w drugim — inwestycji w [relację] wzajemności. System, który początkowo — w pierwotnej intencji inwestora i w abstrakcyjnej [perspektywie] prawa tubylczego — był prosty, z czasem przyjmuje formę złożoną, co dzieje się za sprawą kumulacji w osobie dorosłego syna dwóch odgałęzień systemu, z których każde zwrócone jest w innym kierunku, służy jednak celom o tym samym charakterze.

Formowanie się tego systemu rozpoczęło się [już] dawno — wraz z dojrzywaniem i ożenkiem syna, [czyli] początkiem procesu przewartościowywania [relacji z ojcem], a [z czasem] prokreacja [syna] wytworzyła nową, nieistniejącą do tej pory grupę relacji osobistych w ramach domostwa. Oprócz systemu synowskiego, [syn związany jest także systemem] ojcowskim.

Zmiana na stanowisku głowy domu wydobywa opisywany system na powierzchnię życia domostwa przez skoncentrowanie w osobie *domacina* nie tylko działań produkcyjnych domowników (w sposób pośredni), lecz również bezpośrednio ich dotyczącej dystrybucji pożywienia i [innych] dóbr. Obok władzy w zakresie pracy, funkcja głowy domu wiąże się z kontrolą nad dystrybucją: gotówką, zakupami, przechowywaniem i rozdzielaniem jedzenia. Wszystko to spoczywa na barkach gospodarza i jego żony. Dopóki funkcję tę pełni patriarcha, nie dochodzi do odwzajemnienia bezpośredniego, ale jedynie pośredniego, realizującego się przez medium pracy w gospodarstwie. Po zmianie osoby gospodarza praca nabiera nowego charakteru, a dystrybucja prowadzi do całkowitej przemiany dotychczasowej relacji [ojca i syna].

* [W notatkach w odniesieniu do pytania o znajomość mitu o zabijaniu starców:] „Ne sum czuł. Ama koj je naczeten, cie reczet: «Neka sedit, sede ogon da mi go czuat». A koj je budała, toj cie każet: «A, neka mu umret!»”. [„Nie słyszałem o tym. Kto mądry, ten powie: «Niechaj siedzi, niech ognia przypilnuje w domu». A kto głupi, ten powie: «A niech zdechnie!»”].

Obserwowaliśmy już długi i skomplikowany proces reakcji syna na ojcowskie inwestycje, które ustanowiły [relację] wzajemności. Obu stron nie połączyła żadna umowa, nie doszło do świadomego zaakceptowania praw i obowiązków tej relacji. Były tylko dążenia ojca, ekonomiczne uwarunkowania funkcjonowania gospodarstwa oraz współpraca środowiska społecznego. [Proces] zapoczątkowany przez fakt prokreacji w ramach określonego systemu filiacji osiągnął swój punkt szczytowy, gdy musiało dojść do odpłaty za dotychczasowe świadczenia i do zadośćuczynienia ustanowionym dawno temu [zobowiązaniom] lojalności.

Sublimacja aktów odwzajemniania w działania o znaczeniu społecznym i publicznym. Osiągnięcie przez syna pozycji głowy domu zmienia nie tylko wewnętrzną strukturę domostwa, ale też relację między ojcem a synem. Objęcie gospodarstwa oznacza [dla syna] nową sytuację i konieczność określenia własnego położenia. Przedtem produkcja [była już] w praktyce pod jego kontrolą. Jeśli jakiegokolwiek zadania pozostawały ojcu, były związane z handlem, jak kwestie wydatków i dystrybucji dóbr uzyskanych w zamian za produkty gospodarstwa. Jako głowa domu syn anektuje także ten zestaw praw i obowiązków. Główną zmianą w jego zadaniach gospodarskich jest skupienie w swoich rękach dystrybucji. Właśnie sposób, w jaki wypełnia ten obowiązek, staje się dla grupy domowej podstawą do pełnego zaakceptowania jego władzy lub uznania go za niezdolnego do jej sprawowania. Nie mógłby zostać głową domu, gdyby jego zdolności do kontrolowania produkcji nie zostały uprzednio poddane próbie. [Ale] nie utrzyma się na tej pozycji, jeśli dokonywane przez niego podziały uznaje się za niesprawiedliwe itp.; polega ona właśnie na sprawiedliwym i właściwym podziale ogółu dóbr w zgodzie z przepiszanymi [tradycją] zasadami.

Zmiana głowy domu jest sprawą publiczną. Nowy gospodarz wkracza na [scenę] życia publicznego [jako człowiek] w pełni odpowiedzialny za swoje działania i obdarzony prawem do decyzji równorzędnym z prawem każdego innego gospodarza. Proces zastępowania starego gospodarza jest sytuacją publiczną, podobnie jak dzieje się u jego początków, w okresie dojrzewania [syna].

W związku z tym nieskomplikowane dążenia, które kierowały do tej pory [synem], gdy żywił on swojego ojca, występują obecnie w innej, publicznej sytuacji, w której na syna zwrócone są oczy całej społeczności. Jego dążenia nabierają cech egoistycznych, stając się dążeniem do zyskania prestiżu i dobrego imienia za sprawą ostentacyjnego wykonywania na pokaz tej samej co przedtem czynności. Zmiana na stanowisku głowy domu oznacza zwykle wzrost wydatków, spowodowany czasowym przynajmniej podniesieniem się standardu życia (konsumpcji). Starego gospodarza i jego żonę zaopatruje się w ekstra delikatesy: kawę, *rakiję*, tytoń. Ta hojność i poczynania na pokaz są ze sobą ściśle powiązane. Charakteryzują one tę nową postawę wzajemności, poddaną sublimacji przez wpisanie jej w sytuację, w której pozycja i ranga społeczna oraz zbieg uwarunkowań czynią z niej sprawę publiczną i wkomponowują system oddziaływań między

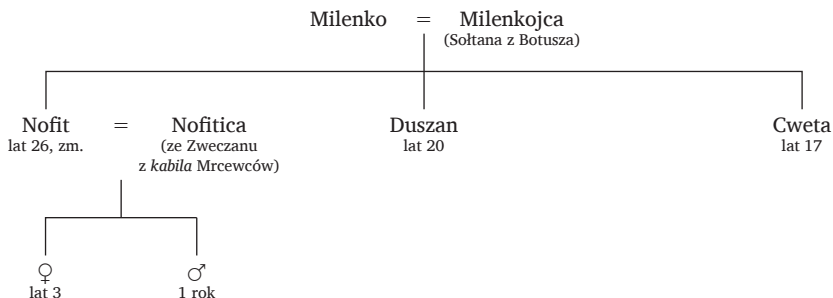
ojcem a synem w system oddziaływań między synem a społecznością. Proste dążenia zastępowane są przez dążenia egoistyczne, skierowane jednak na ten sam obiekt. Działania [syna] uzyskują nowe znaczenie — nie są już prywatną sprawą dwóch jednostek, lecz sprawą [interesującą] społeczność, gdy idzie o jego zachowania i działalność jako gospodarza.

Przypadki konfliktów

Gdybyśmy na tym etapie chcieli zakończyć naszą analizę, uzyskalibyśmy obraz niewierny, bliższy ideałowi niż rzeczywistości. Rozwój relacji między ojcem i synem w kształcie opisanym powyżej rzuca się w oczy szczególnie w dużych domostwach, gdzie zmiana gospodarza jest bardziej spektakularna i istotniejsza społecznie niż w domach biednych. Podobny charakter ma tam [również] okres następujący po tej zmianie.

Jednak dłuższy pobyt we wsi, bliższy kontakt z ludźmi, współdziałał w wiejskich plotkach odkryłyby przed obserwatorem [także] inne fakty: zrywanie z systemem wzajemności, odmowę wypełniania synowskich obowiązków, omalże osobistą wojnę między ojcem a synem. [Są to] fakty skrywane, trzymane w tajemnicy, rzadko ujawniane drogą otwartego skandalu, lecz przypadkowo podpatrywane przez kobiety. [Wiedza o nich] krąży jako plotki i nowiny wymieniane w zaufaniu.

Milenko i Nofit. Biedny dom. Stary ojciec, Milenko, już na długo przed śmiercią przestał pracować. Funkcja gospodarza w rękach starszego syna, Nofita, który przejął ją, nie licząc się w żaden sposób ze starym ojcem. Pojawiają się dzieci.



Niedługo potem podpatrzone zostają drobne, ale znaczące poczynania. Odmawianie *izmetu*¹⁵. Odmawianie jedzenia. Strofowanie ojca za jego bezczynność i bezużyteczność.

Prawo dawało Milenkowi możliwość przepędzenia niewdzięcznego syna. Ale tego nie zrobił: „Dusza mu se dopirasze deteto da isterat” — „Serce

¹⁵ *Izmet* (mac.) — w wyrażeniu: „czini, prawi izmet nekomu” oznacza „opiekować się kimś, troszczyć się o kogoś, usługiwać mu”.

mu nie pozwalało wygnać dziecka”. Wstydził się ludzi ze wsi. Nieoczekiwanie Nofit umarł przed nim — i Milenko, sam niezdolny do pracy, zakończył życie, przymierając głodem, cały ciężar pracy spadł bowiem na młodszego syna, który nie bardzo był w stanie mu pomóc.

Se karaja tija. Jawno ne, a potajno. Se karali! Kako da se ne karaat, kogaj welit Nofitici pred tatka mu: „Tatka da ne s’obuas, na oranie da ne odisz!”. Ete kawga, ete karanie!

Cie stanet toj, Milenko, da go s’obujet (taja — sna’a mu). Toj cie mu reczet na žena mu: „Zaszto go s’obuas?”. Pred tatka mu cie mu reczet: „Zaszto go s’obuas? Ja da gleda i ti da go s’obuas? Majka neka si go s’obuat! Majka neka mu si postila!”.

Ne go slusza’a tija (Nofit i Nofitica). Ne mu czinija izmet.

Se poczeszał Milenko na wratot. Priszła Nofitica: „Gledaj, snao, szto me jadet na wratot”. Taja priszła, ne priszła, Nofit wlegoł wo dworot. Pa mu wlegoł na majka mu: „Kako se mozet tudzia žena na maž da se pusztat?”. Ne ostawał Nofitica da go poczeszat tatka mu — svoj tatko!

Pa mu weleł na ženata: „Ko’aj c’oda ja na oranie, ti po mena da idesz. Pa ko’aj cie odit tatko, majka neka si odit; ti da ne odisz. Dur sum žiw ja, ti da nemasz gajle od nikogo. Icz! Neka si se karaat tatko i majka”.

Nofit domacin pri tatka mu. Pa im weleł na starite: „Ženawa da mi ne terate!”. I na tatka mu mu welit: „Ja oda noci i denie, a ti si sedisz, czekasz na goto’o. E, ne moža da te ranim ja! Ti ne odisz, ne rabotisz”.

Toj (Milenko) mozet da go izbrkat. Da sakat, mozet. Tuku mu se dopirasze duszata, cie mu se smejet narodot. Domacinstwoto toj ne mozet da mu ne dajet. Dopreła duszata. Cie mu dajet.

Na Wodici Duszan igrasze. Wistina. Pa i mije se czudifme: zaszto? Pa na grobot mu gashesze. [Welit: „Ako bi žiweeł tołku dołgo kako tatko mi, ne bi oczekował nikoj da žali po mojata smrt”]. Cweta od drugaczkite ne smejet. Kaj szto žałat.

Oni się kłócili. Nie jawnie, ale potajemnie. Kłócili się! Jakże się mieli nie kłócić, kiedy [Nofit], przy swoim ojcu, powiedział Nofiticy: „Nie rozzuwaj ojca, nie chodź [z nim] orać!”. Oto sprzeczkka, oto kłótnia!

Staje ten Milenko, żeby go synowa rozzuła, [a Nofit] mówi do żony: „Dlaczego go rozzuwasz?”. Przy swoim ojcu mówi do niej: „Dlaczego go rozzuwasz? Mam patrzeć, jak i ty go rozzuwasz? Niech go matka rozzuwa! Niech mu matka ściele!”.

Oni go [Milenka] nie słuchali (Nofit i Nofitica). I nie usługiwali mu.

Milenko drapał się po karku. Podeszła Nofitica: „Popatrz, synowo, co mnie tu gryzie w kark”. Podeszła czy nie podeszła — na podwórze wszedł Nofit. I naskoczył na matkę: „Jak można cudzą żonę wysyłać do cudzego męża?”. Nie pozwolił Nofiticy, żeby podrapała jego ojca — własnego ojca!

I pouczał żonę: „Kiedy pójde orać, ty masz iść za mną. A kiedy pójdzie ojciec, niech idzie matka; ty nie idź. Pókim żyw, nie będziesz miała przez nikogo kłopotów. Żadnych! Niech się ojciec i matka kłócą między sobą”.

Nofit został gospodarzem za życia ojca. I mówił do starych: „Nie rządźcie moją żoną!”. A ojcu powiedział: „Ja dniem i nocą [pracuję], a ty sobie siedzisz, czekasz na gotowe. Ejże, nie mogę cię żywić! Ty nie chodzisz [do roboty], nie pracujesz”.

[Milenko] mógł go wygnąć. Mógł, gdyby chciał. Ale rozumiał, że ludzie będą się z niego śmiać. [Milenko] nie mógł mu [synowi] nie oddać gospodarstwa. Zrozumiał, że musi. [Więc] oddał mu je.

[Po śmierci Milenka], na Wodzicach, Duszan [brat Nofita] tańczył [kolo] ¹⁶. Naprawdę. Więc się dziwiliśmy: jak to? Deptał po jego grobie. [Powiedział: „Gdybym ja żył tak długo jak mój ojciec, nie oczekiwałbym od nikogo żałoby po mojej śmierci”]. Cweta [córka Milenka] nie odważyła się przy koleżankach — [przecież] była w żałobie.

Milenko był już dość stary, kiedy jego syn Nofit się ożenił. Miał wtedy około osiemdziesięciu pięciu lat. Ciągłe jednak jeszcze pracował, każdy bowiem musiał ciężko się trudzić w tym biednym domu, w którym rzadko doświadczano dostatku, często zaś głodu. W oczach reszty wsi był stale głową swojego domu, ale w rzeczywistości już tak nie było. Domem rządził Nofit. Doszedł do tego w specyficzny sposób. Nie rozszerzył własnych obowiązków i praw, a po prostu wyłączył siebie samego i swoją żonę spod władzy ojca. Rozkazał żonie: „Gdy idę orać, ty masz iść za mną. Ale jeśli orać idzie ojciec, niech matka za nim chodzi. Ty nie idź, zostawaj w domu”. Żona go słuchała i to było przyczyną nieustannych tarć między nią a jej świekre, w których Nofit zawsze brał stronę żony. Mawiał: „Dopóki ja żyję, nikim się nie przejmuję. Jeśli ojciec chce kogoś zrużać, niech się kłóci z matką”. I ostrzegał rodziców: „Nie strofujcie tej kobiety”. Był tak konsekwentny w obronie niezależności ich obojga w ojcowskim domu, że nie ograniczał tych zabiegów jedynie do sfery pracy. W rzeczy samej pozbawił ojca nawet wszystkich tych usług, jakich wedle zwyczaju każdy świekier miał prawo oczekiwać od kobiety zastępującej mu córkę. Kiedy zatem Milenko chciał, by synowa zdjęła mu *opanki*, Nofit natychmiast zainterweniował, zwracając się w obecności ojca do żony: „Dlaczego go rozzuwasz? Mam patrzeć, jak go rozzuwasz?! Niech matka go rozzuwa! Niech matka mu ścieli!”. Innym razem Milenko drapał się po karku, a synowa akurat była blisko. Zawołał ją: „Zobacz, synowo, co mnie gryzie w kark”. Zanim zdążyła to zrobić, wszedł Nofit. Był w najwyższym stopniu oburzony: „Jak można obcą kobietę dopuszczać do obcego mężczyzny? Niech go matka drapie po karku!”. Wkrótce zaczął odmawiać ojcu nie tylko tych drobnych codziennych usług, ale także pożywienia. Większość pracy spoczywała na nim, ojca zaś, którego sprawność jako robotnika z dnia na dzień malała, postrzegał jako znaczny ciężar. Wyrzucał mu więc: „Ciągłe jestem na nogach, w dzień i w nocy, a ty siedzisz i czekasz na gotowe. Nie mogę ciebie żywić, nie ruszasz się, nie pracujesz”.

Konflikt na tle zawojowania przez żonę i kultu żony.

Milenko i Nofit. Konflikt utrzymywany w tajemnicy. Odmowa usług osobistych (*izmetu*): Nofit zabrania żonie rozzuwać ojca, rozkładać jego posłanie, drapać go w kark. Nieposłuszeństwo: Nofit instruuje żonę, by słuchała tylko jego poleceń dotyczących pracy, lekceważyła zaś polecenia Milenka. Zabrania rodzicom karcenia żony. Odmowa kontynuacji odwzajemniania: Nofit odmawia ojcu jedzenia (argument: on nie pracuje, pracuje tylko Nofit). To samo w odniesieniu do matki. Uzurpacja domowego przywództwa: przejmuje funkcję głowy domu bez żadnych uprzednich porozumień ¹⁷.

¹⁶ Mowa o tańcu *oro*, serb. *kolo*; por. więcej w podrozdz. „Bożić — Wodici” w rozdz. „Walka o byt. [Gospodarka i magia w cyklu rocznym]” w części 1.

¹⁷ Fragment przetłumaczony przez Annę Engelking.

Stojko, Wel'an i Rafajle. Gdy po pozbawieniu Stojka funkcji głowy domu przeszła ona w kolejności starszeństwa na jego synów — Wel'ana, a po roku Rafajla — dopiero pod rządami Rafajla Stojko cieszył się [na-leżyta] dietą starca: delikatesami, kawą, *rakiją*. Choć Wel'an był dobrym robotnikiem, [ojciec] uczuciem darzył Rafajla, którego jedynie podczas [co bardziej burzliwych] kłótni nazywał słusznie pijakiem i bandytą. Wel'an był zbyt oszczędny, by nadawać się na stanowisko gospodarza. Nie wydawał pieniędzy na siebie, żonę i dzieci, jak czynił to Rafajle, ale też nie przynosił Stojkowi zwyczajowych darów: kawy i *rakiji*.

Strizefme. Na strig prajime kołku jeden sweden becie sweszto neszto cie prajime. Im recze toj. Se nałuti neszto tatko Stojko na Wel'ana mu welesze: „Deneska ja poweła, ti ne powełas. Możam da t'isřlam ka lepeszka, kaj gumnono zad pleszniana. Ja powełam deneska, ti ne powełas”. I se karaa, se zakara'a. Tatko mu wikasz: „Deneska ja sum ti tatko. Deneska ja sum domacin! Od kako cie umra, powełaj ti”.

Stojko kowczegi praesze. Stojkojca welesze: „E, starijon uszte możet da mi rabotit, da mi radit, ne możete da mi doprete niszto”.

Wel'an. Konflikt z ojcem i matką z powodu „przeżenienia” Krstany. Całe lato łut sedesze, ne se promenujesze. Ne zboresze so t[atka] mu, so m[ajka] mu. Mu welesze na majka mu: „Si se zgojiła ka matorica. Ne ti poczniał sołot od podgazot”. Swe w ters mu odesze łajfojite.

Nemaa słoga so m[ajka] mu, so t[atka] mu. [Umirasze] taja, toj ne dojde kaj nie'a. I so tatka mu. Se łutesze, tamaf besze. Ne im nosesze kafe, rakijata. Owija raspuszten, Rafajle. I deneska so to'a je Wel'an. Titis*.

Propozycja *domacinstwa* Stefkowi. Stefko odmawia przez respekt dla Stojka. Rafajle chwytą.

Wel'an si gledał rabotata. [Rafajle] popropuszten, popijanica. [Toj] ne gledał; zato. Rafajle skokna domacin da bidet uszte pri tatka Stojka.

So Rafajlica se karasz Stojko. Mu welesze: „Stefkojca je postara, Wel'anica postara. Ti niszto ne prepoznasz. Ne znam szto ti nosisz Rafajle. Sweszto neszto swe w raka ci ti daat, a tija uszte serwi gledał”. Mu welesze Stojkojci: „Si go rodiła, babo. Si go rodiła. Szto cie mu prajisz? Pijanica, aramija, sweszto ukradesze”.

Stana si kupi zabancze debarsko. Kupi jełak. Si kupi podeta'a, postilacz; sweszta nakupi. Kogaj se żeni Rafajle, Stefko i Wel'an ne dojdó'a doma. Na Bogorojca besze. Ne dojdó'a, na Rafajleta łuti bea. Welea: „Neka si sedit doma. Kaj Arandzieło'en swadba cie bidet”.

Napustasz komiti Rafajle: „Stegujte go tatka, da ja zememe”.

Strzygliśmy [owce]. Strzyżyny wyprawiamy tak, jak zwykłe święto. Przygotowujemy wszystkiego po trochu. I powiedział im [Stojko], rozłościł się czegoś ojciec, Stojko, na Wel'ana i powiedział mu: „Dziś ja zarządzam, ty nie zarządzasz. Mógłbym cię wyrzucić jak krowie łajno na gumno za stodołę. Ja dziś zarządzam, nie ty”. I kłócili się. Pokłócili się. Ojciec krzyczał: „Dziś ja ci jestem ojcem, dziś ja jestem gospodarzem! Jak umrę, ty zarządzaj”.

Stojko robił skrzynie. I Stojkojca mówiła: „Ejże, stary może jeszcze pracować, może [jeszcze] robić, nie możecie mu nic zrobić”.

* [Na marginesie adnotacja:] Titis = tamaf [dusigrosz = skąpy].

Wel'an kłócił się z ojcem i z matką o Krstanę, że ją przed nim „przeżeni-li”¹⁸. Całe lato trwał w złości, nie przebierał się. Nie [rozmawiał] ani z ojcem, ani z matką. Do matki mówił: „Utuczyłaś się jak świnią. Stołek ani chwili nie odpoczął spod twojego tyłka”. [Jakie chcesz] słowa [przychodziły] mu w złości.

Nie było zgody ani z ojcem, ani z matką. Jak ta umierała, nie przyszedł do niej. I z ojcem tak samo. Wel'an się złościł i był skąpy. Nie przynosił im ani kawy, ani *rakiji*. Tamten rozrzutniejszy, Rafajle. I dzisiaj Wel'an jest taki sam. Dusigrosz.

Gdy wreszcie Stojkowi przestało się wieść w gospodarstwie, postanowił ustąpić z *domacinstwa*. Proponował Stefkowi, by został gospodarzem; Stefko z respektu dla starego odmówił. Wówczas propozycja objęcia przywództwa w gospodarstwie została skierowana do Rafajła.

Wel'an patrzył tylko za swoją pracą. Rafajle nie. Ten był i rozrzutniejszy i większy pijak. Dlatego [na niego padł wybór Stojka]. Rafajlemu zachciało się być gospodarzem jeszcze za życia ojca, Stojka.

Stojko kłócił się z Rafajlicą. Mówił jej: „Stefkojca jest starsza, Wel'anica starsza. Ty nie uznajesz nic i nikogo. Czyż nie wiem, co ci Rafajle przynosi? Wszystko ci przynosi, i to, i tamto, wszystko ci wkłada w ręce, a inni gównowidzą”. I mówił do Stojkojcy: „Urodziłaś go, *babo*. Urodziłaś go. I co z nim teraz zrobisz? Pijanica, rozbójnik, wszystko ukradnie”. Rafajle, istotnie, wykonywał swoje funkcje *pazardżiji* [policjanta].

Wziął i kupił sobie debarski kabat¹⁹. Kupił sobie rógkę i pościel; wszystkiego nakupił. Kiedy Rafajle się żenił, Stefko i Wel'an nie przyszli do domu; [to] było na Bogurodzicę. Nie przyszli; byli źli na Rafajła. Mówili: „Niech siedzi w domu, wesele będzie na Dzień Archanioła”.

Rafajle napuszczał [na Stojka] *komitów*²⁰: „Zwiążcie ojca, weźmiemy go”.

[Stojko:] konflikt z Wel'anem o zarządzanie pracą. Wel'an zmienia polecenia Stojka. Stojko się broni: „Dziś ja jestem gospodarzem, dziś ja zarządzam. Jak umrę, ty zarządzaj. Ale dopóki ja żyję — nie!”.

Rafajle: konflikt z ojcem z powodu żony. Kłótnie z bratem. Zamierzony podział. *Pazardżenie* i konflikty na tym tle: wszystko dla R[afajła] i R[afajlicy], nic dla innych. Odmierzona porcyjka dla ojca i matki.

Dziurcin i Sofre. Sofrewcy przedstawiają dziś sobą jeden z najbogatszych domów we wsi. Nie było tak na początku ich kariery, gdy gospodarzem był Dziurcin, ojciec Sofrego. Domostwo było nieliczne i ubogie, a do obecnego stanu doszło nie tyle drogą naturalnego rozwoju gospodarczego, ile oszczędzaniem na wszystkich wydatkach. Nawet dziś uważa się Sofrego za *tamaszliję* [skąpca]. Kiedy żył jeszcze jego ojciec, widywało się bardzo brutalne sceny, [na przykład kiedy] Sofre uderzył ojca w twarz za zmarnowanie ziarna w młynie. Innym razem bił go w domu i groził, że wyrzuci go [przez] okno, tak że roztrzaska sobie głowę na kawałki itp.

¹⁸Na temat tego konfliktu rodzinnego por. podrozdz. „Trudności transakcji małżeńskiej” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

¹⁹Chodzi o kabat (krótkie okrycie wierzchnie z długimi rękawami, rodzaj surduta) charakterystyczny dla Debaru lub/i pochodzący z tej miejscowości.

²⁰*Komita* — *hist.* bojownik o wyzwolenie spod jarzma tureckiego; tu: bandyta, zbój.

Sofre bił ojca. Raz, gdy mu się rozsypała w młynie garść żyta, [Sofre] kilkakrotnie go spoliczkował. Potem w domu chwycił go za kark i włókł do okna, bijąc i krzycząc, że go za łeb wyrzuci z domu. Ojciec był stary, słaby — i pracował do końca życia.

Stafre i Miłutin. Stafre był utrapieniem całej wsi. Jego afera miłosna z pewną wdową ze wsi, w którą wdał się jeszcze za życia żony, spowodowała poważne kłopoty²¹. Dotknęły one przede wszystkim dwa domy: jego własny oraz dom, do którego wydano wdowę. Stafre zdobył jej uczucie dzięki swojej atrakcyjności, ale utrzymywał związek szantażując ją, co prowadziło do otwartych skandali i szkód, gdy we wdowie ostrożność przeważała nad uczuciem. [Był zawadiaką] — wywołał wiele kłótni i burd z ludźmi ze wsi. Wszyscy bali się jego nieodpowiedzialności. I dzięki temu właśnie Stafre triumfował. Na starość nie miał pracy, zresztą nigdy nie pracował zbyt regularnie, na co wpływ miała ciągnąca się za nim fama amatora afer miłosnych i publicznych pojedynków. Zachowanie to przysparzało trosk domowi, w którym jego syn, Miłutin, na próżno próbował ustabilizować ojca, utrzymując go w starczym *dolce far niente*²². Między ojcem a synem często dochodziło do kłótni. Podczas jednej z nich w ruch poszła siekiera i Stafre jak martwy padł na ziemię. Gdy sprawy się uładziły, stary nie chciał się zwrócić do miejscowego znachora; postanowił udać się do miasta i tam wyleczyć głowę. Sprawa stała się publiczna, sam Stafre również nie czynił z niej tajemnicy. Mówił o niej każdemu, przechwalając się: „Mnie nic nie będzie, ale jakich długów narobię synowi!”. Skorzystał [bowiem] z okazji i spędził ponad miesiąc w miejskiej kawiarni, wydając znaczne kwoty na jedzenie, picie i palenie ze znajomymi i przyjaciółmi.

Miłutin i Stafre se tepat. Kako se [ne] tepat? Mu tepał majka mu! Tepał Stafre Stafrejca. Toj wideł Miłutin, żeł kopaczot, na tatka mu skrizumeczki: „Zaszto majka mi mi tepasz?”. Go utepał. Bea go powraciali so woda. Posle mu kłaat jakiji. Odili po bałsam, po doktorini. Odi, w Gostiwar sede.

Ama niszto ne mu recze. „Czekaj, sincze — mu recze — sega borcz szto cie mu kłaam. Ja cie s'izleczam, tuku tebe borcz cie mu kłaam”. Mu kłade borcz. W Gostiwar sede. Nekoje basz posede, nekoja meseczina.

Miłutin i Stafre się pobili. Jak się mieli nie pobić? Bił jego matkę! Bił Stafre Stafrejcę. Zobaczył to Miłutin, [chwycił] motykę i raptem na ojca: „Dlaczego bijesz moją matkę?”. O mało go nie zabił. Cucili go wodą. Potem robili mu okłady. Chodzili po *bałsam* (eter), chodzili po doktorach. Chodził i [Stafre], siedział [jakiś czas] w Gostiwarze.

Ale [synowi] nic nie mówił. „Poczekaj, synku — powiedział mu — narobię ci długów. Ja się wyleczę, ale tobie narobię długów”. I narobił mu długów. W Gostiwarze siedział. I sporo czasu tam siedział, jaki miesiąc.

Ten to kurwiarz był, Stafro. Wszyscy mówili: „Arno mu naprajił!” — „Dobrze mu zrobił!”.

²¹ O tej historii zob. też wyżej w podrozdz. „[Aborcja i *kopile*. Zapisy terenowe]” w rozdz. „Kazirodcza miłość albo seks i represja. Mit o kazirodztwie”.

²² *Dolce far niente* (wł.) — słodkie nieróbstwo.

Konflikt na tle Stafrowego kurwiarstwa.

Snachactwo²³

Nekoj możet i cie utepat tatka mu. Nekoj w Bito'o si go utepał tatka mu. Janko go wikat. Srbinow Janko. Go utepał tatka mu. Toj bił gławen. Toj bił sega so żena mu doma. E, mu rekoł nekoj łaf, neszto. Toj da si go utepał tatka mu.

So snaa mu odił tatko mu. Take odił so snaa mu. Toj doszoł, żenata każała na maża mu: „Icz ne p'ostajił. Wake, wake mi prań”. I toj g'utepał na mesto. Imat trieset zaminati godini. Powecie imat.

Są też tacy, co mogą zabić ojca. Jeden w Bitowie zabił swego ojca. Janko go zwali, Janko Srbinow. Zabił swego ojca. Ojciec był głową domu i był wtedy z żoną [syna]. I coś do niej mówił, jakieś słowa. I ten [Janko] właśnie zabił swojego ojca.

Jego ojciec zadawał się z synową. Tak. Zadawał się z własną synową. On wrócił i żona mu powiedziała: „Ani na chwilę mnie nie zostawił. Tak i owak ze mną robił”. I on zabił go na miejscu. To było trzydzieści lat temu, a może i dawniej.

[Dopisek na marginesie:] Przypadek z Bitowa. Cudzołóstwo między świekrem i synową, w specyficznych warunkach — nieobecność syna w domu. Konflikt zakończony ojcobójstwem. Cudzołóstwo (kazirodztwo) między świekrem i synową zanotowałem [także] w innych domostwach.

Nowe i Brajan (Opowiadanie Trpa)

Petina sinoji bili. Se karali. Pa sam izbegał toj. Od tatka mu izbegał od Noweta. Pa mu dał tatko neszto. Bez niszto go ne ostajił.

Jeden człowiek miał pięciu synów. Ciągłe się kłócili. I jeden z nich uciekł, [Brajan]. Od ojca uciekł, od Nowa. A jednak ojciec coś mu tam dał. Nie zostawił go bez niczego.

Syn z Rastesza wygoniony przez patriarchę

Sin da ne słuszat tatka? Imat sinoji i sinoji. Tatko możet da go izbrkat. Izbrku'at. Se dełuat. Nema szto da prajit [...] od kaj cie reczet tatko mu. Tatko nikoj pat łoszo ne dumat.

Żeby syn nie był posłuszny ojcu? Są synowie i synowie. Ojciec może wygonić syna [z domu]. Wyganiają. [I wtedy] się dzielą [tj. wydzielają z *zadrugi*]*. [Syn] nie może już nic zrobić [...], kiedy mu ojciec to powie. Ojciec ma zawsze rację.

* [Na marginesie:] I da si delen, możesz da si go żenisz. [Nawet jeśli (syn) został wydzielony, możesz go ożenić].

²³ *Snachactwo* — neologizm Obrębskiego utworzony od mac. *snaa* (synowa); oznacza współzycie świekra z synową.

Wnioski z analizy

Analiza przypadków konfliktu. Wniosek: istnieje szereg przyczyn, które stoją w sprzeczności z dążeniami i postawami właściwymi działaniom, którymi się tu zajmujemy. Nasze zadanie nie polega jednak w żadnym wypadku na wynajdywaniu i analizowaniu ich przyczyn. Wyprowadziłoby nas to poza system, który badamy. Podejście bowiem do tego zamkniętego systemu działań przez próbę badania mnogości i różnorodności innych przyczyn poszczególnych członków domostwa uczyniłoby całą analizę trudną, jeśli nie niemożliwą.

Naszym zadaniem jest zatem nie odsłanianie mechanizmów tych nowo rozpoznanych przyczyn, lecz wykrycie mechanizmów działania zasady wzajemności, która realizuje się i osiąga swój cel w sytuacji tak zmiennej, że składają się na nią nawet akty wzajemnie sprzeczne.

Musimy [więc] badać nie działania powodowane przez różnego rodzaju tendencje, które są jak dotąd dla nas niezrozumiałe, ale zmiany owych tendencji w ramach systemu, analizując zmiany sytuacji. Jako że chcemy odkryć te konkretne warunki, które odpowiedzialne są za nowe tendencje i które mogą prowadzić do ujawnienia zmian zachodzących w systemie, prowadzi nas to w pierwszej kolejności do nowych badań sytuacji społecznej (kontekstu życia domostwa).

Zaburzenie systemu²⁴

Konflikty, przez padające w ich trakcie radykalne wypowiedzi, odsłaniają fakt, że system przestał działać. Tendencja do wzajemności zastąpiona jest jej odwrotnością.

Analiza tego [procesu] musi polegać na odkrywaniu przyczyn odpowiadających za zmianę. Analiza w ramach „synowskiego systemu odwzajemnienia” to poszukiwanie zmian pojawiających się w systemie. By te zmiany wykryć, należy badać cały kontekst (sytuację społeczną) działań syna w danym stadium.

Analiza sytuacji ogólnej

Grupa domowa (domostwo): grupa genetyczna zreorganizowana na podstawie unilateralnej (androlinowej) i matrymonialnej.

Ugrupowania w obrębie domostwa. Po pierwsze, gospodarz (głowa domu) i gospodyni. Po drugie, ich *czetał* (zstępująca linia rodu): mężczyźni i ich potomstwo. Po trzecie, przy nich wydzielona grupa obcych: niewiastki (synowe). Po czwarte, rodzina indywidualna: grupa małżeńska (*postęła*) i grupa rodzicielska (*familija*). W obrębie grupy rodzicielskiej przejawiają się, implicytnie lub potencjalnie, główne zasady kształtujące domostwo*.

* [W notatkach:] [Czas trwania związków] w jednostce rodzinnej. Dziewczyna i rodzice — czasowo, chłopiec i rodzice — do śmierci. Dziewczyna i rodzeństwo — czasowo (do wyjścia za mąż), chłopiec i rodzeństwo — czasowo (do podziału domostwa). Mężczyzna i kobieta (ich najbliższa relacja w życiu) — od ślubu do śmierci. Kobieta i jej relacje powinowactwa: zgodnie z normą — od ślubu do śmierci, niezgodnie — czasowo, od ślubu do śmierci małżonka. (Tłum. Anna Engelking).

²⁴ Fragment przetłumaczony przez Annę Engelking.

Rzeczywistość związków

1. Władza należy do gospodarza (głowy domu), silny wpływ gospodyni (do czasu, gdy zostaną oni zastąpieni przez grupę małżeńską jednego z synów).

2. Życie codzienne. Ze względu na podział pracy: kontakty i wspólne zainteresowania oddzielne w grupie męskiej i kobiecej.

3. Relacje intymne: grupa małżeńska — conocne odosobnienie.

4. Terminy klasyfikacyjne i etykieta²⁵.

5. Obowiązki *izmetu*.

6. Ceremonie obrzędowe — grupa genetyczna: gospodyni, gospodarz, dziewczęta domu. Nigdy obcy; [ci są] nieuprawnieni do udziału w aktach obrzędowych.

7. Praca i produkcja.

Mężczyźni domu (grupa genetyczna) — prace męskie: rolnictwo, hodowla zwierząt, sprzedaż i kupno na rynku, rzemiosła.

Kobiety — prace domowe: gotowanie, pieczenie, pranie, wytwarzanie odzieży itp.

Produkcja skalkulowana zgodnie z całkowitą sumą potrzeb i wydatków całego domostwa. Nie ma kalkulacji biorącej pod uwagę podziały wewnętrzne.

8. Dystrybucja — kontrolowana przez gospodarza i gospodynię.

Posiłki. Gospodarz jako dystrybutor chleba i mięsa; [jest to jego] obowiązek sakralny i prawny.

Grupa męska (czy raczej genetyczna) — oddzielnie; lepsze jedzenie.

Grupa kobieca — oddzielnie, mimochodem (zwłaszcza przy okazjach obrzędowych).

Dzieci — karmione każde przez swoją matkę, wykluczone ze wspólnych posiłków.

9. Dystrybucja dóbr (wełna, płótno itp.) — [między] grupy małżeńskie. Każda grupa małżeńska [otrzymuje] swój udział.

Gdy gospodarz i gospodyni mają dzieci niewydane za mąż bądź nieożenione, otrzymują one po połowie udziału w każdym rodzaju dóbr, co łącznie składa się na zbiorczy udział grupy gospodarzy.

Notabene! Podkreślić, że inne aspekty życia domostwa oparte są na zasadach odmiennych aniżeli dystrybucja unilaterально-bilateralna! Chociaż aspekt unilateralny jest silnie akcentowany.

W kwestii zmiany głowy domu. Tak długo, jak głową domu [jest] patriarchy, głównym przedmiotem jego aktywności w obrębie domostwa [jest] kontrola produkcji i dystrybucji. Oba [te rodzaje działalności pozostają] w zgodzie z regułą genetyczną: dystrybucja dóbr i jedzenia między potomków [głowy domu] według ich statusu, a następnie ich redystrybucja

²⁵ Szczegółowo na temat terminów pokrewieństwa i etykiety zob. w podrozdz. „[System pokrewieństwa. Zapisy terenowe]” oraz „Etykieta” i „Etykieta. [Zapisy terenowe]” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

w grupach małżeńskich i grupie rodzicielskiej. Tożsamość między regułą a pozycją i statusem społecznym [patriarchy zostaje utrzymana].

Gdy następuje zmiana, nie wpływa to na zasady produkcji, także podział pracy pozostaje taki jak wcześniej. Po zmianie jednak dystrybucję przeprowadza osoba, która poza dystrybucją wedle reguły genetycznej jest głównym agensem dokonującym redystrybucji wedle reguły małżeńskiej w ramach własnej grupy rodzicielskiej.

[Mężczyzna ten] zobowiązany jest obdzielić wszystkim należnym udziałem w dobrach, które uzyskali pod przywództwem poprzedniego gospodarza (ten otrzymuje, jak przedtem, swój gospodarski udział, [a teraz także] specjalne kontrybucje: *rakiję*, kawę itp.), a zarazem wciąż dzieli dobra jako członek konkretnej grupy małżeńskiej. Wkrótce po nastaniu nowego gospodarza narastać więc zaczynają podejrzania i zazdrość (o szczególne względy, jakimi darzy on własną rodzinę), które po śmierci patriarchy prędzej czy później prowadzą do rozpadu starej ojcowizny na kilka nowych domów*. Perswazuje żony: „Rozdzielmy się, to będziemy jeść i dzielić [tylko] z dziećmi wszystko, co zbierzemy, co zarobimy i wszystko, co przywieziesz z rynku”. Konkretniejsze przykłady. Obraz dystrybucji jedzenia: kobiety wykluczone, mężczyźni i gospodyni dzielą, oblegają ich dzieci, które również otrzymują swój udział. Za każdym razem, gdy ojciec udaje się na rynek, dzieci spodziewają się darów. Zwykle darem jest białe pieczywo (*kołacz*). Gospodarz musi zawsze wyważyć swoje decyzje: co i dla kogo kupić? *Rakiję* czy kawę, czy też tytoń dla ojca, czy dary dla dzieci, czy może rzeczy niezbędne kobietom? Pokazać, że jest to istniejący w praktyce konflikt, dotyczący kwestii dość banalnych (a zatem grający wielką rolę w życiu codziennym). To jednak pozostaje poza zakresem obecnych rozważań. Fakt wszakże pozostaje faktem: zasady dystrybucji (w ramach pierwotnej grupy genetycznej) i redystrybucji w ramach grupy małżeńskiej w istocie pozostają ze sobą w konflikcie.

Przed zmianą obie reguły dystrybucji przydzielone były innym osobom. Obecnie spotykają się w jednym człowieku. Jego zadaniem jest dystrybucja dóbr z jednej strony między rodziców i braci, z drugiej [zaś] — własną żonę i dzieci. Każdy [tego rodzaju] konflikt między dwoma regułami — czy też między poszczególnymi grupami małżeńskimi z jednej strony a wielką rodziną z drugiej — musi przerodzić się w konflikt psychologiczny u tych osób, które należą jednocześnie do obu rodzajów grup, a więc u mężów z drugiego pokolenia domostwa. Konflikt ten jest rezultatem działań dystrybutora, który pełni rolę z jednej strony brata i syna, z drugiej — męża i ojca.

Rozwiązanie sytuacji [przynosi] śmierć patriarchy i dezintegracja grupy agnaticznej na jednostki rodzicielskie.

* [W notatkach:] Indywidualne postawy w rodzinie i tendencje do indywidualizacji. Dezintegracja domu ojcowskiego. Przeanalizować według niektórych zasad z *Chłopa* Znanickiego (Dezorganizacja). [Mowa o monografii Williama I. Thomasa i Floriana Znanickiego *Chłop polski w Europie i Ameryce* (1920–1922)].

Notabene! Rozważyć, czy „rozwiązania” nie zaprezentować tutaj za pomocą opisu podziału *zadruży*²⁶.

Zmiana sytuacji społecznej. Analiza pomaga nam dostrzec te zmiany, których podmiotem jest sytuacja [tworzona przez] działania syna, [wynikające z zasady] wzajemności. Sytuację tę ocenimy z punktu widzenia agensa. Uprzednio: agens wypełnia swój obowiązek „żywienia” jako proste działanie zorientowane na obiekt działania (swojego ojca)*, doświadczając pozytywnej reakcji szerszego środowiska społecznego, [co skutkuje] sublimacją [pierwotnego działania] w akty ostentacyjnej hojności. Monopolizacja [w rękach agensa] obowiązków dystrybucji agnatycznej i małżeńskiej prowadzi do wcielenia do omawianego systemu działań jeszcze jednego działania, które nazwać można działaniem potencjalnym**.

Należy wszakże podkreślić, że kwestię tę można rozpatrywać z dwóch punktów widzenia.

Możemy, z perspektywy syna, uznać za zamknięty system działań albo jego działania rodzicielskie albo jego działania filiacyjne. Co za tym idzie, analizowaną sytuację można zdefiniować, wychodząc od dowolnego z tych dwóch [systemów działania]. I każda sytuacja może [wtedy] być postrzegana jako sytuacja potencjalna.

Jest tak ze względu na naturę [wszelkich] relacji, [które zasadzają się na] działaniach. Wszystkie relacje i postawy w obrębie domostwa polegają na takiej [właśnie] mnogości drobnych działań — zmieniających się z godziny na godzinę i z dnia na dzień. Działania te obecne są w ciągłych powtórzeniach w coraz to nowym porządku przez cały okres trwania relacji. Odnosi się to nie tylko do relacji między ojcem a synem, lecz także każdej innej relacji w domostwie: ojca z córką, świekra z synową, brata z bratem, brata z siostrą, matki z dzieckiem, dziewierza z niewiastką, niewiastek między sobą itp. Zawsze płynne są przy tym ramy wewnętrznych ugrupowań solidarnościowych, [również] konflikty osobiste i grupowe mają za podstawę płynny charakter porządku działań, które muszą lub mogą wykonywać członkowie domostwa***.

Emocjonalne wzloty [i wybuchy] (emocje miłosne, kłótnie itp.) w obrębie domostwa da się wedle tej zasady badać z wyczerpującą akuracnością. Rozpocząć od działań [na linii] ojciec–syn jako działań potencjalnych.

Nasze zadanie: badać zmiany sytuacji w systemie działań (w ramach których system jako system pozostaje nietknięty).

Jako że na tym poziomie w odniesieniu do agensa schematycznie potencjalne działanie w innym aspekcie systemu występuje jako działanie

* [Dopisek na marginesie:] Działanie [związane z] żywieniem = działanie [związane z] pracą; ojciec sam dystrybutorem.

** [Dopisek na marginesie:] Za sprawą analizy dostrzeżone przyczyny zmiany postawy.

*** [Dopisek na marginesie:] Należy badać zmiany tych dwóch systemów działań.

²⁶ Na temat podziału *zadruży* zob. podrozdz. „Podział *zadruży*” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

rzeczywiste, obydwa systemy działań badać będziemy, traktując każdy z nich jako rzeczywisty w odniesieniu do drugiego rozpatrywanego jako potencjalny.

Schematyczny zarys²⁷

Wcielenie sytuacji potencjalnej w bieżącą. Sytuacja potencjalna staje się rzeczywista w odniesieniu do sytuacji bieżącej. Sytuacja bieżąca złożona: wewnętrznie sprzeczna pod względem aksjologicznym. W praktyce dylemat, jak kontynuować bieżące działanie w obliczu nowej komplikacji, jest nierozwiązywalny, ponieważ wartości [stymulujące] każde działanie są pozytywne.

Reguła: należy analizować działania syna jako zbiór wymiennych działań potencjalnych i rzeczywistych — ponieważ nie następują w sekwencji czasowej. Charakter konfliktu nie wytwarza dwóch perspektyw działania, pojawiających się jednocześnie przed podmiotem jako zewnętrznych wobec jego bieżącego, faktycznego zachowania i możliwych w bliższej lub dalszej przyszłości.

Jedno z działań jest w toku. Uświadomienie faktu, że wykonanie tego działania będzie urzeczywistnieniem działania potencjalnego. Dlatego nowa definicja sytuacji.

Ocena i umiejscowienie obu działań w spektrum aksjologicznym. Kontynuacja pierwszego działania [wymaga] rezygnacji z działania potencjalnego.

Dlatego ważne:

Nowa sytuacja: *żywienie* zostaje zdefiniowane po raz pierwszy. I trwa dalej.

Działanie potencjalne (tendencja) — żywienie dzieci. (Tu analiza posiłku i zwyczajów żywieniowych. Pokarmy męskie i kobiece. Dwa stoły. Podział delikatesów. Kobieca zazdrość).

Faktycznie trwają oba działania. Ale przed ich zaistnieniem dla podmiotu zdefiniowanie sytuacji przez podmiot.

Analiza dystrybucji w wielkiej rodzinie. Jej najważniejszy aspekt to codzienne dzielenie jedzenia: posiłki.

Opisanie posiłku. Jest on nie tylko działaniem hedonistycznym, ale też czynnością obrzędową. Fundamentalna substancja posiłku: chleb — podstawowe pożywienie tubylców*. Za chleb uważa się każde zboże przygotowane do konsumpcji (upieczony chleb, kasze itp.). Jako taki jest on częścią albo też bardziej substancjalną formą *bericietu*: dostatku zboża, stanowiącego główny przedmiot wielu przedsięwzięć gospodarczych i czynności obrzędowych. Produkcja chleba jest od samego początku, w każdej ze swoich faz, inicjowana aktami rytualnymi²⁸. Gotowy chleb to [z kolei] obiekt sakralnych zakazów: przechowuje się go w specjalnym miejscu, nigdy nie kładzie tam, gdzie jest brudno, ani też na krześle (gdzie się siada), nigdy nie bierze się go w brudne (nieumyte) ręce ani nie przenosi z miejsca

* [Dopisek na marginesie:] Nie modlą się „Chleba [naszego] powszedniego daj nam, Panie”, jako że modlitwa ta jest im nieznaną, ale [podziękowanie / prośbę] wyrażają [słowami]: „Ne sum jał leba — si jał leb?” [Nie jadłem chleba, a ty jadłeś?]. Trzy rodzaje pokarmu: stałe, płynne, napoje.

²⁷ Fragment przetłumaczony przez Annę Engelking.

²⁸ Na ten temat zob. przede wszystkim w podrozdz. „Prace i obrzędy cyklu rolniczego”, w rozdz. „Walka o byt. [Gospodarka i magia w cyklu rocznym]” w części 1.

na miejsce, nie przykrywszy. W przeciwnym wypadku chleb ulega skażeniu, jest wystawiony na działanie złego oka, co prowadzi do uszczuplenia *bericietu*.

Posiłek, [czyli] wspólnotowe spożywanie chleba, podlega licznym przepisom, wynikającym z sakralnego charakteru tego pokarmu. Należy przedtem umyć ręce; ten, kto rozdziela chleb, musi uprzednio się przeżegnać; po posiłku myje się ręce i zamiata podłogę — bowiem inaczej *bericiet* przepadnie (pozostanie na nieumytych rękach lub ulegnie skażeniu).

Poza tym aspektem sakralnym posiłek zorganizowany jest [także] zgodnie z [innymi] przepisami towarzysko-społecznymi.

Jeść wspólnie najlepsze jedzenie w takiej ilości, w jakiej zapragną, mogą tylko gospodarz, jego synowie oraz gospodyni (grupa genetyczna w domostwie). Zasady tej często nie dochowuje się w codziennym pośpiechu i ferworze pracy, jednak przy wszystkich okazjach obrzędowych (święto domowe, przyjmowanie gościa) jest ona ściśle przestrzegana. Kobiety domu, jeśli są liczne, zjadają później oddzielnie to, co zostało ze stołu genetycznego. Jeśli są nieliczne — tej, która jest tego dnia *kutnicą*, nie bierze się pod uwagę przy posiłku, zakładając że je ona przez cały czas pełnienia swojego obowiązku, jako że w jej gestii pozostaje [wtedy] skrzynia z chlebem. Pozostałe kobiety, [jak również starsze dzieci], jedzą swoje porcje w samotności, stojąc lub siedząc, jak im się zdarzy. Małe dzieci obiegają jedzących, wołając o jedzenie — dlatego dostają swoje porcje przed kobietami; kucą w rogu izby i częstują się same. Zwykle usuwane są od stołu, przy którym jedzą [dorośli], obecność dzieci jest [bowiem] uciążliwa.

Dystrybucja jedzenia, której wcieleniem jest posiłek obrzędowy, jest przedmiotem moralnych imperatywów i motywacji. Dotyczą one przede wszystkim wyłączenia dzieci z udziału lub ich włączenia w udział w jedzeniu z pierwszego stołu. Kobiet (wyłączanych przy okazjach obrzędowych, włączanych w codziennym pośpiechu) nie uważa się za wystarczająco rozgarnięte, by mogły uczestniczyć w rozkoszach stołu genetycznego. Jeśli grupa genetyczna dzieli się jakimś delikatesem, rzadko daje się go „kobietom”. Podobnie jest z *rakiją* czy kawą. Motywacja: „Co tam one, te kobiety, wiedzą?”. Uważa się, że są pozbawione smaku i możliwości odróżniania [pokarmów] dobrych od niedobrych. Wszystko jest dla nich wystarczająco dobre. Nie dotyczy to gospodyni, która [już] wyrobiła sobie smak i, odprężona, czerpie z niego przyjemność [wspólnie] z mężczyznami. Jeżeli obca kobieta spożywa coś z jedzenia genetycznego, z pewnością to ukradli, ona sama lub jej mąż, i konsumpcja odbywa się w tajemnicy. Tabu związane z ciążą²⁹ rozpatruje się w tym właśnie kontekście.

Te wyobrażenia nie odnoszą się do dzieci. I choć etykieta wyklucza je z [zasiadania przy] wspólnym stole, opinia moralna nie uważa ich za niezdolne do uczestnictwa w spożywaniu jedzenia genetycznego. Nie wolno im siadać przy *sfrze* (okrągłym stole), lecz nie można także odmówić

²⁹ Na temat zakazów związanych z ciążą zob. podrozdz. „Ciąża, poród i połóg” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]” w części 1.

im przynajmniej kęsa jedzenia, które jest tam podawane. Za obiema tymi zasadami stoją motywacje wywodzące się z tradycji.

Uważa się, że to [właśnie] dopuszczenie dzieci do stołu było grzechem pierworodnym (odpowiednikiem jabłka Ewy w cywilizacji chrześcijańskiej) — grzechem, który sprowadził na ludzkość wszystkie nieszczęścia. Zgodnie z tradycją, w dawnych czasach ludzie byli nieśmiertelni. Nic nie ograniczało długości ich życia. Starych ludzi należało zabijać, inaczej by nie umarli. Ściśle wówczas przestrzegano reguły etykiety przy stole; przy *sofrze* dzieci nie mieszały się z dorosłymi. Kiedy jednak dzieci zaczęły dołączać [do dorosłych] przy obrzędowej uczcie zadusznej (*na sofrą*), przyciągnęły śmierć i [ludzie] zaczęli umierać.



Pogrzeb w Zduniu. *Sofra*

Trebowle, 8 września 1932. Trpe nie zna tego mitu. *Majka* [tj. matka] mu opowiadała, że dawniej ludzie nie umierali. Starych zabijano, gdyż [w ogóle] by nie umarli. Dopiero jak młodzi (dzieci) poczęli się mieszać ze starymi na cmentarzu przy *trapezie* (*na sofrą*) [tj. w czasie uczty zadusznej], wówczas zaczęli umierać. I dziś umierają i starzy, i młodzi.

Mit ten [stanowi] moralną racjonalizację podziału rozszerzonej grupy genetycznej na główny stół genetyczny i „stół” grupy dziecięcej. Mit ten należy jednoznacznie do [kompleksu] etykiety przy stole, nie zaś obrzędu pogrzebowego, którego głównymi uczestnikami są starcy i dzieci.

Częściowe dopuszczenie dzieci do jedzenia [łączy się z] obowiązkiem dania dziecku porcji każdego delikatesu, jaki dzieli między sobą grupa

genetyczna. Wynika on z moralnego imperatywu, związanego z dobrobytem dziecka i całej grupy. Imperatyw ten [stanowi, że] należy dać dziecku odrobinę tego pokarmu, na który ono patrzy. W przeciwnym razie, jeśli zapragnie ono jedzenia [i go nie otrzyma], może stracić nasienie (chłopiec) lub płodność (dziewczynka). Nakaz ten stosuje się zwłaszcza do dzieci płci męskiej, za sprawą których utrzymuje się ciągłość grupy genetycznej. Imperatyw ten sankcjonuje pozostająca w obiegu mitologia: każda wieś dysponuje relacją o przypadku, gdy zasadę tę zignorowano.

Trebowle, 22 października 1932, inf. Trpe. Gdy się cokolwiek je, a przyjdzie dziecko [płci męskiej] i patrzy, należy mu dać choćby małą odrobinę z tego, co się je. Nie należy zostawiać dziecka z niezaspokojonym [apetytem]. [Jeżeli by je tak zostawić], wówczas dziecko może [stracić nasienie].

Matka Trpa opowiadała mu o następującym wypadku. Ludzie jedli, a jedno dziecko z innego domu przyszło i przyglądało się, niedostrzeżone przez nikogo. I wówczas wypadło mu siemię i upadło na popiół. Stara *baba*, która to widziała, wzięła kawałek chleba, podjęła siemię z popiołu i położyła wraz z chlebem [na] stragarz³⁰. [Chłopiec] wyrósł. Przyszedł czas i ożeniono go. Ale mija rok, drugi, trzeci — jego żona nie zachodzi w ciążę. Nie mają dzieci. Wówczas *baba* przypomniała sobie o wypadku. Wydobyła chleb, zasuszony niemal na kamień, namoczyła go w wodzie i przyzwawszy bezpłodnego męża, poleciła mu go zjeść. Uczynił tak i w krótki czas potem jego żona zaszła w ciążę.

Również i w stosunku do dziecka [płci żeńskiej] należy zachować to samo traktowanie. W przeciwnym przypadku [dziewczynka] zgubi *rod* — gdy dorośnie, zostanie bezpłodna.

Takie samo traktowanie w stosunku do ciężarnej kobiety.

Kompleks Edypa³¹

Okresy życia (za analizami Malinowskiego³² z niezbędnymi modyfikacjami): niemowlęstwo, wczesne dzieciństwo, dzieciństwo, dojrzewanie.

Pytania badawcze:

Czy kształtowaniu się nawyków w toku rozwoju dziecka towarzyszą jakieś akty represji ze strony matki?

³⁰ *Stragarz* — gruby bal biegnący wzdłuż środka izby pod pułapem, podtrzymujący jego belki nośne.

³¹ Podrozdział przetłumaczony z jęz. angielskiego (wyjąwszy zapisy terenowe i ich przekłady); tłum. Jakub Ozimek.

³² Obrębski odwołuje się tu przede wszystkim do pracy Malinowskiego *Sex and repression in savage society* (K. Paul, Trench, Trubner-Harcourt, Brace & company, London-New York 1927 [wyd. polskie: *Seks i stłumienie w społeczności dzikich*, tłum. Zdzisław Mach, w: *Seks i stłumienie w społeczności dzikich oraz inne studia o płci, rodzinie i stosunkach pokrewieństwa*, *Dzieła*, t. 6, PWN, Warszawa]).

Czy z separacją od matki, gdy więź dziecka z matką musi się przekształcić, współwystępują jakieś akty przemocy, które mogą być odpowiedzialne za niespełnione pragnienia itp.?

Czy rozwój seksualny dziecka podlega gwałtownej represji seksualności i jakie środki służą kształtowaniu się jego nawyków związanych z płcią?

Czy relacja dziecka z ojcem opiera się na zazdrości i tendencji do emancypacji, czy też ma inny charakter?

W ogólności: analiza powinna zawierać studium nawyków ze szczególnym uwzględnieniem relacji płci i relacji rodzinnych³³.

Kształtowanie się wczesnych nawyków³⁴

Niemowlęctwo

We wczesnym okresie życia dziecko całkowicie zależy od matki. Śmierć matki to śmierć dziecka. [Ona] karmi je piersią, myje, pierze jego powijaki, nosi je ze sobą w kołysce, [gdy pracuje poza obejściem]. *Kolebka* — synonim dziecka. Tyle a tyle *kolebek* — tyle a tyle urodzonych dzieci*. Inni członkowie wspólnego domostwa są wykluczeni z opieki nad dzieckiem; matka [dopuszcza] tylko [świekrę]. Stopniowo jednak dziecko wkracza do grupy i nawiązuje kolejne relacje. Dzieje się to zwykle, gdy się zaczyna uczyć mówić. Tak tworzą się pierwsze więzi między nim a innymi domownikami. Najbliższe związki powstają między dzieckiem a jego ojcem i babką. Jednak osobą najbliższą pozostaje matka: ona jest źródłem pokarmu. Karmienie jako metoda uspokajania dziecka. Nigdy nie odmawia się karmienia, zawsze daje [piers]**.

Niemowlęctwo

Pierwszy okres po porodzie: najbardziej intymne odosobnienie matki i dziecka. Ojciec nigdy nie widzi dziecka, ponieważ jest ono *krże*. Chrzeszt oznacza wejście dziecka do społeczeństwa***, ale dla niego ta zmiana statusu znaczy niewiele: dziecko i matka tworzą nadal najściślejszą jedność. Pierś: nigdy się jej nie odmawia, zawsze podaje; sposób uspokajania dziecka. Płacz i ssanie piersi. Wszystkie inne czynności: mycie dziecka i pranie jego bielizny, defekacja itp. — wyłącznie przez matkę [...]; pomoc ze strony babki. Miejsce dziecka: na łonie matki i przy jej piersi. Praca z dzieckiem, noszone w kołysce itp. Pierwsze wejście ojca: w okresie, kiedy dziecko uczy się pierwszych słów.

Dziecko wczesnie uczy się jeść produkty inne niż mleko. Do zabawy i gryzienia dostaje cukier, chleb, owoce. Około pierwszego roku życia

* [W notatkach:] Dete. *Kolebka*: decana. „Kolebki sum imala osum”. [Dziecko. *Kolebka*: dzieci. „Miałam osiem *kolebek*” (tj. urodziłam ośmioro dzieci)].

** [W notatkach:] Mleko. By zapewnić dostatek mleka, stosuje się szereg zabiegów. W pierwszym rzędzie: dieta.

*** [W notatkach:] *Krże* — nekrsteno dete. Dur da mu se kłaat ime! *Kržo. Krža*. Po ime — od kogaj je krsteno. [Krże to niechrzczone dziecko. Dopóki mu nie nadadzą imienia. *Kržo. Krža*. Po imieniu nazywają je z chwilą, kiedy ochrzczą].

³³Niniejszy paragraf — angielski konspekt — w tłumaczeniu Anny Engelking.

³⁴W rękopisie także wariant tytułu: „Eliminacja zachowań niepożądanych”.

zaczyna otrzymywać normalną dietę, towarzysząc [przy jedzeniu] pozostałym dzieciom. Razem z innymi dziećmi woła o jedzenie: *papu!*. Z tego względu jego pierwsze pojęcia o tabu tworzą się w związku z zakazami żywieniowymi, ponieważ normalna dieta poddana jest ścisłym regułom postów. Dla dziecka nigdy nie ma od tych reguł wyjątku. W tej sytuacji formuje się jego pierwsze słowo odnoszące się do tabu: „*pop*” [post].

Odstawienie od piersi

Odstawienie od piersi nie jest więc dla dziecka zdarzeniem niezwykłym ani niespodziewanym; kojarzy się z ograniczeniami diety. Ale separowane od matki jest nie tylko dziecko. [Moment] odstawienia nie jest ściśle ustalony. Najlepszy czas: gdy dziecko ma [około] dwóch lat. Tubylcy uważają za najlepszy i najbardziej pożądany trzyletni okres między narodzinami kolejnych potomków. Ssanie piersi i poczęcie pozostają w związku. Dopóki dziecko jest przy piersi, kolejne poczęcie [jest] niepożądane. Dlatego przynajmniej przez sześć miesięcy [po porodzie], a często do roku, żona nie dopuszcza do siebie męża, nie oglądając się na moralność cerkiewną. Potem następuje wznowienie stosunków płciowych i utrzymywanie ich aż do drugiej połowy kolejnej ciąży, do momentu odczucia pierwszych ruchów płodu. W tym samym czasie dziecko zostaje odstawione od piersi: jedna matka nie może bowiem żywić dwojga dzieci, nie narażając zarazem jednego z nich na niebezpieczeństwo. Separacja matki od dziecka i od męża następuje zatem jednocześnie.

Odstawienie przebiega w sposób nagły, dramatyczny, z intencją szokowania dziecka (niepierwszy szok tego rodzaju). Ojciec często śpi oddzielnie. Babka — z dzieckiem. Dziecko płacze jeden, dwa lub więcej dni, zanim się nie przekona, że jego płacz nic nie daje. Babka podaje mu swoją pierś, a kiedy dziecko orientuje się, że jest ona pusta, przestaje odczuwać satysfakcję ze ssania takiej piersi. Po kilku dniach ten epizod ma swój koniec: dziecko zaczyna jeść to samo, co inne dzieci w domu.

Wczesne dzieciństwo

Relacje społeczne. Jest to jedyny rodzaj separacji. Poza tym dziecko pozostaje przy matce. Nie potrzebuje jej już jednak w takim stopniu jak wcześniej; często przebywa z babką lub z innymi dziećmi. Na tym etapie, dzięki kontaktom społecznym, [odbywa się] znacznie intensywniejsza nauka języka. Warunkowanie przez podawanie jedzenia.

Nawyki defekacyjne. Najbardziej istotne zmiany w nawykach dziecka [następują] przez uczestnictwo w społeczności dziecięcej. Jego niemowlęce nawyki ulegają zmianie nie wskutek presji ze strony dorosłych, lecz w wyniku przebywania w towarzystwie starszych dzieci.

Tak więc defekacja jest zupełnie niekontrolowana; [dziecko] oddaje mocz i kał, gdzie i kiedy chce. Obowiązkiem matki jest sprzątanie po nim; czynność tę wykonuje ona wiele razy dziennie bez dezaprobaty czy gniewu. Uważa się ją za rzecz naturalną. Dzięki towarzystwu innych



Trebowle. Starsza siostra karmiąca młodszą

dzieci [najmłodsze] uczy się wychodzić z domu i załatwiać potrzeby naturalne na zewnątrz. Owe potrzeby naturalne długo jeszcze nie wiążą się z żadnymi represjami, nie pociągają za sobą przymusu dyskrekcji ani poczucia nieprzyzwoitości. Wprost przeciwnie — starsi pobudzają dziecięce zainteresowanie tymi sprawami: starszemu dziecku powierza się zwykle obowiązek obserwacji procesu defekowania [młodszego], aby wiedziało, czy próba się powiodła, czy też czynność trzeba będzie wkrótce powtórzyć.

Jeszcze wcześniej [dziecko] jest uczone symboli defekacji, by mogło komunikować potrzebę. Brak represji funkcji wydalniczej. Symbole te zostają poddane reorganizacji przez włączenie zachowania [dziecka] w grupę rodzeń-

stwa. Zachęcanie do ekshibicjonizmu, który niedługo potem zastępowany [jest] przez ekshibicjonistyczną kontrolę nad młodszym rodzeństwem.

Nawyk ubierania się. I ten [tj. wyżej opisany] nawyk nie trwa jednak długo. Przechodzi przemianę, związaną z kształtowaniem się nowego nawyku: ubierania się. Niemowlę od pierwszych miesięcy życia nosi koszulki. Również amulety. Z biegiem czasu amulety są odrzucane, dziecko zostaje w samej koszuli, półnagie latem i zimą. Dużo czasu i wysiłku poświęca się, by nauczyć dziecko noszenia skarpet i *opanek*. Gdy dzieci urosną, dostają: chłopcy — spodnie i czapki, dziewczęta — chustki, fartuchy, pasy, naszyjniki. Strój ten noszony jest początkowo tylko z okazji świąt, później codziennie.

Ubiór i nagość. Nawyk ubierania się jest kształtowany od najwcześniejszego niemowlęctwa. Stopniowo przeradza się w chęć samoupiększenia, co ma związek ze stopniowym przechodzeniem od grupy mieszanej płciowo do grupy chłopięcej lub dziewczęcej.

Ekshibicjonizm organów płciowych promowany u małego dziecka płci męskiej, [jest] tłumiony u dziecka płci żeńskiej. Bez umotywowania, po prostu: zakryj się.

Obsceniczny język. Uczy się go chłopców. Do dziecięcych sprośności zachęca zwyczaj: drażnienie się podczas *koledy*, pobudzane przez rodziców

i najstarszych mieszkańców³⁵. Brak ingerencji w życie wspólnoty dziecięcej. Delikatna represja [następuje], jeśli sprośności używają bez różnicy chłopcy i dziewczęta. Żeńska seksualność — tłumiona*.

Relacja matki i dziecka

Dziecko zależne od matki

Niemowlęstwo. Jedność matki i dziecka, jak to zostało opisane w „Kształtowaniu się wczesnych nawyków”. Matka jako żywicielka, obrończyni itp. niemowlęcia. Zmiana wskutek odstawienia od piersi. Aspekt żywieniowy relacji matka–niemowlę. Ale matka pozostaje żywicielką na inną skalę.

Wczesne dzieciństwo. Edukacja = warunkowanie przez matkę i babkę za pomocą jedzenia. Matka — instrumentem życia dziecka. Dzieci nie wolno zostawiać bez matki. Płacz za matką, za jedzeniem — rozwój [od ruchu] jeszcze w niemowlęctwie. Karanie słowne: strofowanie.



Rastesz. Matka i dzieci



Reczane. Matka i dziecko

* [W oryginale po tym zdaniu tytuł kolejnego, nierozwiniętego akapitu:] „Tłumienie nerwicy i kształtowanie nawyków. Jąkanie”.

³⁵ Szerzej na temat *koledy* por. podrozdz. „Bożić — Wodici” w rozdz. „Walka o byt. [Gospodarka i magia w cyklu rocznym]” w części 1.

Dzieciństwo. Stopniowa emancypacja dziecka. Matka pozostaje dostarczycielką pożywienia ze względu na swoje obowiązki domowe. Powroty dziecka do matki w razie niebezpieczeństwa, krzywdy itp. Poczycielka. Żywe przywiązanie trwa i rozwija się, choć ulega reorganizacji i zmianie.

Okres dojrzewania płciowego. Stosunki ojciec–syn w tym czasie napięte. Biesiady rzadko bez kłótni. Nigdy [nie są takie stosunki] matka–syn. Poufałość w sprawach miłosnych dziecka. Brak zażyłości z ojcem. Większaz matką. Konflikt, kiedy matka złamie solidarność z dzieckiem. Konflikt rzadki.

Matka zależna od dziecka

Brak kryzysu w relacji matka–syn. Okres dojrzewania płciowego oznacza kryzys w relacjach ojciec–syn. Brak takiego kryzysu w relacjach matka–syn. Zmiana obowiązku wzajemności: [teraz] syn musi żywić matkę. Lecz mimo że matka faktycznie żywiła dziecko, obowiązek wzajemności motywowany jest brzemionami ciąży. Teraz wzajemność się materializuje. Lecz nie w taki sposób, jak w przypadku ojca. Matka nie stawia wymagań, nie jest gospodarzem. Mimo to stara matka jest bardziej użyteczna niż stary ojciec. Stary ojciec nie może już wykonywać męskich prac. Stara matka [nadal] pracuje dla rodziny. Nadzoruje żony synów, rozdziela pożywienie i inne przedmioty konsumpcyjne. Kontroluje synowe.

Użyteczność matki. Poza tym matka jest domową kapłanką. Sprawuje kontrolę nad całością religijnego życia domu. Przez zabiegi rytualne, przestrzeganie tabu i akty magiczne sprowadza dobrobyt i powodzenie. Może być znachorką; troszczy się o zdrowie wszystkich domowników, zwłaszcza dzieci synów. Jej użyteczność jest ogromna³⁶.

Sankcje matki. Usankcjonowanie przywilejów wzajemności nie leży w prawach do własności. Matka nie posiada własności tak samo jak synowie, a nawet w większym niż oni stopniu. Po śmierci ojca dziedziczy syn, nie jego matka. Jej sankcja: rozpacz i klątwa rzucona na dzieci w rozpacz. Pierścienie matki. Klątwa matki. Nawet usankcjonowanie przywilejów matki odwołuje się do emocji, do sentymentów — nie do jakiegokolwiek materialnego wkładu w dobrobyt synów.

[Relacja matki i dziecka. Zapisy terenowe]

Klątwa matki. Wołcze, 2 listopada 1932, inf. Kolo.

Czy klątwę matki uważa się zawsze za silniejszą niż ojca? Tak. Klątwa matki [ma] specjalną siłę: może się spełnić. Gdyż matka karmiła dziecko piersią — stąd ten związek.

Ojca klątwa? Ojciec nie klnie w ten sposób, co matka.

³⁶O funkcjach rytualnych kobiet Obrębski pisze szeroko przede wszystkim w podrozd. „Czary i czarownictwo” w rozdz. „Religia gjaurów macedońskich” i w rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1, a także wyżej w: *Czarownictwo Porecza Macedońskiego* oraz niżej w: *Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej*.

Matka zawsze nosi pierścień. To aby, gdy klnie, klątwy obracały się w pierścieniu („Wo prstenot da se wrtat kletwite”)³⁷.

*

Jedna baba sme imali, ka Stefkojca szto je. Segda da stanet Kolo, da mu reczet Kolojca: „Jeba ti majkata!”. Pa baba mu stanęła. „Szto? Ja swoja majka psu’ał, ja swo’a baba ps’uał”. Kako Matejca szto je, take mu je Stefkojca.

Była u nas *baba* [teściowa Kola, matka Kolojcy], była u Stefkojcy. Kolo wstał i powiedział Kolojcy „Kurwa twoja mać!” i *baba* się na to oburzyła: „Co? Czy przeklinasz swoją matkę, czy przeklinasz swoją teściową, [nie ma różnicy]”. Matejca [tj. matka Kolojcy] jest (dla Kola) tak samo jak Stefkojca.

Prawo rodzinne (wzajemność)

Cziftelija — proklet. Ne mu daat opinci, ne mu daat leb, ne mu daat kafe — proklet. Da ne prajit: jesnaflija; mu je stram od jesnafot. Cie mu każat: „Jazak da ti je. Ne postramoti swite nas. Na srce te nosiła, t’izraniła, t’izgledała. Segaj da ja brkasz, da ja tepasz? Stram da ti je! Majka ti je. Morasz da ja czuwasz, da ja ranisz. Kako ta’a szto te gledała tebe kogaj si bił mał. Take ti da ja gledasz. Da ja ne brkasz. Ne widzujesz ajir, ej! Cie te kołnet. Majkini kletwi faciat. Na srce te nosiła. Te dojiła. Mleko si cicał od niej. Ako te ne fatat tebe kletwi, twoji deca cie fatat. Ne widzujesz ajir. Nemoj wake da prajisz”.

*Cziftelija*³⁸ — przeklęty. Nie dadzą mu *opanek*, nie dadzą mu chleba, nie dadzą mu kawy; [jest] przeklęty. Co by nie było, chodzi o cech — wstydzi się przed cechem. Powiedzą mu: „Jak ci nie wstył. Wszystkich nas okryłeś wstydem. Pod sercem cię nosiła, karmiła cię, doglądała — żebyś ją teraz wyrzucił, żebyś bił? Wstydz się! Jest twoją matką. Musisz się nią opiekować, karmić ją, tak jak ona opiekowała się tobą, kiedy byłeś mały. Tak się nią opiekuj. Nie wyganiaj jej. Oj, nie zobaczysz ty szczęścia! Przeklnie cię, [a] matczyne klątwy uczepią się ciebie. Pod sercem cię nosiła. Piersią cię karmiła. Mleko jej ssaleś. Jeśli klątwy nie uczepią się ciebie, to uczepią się twoich dzieci — [tak czy owak] szczęścia nie zobaczysz. Więc nie postępuj w ten sposób”.

Matka i dziecko (Wel’janica)

Majka ti da istepasz, ceł narod, ceła Jewropa cie reczet: Josif ja tepał majka mu, ja tepał, ja tepał, ja tepał! A żenata da ti si istepasz — nikoj ne ti se smejet. Niszto. Cie si ja istepasz i cie si ja zamiłujesz, żena ti biła.

A majka ti cie si płaczet. I cie mu reczat na majka ti: Zabadijała szto sina ti si gledała, ti!

³⁷ Zamknięcie klątwy w pierścieniu symbolizuje jej nieskończoność i, dzięki temu, sprawczość. W ten sposób matka otrzymuje duchową i materialną nadmoc, która nie podlega destrukcji.

³⁸ *Cziftelija* (mac.) — człowiek obłudny, dwulicowy, zakłamany; zdrajca, judasz (od *czifte*, podwójny). Wyżej w *Czarownictwie Porecza Macedońskiego* Obrębski podaje, że *cziftelijite* to gwałtownicy bądź złościcy, zob. tamże w rozdz. „Czary jako zbrodnia” i podrozdz. „[Terminologia uczynku czarowniczego w kontekście moralności społecznej]”. Tutaj mowa o człowieku, który podnosi rękę na matkę.

Jeśli pobijesz matkę, cały naród, cała Europa powiedzą: Josif bił swoją matkę, bił ją, bił ją, bił ją! A jak zbijesz żonę — nikt nie będzie się z ciebie śmiał, nic [a nic]. Zbijesz ją, a potem ją pokochasz, bo to twoja żona.

A matka będzie płakać. I powiedzą matce: Na próżnożes swego syna oglądała!

Matka i dziecko. St(efkojca) i Wel^J(anica)

Tatkowci mnogo imat. Sedit majka szto je jedna. Al' od czoek te zapačila, al' od pes te zapačila, al' od magare te zapačila: swe na serce te nosiła. Majka ti da ja izbrkasz, da ja zemisz twoja majka, na ledzia da ja zemisz, dewet płanini da preskoczisz, nazod da se ne obzresz i woda da se ne napijesz: i greot posle cie ti se prostit. I posle ako sakasz, ne ja praszuj ako ti je majka.

Majka ti da ja izbrkasz: da ti je jazak! — cie ti reczat. Majka ti da izbrkasz. Da ti je jazak, da ti je sram. Si ja frlił majka ti. Te gledała, dewet meseci te nosiła. A posle kogaj cie ja prenesesz dewet płanini, ne je ti majka. Ti je odrodna.

Ojców jest wielu. Tylko matka jest jedna. Czy z człowiekiem cię poczęła, czy z psem cię poczęła, czy z osłem cię poczęła: [i tak] zawsze pod sercem cię nosiła. Jeśli wypędziłeś matkę, weź ją [teraz], swoją matkę, na plecy i przeskocz przez dziewięć gór, nie oglądając się za siebie i nie pijąc wody [ani razu], a grzech będzie ci wybaczony. Ale potem, choćbyś chciał, już nigdy nie pytaj, czy jest twoją matką.

Jeśli wygnasz swoją matkę, powiedzą: hańba ci! Jeśli wygnasz matkę. Hańba, wstyd, odrzuciłeś swoją matkę. Chowała cię, dziewięć miesięcy cię nosiła. A potem, jeśli przeniesiesz ją przez dziewięć gór, już nie jest twoją matką. Już jest *odrodzona*³⁹.

Ojcobójstwo w rzeczywistości i w folklorze. Relacja ojciec–syn

Dziecięce doświadczenia chłopca w patriarchacie. Miłość, oddanie i podległość

1. Wczesne niemowlęstwo. Brak kontaktów przez pierwsze miesiące. Do czasu chrztu. Ojciec nawet nie spogląda w stronę dziecka. Później [jest] partnerem matki. Jednak żadnej z czynności opiekuńczych nie wykonuje. Wszystko robią matka i babka.

2. Formowanie się relacji. Gdy dziecko zaczyna mówić, nawiązane zostają pierwsze relacje społeczne. Najważniejsza z nich — z ojcem. Ojciec cały dzień poza domem. Matka w domu; jeśli pracuje poza domem, nosi dziecko ze sobą. Ojciec angażuje się w zabawę z dzieckiem, gdy ono [zacznie] mówić: woła je po imieniu, przytula, obdarowuje. Tworzy się

³⁹Wygnanie matki jest grzechem niewybaczalnym — dlatego warunki jego odpokutowania są nierealistyczne. Noszenie matki przez dziewięć gór to zarazem symboliczne odwzorowanie okresu i trudów ciąży. Po ich odtworzeniu przez dziecko jego matka zostaje „od-rodzona”, następuje zerwanie więzi rodowej między matką i dzieckiem. Jednocześnie w folklorze notowanym na terenie Macedonii dziewięć gór symbolizuje wysiłek, jaki na swojej drodze do celu musi podjąć bohater. Przy czym są to warunki niemożliwe do spełnienia. I nawet jeśli uda mu się cel osiągnąć, konsekwencją będzie śmierć bohatera. Żaden człowiek bowiem nie może przetrwać konfrontacji z nie-ludzką dziewiątką.

silna więź uczuciowa — za sprawą partnerstwa matka–ojciec i zabaw ojca z dzieckiem.

3. W trakcie odstawiania od piersi i potem. Ojciec i dziecko są w równym stopniu odsunięci od matki. Więź matka–dziecko słabnie. Relacja ojciec–dziecko trwa, nawet się rozwija. Trauma nowych narodzin przebiega wedle tego samego wzoru. Separacja od matki ulega nasileniu; zazdrość rodzeństwa o matkę. Wzmocnienie więzi dziecko–ojciec. Dziecko pozostaje w tym czasie w większym stopniu pod opieką ojca i babki.

4. Wychowanie w domu. Wychowanie odbywa się nie przez warunkowanie karami fizycznymi, lecz warunkowanie jedzeniem. Dystrybutorkami pożywienia są zwykle matka i babka. [Dziecko przebywa] najczęściej w towarzystwie [innych] dzieci. Ojciec zjawia się z rzadka — radosny, zawsze skory do zabawy z dzieckiem, do żartów, do obdarowywania go. Karanie dziecka w przypadku nieodpowiedniego zachowania rzadkie; ważniejszy [instrument] to odbieranie dziecka ojcu. Dziecko wraca do kobiet, ojciec zostaje z mężczyznami.

W związku z tym nie może rozwinąć się zazdrość o matkę. Stosunki seksualne matki i ojca odbywają się w nocy, w ciemności, tam gdzie mieszka cała wielka rodzina. Dzieci zasypiają o wiele wcześniej niż dorośli. Nie wiedzą, co się dzieje*.

5. Większe zbratanie dziecka z ojcem rozwija się, gdy dziecko dorasta. Najważniejszym nauczycielem [dziecka] jest, obok ojca, dziadek. Relacja silnie emocjonalna, budowana w części na żartach, ale też pełna szacunku.

6. Dzieciństwo. Następuje oddzielenie chłopca od domu, kobiet i matki. Przenosi się do baczki, by wypełniać obowiązki pasterskie. Kształtowanie się więzów przyjaźni z innymi chłopcami. Więzy towarzyskie. Wtórne więzy społeczne (zainteresowania kulturowe). Ojciec staje się dla chłopca gościem, towarzyszem i nauczycielem.

7. Dojrzewanie płciowe. W tym okresie chłopiec osiąga fizyczną dojrzałość. Jest takim samym robotnikiem jak dorośli mężczyźni. Osiąga biegłość w hodowli zwierząt. Budzi się zainteresowanie sprawami płci. Towarzystwo, gry i zabawy z innymi chłopcami-pasterzami poza wsią. Wysokie mniemanie o sobie. Ojciec jawi się jako instruktor, nadzorca, nauczyciel i rozkazodawca. Kształtowanie się zrębów konfliktu.

Konflikt i ojcobójstwo

Kryzys w relacji ojciec–syn.** Dojrzewanie — kluczowy kryzys w relacjach między ojcem i synem. Stanowi sprawdzian relacji ojciec–syn w jej sensie prawnym. Prawna koncepcja tej relacji: wzajemność oparta na dożywotnym zabezpieczeniu. Ojciec żywi syna, [następnie] syn musi żywić

* [Na marginesie adnotacja:] Rozważyć, gdzie ta kwestia ma zostać rozwinięta: w „Ojcobójstwie” czy w „Nawykach”. [Por. wyżej podrozdz. „Kształtowanie się wczesnych nawyków”].

** [Dopisek na marginesie:] Przeanalizować sytuację społeczną syna w świetle jej wielorakich implikacji.

[ojca]. Przewartościowanie [tej] wzajemnej zależności, gdy syn dojrzeva. Ojciec stary — pracuje mniej; bardziej zajmują go sprawy natury społecznej, publicznej, mniej codzienna praca. Ma to swój początek w okresie dojrzwania chłopca. Proces przewartościowywania trwa przy tym kilka lat, zanim w pełni osiągnie swoją przeciwwagę. Do tej pory ojciec żywił i wymagał. Teraz żywicielem staje się syn, jednak ojciec nadal wymaga.

Rozbieżność między zasługami a pozycją społeczną znajduje odzwierciedlenie w faktycznym podziale pracy, w przedsięwzięciach gospodarczych, w ożenku chłopca. O wszystkim decyduje ojciec, syn wykonuje decyzje. Zmiana ta sama w sobie niekoniecznie musi prowadzić do konfliktu. Ale [też] nie oznacza wyłącznie zmiany w relacji ojciec–syn.

Zawarcie małżeństwa oznacza dla chłopca rozpoczęcie relacji z żoną. Następnie pojawiają się jego własne dzieci. Ojciec reprezentuje, jak poprzednio, pojedynczą osobę. Syn reprezentuje swoją rodzinę. Jest dostarczycielem dla dwóch stron: wstępnej i zstępnej. Ma podwójne obowiązki. Konflikt jest determinowany przez ten zestaw relacji.

Jądro konfliktu w Macedonii

1. Okres działalności pasterskiej. Towarzystwo chłopców. Ojciec: nadzorca pracy, rozkazodawca, wymierzający kary. Chłopca uczy się, że ważne są nie uczucia, ale praca i obowiązki. Relacja uczuciowa przekształca się w prawną. Małżeństwo.

2. Kolejny okres. Waha się pod względem rozciągłości. W swojej istocie zasadza się jednak na zastąpieniu w pracy ojca przez syna. Całkowita zamiana: obowiązki rodzicielskie zmieniają się w zachowanie dziecinne, dziecinne zachowanie [zaś] zastąpione zostaje przez obowiązki rodzicielskie. Prawo ojcowskie pozostaje jednak [w mocy]. Chłopiec jest [teraz] nie tylko synem i bratem, lecz także mężem i ojcem. (Stłumiony) konflikt zostaje wyparty.

Konkretne dowody. Przypadki konfliktów.

3. Psychologia śmierci. Mit o śmierci i indywidualne reakcje na treść mitu.

4. Kompleks ojcowsko-synowski (konflikt rodzicielski) i jego stłumienie.

Przypadki konfliktów

1. Rafajle i Petar⁴⁰. Dojrzwowanie. Cenzura ojcowska. Emancypacja spod władzy ojca w kompanii innych chłopców. (Stłumienie).

2. Milenko i jego syn [Nofit]. Małżeństwo. Wyłączne prawo męża do żony. Odmowa wypełniania dwustronnych obowiązków. (Stłumienie i sublimacja wskutek interakcji z różnymi grupami ingerującymi: rodziną (żoną), opinią wsi).

3. Sofre i jego ojciec [Dziurcin]. Ciężar wzajemności. Bezżyteczny ojciec i wydatki gospodarcze. (Stłumienie nieskuteczne?).

4. Rafajle (syn) i Stojko (ojciec). Krytyka zdolności przywódczych ojca. Odpowiedzialność za dobrobyt [rodziny] przejmuje syn. (Sublimacja).

⁴⁰Petar jest czternastoletnim synem Rafajla. W materiałach Obrębskiego nie ma więcej informacji o konflikcie między nimi.

5. Stafre i Miłutin. Zachowanie ojca. Konflikty ojca i matki. Ukara-
nie [ojca] przez syna. Ojcobójstwo. (Sublimacja niecałkowicie stłumionej
skłonności).

6. Inne przypadki. Kazirodztwo w Bitowie. Wykluczenie syna w Ra-
steszu z domu ojcowskiego⁴¹. Ślub w Rasteszu. (Normalna sublimacja.
Represja. Rozładowanie konfliktu).

Analiza przypadków

Analiza ukazuje przyczynę i sytuację konfliktu. Konflikt przebiega ina-
czej w okresie dojrzewania, inaczej, gdy [syn] przejmuje funkcję głowy
rodziny. Taki jest zakres czasowy konfliktu. Wczesny konflikt: emancy-
pacja spod prestiżu ojca. Późny konflikt: odmowa kontynuacji stosunku
wzajemności. Rywalizacja o pozycję głowy rodziny, gdy wzajemność zo-
staje utrzymana (w bogatych domach).

To jest ojcobójstwo w rzeczywistości.

Analiza konfliktu w kategoriach socjo-psychologicznych. Elementy ak-
cji zmieniają się.

Ojcobójstwo w folklorze i psychologii

Rozwiązanie konfliktu drogą naturalną: śmierć poprzednika. Śmierć
ojca pojawia się jako jego argument we wszystkich kłótniach z synem. „Nie
zgodzę się, póki żyję”; „To jak umrę, nie wcześniej”.

Do śmierci ojca sankcją jego władzy jest prawo własności. [Ojciec] ma
prawo wykluczyć nieposłusznego syna. Taka jest zasada. Rzadko jednak
wprowadza się ją w życie. Zwykle ojciec się poddaje i czeka na śmierć.

Spadkobiercy wyczekują śmierci [ojca]. (Gadanie Trpa)⁴².

Rozwój konfliktu zależny od postawy moralnej syna.

Mit o ojcobójstwie.

Typowa reakcja na temat śmierci (przypadek Wel^lanicy).

To oddolnie eskaluje konflikt. Przygotowanie uczy prawidłowo radzić
sobie z konfliktem.

Gdy konflikt wybuchnie, typowe kroki: ojciec odwołuje się do sankcji
własności (konflikt narasta, ale się nie rozwija); presja opinii publicznej
(konflikt zostaje uregulowany, słabną jego objawy, lecz nie [stojące za nim]
postawy). *Jazak* [hańba, wstyd] — pouczanie.

Analiza działań [na linii] ojciec–syn w drugim stadium

Działanie podstawowe: wypełnianie obowiązku wzajemności. Odbywa
się codziennie, z różnym natężeniem i zaangażowaniem. Niekiedy od-
mowa.

⁴¹ Por. wyżej podrozdz. „Przypadki konfliktów”, przykład „Syn z Rastesza wygoniony przez
patriarchę”. Por. też wzmiankę o tym przypadku w podrozdz. „Podział *zadrugi*. [Zapisy tere-
nowe]” w części 1.

⁴² Notatki terenowe nie dostarczają wyjaśnienia, o co w tym przypadku chodzi.

Działania środowiska społecznego. Potępienie lub uznanie.

Sublimacja. W przypadku uznania działania za właściwe: sublimacja działania za sprawą pozytywnej reakcji społecznej.

Syn wypełnia swoje powinności: spotyka się to z pozytywnym odzewem jego środowiska społecznego; uznanie i pochwały itp. Pojawia się świadomość, że te działania ktoś dostrzega i docenia. Prowadzi to do zmiany pierwotnej skłonności: działanie wykonywane jest nie po to, by zadowolić ojca, lecz by zdobyć uznanie grupy. Zmierza ono do pierwotnego celu za pośrednictwem nowego celu, który ma znaczenie społeczne. Podmiot pragnie wykonać czynność, która przedstawia dla kogoś pozytywną wartość. Czynność nabrała nowej rangi, a nowa skłonność zmierza do podtrzymania i zwiększania tej rangi. Ojciec otrzymuje nie tylko jedzenie, lecz także tytoń i *rakiję*, a podmiot szczyli się tym faktem. Skłonność do uzyskiwania określonego rezultatu przeradza się w skłonność do dostosowywania się do wartościowań społecznych przez wykonywanie czynności, które pozytywnie ocenia środowisko społeczne agensa.

Ta sama pierwotna skłonność staje się antyspołeczna, kiedy przejawia się jako działanie zakazane, gdy zaś realizuje się przyjętymi i pozytywnie wartościowanymi kanałami, uzyskuje charakter społecznego konformizmu. Społeczna sublimacja [jest] przeciwieństwem społecznego tłumienia. Redukuje to liczbę okazji do tłumienia, czyniąc je niekoniecznym we wszystkich przypadkach, kiedy działanie można wkomponować w system instytucjonalny.

(Skomplikowane przypadki sublimacji i stłumienia z różnych środowisk społecznych [dotyczące] tych samych lub różnych działań: istota konfliktu między rodziną indywidualną a grupą krewniczą. Mężczyzna odmawia utrzymywania ojca i poświęcenia się dla braci; spotyka się to z aprobatą jego żony oraz dezaprobatą innych grup: wsi, *kabila* itd).

Stłumienie i sublimacja (Zmiany reakcji społecznych)

Zmiany sytuacji (negatywne lub pozytywne oddziaływanie środowiska społecznego) odpowiadają za zmiany skłonności.

Analiza stłumienia

Negatywna reakcja społeczna grupy itp. wpływa z zewnątrz na działania podmiotu. Dokładnie taki sam proces, gdy zewnętrzne oddziaływanie społeczne w rzeczywistości nie następuje, lecz podmiot przedstawia je [sobie] jako nieuniknione lub możliwe. Oddziaływanie to może także następować po pewnym czasie, jak w przypadku kary. W związku z tym skłonność ulega modyfikacji. Nowy impuls: dokonać czynu zakazanego przez społeczeństwo, który [to impuls] musi ulec albo stłumieniu albo potajemnemu zaspokojeniu w skrytej rewolcie przeciwko społeczeństwu.

Represja społeczna: negatywne oddziaływanie społeczeństwa na poczynania podmiotu. To, jakie są rezultaty tego oddziaływania społecz-

nego, nie ma większego znaczenia*. Jego uniwersalny rezultat: specyficzna modyfikacja skłonności [kierujących] działaniem = skłonność do uzyskiwania określonego celu, o charakterze społecznym lub nie, za sprawą określonego działania ulega zamianie na skłonność do wykonywania tej czynności, zapobiegającą rzeczywistemu lub możliwemu przeciwdziałaniu jakiejś jednostki lub grupy czy też to przeciwdziałanie ignorującą. Pierwotny cel: osiągnąć oczekiwany rezultat. Nowy cel, świadomy lub nieświadomy: osiągnąć oczekiwany rezultat wbrew [społecznemu] przeciwdziałaniu. Pierwotny problem: zaradzić sytuacji, gdy ta zostanie zdefiniowana. Obecnie: działanie traktowane jako całość, której nieodłączną częścią jest sama definicja problemu, staje się problemem społecznym**.

Jedynie przeciwdziałanie [jakiegoś] bytu społecznego może uczynić [daną] sytuację problematyczną. Nie przeciwdziałanie podmiotu społecznego, po którym spodziewano się, że zareaguje w określony sposób. Zmiana reakcji nie gra w związku z tym roli.

Skłonność przeciwstawiająca się ingerencji ze strony grupy lub jednostki: antyspołeczna***.

Wnioski

Mit i konflikt w społeczeństwie patriarchalnym⁴³

Fakt kompleksu i problem mitu. Kompleks Edypa, ów kamień węgielny ruchu psychoanalitycznego****, interesuje antropologa społecznego bardziej niż jakakolwiek inna teoria stworzona przez odkrywców podświadomego. Postrzegany w kategoriach eksperymentów klinicznych, kompleks Edypa oznacza podświadome pragnienie posiadania matki, paralelne z podobnie podświadomą chęcią zamordowania ojca. W następstwie osobliwego lapsusu terminologicznego, który badaczowi prymitywnej kultury może tylko pochlebiać, ta godna pożałowania aberracja dziecięcego życia emocjonalnego wywodzi swą nazwę nie z otoczenia klinicznego, gdzie ją obserwowano i obnażono, lecz z rekwizytorni mitologicznej, w której antropolog, ta *Mädchen für alles*⁴⁴ w kwestiach kultur ludzkich, czuje się jak w domu.

Wybór terminu był jednakże bardziej znaczący. Psychoanalityk, zainspirowany odkryciem kompleksu Edypa, wtargnął na pole antropologii, głosząc iż znalazł ten jeden klucz, który będzie mógł otwierać najgłębsze

* [Na marginesie znak zapytania i adnotacja:] Ale to [jest] najważniejsze dla socjologa.

** [Dopisek na marginesie:] Stłumienie trzeba rozważyć jako prowadzące do konfliktu psychologicznego.

*** [W rękopisie w tym miejscu tytuł kolejnego, nierozwiniętego akapitu:] „Konflikt psychologiczny (zmiany w działaniu) (realne i potencjalne działania społeczne)”.

**** [W innym wariantcie tekstu:] psychoanalitycznego credo.

⁴³ Paragraf przetłumaczony przez Annę Engelking. Wariant tytułu: „Mit i konflikt w Macedonii”.

⁴⁴ *Mädchen für alles* (niem.) — dziewczyna do wszystkiego, popychadło.

pokłady zjawisk kulturowych. Z tego powodu słynny bohater antycznego mitu, którego nieszczęściem było nieświadome zrobienie tego, czego musiał podświadomie pragnąć, stał się emblematem szczególnego typu spekulacji, w których... [tekst urwany].

Dlatego, przemieszczony w wymiar antropologiczny, kompleks ten oznacza o wiele więcej niż tylko indywidualną neurozę. Oznacza pierwotne stadium historii kultury, kiedy ludzie żyli w hordach pod przywództwem ojca, jedynego władcy synów i właściciela ich matek; oznacza wybuch nienawiści i zawiści wobec egoistycznego tyrana, zakończony ojcobójstwem i kazirodztwem; oznacza ponadto akt skruchy, w wyniku którego ustanowiono ograniczenia seksualne, przywrócono porządek społeczny, zinstytucjonalizowano religię, ową zaś pradawną katastrofę przeniesiono w podświadomość. W ten sposób stłumienie kryminalnego postępu grupy ludzkiej u początków kultury uczyniono odpowiedzialnym za osobliwą strukturę życia psychicznego człowieka. Trening kulturowy wyposaża go w system uczuć oraz idei moralnych, które tylko tłumią jego prawdziwe Ego, jego podświadome pragnienie powrotu do stanu pierwotnego i spełnienia pierwotnego pragnienia, którego cywilizowane społeczeństwo nie może aprobować. Znajduje więc ono spełnienie w snach, kiedy to... [tekst urwany].

*

Jądro konfliktu. Tradycyjna teoria psychoanalityczna: konflikt wyraźta za stłumienia dziecięcych form libido.

Teza Malinowskiego. W społeczeństwie matriarchalnym brak tłumienia kontaktu matki z dzieckiem we wczesnym dzieciństwie. Seksualne doświadczenia dziecka rozpoczynają się wcześniej — równoległe ze słabnięciem cielesnej zależności od matki. W konsekwencji: brak kompleksu Edypa między synem i ojcem. Istnieje jednak konflikt edypalny między siostrzeńcem a wujem. Konflikt wynika zatem z wtórnych przyczyn społecznych, a nie z przyczyn pierwotnych, jak przejawy libido itp.

Analiza Malinowskiego pokazuje, że w tym konkretnym matriarchalnym typie społeczeństwa, gdzie wcześniej rozpoczyna się swobodne życie seksualne, teoria psychoanalityczna nie obowiązuje⁴⁵.

*

Punkt wyjścia: kompleks Edypa w psychoanalizie a nerwica dziecięca, ujawniana za sprawą specyficznego zachowania pacjenta. Inwazja antropologiczna: mit, sny itp. [jako] manifestacje kompleksu w skali społecznej. Nieświadomość grupowa i jej wytwory.

⁴⁵ Obrębski odwołuje się tu do tezy Malinowskiego, głoszącej (na podstawie badań na Trobriandach), że opisany przez Freuda kompleks Edypa nie ma charakteru uniwersalnego. Swoje stanowisko Malinowski przedstawił najpełniej w pracy *Seks i stłumienie...*

Antropolog zajmuje się przedstawicielami kultury i elementami kulturowymi. Nie zna on w związku z tym kompleksu Edypa w postaci klinicznej. Ma do czynienia z faktami jawnymi, poprzez które manifestuje się zachowanie społeczne jego ludzi. Zna kazirodztwo, ojcobójstwo, mit i sny w ich unaocznionych przejawach. Nie może badać kompleksu Edypa, który istnieje wewnątrz osoby, a nie między osobami. To ich relacje musi badać, a co się tyczy pretensji do psychoanalizy — zajmować się kazirodztwem, ojcobójstwem, mitem kazirodczym i ojcobójczym [oraz] snami.

Rezultaty analizy. Analiza kształtowania się wczesnych nawyków wykazuje poniższe:

1. Kształtowania się nawyków żywieniowych, związanego z zerwaniem wczesnej relacji matki z dzieckiem przez odstawienie od piersi, podmiot nie może kojarzyć z odosobnieniem seksualnym matki i ojca — jako że odstawienie od piersi oznacza zwykle (w praktyce) przerwę w życiu seksualnym małżonków.

Przez korelację z innymi tabu jedzeniowymi (poszczenie) [proces kształtowania się tych nawyków] ulega przeniesieniu do tej dziedziny zjawisk. Dlatego nienawiść między ojcem a dzieckiem [nie wykazuje] kulturowo ustanowionego związku przyczynowego z odstawieniem od piersi.

2. Nawyki defekacyjne kształtują się poprzez długi proces zmiany [pierwotnych] nawyków dziecka. Brak nagłego stłumienia. Wspieranie przejściowego ekshibicjonizmu defekacyjnego.

3. Nawyki ubraniowe formuje się w chłopcu przez powolne warunkowanie go do ubierania się. Wspieranie ekshibicjonizmu we wczesnej fazie dzieciństwa chłopca. Tłumienie nagości powolne i stopniowe. Brak oburzenia moralnego na widok nagiego ciała chłopca. U dziewcząt nawyki te wyrabiane są wcześniej, a stłumienie [jest] silne. Tutaj korelacja między stłumionym „ekshibicjonizmem” a nerwicami typowymi dla tego kraju (bieganie w amoku i zrzucanie z siebie odzieży)⁴⁶.

4. Obscena nie tłumiona. Wspierane. W przypadku chłopców rozwija się w zwyczajne użycie męskich wyrażań. W przypadku dziewcząt tłumiona w młodym wieku (10–12 lat)*.

Kompleks ojcobójstwa widziany przez pryzmat analizy formowania się wczesnych nawyków pokazuje, że za powstawanie konfliktu nie jest odpowiedzialne żadnego rodzaju tłumienie dziecięcych [skłonności] w najwcześniejszym okresie życia.

Konflikt zdeterminowany kulturowo. Powtarzany w każdym pokoleniu. Jego jądrem — istota relacji między ojcem a synem w jej aspekcie dynamicznym i prawnym.

* [W rękopisie w tym miejscu tytuł kolejnego, nierozwiniętego akapitu:] „Analiza relacji między ojcem a dzieckiem”.

⁴⁶Na ten temat zob. wyżej w podrozdz. „Egzogamia wiejska” w rozdz. „Kazirodcza miłość albo seks i represja. Mit o kazirodztwie”.

Zasada wzajemności ulega załamaniu w obliczu realiów solidarności w rodzinie indywidualnej. Jest ona warunkowana przez prawo dziedziczenia i sukcesji. Przez kulturową filiację. Załączki tragedii ojcobójstwa [tkwią] nie w umyśle jednostkowym, ale w relacjach społecznych i kulturowych. Aspekty tragedii: przejawy konfliktu, sankcje wzajemności, mit wychowawczy.

Działanie potencjalne: wypełnienie wobec ojca obowiązków wynikających z [zasady] wzajemności.

Podmiot: syn. Przedmiot: ojciec. [Między nimi:] reakcja społeczna. Ja odzwierciedlone.

Zmiany reakcji społecznej: pozytywna sublimacja.

Zmiany działania potencjalnego — przez zmiany skłonności (konflikt psychologiczny — przeszkody aksjologiczne).

Racjonalizacja — mit.

Dawni bohaterzy albo historia w fikcji. Mit heroiczny

Wstęp

Plan schematyczny

1. Wstęp i nawiązanie teoretyczne.

2. Mit heroiczny: tekst.

3. *Heroica* i historia. Wejście w system heroiki jeszcze dobitniej [podkreśla] niedopasowanie tradycji i historii. Inni junacy: Miłosz Obilić, Sekuła Dziecię, Perfidny Żydowin, hajduk Dojczin, Reło z Pazaru — wszyscy współcześni. Pieśń wiąże ich w jedną junacką rodzinę.

Poprzednie mity. Cecha wspólna: fikcyjny wypadek, fikcyjna postać przedstawione jako zdarzenie prawdziwe.

To nas [doprowadziło] do krytyki teorii mitologicznych i argumentów mitologicznych, do poszukiwania kontekstu mitu [i] analizy jego aktualnego znaczenia.

Czy są w naszej analizie słabe punkty? Być może. Kontrargumenty. Asocjacje etnologa i synteza etnografa-socjologa. Psychologia [niewielką] pomocą.

Ale potwierdzenia słuszności naszej analizy i teorii nie należy szukać w ankiecie wśród włościan. Inteligentny etnolog z trudem odkrywa i rekonstruuje związki wewnątrzno kulturowe; włościanin, [zapytany], nie dostrzega ich, ale w razie potrzeby ucieka się do nich.

Potwierdzenie — przez jeszcze jedną analizę. [Sięgnijmy po] mit, który odnosi się do prawdziwego zdarzenia i prawdziwej postaci. Mit historyczny. Zestawmy go z faktami historycznymi i porównajmy wzajemne dopasowanie tradycji i faktów historycznych. Jeśli wynik [okaże się] pozytywny, [będzie to znaczyć, że] moja krytyka „argumentów mitologicznych” [jest] być może niesłuszna. Jeśli negatywny, idźmy [dalej zgodnie z] naszą metodą i starajmy się odkryć, jaką funkcję pełni ta fałszywa mitologia.

Podania, mity, pieśni o Królewiczu Marku, podobnie jak i o innych bohaterach, [są] powszechne w całej Jugosławii. Sięgają nawet Bułgarii. Główny teren ich zasięgu: Serbia, Bośnia, Czarnogóra, Stara Serbia¹, Macedonia. [Największa] koncentracja w Macedonii. Jednym z przypadków

¹Stara Serbia — termin odnoszony dawniej do terytorium utożsamianego ze średnio-wiecznym królestwem Serbii. Obejmowało ono m.in. Kosowo i północno-zachodnią część Macedonii.

[...] zasięgu macedońskiego [jest] Porecze. Proponuję poddać analizie kompleks mitów i pieśni mitycznych o Królewiczu Marku, [które zapisałem] w zachodniej Macedonii na Poreczu.

Dla odmiany — technika rozdziału [będzie] odrębna: terenowe odkrywanie socjologicznych związków mitu z teraźniejszością, podane w całej ich historii².

Porecze — monotonia, bieda. Ziemia uboga, rola skąpa, skały, *krcz*³, las [zniszczony użytkowaniem pasterskim i gospodarczym].

Główne zajęcia: pasterstwo [i] rolnictwo. Produkcja skąpa, konsumpcja poniżej minimum. Śmiertelność dzieci znaczna. Praca—praca—praca, by wyżywić i utrzymać dom. Posty przestrzegane bardziej niż święta. Żałoba [bardziej] niż *zborny* [tj. spotkania towarzyskie]. Emigracja.

Krótki szkic poreckiej ekonomii.

Kontrast rzeczywistości i mitu

Mityczna pieśń o królewiczu Marku. Okoliczności, w jakich pierwszy raz usłyszałem pieśń, skandowaną przez starca.

Komentarze: oni walczyli i pili, rabowali bogactwo i pili, nic nie robili [i] pili. Zachwyt i podziw (rekryminacyjny); zawiść wobec nieosiągalnego ideału życia.

Dygresja o picciu na Poreczu. Picie z zasady uroczyste, obrzędowe, ceremonialne — w małych ilościach. Tylko *rakijdzija*⁴ [pije] w obfitości. Bierze [go] szaleństwo: dzień, dwa i koniec. Potem powrót do rzeczywistości. Ciro grodzący *czerdak*⁵, aby tam siedzieć z przyjaciółmi i pić *rakiję*.

Idee i pomysły

Junactwo. Junactwo zanalizować na tle zasady *aurea mediocritas*⁶.

Istotna struktura społeczeństwa południowosłowiańskiego: demokratyczna plutokracja. Praca i oszczędność. Skupianie bogactwa czyni człowieka wybitnym; również związki przyjaźni. Ale to proces jednej–kilku generacji. Cała rodzina wybija się i staje się miejscową arystokracją. Panuje dominacją ekonomiczną i potęgą opinii urabianej przez nią [samą i jej] przyjaciół.

²W tym miejscu między stronami rękopisu Obrębski umieścił luźną kartkę z cytatem (po rosyjsku) z powieści Turgieniewa *Nakanunie (W przededniu)*. Może widział w nim motto rozdziału? W polskiej wersji fragment ten, odnoszący się do bohatera powieści — bułgarskiego działacza narodowego, brzmi: „Bohater nie powinien umieć mówić: bohater ryczy jak byk, a gdy ubodzie rogiem — mury się walą. Sam nie powinien wiedzieć, dlaczego bodzie, tylko bóg. Zresztą może w naszych czasach potrzebni są bohaterowie innego kalibru” (Iwan Turgieniew, *W przededniu*, tłum. Tadeusz Stępniewski, PIW, Warszawa 1954, s. 68).

³*Krcz*, *krasz* (mac.) — krzaki, krzewiaste zarośla.

⁴*Rakijdzija*, mac. *rakidzija* — 1) ten, kto pędzi wódkę na sprzedaż; bimbrownik; 2) ten, kto lubi wódkę; pijak.

⁵*Czerdak*, mac. *czardak* — weranda.

⁶*Aurea mediocritas* (łac.) — złoty środek.



Wołcze. Wieczorna „popiwka”

Człowiek, który wybija się nagle — nie istnieje. Przeciwko niemu cała wieś, przyjaciele, krewni. Musi zejść na ogólne *niveau*⁷. Inaczej wieś go nie toleruje.

Przykłady. Widoja z Wołcza wraca bogatszy z emigracji. Konflikt Widoja–wieś. Pop trebowski buduje dom dla siebie i żony, mebluje się luksusowo. Intrygi wiejskie przeciw niemu i jego gospodarzowi.

Faktycznie wybitność, nieznaczne odchylenie się ponad ogólny poziom przeciętności spotykają na każdym kroku sprzeciw i potępienie.

Stawro potępiany za swoją rozmowność (dobry *causeur*⁸) i talenty towarzyskie.

Wybitność i sankcje ponadnaturalne. Trpa, gdy się wystroi w swoje *czetniczkie*⁹ szmatki, natychmiast chwyta urok i czepia się jakaś choroba¹⁰.

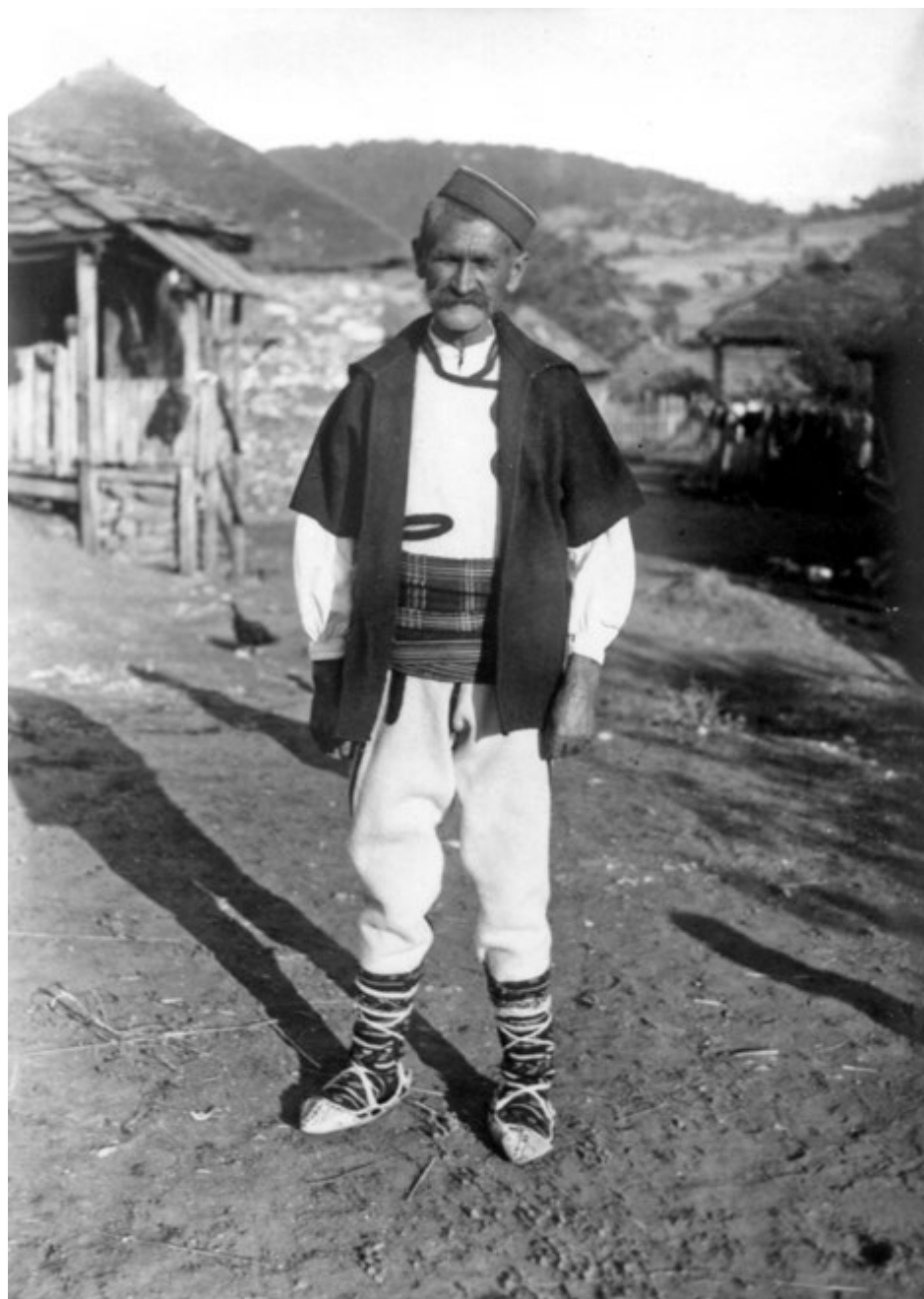
Scena, którą widziałem. Rodzina Stawra dzieląca tytoń i miejskie smakołyki; pojawienie się obcego powoduje pospieszne [chowanie] tych rzeczy (By nie zuroczyć? By nie zdekonspirować wychylenia się ponad poziom przeciętności?).

⁷ *Niveau* (fr.) — poziom.

⁸ *Causeur* (fr.) — gawędziarz, dobry rozmówca.

⁹ *Czetnik* — bałkański bojownik o wolność, partyzant; też rozbójnik, który uciekł w góry (XVIII–XIX w.). Tutaj chodzi o odświętny strój — model ubioru bałkańskiego junaka, którego elementami były m.in. barania papacha i biała koszula.

¹⁰ Szczegółowiej na ten temat por. podrzdz. „Urok i dmuchanie od uroku” w rozdz. „Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]” w części 1.



Trebowle. Stawro — *marifedžija*



Trebowle. Pasieka z magiczną ochroną przed urokiem

Zazdrość i uroki. Mój wilk¹¹. Pasieki i ogrody, gdzie „bogactwo” (*bericet*) bije w oczy każdego. Praktyki zapobiegawcze¹².

Fakt: powszechna tendencja, [by] wychylić się ponad poziom, wybić się — i ogólna [kontra wobec niej]. Człowiek powinien być zwykłym człowiekiem.

Mity o Królewiczu Marku

Trebowle, 12 października 1932 (Trpo). Królewicz Marko był nieśmiertelny. Moc tę dała mu żywa woda, którą pił. [...] Co do żywej wody, Trpo dosłownego tekstu mitu nie zna. Wie tylko, że były jakieś dwie góry, które się otwierały i zamykały. Tam była żywa woda. Królewicz Marko wjechał tam koniem [i kiedy wyjeżdżał], góry zamykając się, [przytrzasnęły koński] ogon. Tę wodę pił on, jego matka i koń. I dzięki temu wszyscy są nieśmiertelni i żyją [do dzisiaj].

¹¹ Więcej o wilku oswojonym przez Obrębskiego zob. wyżej w podrozdz. „Akcja magii. [Summum obserwacji i informacji]” w: *Czarownictwo Porecza Macedońskiego*.

¹² O urokach i zapobieganiu im por. podrozdz. „Urok i dmuchanie od uroku”.

Źiwa woda (Dojczin)

Imało żywa woda medziu dwe płanini. Płaninieto sudrili jedna o druga. Nikoj ne mogał da zemit woda żywa, otsem Marko. Kaj cie se rastat płaninieto jedna od druga i toj nabrzina da zemit woda!

I zeł woda Marko tuje. I pił od wodata. I smrt da nemał od to'a.

Żywa woda (Dojczin)

Między dwiema górami była żywa woda. [A] góry zderzały się jedna z drugą. Nikt oprócz Marka nie mógł tej żywej wody wziąć. I kiedy się góry rozstały, wziął stamtąd szybko wodę!

I wziął Marko stamtąd wodę. I pił tę wodę. I śmierć się go nie miała.

[Ko Marko kinał da je wrtit zemna naopako]

Kinał Marko da ja wrtit zemna naopako. Odił, odił do nekoje mesto, pa legnał da odmorat. I ete go Bog idet so magare. Na magare nosit jedno torbicze.

— Pomozi Bog — recze — junacze!

— Bog ti pomagał, dedo — mu recze.

— E, Bog społajmi — sleze od magare i toj da odmorat.

I go praszujet Gospud:

— Kade odisz junacze wake?

— Odam — recze — dedo da mu szuram kraj na zemnawa. Dal cie moza da ja swrta.

I dobro, poodmoraa tija, stanaa da si odat. Se kaczi Bog, społajmi, na magare, a Marko na niegow Szarec. A torbicze g'ostaji, społajmi toj, Gospod.

— Molim te — recze — Szile, podaj mi go torbiczeno.

I Marko so bozdoganot od konia se preseгна da mu go podajet. Bozdoganot mu se switka. Se nałuti toj, skoczi od konia, pa go grabna torbiczeto [i] go frli na magare. I mu rsna wo plecite, wo połojnata. I se skina Marko. Wo torbiczeto biło swe zemnawa težinata.

— Dedo — recze — me bolit wo połojna mene.

Recze:

— Ti si skinat, sinko, ne mozesz segaj zemnata da ja swrtisz, ne odi.

I go pobłaosuał Gospod:

— Od tebe pojunał da nema ako si sakat.

I se rasturija tije [i] se wrati nazod Marko.

[Jak Marko chciał odwrócić ziemię]

[Raz] Marko wyruszył, by odwrócić ziemię do góry nogami. Wędruje, wędruje, [aż przywędrował] w pewne miejsce i położył się, by odpocząć. I oto jedzie Bóg na osła, a osioł niesie torbę.

— Szczęść Boże — rzecze [Bóg] — junacze!

— Bóg zapłać, dziadku — odpowiedział [Marko].

— Ejże, dzięki mi, Boże¹³ — i zlązł z osła i on, żeby sobie odpocząć.

I pyta Pan [Marka]:

¹³Formuła *Społaj ti Gospode* lub *Społaj mu na Gospod* (skracane do *Społaj ti/mu*) pochodzi od greckiego *Eis pollá etē, Déspota*. Wyraża błogosławieństwo i wdzięczność (por. pol. *Szczęść Boże, Boże dopomóż, Bogu dzięki, Bóg zapłać*); w języku potocznym funkcjonuje w znaczeniu „dziękuję”. W zapisanej przez Obrębskiego bajce pierwsze *społajmi* jest użyte przez starca-Boga autoironicznie: Marko nie wie, że rozmawia z Bogiem, a Bóg, dziękując sam sobie, sygnalizuje swoją tożsamość. W kolejnych użyciach formuła pełni funkcję swoistego przydomka charakteryzującego postać Boga. W bajkach humorystycznych narratorzy często stosują podobne gry językowe.

— Dokąd to wędrujesz, junacze?

— Wybrałem się — mówi — dziadku, szukać krańca ziemi, czy da się ją odwrócić.

No i dobrze, poodpoczywali i wstają, żeby ruszyć dalej. Wspina się Bóg, co mu ludzie dziękują, na osła, a Marko na swojego Szarca. A torbę zostawił ten, co mu ludzie dziękują, Bóg.

— Proszę cię — mówi — Baranku, podaj mi torbę.

I sięgnął Marko z konia buzdyanem, żeby mu ją podać. I zgiął mu się buzdyan. Zezłościł się, zeskokczył z konia, złapał torbę i wrzucił na osła. I trzasnęło mu w plecach, w krzyżu. Złamał Marko [krzyż]. [Bo] w torbie był cały ciężar ziemi.

— Dziadku — mówi — boli mnie w krzyżu.

I rzekł mu [Pan]:

— Połamałeś się, synku, nie możesz teraz odwrócić ziemi. Nie idź [tam].

I pobłogosławił go:

— Nie będzie większego junaka nad ciebie, choćbyś nawet był kaleką.

I rozstali się, i wrócił Marko do domu.

Trebowle, 25 września 1932 (Trpo i Stawro). Bóg nie mógł ścierpieć Królewicza Marka i postanowił odebrać mu junactwo. Przeobraził się w [żebraka], a w małą torbę [schował] całą ziemię i poniósł ze sobą w świat. [I] usiadł przy drodze [jako żebrak]. Królewicz Marko przechodził drogą; widzi [żebraka] z torbą. „Co jest w tej torbie?” — pyta. [Żebrak] wyciągnął ją ku niemu i rzecze: „Spróbuj, synku, podnieść ją na szabli”. Wyciągnął Królewicz Marko szablę i dźwiga torbę, ale nie może — gdyż tam cała ziemia. Tak się natężył, że [aż] pękł mu krzyż i stracił [Marko] całą siłę. Wtedy rzecze mu Bóg: „Ja jestem Bóg, a w tej torbie jest cała ziemia. Odebrałem ci junactwo, gdyż nie mogłem cię ścierpieć. A teraz daję ci maryfet, żebyś tym [sposobem] walczył. Ale junakiem więcej być nie możesz”^{*}.

[Trebowle], 13 października 1932 (Trpo). Kralewić Marko bił moszno silen. Pa ne mogał Gospod da go trpit wecie. Mnogo czynił zło po narod, po siromasi. Pa toa se napraił Gospod staret jeden, łoż pitacz. Pa sobrał zemia w jedno torbicze, swe. Posle prominał Marko ottade so koni. Trczat, trczat... Gospod mu rekoł (star łoż czo'ek bił): „Sinko, zastoj se. Ponosi mi go torbiczeo na koniot. Sinko, ne moža, sum star czoek”. Go praszał Marko: „Kaj odisz taka, bre, staret?”. Gospod mu rekoł: „Odam po seła, po pitanie. Szto da praim? Siromaf czoek sum”. Marko se naweł ot koniot so sabjata, na sabja da go zemet torbiczeto. I niemu mu krsneło owde, wo plecite. Szto biło težko torbiczeto. I sabja se mu okrsziła. Togaj mu Gospod rekoł: „Ja ne sum pitacz, ja sum Gospod. Siłata ti ja zedof, cie ti dam marifet. So marifet da žiwujesz, so politika”. Mu rekoł Marko: „Zaszto waka mi napraji, da bidem sakat?”. Gospod mu rekoł: „Zaszto ti besze posilen ot mene. Za toa. Ej, sega pak da žijisz so marifet”. I si zaminał Gospod, si otiszol^{*}.

^{*} [Wariant:] Bóg nie cierpiał Królewicza Marka za szkody, które czynił. Odebrał mu więc siłę, a dał politykę i mądrość — maryfet. Jak żył z maryfetu Królewicz Marko? [Oszukiwał i] mnie, [i] ciebie („łagał mene, tebe”).

[Trebowlę], 13 października 1932 (Trpo). Królewicz Marko był bardzo potężny. I Pan nie mógł go już ścierpieć. Czynił ludziom wiele zła, biednym [ludziom]. Więc zmienił się Pan w starca, niby żebraka. I do torby włożył całą ziemię. Później przejeżdżał tamtędy Marko końmi. Pędzą, pędzą... Mówi mu Pan ([to] był zły stary człowiek): „Zatrzymaj się, synu. Weź mi tę torbę na konia. Ja nie mogę, synu, stary jestem”. Spytał go Marko: „Dokądżeś się wybrał, starcze?”. — „Chodzę po wsiach, po prośbie — odrzekł Pan. — Co mam robić? Jestem biedakiem”. Schylił się Marko z szablą z konia, żeby wziąć torbę na szablę. I trzasnęło mu coś w plecach. Tak ciężka była torba. A szabla się złamała. Wtedy powiedział mu Pan: „Nie jestem żebrakiem, jestem Panem Bogiem. Zabrałem ci siłę, ale dam ci maryfet, żebyś żył z maryfetu, z polityki”. Spytał go Marko: „Czemuś mi tak zrobił, że będę kaleką?”. — „Gdyż byłeś silniejszy ode mnie — odrzekł Pan. — Dłatego. A teraz żyj sobie dalej, z maryfetem”. I poszedł sobie Pan, odszedł”.

[Komentarz Trpa:] „Pa szto prajił Marko so marifeton? Łagał mene, tebe. Da žiwit so łaga. [Ma praszujesz], bez łaga, bez marifet mozet czoek da žiwit? Ne, jeba go, ne mozet”. — „Cóż więc robił Marko z maryfetem? Okłamywał i mnie, i ciebie. Żeby żyć z oszustwa. [Pytasz mnie], czy człowiek może żyć bez kłamstwa, bez maryfetu? Pies go jebał, nie może!”.

[Trebowlę], 13 października 1932 (Trpo). Bóg nie cierpiał Królewicza Marka za jego junactwo — tyle krwi naprzelewał i tyle szkód uczynił. I jego matka również miała dosyć jego junactwa, gdyż musiały ciągle prać jego bieliznę z krwi. Więc jednego razu rzekła mu: „Dosyć, synku. [Nie waż się] więcej zabijać i rabować. Siej i oraj, i tak zdobywaj chleb”. Ale Królewicz Marko nie miał ani [pola], ani łąki. Wziął więc radło, zaprzął woły i orał drogi. Drogą [przechodzili] trzej młodzi turcy i [wieźli] trzy towary skarbów. [Rzeczce] Królewicz Marko: „Nie depczcie mi [pola]”. [A] oni: „Nie oraj drogi”. I tak kilkakrotnie, aż się Marko rozzłościł, chwycił radło i woły, rzucił w turków i ich zabił. [I] wrócił do domu i rzeczce matce, rzucając skarby: „Oto, com dziś wyorał na oraniu”.

[Trebowlę], 14 października 1932, Trpo od sebe.

A bre, taka bre, szto da mu każem, bre, koga ne znam? E, taka Marka majka go karała. Go karała majka mu Marka: „Dosta, bre, sinko, prajił beła. Mi se dosadi — recze — aliszta perej ci kw. Zemi — recze — wołojite i płużicata. Niwa nemam — recze — ni liwada, tuku oraj dołojite i ridojite. Pa posej pszenica — recze. Pa rani me mene i sam sebe se rani”.

Marko zede wołojite i płużicata, otide na oranieto. Se powrta Marko — nemat kaj da orat. Tuku zawrta drumojite da ji orat. Ora Marko do pładne. Izorał Marko drumojite. Ete, idat trojca turci. So tri toari azno nemereno. Wikat turcite: „More, Marko, ne oraj carski drumoji!”. Marko wikat: „More turci, ne mi gazite oranieto! To je mi moa sermija. Ja nemam ni niwa ni liwada. Tuka najdof, tuka cie oram”. Pak tija mu rekoa: „Ne oraj drumojite carski”. Marko besze moszne nasrczlija. Pa digne wołojite so swe płużica! Istepa turcite. Pa zede Marko tri toari azno nemereno. Pa si otide doma. „Ewe, majke, szto izoraf deneska do pładne. I za tebe i za mene”.

E, toa. To tuka znam ja. Po majczino każuanie. Star czoek.

[Trebowle], 14 października 1932, Trpo sam z siebie.

Co mam powiedzieć, kiedy nie wiem? No, tak, więc matka Marka strofowała go. Strofowała go matka: „Dosyć, synku, szkód narobiłeś. Nadojadło mi — mówi — pranie twoich ubrań z krwi. Weż — mówi — woły i płużyce. Nie mam pola — mówi — ani łąki, więc oraj doły i góry. A potem posiej pszenicę — mówi. Tak będziesz żywił i mnie i siebie”.

Wziął Marko woły i płużycę i poszedł orać. Ale gdziekolwiek się obróci, nie ma gdzie orać. Wtedy zawrócił, żeby orać drogi. Orał Marko do południa i zorał drogi. Aż tu idą trzej turcy. Wiozą trzy wozy skarbów niezmiernych. I wołają: „Hej, Marko, nie oraj carskich dróg!”. A Marko woła: „Hej, turcy, nie depczcie mi po oranym! To jest mój skarb. Nie mam ani pola, ani łąki. Tu [je] znalazłem, tutaj będę orać”. A ci znowu mu rzekli: „Nie oraj carskich dróg”. I bardzo się Marko rozsierdził. Jak nie dźwignie wołów z całą płużycą! I zabił turków. I wziął Marko trzy wozy skarbów niezmiernych, i poszedł do domu: „Oto, matko, com wyorał dziś do południa. I dla ciebie, i dla siebie”.

No i tak. Powiedziałem, co wiedziałem — z matczynych opowieści. Stary człowiek.

Trebowle, 25 września 1932 (Trpo i Stawro). Królewicz Marko walczył szablą i buzdyanem. Broni palnej nie miał. Zginął zaś od broni palnej, kiedy się pojawiła. Szedł raz przez las i spotkał pasterza. Zobaczył u niego złoty pistolet. Spytał, co to jest. — „Broń”. Pasterz począł mu wyjaśniać, jak się jej używa. Królewicz Marko nacisnął cyngiel i kula przeszła mu pierś na wylot. Wtedy [...] wykrzyknął: „Zginałem! Nie mogę [już] żyć, odkąd walczy się tą bronią”. [I] razem z szablą skrył się pod ziemią. [A] kiedy szabla wyjdzie z kamienia, wtedy i on wyjdzie.

Marko i oruże. Trpo po majczino każu’anie, [Trebowle], 14 października 1932

Promina Marko niz płanina. Naszoł jeden owczar. Owczarot nosił piształ w siłaf¹⁴. Marko recze mu: „Szto je to’a zeleno kako guszter za pojas?”. Toj recze: „Niszto”. — „Szto je?”. — „Piształ”. — „Kakow je toj piształ, kamo da go widam?”. Owczarot mu rekoł: „Jeła wamo, pa widi go szto je”. Otide Marko kaj owczarot: „Kamo da widam szto je toa takwo?”. Owczarot recze: „Ewe go, widi go. Szto da go widisz?”. Owczarot czinesze da ne znajet Marko szto je to’a. Mu recze Marko na owczarot: „Szto se rabotit s toa, kako se prajit?”. Mu recze Marko na owczarot: „Zaszto ti owa waka, szto cie ti go?”. Owczarot recze: „Kako szto cie mi go? Za wołkot go nosam”. Marko recze: „Szto cie naprajisz ti so niego?”. Owczarot recze: „Kako szto cie naprajim? Owa pukat, cie go nabrkam wołkot”. Marko recze: „Kamo da widam? Daj mi go mene”. Go zede Marko piształot. Si ja profrli w lewata raka. „Ofo — recze Marko — od owa ziwot nemał ima”. Dotogaj Marko ne znał szto je oruże. Ottogaj Marko zaginał da ne szetat po dzemna. Niszto nemał Marko da ja wrzet rakata. Ottogaj zaginał Marko.

Marko i broń. Trpo, na podstawie opowiadania matki, [Trebowle], 14 października 1932

Wędrował Marko przez góry i spotkał jednego pasterza. Pasterz za pasem nosił pistolet. Zapytał go Marko: „Co to jest to zielone, jak jaszczurka, za

¹⁴Mac. *siław* może oznaczać zarówno broń (od tur. *silah*), jak i pas na broń.

[twoim] pasem?”. Ten odpowiedział: „Nic takiego”. — „Co to jest?”. — „To pistolet”. — „Co to za pistolet i czy pozwolił mi go obejrzyć?”. Pasterz odrzekł: „Proszę, pooglądaj sobie”. Marko podszedł do pasterza: „Niech no ja zobaczę, co to takiego”. Ten mówi: „Proszę, obejrzyj go. A po co chcesz go oglądać?”. Wydało się pasterzowi, że Marko nie wie, co to jest. A Marko mówi do pasterza: „Co się z tym robi, jak się to robi?”. I pyta: „Po co ci coś takiego? Na co ci to?”. Pasterz odpowiada: „Jak to, na co mi to? Na wilki go noszę”. Marko pyta: „Co z tym zrobisz?”. Pasterz odpowiada: „Jak to, co z nim zrobię? To strzela — przestraszy wilka”. Mówi Marko: „Mogę zobaczyć? Daj mi go”. Wziął Marko pistolet i przerzucił do lewej ręki. „Oho — mówi — niejednemu zabrał on życie”. Dotąd Marko nie wiedział, co to jest broń. A wtedy zginął i przestał już chodzić po ziemi. [Bo] nie miał już Marko niczego, co by wiązało mu ręce. Wtedy Marko zginął.

Marko żyw (Dojczin)

Bił od Prilep, odił wo Anglija, Amerika, ne znam. I ładzia se rasturila ustred more. Imało neki prilepec tujeka wo ładziata. I jedna sztica se otkacziła. Se kacził toj na sztica. Se kacził na sztica i sztica go nosiła po more. Go nosiła, go nosiła i odnesła na nekoj kraj. Dopreła szticata do nekoje kamczę. Kogaj gledat toj tuje ogoń swetit na su’o. I czesziło trakotit tuje: traka, traka, traka, traka, trakotit neszto. Toj od szticata stanął se fatił za kameniot. I reskirał toj, szto sakał biło se kacza kaj ogoń da wida szto je. Toj si weleł na pametot niegow: „I wake w more cie zagina, a i take tuje cie zagina”. I kogaj poszoł toj kaj ogniov tamo, izlegoł od kaj szto sztrakotelo to’a czeszałoto. I kogaj gleda czоек — mustaki golemi. I toj:

— Od kaj si? — go praszał.

— Sum od Prilep — toj mu rekoł.

— Od koje maalo — go praszał — od Prilep? I od ko’a kucia? Kako ti je prezime?

Mu dał weczera i weczerał czоек. I legnał da spijet posztu bił bez spijenie, osum dena na sztica po more!

Toj legnał da spijet. Kogaj se razbudił, se naszoł w awlija niegowa. I czоекot wecie go ne wiedeł.

Po toa go cenime da je Marko żyw uszte.

Marko żyje (Dojczin)

Był sobie [człowiek] z Prilepu, co jeździł do Anglii, [czy] do Ameryki, nie wiem. I na pełnym morzu rozbiła się łódź. W tej łodzi był ten prilepczanin. I jedna deska odpadła. Wdrapał się on na deskę. Wdrapał się na deskę i deska go niosła po morzu. Niosła go, niosła i przyniosła do jakiegoś kraju i dobiła do jednego kamienia. I zobaczył, że na suchym [lądzie] świeci ogień i że stukocze tam jakieś zgrzebło: stuk, stuk, stuk, stuk, coś stuka. Zszedł z deski i chwycił się kamienia. I zaryzykował: chciał wspiąć się do ognia, żeby zobaczyć, co się dzieje. I mówił do siebie w myślach: „Tak czy owak zginę: albo w morzu, albo tutaj”. I kiedy doszedł do tego ognia, [coś] wyszło z miejscy, w którym stukano zgrzebło. I widzi wielkie wąsy. [I przemówił] ten ktoś:

— Skąd jesteś? — spytał.

— Jestem z Prilepu — odparł.

— Z jakiego *maala* w Prilepie? — zapytał. — I z jakiego domu? Jak się nazywasz?

Dał mu kolację i człowiek powieczerał. I położył się spać, bo nie spał osiem dni na desce na morzu!

Położył się spać, a kiedy się obudził, znajdował się na własnym podwórzu.
I więcej go ten [prilepczanin] nie zobaczył.
Dlatego szanujemy Marka, bo ciągle żyje.

Pieśni o czynach Królewicza Marka

Szetał Marko niz gora zelena¹⁵,
Take Marko sam sebe zborujesze:
Oj, gorice, zelena gorice,
Sztó ti je wrsze powenato?
Al' słana wrsze popariło,
Al' ogon w koren te goreło?
Progowara zelena gorica:
Oj, Boga mi, neznajna delijo,
Ni me ogon koren izgoreło,
Ni me słana wrsze popariło,
Tok projdoa tri sindžira robje.
Eden sindžir — ubawi dewojki,

Drugi sindžir — ubawi newesti,

Treci sindžir — swe mładi junaci.

Oj, gorice, zelena gorice,
Ali imat wreme pominato?
Ne, nema mnogo, nema ni mału.
Tołku ima tri dni i tri noci.
Dupna Marko konia szarenoga,
Pa go dupna so desna uzengija,
Go prewtasa za tri sati wreme.
... ali wodi troglaw Arapina.

Recze nemu Marko Kralewicza:
Pushti mene, Crni Arapine,
Pushti mene tri sindžira robje,
Ewo tebe dve czizmi blago,
Moj Arape, swe żółti dukati.
Nemu Arap owako gowori:
Begaj tamo, more, kaurine,
Da te tebe ne stawam u sindžiri!
Razłuti se Kralewicia Marko,

Chodził Marko po lesie zielonym,
I w te słowa do lasu przemawiał:
Oj, ty lesie, ty zielony lesie,
Czemuż to masz uschnięte wierzchołki?
Czy to szron ci wierzchołki poniszczył,
Czy to ogień korzenie ci spalił?
I odezwał się doń las zielony:
Oj, na Boga, nieznaný junaku,
To nie ogień korzenie mi spalił,
To nie szron mi wierzchołki poniszczył,
Gnano tędy niewolnych trzy rzędy.
W pierwszym rzędzie [szły] piękne
dziewczyny,
W drugim rzędzie [szły] piękne
niewiastki,
W trzecim rzędzie [szli] sami
młodzieńcy.

Oj, ty lesie, ty zielony lesie,
Czy już dużo czasu przeminęło?
Nie, niedużo, ale też niemało,
Bo dokładnie trzy dni i trzy noce.
Więc spiał Marko swego konia Szaraca,
Spiał go [silnie] swą prawą ostrogą
I dogonił ich po trzech godzinach.
Wiódł [niewolnych] tam Arab
trójglowy.

I powiada mu Marko Królewicz:
Oddajże mi, ty Czarny Arabie¹⁶,
Oddaj mi te trzy rzędy niewolnych,
Parę ciężem dam za nich ze złotem,
Mój Arabie, z żółtymi dukaty.
Odpowiedział Markowi ów Arab:
Precz uciekaj stąd, giarurze [niewierny],
Bo i ciebie zakuję w łańcuchy!
Na to Marko rozsierdził się wielce,

¹⁵ Rękopiśmienny zapis tej pieśni w materiałach Obrębskiego sporządzony obcym charakterem pisma.

¹⁶ Czarny Arab (*Arap, Crni Arap*) często występuje w funkcji *zmeja*, jego obraz nie jest jednak identyczny z obrazem *zmeja*. Jest on typem potwora antropomorficznego, ma więcej cech ludzkich niż zwierzęcych, przy czym malowany jest w dużą dozę hiperbolizacji. Cechy potwora nie przeszkadzają mu być świetnym rycerzem. Jest doskonale uzbrojony, ma ostrą szablę, jeździ konno, mieszka w domu czy też w pałacu sam (czasem wznosi go w odludnym miejscu), zamierza żenić się z córką dostojnika lub samego sułtana. Nie prosi o jej rękę, jak nakazuje obyczaj, lecz w sposób natarczywy domaga się wybranki. Podobnie postępuje w sytuacjach, gdy nie ma planów matrymonialnych. Żąda wtedy codziennie innej dziewczyny, którą potem zabija lub zbezczeszczoną odsyła rodzicom. Arab bywa najczęściej trójglowy.

Pa izwadi sabja okowana,
 Pa udri Crni Arapina
 Udri po tanka połowina.
 Go predwoji na dwoje, na troje,
 Posle udri negowa trista Arapa,
 Se prolewa krwa do kolena.
 I odpusti tri sindzira robje,
 Pa otide u crkwa na priczсна.

I wydobył swą szablę kowaną
 I uderzył Czarnego Araba
 I w połowy go w pasie rozplątał.
 Porozcinał na dwie, na trzy części,
 I zarąbał mu trzystu Arabów,
 Krew płynęła po same kolana.
 I uwolnił trzy rzędy niewolnych,
 Potem w cerkwi komunię przyjmował.

*

Kanił Marko gosti-prijатели,
 Kanił Marko na Sweti Nikoła,
 Służył Marko Sawa i Warwara,
 Pa go służył sam Sweti Nikoła.
 Swe szto ji kanił na gosti dojdo'a,
 Swe szto imał na ranska trpeza,
 A nemała riba od Orida.
 Służy mu majka wino i rakija,
 Swi gosti Marka fałat.
 Swe szto treba Marko donesoł,
 Samo ne donesoł riba od Orida.
 Majku mu Marko'a mu każujet,
 Szto se gosti razgowałat,
 Sakaat riba od Orida.
 Marko mu recze swoja majka:
 Aj spremaj mi konia i oruże,
 Ja cie odam wo Orida grada,
 Da donesim riba od Orida,
 A wije pijte i se weselite,
 Ja brgo cie idam, w czas cie se wratam.
 Majka Marko mu weli:
 Sine Marko, konia zemi, a oruże ne
 zemaj.

Sprosił Marko swych gości-przyjaciół,
 Sprosił Marko na święto Nikoły,
 Bo czcił Marko Sawę i Barbare,
 I samego świętego Nikoła.
 Zaproszeni przybyli w gościne,
 Co miał, wszystko na stole postawił,
 Ale nie miał ryby z Ochrydy.
 Matka częstuje winem, *rakija*,
 I wszyscy goście Marka w głos chwałą.
 Wszystko, co trzeba Marko postawił,
 Nie przyniósł tylko ryby z Ochrydy.
 Matka Markowi mówi [po cichu],
 O czym rozmowa gości się toczy,
 Chce im się, [mówi], ryby z Ochrydy.
 A Marko [na to] matce powiada:
 Gotuj mi konia i broń mi gotuj,
 Jadę do miasta, jadę do Ochrydy,
 Przyniosę [gościom] rybę z Ochrydy,
 A wy tu pijcie i tu się weselcie,
 Jak wnet wyruszę, o czasie powrócę.
 Matka Markowi [na to] w te słowa:
 Weź, Marku, konia, ale bronie nie bierz,

Deneska mi je Sweta Nedelica,
 Cie zafatiesz kawga so nekogo?
 Poczł Marko szto mu majka weli,
 Oruże ne zede,
 Si otide wo Orida grada.
 Tamo go nadzie Dziema Brdzianina.
 Prefkrstił nogi na kulata,
 Baca teszka topuzina nebu pod obłaku,
 I u ruku opet doczekuje.
 Go dogleda Kralewicza Marka
 I topuz go zadrzał.

Dzisiaj jest [przecie] Święta Niedziela,
 [A cóż, jeżeli] z kimś się pokłócisz?
 Posłuchał Marko rady swej matki,
 Bronie ze sobą [żadnej] nie zabrał
 I tak pojechał [wprost] do Ochrydy.
 Kogo tam widzi? Dziema Brdzianina.
 Siedzi na wieży, nogi skrzyżowane,
 Ciska buzdyan w niebo aż pod chmury,
 Po czym go znowu do ręki pochwyci.
 Zobaczył [Dziemo] Królewicza Marka
 Zatrzymał w rękę [swój] buzdyan
 ciężki.

Se streto'a Marko i Dziemo,
 Se streto'a, kawga zafati'a.
 Ali ti si kurwo, Marko,

Tak się spotkali Marko i Dziemo,
 Jak się spotkali, kłótnię zaczęli.
 Czy to ty, Marku, [to] ty, ścierwo
 Marku,

Ti si mi moj brat poczinał?

Tyżeś to brata mojego mi zabił?

A i Marko oruże nemat,
A je Dziemo spreman, prekospreman,
Trgna sindzir, pa go wrza Marko.

M[arko] recze: słuszaj wamo Dzi[emo]
Brdzi[anine],
Teraj me kaj da me terasz...

[brak ciągu dalszego]

[Pieśń o czterech królach-junakach]

Szetał Marko niz beła czarszija,

Ni kupuwał Marko ni prodawat,
Dokupiło czetiri łafowi.
Towariło Żołti Jewrejina,
Towariło sedumdeset maski,
Towariło azno nemereno.
Cie mi odit [na] ramna Sweta Gora,
Da zapustet crkwi manastiri
Cie go prawit czifutskono maalo.
Se zamislił Kralewiciu Marko,
Go dogleda majka Jewrosima.
Da szto ti je, Marko, mili sinko?
Ne me praszuj, moja stara majko,
Predadofme wera i zakona,
Towariło Żołti Jewrejina,
Towariło sedumdeset maski,
Towariło azno nemereno.
Cie mi odit ramna Sweta Gora,
Da zapustet crkwi manastiri
Cie go prawit czifutskono maalo.
Pouczy me, moja stara majko,
Pouczy me szto da cziniam.
[Pokani] czetiri krałowi,

Wo nim da je Maleczek Sekuła,

A Marko nie ma przy sobie broni,
Dziemo gotowy, przygotowany,
Pochwycił łańcuch, po czym związał
Marka.

Ten rzece: słuchaj, Dziemo
Brdzianinie,
Prowadźże ty mnie, dokąd mnie
prowadzisz...

Przechadzał się Marko po bazarze
białym,
Nie kupował Marko ani nie sprzedawał,
Kupił [tylko] cztery wiadomości.
[Że] objuczył Perfidny Żydowin¹⁷,
[Że] objuczył siedemdziesiąt mułów,
[Że] objuczył skarbem niezmiernym.
Pójdzie [on] na sławną Świętą Górę,
By pustoszyć cerkwie, monastery
[I by potem] wnieść żydowskie *maalo*.
[Więc] zamyślił się Królewicz Marko,
Zobaczyła go [tak] matka Jewrosima.
Cóż ci, Marku, [coż ci], miły synu?
Nie pytaj mnie, moja stara matko,
Sprzedaliśmy i wiare, i zakon,
[Bo] objuczył Perfidny Żydowin,
[Bo] objuczył siedemdziesiąt mułów,
[Bo] objuczył skarbem niezmiernym.
Pójdzie [on] na sławną Świętą Górę,
By pustoszyć cerkwie, monastery
[I by potem] wnieść żydowskie *maalo*.
Pouczy mnie, moja stara matko,
Pouczy mnie, co mi trzeba czynić.
Skrzyknij [tutaj] czterech królów,
[synu],
Tak by z nimi był Sekuła Dziecię¹⁸,

¹⁷ Żołti Jewrejina (także Żołti Czifutin bądź Żołti Bazirdzian). W epice bohaterskiej Słowian Południowych, podobnie jak w przekazach prozatorskich, przyjmuje dwie postacie. Po pierwsze, reprezentuje społeczny stereotyp ufundowany na kategorii swój-obcy o wyraźnym nacechowaniu etycznym, tj. my (swój): wielkoduszni, towarzyscy, dbający o ród i naród oraz przestrzegający prawa zwyczajowego *versus* on (obcy): skąpy, nieubłagany, silnie zorientowany na „ja”, gotów dla zysku sprzedać najbliższych i własny system wartości, z nieodłącznym atrybutem w postaci złotych, srebrnych i/lub pobrękujących monet. Po drugie, w tekstach folkloru, w których pojedynkuje się ze znanym bohaterem, m.in. z Królewiczem Markiem, personifikuje nadprzyrodzone moce, które najwięksi junacy mogą pokonać jedynie dzięki podstępowi lub pomocy sił nie z tego świata. W utworach tych zwany jest również: Dżidow, Dżinow, Dżidi, Dżido, Dżidija, Żigant, Żiganat, Dżigant, Dżigand, Żit, Żidowec, Dżidawec, a wszystkie te określenia wskazują na siłę, moc i sukces. Niezależnie od tego, czy występuje jako bohater reprezentujący cechy danej grupy (Żyd), czy też jako junak pseudohistoryczny, uosabiający siłę i męstwo, Żołti Jewrejina jest zawsze przedstawiany jako kupiec.

Storete se czetiri łożi,
Dwajca slepi, a dwajca łożawo,

Dwajca [sednat], a dwajca padnat,
A Sekuła kaj czeszma studena
Slepo i łożawo.

Pa mi dojde łożti Jewrejina,
Pa protera sedumdeset maski,
Pa protera azno nemereno,
Pa mi wide czetiri łożi.
Pomozi Bog, neznajni deliji!
Ne sme si mi neznajni deliji,
Tuku sme [czetiri] łożi.
Pa mi pojde łożti Jewrejina,
Pa mi pojde kaj czeszma studena:
Pomozi Bog, neznajno delijo!
Ja ne sum si neznajno delija,
Tuku sum si slepo i łożawo.
Odgowara łożti Jewrejina:
A podaj mi woda da se napijem.
Czujesz wamo, łożti Jewrejine,
A nemoj so mene da se szegujesz,
Nawedi se, samo napij si se
A i mene podaj da se napijem,
Zaszto jesum si slepo i łożawo
Woda słuszam, a ja ne widujem.
Se nawede łożti Jewrejina,
Se nawede da si woda pijet,
Progowara Marko arbanoski:
Trgaj sabja, Maleczek Sekuła,
Trgaj sabja, raka ti kapnała!
Go pusztifne łożti Jewrejina,
Pa mi trgna Maleczek Sekuła,
Pa mi trgna sabja kołaczina,
Pa prereże łożti Jewrejina,
Pa prereże preko (tanka) połowina.
Se zakaczi łożti Jewrejina,

Zróbcie [z siebie] czterech inwalidów,
Niewidomych dwóch, a dwóch
kulawych,
Dwóch [usiądzie], dwóch będzie leżało,
A Sekuła [tuż] przy zimnym zdroju
[Stanie sobie] ślepy i kulawy.
Kiedy nadszedł Perfidny Żydowin
I przypędził siedemdziesiąt mułów,
[A na mułach] skarby niezmierzone,
To zobaczył [tam] czterech kalekich.
Szczęść wam Boże, nieznani junacy!
My nie żadni nieznani junacy,
Myśmy tylko [we czterech] kalecy.
I podchodzi Perfidny Żydowin,
I podchodzi do zdroju zimnego:
Szczęść ci Boże, nieznany junaku!
Ja nie jestem nieznanym junakiem,
Tylko jestem ślepy i kulawy.
Odpowiada Perfidny Żydowin:
Wody daj mi, ażeby się napił.
Słuchajże, Perfidny Żydowinie,
Nie drwij sobie ze mnie [kalekiego],
Sam się pochyl, sam się [wody] napij
I mnie podaj, ażeby się napił,
Bowiem jestem ślepy i kaleki
Wodę słyszę, ale jej nie widzę.
Gdy się zegnje Perfidny Żydowin,
Gdy się zegnje, by się wody napić,
Rzecz Marko w mowie Arbanasów¹⁹:
Dobądź szabli, Maleńki Sekuło,
Dobądź szabli ręką umęczoną!
Za Perfidnym spieszą Żydowinem,
Tu Sekuła skoczył za nim Dziecię
I wy dobył [swą] szablę-siepaczkę,
Perfidnego przeciął Żydowina,
W pasie przeciął go na dwie połowy.
I zawisnął Perfidny Żydowin

¹⁸Historycznie Sekuła to János (Jan) Székely, siedmiogrodzki Rumun, węgierski możnowładca i rycerz z pierwszej połowy XV w. Południowosłowiański folklor słowny przedstawia go jako młodego, dobrego siostrzeńca Janka Sibirianina (Jana Hunyadyego). Od 1446 r. pełnił funkcję bana Sławonii. Zginął w 1448 r. na Kosowym Polu podczas bitwy wojsk węgierskich z Turkami. Podstawą tematyczną większości utworów, które go opiewają, jest relacja wuj-siostrzeniec, stąd przydomki: *Mał* [Mały], *Dete* [Dziecko], *Detence* [Dziecię]. Często towarzyszył podróży Królewicza Marka. Śmiały, odważny, walczy z *witą*, pojedynkuje się z sułtanem, schodzi do studni po wodę, aby napoić spragnionych towarzyszy, wpada w paszczę smoka i wydostaje się z niej dzięki istotom nadprzyrodzonym. Z jego postacią związane są także, w niektórych przekazach, elementy bardzo starych warstw epiki traktujących o przemianie Sekuły w czasie bitwy w istotę nadprzyrodzoną — *zmeja* [smoka].

¹⁹*Arbanasi* (mac.) (alb. *Arbneshi*) — grupa etniczna z okolic Zadaru w Dalmacji (dzisiejsza Chorwacja), wywodząca się od emigrantów albańskich z początku XVIII w. Posługuje się dialektem jez. albańskiego (dialekt Gegów).

Se zakaczi na koń da se kaczit,
 A połojna na zemia ostana,
 A połojna preko konia padna.
 Mi imaćo Żołti Jewrejina,
 Mi imaćo dwanaśeset srca,
 Swite srca mi se zapalija.
 Se upłaszył Maleczek Sekuła,
 Pa [mi] letna Sekuła da begat.
 Progowara Marko delibasza:
 A kaj begasz, Maleczek Sekuła?
 A ne boj se, mili pobratime!
 Se sobrali czetiri krałowi
 I sekoa Żołti Jewrejina,
 Mu zedo'a sedumdeset maski,
 Mu zedo'a azno nemereno,
 Napraili crkwi, manastiri,
 Ostanala ramna Sweta Gora.

I zawisnął, gdy dosiadał konia,
 I połowa na ziemi została,
 A połowa za konia upadła.
 A miał [ci ten] Perfidny Żydowin
 Serc dwanaście miał [w sobie, co biły],
 Wszystkie serca [wraz] się zapaliły²⁰.
 I wystraszył się Sekuła Dziecię,
 Odskakuje Sekuła, by uciec.
 [Więc] przemówił Marko delibasza²¹:
 Gdzie uciekasz, Maleńki Sekuło?
 Nie bójże się, miły pobratymie!
 [I] zebrali się czterej królowie,
 Perfidnego sieką Żydowina,
 Odebrali skarby niezmiernie,
 Odebrali skarby niezmiernie,
 Zbudowali cerkwie, monastery,
 Ocalili sławną Świątą Górę.

Maleczek Sekuła mnogo jurisz izwrszawał, poszto on imać maszko srce a žensko lice. [Sekuła Dziecię działał z wielkim impetem, ponieważ serce miał męskie, a twarz kobiecą].

[Inni junacy]

[Trebowlę], 23 października 1932. Stawro opowiada dzieje oswobodzenia Serbii. Miłosz Obilić²² był sługą u paszy. Pasza zabijał Serbów. Raz

²⁰ Motyw dwunastu serc (a także przepołowienia ciała przeciwnika) jest charakterystyczny dla poematów o Królewiczu Marku. Hiperbola ta służy podkreśleniu siły i mocy jego przeciwników, a przez to także jego samego.

²¹ *Delibasza* (z tur. *delibaş*) — turecki naczelnik wojskowy.

²² W południowoślowiańskich przekazach ludowych Miłosz Obilić jest bohaterem kryształowo czystym i wyjątkowym — to „junak nad junakami”, który nie ma sobie równych. Występuje przede wszystkim w pieśniach epickich o boju kosowskim (1389) jako zięć księcia (cara) Łazara. W źródłach do poł. XVIII w. pojawia się jako Kobiłowić, Kobilic, a następnie Obil'ewić i Obilić. W *bugarszticach* występuje też jako Dragiłowić. Liczne epickie przekazy prozatorskie traktują o nadnaturalnej sile Miłosza oraz jego nietypowej, dużych rozmiarów, tegiej, kobylastej matce, owczarce, która zaraz po narodzinach zostawiła go w górach. W utworze *Siostra Kapitana Lek* Rosa, odrzucając zaloty Miłosza, Reła Skrzydłatego i Królewicza Marka, o Miłoszu mówi, że urodziła go kobyła. Swoją siłę i odwagę zawdzięczał zarówno matce, jak i cudownym właściwościom kobyłego mleka, którym był karmiony w niemowlęctwie przez *wiłę* i od którego wyprowadza etymologia ludowa jego nazwisko — Kobilic. Nie ma on wprawdzie siły magicznej, ale odznacza się szczególnymi cechami, wyróżniającymi go spośród otoczenia. W przekazach cyklu kosowskiego zwany jest także serbskim mścicielem. Sława tej legendarnej (nie wiadomo, czy miał historyczny pierwowzór) postaci, łączona z bitwą na Kosowym Polu (15 czerwca 1389), w czasie której wojska Murada I pokonały armię serbskiego księcia Łazara, opiera się przede wszystkim na przekazie ludowym, zgodnie z którym Miłosz w czasie bitwy pozorował, że nawrócił się na islam i obiecał Turkom swą pomoc w pokonaniu Serbów. Gdy dostał się przed oblicze Murada, by jak nakazywał zwyczaj, ucałować stopy władcy, zabił go zatrutym sztyletem. Epicki życiorys Miłosza obejmuje ponad

woła Miłosza i oświadcza mu, że nadszedł jego koniec. Miłosz uprosił paszę, by dał mu wojsko, a on powybijają wszystkich Serbów i schwyta Karadziordziję (króla). Pasza się zgodził. Miłosz wziął wojsko i wyruszył do Serbii. Pasza wezwał Karadziordziję do siebie²³. Siostra Karadziordziji odpisała mu, że Karadziordzija zbiera w kraju podatki i jeszcze nie powrócił. Tymczasem Karadziordzija zebrała wojsko — *komitów*²⁴. Miłosz ustawił tureckie wojska w wąwozie i na umówiony znak Serbowie je napadli i wszystkich wyrznęli. [Więc] Miłosz pisze do paszy, żeby przysłał więcej wojska. Manewr powtórzony. Wówczas pasza błaga Miłosza i Karadziordziję, żeby oświadczyli sułtanowi, że nie zabijali nikogo, tylko złych ludzi. Tak uczynili i wówczas Serbia się oswoobodziła. Belgrad wtedy [stał się] centrum.

Ten sam Miłosz odgrywał decydującą rolę w bitwie pod Kosowem. Car Łazar²⁵ wezwał wszystkich junaków i wyrzucał im, że chcą go zdradzić. Miłosz się zaklął, że nie wróci do cara, póki nie wsadzi Mustafie paszy w usta świńskiego mięsa. [Dzięki specjalnemu] manewrowi wkroczyli do tureckiego obozu i dokonali [w nim] istnego spustoszenia. Potem ruszyli do cara. Po drodze Miłosz przypomniał sobie, że nie [dotrzymał] przysięgi: znalazł w kieszeni świńskie mięso (nogę), które ze sobą [zabrał]. Wtedy [postanowił] wrócić i [dopełnić] przysięgi. Inni junacy, [niechętnie], zgodzili się mu towarzyszyć. Ale potem go opuścili i Miłosz został sam. Otoczyli go Turcy, [ale] nie mogąc mu nic uczynić (był cały zakuty w żelazo), rzucali szable i miecze pod nogi konia. [Podcinają] konia i Miłosz walczy pieszo. Nie może [jednak] nic wskórać, [więc] śle sokołem list do Marka do Prilepu, by przybył z pomocą. Marko dosiada konia. Jedzie po ziemi, koń tonie w ziemi. Próbuje lecieć powietrzem, wieje wiatr przeciwny. Wówczas wykrzyknął: „Pobratymie, chciałem ci pomóc, ale nic nie mogę, gdy Bóg przeciw mnie”. Podkuł konia na opak i wyjechał z Prilepu. [Ale] potem zaginał — [już] nie powrócił. Rozpoczęło się panowanie Turków.

sześć wieków, tj. od narodzin (przed Królewiczem Markiem, początek XIV w.) do pierwszej połowy XX w. włącznie. Legendarny przekaz kosowski łączy się w jego postaci z walkami o wyzwolenie Serbii z początku XIX w.

²³ W przekazach ludowych pojawia się, obok Miłosza Obilicia, król Karadziordzie; faktycznie królem był tylko Aleksander I Karadziordziewić (panował w latach 1888–1934, a więc także podczas pobytu Obrębskiego na Poreczu). Najprawdopodobniej w postaci Karadziordziji złany jest Aleksander I Karadziordziewić z Jerzym Czarnym Karadziordziewicem, założycielem dynastii Karadziordziewićów i przywódcą pierwszego serbskiego powstania antytyrckiego w latach 1804–1813.

²⁴ *Komita* — bojownik o wyzwolenie spod jarzma tureckiego; synonim *czetnika* i *junaka*.

²⁵ Serbski książę, Łazar Hrebel'anović (1329–1389), w południowosłowiańskich przekazach ludowych zwany także carem. Postać obdarzana wielkim szacunkiem. Folklor słowny kreuje go na księcia w całym blasku i majestacie, otacza przepychem i bogactwem, wreszcie każe z całym rycerstwem wyruszyć na Kosowe Pole, gdzie czeka go pewna śmierć. Przydaje mu glorię świętego, który we śnie przed bitwą na Kosowym Polu w rozmowie z aniołem wybrał Królestwo Niebieskie, mające trwać „na wieki wieków”, i zgodził się na upadek swojego ziemskiego państwa oraz śmierć własną i wszystkich wojowników. W ten sposób zawarł z Bogiem „przymierze kosowskie”, które zdeterminowało i określiło przyszły charakter narodu serbskiego.

Jest w Prilepie *dżamija* [meczet] z niedokończonym minaretem. To dzieło Marka. Turcy wybudowali meczet przez noc. Rano, gdy Marko mył ręce, [zobaczył] minaret. W złości chwycił dzban, rzucił [nim w] meczet i ściął minaret jak nożem.

W heroicznych czasach [tych opowieści] turcy i chrześcijanie żyją razem; jedna mozaika, w której nie sposób rozeznać, kto [jest] czym królem i władcą. Śpiewają pieśni o czterech królach-junakach. Współcześni im [są] car Łazar, tureccy paszowie itp.

Według Stawra junacy działają przy oswobodzeniu Serbii spod władzy tureckiej.

Wołcze, 18 sierpnia 1932. Najmłodszy Stefkowić mówi, że najpierw na ziemi żyli dzicy ludzie i mieli tylko jedno oko na środku czoła, i [walczyli gołymi rękoma] („so ramnie se borili”). Potem junacy (Marko i inni) przyszli i walczyli białą bronią: szablą i buzdyanem. Nie znali broni palnej. Potem przyszli turcy i broń palna. [Wtedy] junacy zginęli.

Trebowle, 5 września 1932. Kostadin spotkany w Botuszu opowiada koleje broni: najpierw walczyło się łukiem (*strela*), szablą i buzdyanem. Potem przyszła broń palna: długie skałkowe strzelby (tureckie). Potem tureckie jednostrzałki. Potem tureckie automatki (pięciostrzzałowe). Potem broń europejska: *mitralezy* [karabiny maszynowe] i armaty.

Trebowle, 25 września 1932 (Trpo i Stawro). Sekuła Dziecię był wielkim spryciarzem. Jak nie miał pieniędzy, sprzedawał żonę, a później ona wracała do niego z powrotem²⁶.

Jeszcze jeden junak-hajduk: Dojczin²⁷. Ten popełnił jedną zbrodnię i umierał osiemnaście lat: ciało się rozpadło, a dusza nie chciała wyjść. Jego ostatni czyn — rehabilitacyjny — w związku z miłością do żony (lub raczej ambicją mężowską).

Wołcze, 23 sierpnia 1932. Kolo wyjaśnia, że Marko nie był największym junakiem, byli również inni, współcześni mu, którzy go [przewyższali] odwagą i czynami: Obilić, Sekuła, Ažderot²⁸ i inni. Niejaki Reło.

²⁶ Opowiada o tym pieśń o sprzedanej żonie, zob. wyżej w rozdz. „Przeżytek barbarzyństwa albo ludowy żurnalizm. Mīt o sprzedanej żonie”.

²⁷ Dojczin — bohater fikcyjny, niemający historycznego pierwowzoru. W pieśniach bardzo często wiązany z przydomkiem *Bolen* (Chory) oraz z Czarnym Arabem, w którego rąk ratuje swoją siostrę i wyzwala całe miasto lub wioskę. Jego pochodzenie w najważniejszej pieśni tytułowanej jego imieniem, tj. *Bolen Dojczin*, wiąże się z Salonikami, główną zaś cechą jest choroba trawiąca go przez dziewięć lat. Gdy Czarny Arab (czasami tylko Arab, czasami z jedną, innym razem z trzema głowami, zależnie od wariantu pieśni) zagraża miastu, żądając co noc nowej dziewicy, i ostatecznie przychodzi kolej na siostrę Dojczina, wówczas po nieudanych próbach uzyskania pomocy od przyjaciół Dojczin wstaje z łoża, pokonuje Araba, mści się na przyjaciółach, którzy nie spełnili jego prośby, i umiera.

²⁸ Zob. przyp. 37.

Prikazna. [Ponoszta Rosa] (Miłosz)

Pa nekoja dejka imala wo Prizren, Ponoszta Rosa ja wikali. Od Leka Kapetana sestra.

Stanał Marko — bili beciari swite trojci — si promenał aliszta dobri i pominął kaj Riła od Pazara i go nawiknał. I toj s'oblekoł w'aliszta dobri. Pominął kaj Miłosza i toj go powiknał i toj se promenił w'aliszta dobri.

— Ajde, dojme wo Prizren kaj Ponoszta Rosa. Koga cie begendisat, toga cie zemit. Ako begendisat mene, wije deweri cie bidete, bracia niezini.

I drugi cie recze:

— Ako cie begendisat tebe, ja dewer cie bidam, pa bracia. Koga cie begendisat, toj cie ja zeme, pa bracia cie bideme. Nas ne fałat, a neja ne je kudat.

Otiszli kaj Leka Kapetana wo Prizrena grada. Dwanajset alajki imala taja. Od nedeła do nedeła sedili kaj Leka K[apetan] dur iskocziła taja, dur ja dowikał brat. Recze:

— Leku Kapetanu, sedumdeset sedum mina doszli, ne begendisa nikoga, a i was ne begendisujet.

Doszła so dwanajset alajki!

— Kogo ociesz — recze Marko — da zemisz. Dwojca bracia cie bideme (za tebe).

[Na] Marko mu je rekłaa:

— Tebe da te zemam, ti si pijanica.

— Zemi go Miłosza — recze.

— A — recze — Miłosz płaninsko kopile, ne go zemam i niego.

— Zemi Reła — recze — od Pazara, pod kriła da te nosit.

— A — recze — to'a pазarsko kopile je.

I si kanisujet ta da si odit. Dade džeban taja i si otide.

I si odit Marko, mu welit: „Czekaj, Ponoszta Rosa, da se rukujemo”.

I toj slegał dołu, se fatili za rakata, toj skinał nożot i mu presekoł rakata. Mu presekoł rakata, [pa] mu recze: „Odi od sega, si baraj junaci poarni od nas. Odi, maži se segaj”. A Leka Kapetan, szutar, ne mozet da odgowara toj.

Opowieść. [Dumna Rosa]²⁹ (Miłosz)

Była w Prizrenie pewna dziewczyna, zwali ją Dumna Rosa. Była siostrą Kapitana Lekiego.

Zebrał się Marko — a wszyscy trzej byli kawalerami — dobrze się ubrał i poszedł do Reła z Pazaru³⁰. I przywołał go. I on ubrał się dobrze. Poszedł do Miłosza, też go przywołał i on też się dobrze ubrał.

— Chodźmy do Prizrenu, do Dumnej Rosy. Który [jej] się spodoba, tego weźmie [za męża]. Jeśli ja się spodobam, wy będziecie dziewczynami, jej braćmi.

²⁹Opowieść ta ma swój odpowiednik pieśniowy, bardzo znany. To *Siostra Kapitana Lekiego* włączona w zbiór Wuka Karadžicia.

³⁰Reło znany jest także pod imionami: Rel'ja, Hrel'ja, Rel'ja (Reło) od Pazara [z Pazaru], Rel'ja (Reło) Kriłatica [Skrzydlaty Reło], Kriłati Bosznianin. Ten junak, możnowładca cara Duszana, władający ziemiami nad średnim biegiem Strumy (Macedonia), występuje przede wszystkim w epickich przekazach bohaterskich. Jest nadzwyczaj urodziwy i odważny. Przydomek Skrzydlaty pochodzi prawdopodobnie od stroju dawnych rycerzy, tj. kołpaka i zbroi ze skrzydłami. Pieśni ludowe często wspominają imię tego bohatera, nie zawierają jednak prócz imienia żadnych danych historycznych. Należy on do grona przyjaciół Królewicza Marka i często towarzyszy mu w podróżach.

I drugi mówi:

— Jeśli ty się [jej] spodobasz, ja będę dziewierzem, a więc bratem. Który jej się spodoba, ten ją weźmie, a my będziemy braćmi. I nas nie pochwała, i jej nie zgania.

I poszli do Kapitana Leki do miasta Prizren. [Dziewczyna] miała dwanaście służących. Siedzieli u Kapitana Leki od niedzieli do niedzieli, póki się nie pojawiła, póki brat jej nie przywołał. I powiedziała:

— Kapitanie Leko, przychodziło [już] siedemdziesięciu siedmiu i żaden [mi] się nie spodobał, to i wy się nie spodobacie.

Przyszła z dwunastoma służącymi!

— Weź, którego chcesz — mówi Marko — a my dwaj [pozostali] będziemy ci braćmi.

A ona na to do Marka:

— Ciebie wziąć [na męża]? Jesteś pijakiem.

— Weź Miłosza — powiedział.

— Aj — odpowiedziała — Miłoz to bękart z gór, i jego nie wezmę.

— Weź Reła — mówi — z Pazaru, na rękach będzie cię nosił.

— Aj — odpowiedziała — to ten bękart z Pazaru.

I poprosiła ich, żeby sobie poszli. Dała im poczęstunek, a sama odeszła.

Marko, odchodząc, mówi do niej: „Zaczekaj, Dumna Roso, podajmy sobie ręce”.

I zesła na dół i podali sobie ręce. [A Marko] chwycił nóż i odciął jej rękę. Odciął jej rękę i powiedział: „A teraz idź, znajdź sobie junaków lepszych od nas. Idź, wyjdź teraz za mąż”. A Kapitan Leka, dureń, nie ośmiela się powiedzieć ani słowa.

Trebowle, 25 września 1932 (Trpo i Stawro). Królewicz Marko nie był jedynym bohaterem. Oprócz niego również Sekuła Dziecię, Perfidny Żydowin, Nastradin, Wojewoda Miłoz³¹. Ale Sekuła Dziecię był [bardziej oszustem] niż bohaterem. Nastradin zaś [skończonym oszustem]³². To był turczyn.

Trebowle, 6 października 1932. Trpo wyjaśnia, że największym junakiem był Reło z Pazaru. Ten był odważniejszy od Marka, w gruncie rzeczy największy, ale nie znał polityki i wskutek tego zginął. (Wziąć od Trpa tekst pieśni o Marku, Miłoszu, Rele).

Prikazna. [Marko, Miłoz i Reło] (Miłoz i Kolo, [Wołcze])

Bili tija junaci, Marko, [Miłoz] i Reło. Odili na rabisten na pari, pa mu se naučili na azno na pari da kratat. Koj kratit szto kratet, pa nakopali jedna dupka czetiristotini metra szirini. Stanali tija pa napoñnili so katran dupkata. „Koj cie spoterame da propadnat wo katranot”. Poszli. Wlegli tija tamo od nekoja strana druga tija trojca da kratat pari. Arno ji setili tija, ji spoterali. Skocził Marko [i] protonał wo katranot, ne moğał da preskocził. I Miłoz skocził i toj padnał wo katranot. Skocził Reło, preskocził, i se wratił nazad, pod

³¹ Jedno z określeń Miłosza Obilicia.

³² Nastradin, także: Nastradin Hodža, Nasrudin, Hodža Nasreddin, Mułła Nasruddin, Efcendi Nasrendin — legendarny mędrzec i filozof z Anatolii występujący w wielu przekazach oralnych na Bałkanach oraz Bliskim Wschodzie (od XIII wieku). Nie wiadomo, czy miał swój historyczny pierwowzór.

miszka obajca — ji izwadił. Uszte pojunak od nimi. Jeden od tade, jeden od tade, dwajcata wo jednasz. Ji izwadił Reło obajca, tamo na su'o ji izwadił.

Arno, imalo jedna dejka od Arapite, samowiła neka. „Ej, junacze — recze — kaži tvoje lice, szto junak si bił”.

Toj se pokažil take, taja so streła go ubiła, go utepała. Go utepała. Tija dwajca si doszli, toj ostanął tamo.

Posle Marko'a i Miłoszo'a se zakarali. Majka mu Marko'a weleła: „Marko je pojunak”. Majka mu Miłoszo'a weleła: „Miłosz je pojunak”. Majka mu Reło'a weleła: „Reło je pojunak”.

I owija dwajca doszli na owo wretime. Ji zatekli karajci. Ji praszili: „Koj swe pojunak od was trojca? Marko ili Reło ili Miłosz?”. Tija mu rekli: „Szto ne praszujete koga sme izgubili Reła? Dwa pati je bił pojunak od nas. Ali denesko go nename. Dwajca nas me kurtuli, a od łudost zagina”.

Toj kriła imał. Ji kurtulił, poletał.

Opowieść. [Marko, Miłosz i Reło] (Miłosz i Kolo, [Wołcze])

Marko, [Miłosz] i Reło byli junakami. Chodzili na rabunek, po pieniądze, więc nauczyli się kraść pieniądze [i] skarby. Kto kradnie, ten kradnie, więc wykopali dziurę, szeroką na czterysta metrów. Wzięli i napełnili dziurę smołą. „Kiedy popędzimy [bogatych], utopią się w smole” — [postanowili]. I poszli. Zależli we trzech od tyłu, żeby ukraść pieniądze. [Jednak ludzie] zrozumieli [ich zamiary] i przepędzili ich. Skoczył Marko i zatopił się w smole, nie dał rady przeskoczyć. I Miłosz skoczył, i on wpadł do smoły. Skoczył Reło, przeskoczył [dziurę] i wrócił z nimi oboma pod pachą — wyciągnął ich. Był jeszcze większym junakiem niż oni. Jednego z tej, drugiego z tamtej [strony], obu naraz. Reło wyciągnął ich obu, wyciągnął na suche [miejsce].

No, a była sobie jedna dziewczyna od Arabów, jakaś samowiła. „Ej, junaku — mówi — pokaż twarz, [pokaż], jaki z ciebie junak”.

Ten się pokazał, a ona ubiła go strzałą, zabiła go. Zabiła go. Tych dwóch wróciło, a ten tam został.

Później rodziny Marka i Miłosza pokłóciły się. Matka Marka mówiła: „Marko jest większym junakiem”. Matka Miłosza mówiła: „Miłosz jest większym junakiem”. A matka Reła mówiła: „Reło jest większym junakiem”.

I wtedy przyszli ci dwaj, [Marko i Miłosz], i trafili na kłótnię. [Matki] ich zapytały: „Który z was trzech jest największym junakiem, Marko, Reło czy Miłosz?”. Odpowiedzieli: „Po co nas pytacie, skoro straciliśmy Reła? On był dwa razy większym junakiem niż my. Ale dziś go nie ma. Nas uratował, a sam zginął przez głupotę”.

A on miał skrzydła. Uratował ich i poleciał.

*

Trebowle, 25 września 1932 (Trpo i Stawro). Nastradin tylko łągał i oszukiwał. Raz poszedł do Bitoli do paszy i pyta go, czy chce kupić od niego czereśnie. Pasza mówi: „Dobrze, przynieś”. Nastradin naładował cały wóz gówna, zajechał [do] paszy, a w ręku trzyma dwie czereśnie. „Oto czereśnie — woła — chcesz cały wóz takich?”. „Dobrze” — mówi pasza. Nastradin wyrzucił gówno na podwórze, zjadł obie czereśnie, wziął pieniądze i poszedł. Zobaczył pasza, jak go Nastradin oszukał, woła go i mówi: „Tak i tak uczyniłeś, wynoś się! [Niech więcej nie patrzę ci w oczy]”. [I] Nastra-

din odszedł. Kiedy [nadeszła] zima, zrobił sobie z rzeszota *opanki* i kluczy po lesie w pobliżu *konaka*³³. Zeszli się turcy i patrzą, co to za nieznane zwierzę się pokazało. Usłyszał i pasza o dziwnym śladzie. I wszyscy tropią razem. A Nastradin w lesie obnażył się, zgiął w pół, wypiął dupę i czeka. Przychodzi pasza i patrzy: „Co robisz?” — pyta. — „Powiedziałeś, [że nie chcesz więcej patrzeć mi w oczy], [to] patrz na moją dupę”.

Tak żył Nastradin w Macedonii [przez] długi czas. Aż raz powędrował do Albanii. Tu zobaczył dwoje dzieci i pyta: „Czy można zjeść obiad *dżabe*³⁴?”. Chłopak z miejsca [mu] odpowiedział: „Można. Kup za grosz mięsa, ugotuj *czorbę*, zjedz [ją], a mięso znowu sprzedaj za grosz”. „Zginałem!” — zawołał Nastradin i [od razu] umarł. Nie mógł dłużej żyć, kiedy się przekonał, że albańskie dziecko ma więcej sprytu niż on.

Nastradin (Stawro, 6 października 1932)

Nastradin bił nekoj nasz waralica. Łagał toj. Toj bił turczin, mislim ja. Nego go wikali Ibraim Hodża. A Nastradin bił prekarok to. E, toj nekoj pat g'obrał kasata'o Bitola carska. Se wrtił tu'a około sudski poelo'i, gde bił pasza. I go praszua: „Szto rabotisz?”. Im kazał: „Cie pra'im tambura”. — „Kamo głas?” — go praszali. — „Kamo głas?”. — „Utre sabajle cie czujete głas”. K'ostanali sabajle — obrana kasata. Nema niszto, propało. I go fatili, u apšana da go zatworat.

E, poszał doma, zeł dwie creszni: „Imam wakwa [roba] da ti dam, samo ne me zatwaraj. Dwe koli”. E, mu natowarił łajna koła. I ko doszoł, mu kazał: „Da se wakwi owa roba so swite, ubawi”. Paszata u ształo mu kazał da raztowari, da ne? A tija dwie szto nosił Nastradin si izjeł. Ko poszoł pasza da widit, szto da widit? Łajna. I mu kazał: „Oczi da te ne widam! Da te nemat!”.

Drugi den napra'ił ot reszeto opinci Nastradin. I ceł [den] toj szetał. Napra'ił tragi ot reszetoto około sudot. Stanał pasza, mu kazali: „Imat nekoja žiwina. Proszła, ali ne znajesz [kakwa] je”. A toj naredił brgo da se ja fatit owa žiwina, kakwa je da je widite. Begał, begał Nastradin. Ko go ftasał paszata so poterata i go naszoł na pat. Goł žiw s'obleczen, na nozi i na racite zasta'an, so gaza na kaj paszata zawrten. „Zaszto — recze — waka?”. — „Ti mi — recze — wczera oczi da ti ne widam. Poarno widi mi gazow sega”. I tołko. Sud ne możał da go sudi, poszto bił golem mułus.

Owde łagał i [se swrsziło]. Wecie ne mogał da łazet. E, otiszoł do Ałbanija, tamo da łazet. Tamo biło prosto wreme. Naszoł neko'i deca so goweda na Ciukusz płanina. I praszal: „Deca, bre, ali moża so jeden grosz da ruczi i da weczera?”. Tija mu rekli: „Możesz da ruczasz i da weczerasz. Zemi jedno oka meso, swari ja, mesoto prodaj go. Wodata cie se ruczasz i cie se weczerasz, groszot cie se go zemesz za meso szto cie go prodajesz”. I toj wiknuł na margareto: „Ciukusz!”. I sam sebe tu'a se utepał, da ne mozet wisze da łazet. I taja płanina imat Ciukusz płanina. Posztu mu ostanala za niego. Za Ałbanija.

Nastradin był takim naszym oszustem. Oszukiwał. On był turkiem; tak myślę. Zwali go Ibraim Hodża. A Nastradin to przezwisko. Och, któregoś razu okradł kasę w carskiej Bitoli. Kręcił się wokół dokumentów sądowych, tam

³³ *Konak* (mac.) — przydrożna gospoda z miejscami do spania.

³⁴ *Dżabe* (mac.) — za darmo, bezpłatnie.

gdzie był pasza. Pytali go: „Co robisz?”. Powiedział im: „Będę robił tamburę³⁵”. — „A skąd dźwięk? — pytali — Skąd dźwięk?”. — „Jutro rano usłyszycie dźwięk”. Poczekali do rana — [a tu] kasa okradziona. Nie ma niczego, [wszystko] przepadło. I złapali go, żeby wsadzić do więzienia.

Poszedł [Nastradin] do domu, wziął dwie czereśnie [i mówi do paszy]: „Mam taki towar, dam ci, tylko nie zamykaj mnie. Dwa wozy”. I załadował wozy łąjnym. I kiedy przyjechał, mówi: „Taki piękny jest cały towar”. Pasza kazał rozładować w stajni [wozy], czemu nie? A te dwie [czereśnie], które ze sobą nosił, Nastradin zjadł. Kiedy pasza poszedł zobaczyć [towar], co zobaczył? Łajno. I powiedział mu: „Niech ci więcej nie patrzę w oczy! Wy-noś się!”.

Na drugi dzień Nastradin zrobił sobie *opanki* z rzeszota. I cały [dzień] chodził i robił rzeszotem ślady wokół sądu. [Kiedy] pasza wstał, powiedział mu: „Jest tu jakieś zwierzę. Już sobie poszło, ale nie wiemy, co za jedno”. Z miejsca zarządził, żeby to zwierzę złapać, żeby zobaczyli, co to takiego. A Nastradin ucieka i ucieka. Dogonił go pasza z pogonią, znaleźli go na drodze. Bez ubrania, goły jak go matka urodziła, na czworakach, odwrócony do paszy dupą. „Dlaczego tak?” — pyta [go pasza]. — „Powiedziałeś mi wczoraj — [mówi Nastradin] — że nie chcesz więcej patrzeć mi w oczy. Więc patrz na moją dupę”. I tyle. Sąd nie mógł go sądzić, bo niezły był z niego szelma.

Tutaj [tj. w kraju] oszukiwał, ale skończyło się. Nie mógł już więcej oszukiwać. I poszedł do Albanii, żeby oszukiwać tam. Tam miał ku temu dobre warunki. Na górce Ciukusz [Wio!]³⁶ spotkał jakieś dzieci [pasące] bydło. I spytał je: „Ejże, dzieci, czy można obiadować i wieczerzać za jeden grosz?”. A one mu odrzekły: „Możesz i obiadować i wieczerzać. Weź jedną okę mięsa, ugotuj je i potem to mięso sprzedaj. Wodę będziesz miał na obiad i kolację, a grosz weźmiesz za sprzedane mięso”. [Nastradin] zawołał na osła: „Ciukusz!”. [Wio!]. I tam na miejscu się zabił, [bo zrozumiał], że nie może już więcej oszukiwać. I ta góra nazywa się *Ciukusz* [Wio!]. Tak zostało na jego [pamiętkę]. Dla Albanii.

*

Bił neki Ażder. Imał tamo nekako bacziło si. Pił po jedno mlekoto od bacziło si na swakoj den. Drugi den ostali mu jedno wedro mleko, pomuzli su — kat cie da dojdziet, da go popijet.

Doszał mu je Nastradin nocia. „Szto je owa wedro mleko?”. T'e mu rekli: „Ima jeden Ażder, pa go pije”. Recze: „Turite mleko tamo, ko cie dojde Ażderot, kažete da go popił owoj czowek”. Eto Ażder idet, ja cie dojdet Ażder. „Kad je — recze — tajnot moj?”. Recze: „Go popił owoj czoek, prijateł, szto te dojdet”.

A toj namuszka mało sirenie, pa go tura u woda. I toj mu recze: „Szto możesz ti da mi storisz?”. — „Ja — recze — moża od kameń beli woda da pusztam. A ti — mu recze — szto możesz da napra'isz?”. — „Ja — recze — możem braszno od kameń da naprawim so rakite”. Mu recze Nastradin Odża: „Da napraji”. I toj skoczi, zed jeden kameń beł i go somle w raki i naprawi braszno. Skoczi Nastradin kaj besze ostawił sira i je steże w raki, pa naprawi woda. Toje supłasził Ażder od niego. Sufatili pobratimi — od stracha.

³⁵ *Tambura* — rodzaj mandoliny.

³⁶ *Ciukusz*, *ciuksz*, *czukusz* (mac.) — komenda dla osła.

I otido'a da skitat po gora. Odili tamo po gora, najdo'a ciesznia. Fatil Ažder na wetka ot cieszniawa ot wrwe: „Zobaj — recze — pobratime, ciesznie, je cie drugaj zobam”. Ažder je wetka pustił, a Nastradin preko ciesznia se prefrił. Tamo se pogodi w jedna grmuszka padna Nastradin. Tu imał jedan za'ak w grmuszkata. Nastradin go fatil i: „Widi — recze — pobratime, owo cwerec”. — „Szto naprawi take?”. — „A, ja, recze, cie idet po zema, cie widet i cie pobegnet. Som preskoczył preko ciesznia, pa som go fatil”. Uszte wisze se uplaszył od niego.

Se otkitał po płanina. „E tamo — recze — pobratime, mi se jadet meso. Ja t'e teram — recze — ti czekaj, da utepasz jeden jelen. Da jademo meso”. Pa otide za terat, Nastradin cie czekat. Eto meczki, eto srni, eto swini, jeleni, kozuti. I toj se kaczi na jedno drwo, Nastradin, od straf. Sispostał od stra'a ko wrwea meczkite. Ee, dojde jedna sfraka da tołczet na gomnoto. I toj ja fati. Tamo se pribra pobratim odo niega blizu, meczkite zwrwo'a i toj legna po pleci. I go držit pileto w raki, go maftat. „Kamo, pobratime — recze — da si utepał nekoj jelen?”. Recze: „Pobratime, niszto ne pomina, samo owa pomina i go fatif”.

Czekat sega Ažderot, Nastradin terat. Isterał jeden jelen. Fril go Ažderot, go utepał. Go zeli jelenot, go donesli, go drale. Cie peczat meso sega. Dał Nastradinu Ažderot kozinkata da donesat woda. Da pijat nociaski woda samo. Toj ne mogał da doneset woda, biła teszka kozata. Pa wodił woda u gore. N'Ažderot mu se piło woda, ne mu se czekało, se nałutił, otrczał. Napoñił kozata woda i odnesli ka mesoto. Pili mało woda tuje, dobał Nastradin, otknal kozinkata. Istešla wodata. Se zakarali tija dwajca posle, pobratimite. „Ti welef da mi naftasasz wodawa”. — „Pa zato ugore nawracia woda”. — „E, pobratime — weli Ažderot — kako si bił pojuna od mene?”. Toj mu weli: „Moa majka me warila i me pekła, na soł me trłała, pa zato sum junak poaren od tebe”.

Poszoł Ažderot kaj majka mu: „Mori, majke, ima pojuna od mene. Ajde, da me warisz i da me peczesz i da me soł trłasz. Pa junak da bida”. Dobała majka mu go warila. Sowreła woda, go popariła w kaca. Pa go pekła, pa go trłała soł. Pa u'kała da se stori junak. I wisze ne mogła da mu storit junak da bidet. Ostanala bez niego. Tołko ne se storil wisze czowek, go prełagał Nastradin. Ostanala majka mu bez niego. Toj ne bił junak, tołko łagan.

Był sobie pewien Smok³⁷. I byli tacy jedni, co mieli bacówki. Každego dnia [Smok] pił mleko z každy bacówki. I zostawiali mu na następnny dzieñ wiadro wydojonego mleka — żeby wypil, kiedy przyjdzie.

³⁷ Smok, *Zmej, Ažderot* — potwór w węzowej postaci. Može być zupełnie nieszkodliwy, ale równie często jest przedstawiany jako uosobienie zła (co prowadzi do podjęcia z nim walki). Ani jego wygląd zewnętrzny, ani charakter nie są w przekazach oralnych Słowian Południowych sprecyzowane. Najczęściej wyobrażany jest jako pół-zwierzę, pół-człowiek z możliwością metamorfozy. Može pojawiać się np. w postaci ognistego ptaka z długim ogonem, a gdy znajdzie się wśród ludzi, ponownie stawać człowiekiem. Czasami przybiera postać zwykłej żmii. Rozpowszechnione jest wierzenie, że wchodzi w intymne związki z ładnymi kobietami, często zamężnymi. Jego miłość do kobiet jest zawsze nieodwzajemniona, lecz kobiety nie mogą się przed nią obronić. Ma jedną, trzy lub dziewięć głów (z których zjeje, lub nie, ogniem). W licznych pieśniach i przekazach prozatorskich dopóty sieje postrach wśród mieszkańców wsi, dopóki nie pojawi się odważny junak, który go pokona. Walczą z nim m.in.: Królewicz Marko, Sekuła, Chory Dojczyn, Jankuła, Griuca, Wojewoda Mirczo, Rabro-junak, Nikoła.

W nocy przybył Nastradin. „Co to za wiadro z mlekiem?”. Odrzekli mu: „Jest tu taki Smok, co je pije”. A ten na to: „Wylejcie to mleko, a jak przyjdzie Smok, powiedzcie mu, że wypił je jeden człowiek”. I przyszedł Smok, jakżeby miał nie przyjść. „Gdzie jest — pyta — to, co mi się należy?”. I powiedział mu [gospodarz]: „Wypił je jeden człowiek, przyjaciel, co przyszedł”.

A [Nastradin] znalazł kawałek sera i wrzucił do wody. I zapytał go [Smok]: „Czego ty możesz dokonać?”. — „Ja — odparł [Nastradin] — mogę wycisnąć wodę z kamienia. A ty — zapytał — czego możesz dokonać?”. — „Ja — mówi [Smok] — mogę własnymi rękami zrobić mąkę z kamienia”. Więc mówi mu Nastradin Hodża: „No to zrób”. Skoczył [Smok] z miejsca, chwycił biały kamień, zmielił go w rękach i zrobił mąkę. I Nastradin pobiegł do tego miejsca, gdzie zostawił ser, zgniół go rękami i zrobił wodę. Przestraszył się go Smok. I tak, ze strachu, zostali pobratymami.

Wyruszyli na wędrownkę do lasu. Chodzili po lesie, znaleźli czereśnię. Złapał Smok najwyższą gałąź: „Jedz czereśnię, pobratymie — powiedział — ja zjem coś innego”. [I] gdy puścił gałąź, Nastradin przeleciał nad czereśnią. Spadając, trafił w krzak. A w tym krzaku siedział zając. Złapał go Nastradin: „Patrz, pobratymie, jaki ładny kwiatek”. — „Coś ty zrobił?”. — „A — powiada — [on] chodzi po ziemi, [jak] zobaczy [człowieka], to ucieka. Więc przeleciałem nad czereśnią i złapałem go”. I [Smok] zaczął się go bać jeszcze bardziej.

Wędrowali po górach. „Hej — powiedział [Smok] — pobratymie, mam ochotę na mięso. Ja nagonię — powiedział — a ty tu czekaj, to zabijesz jelenia. Pojemy sobie mięsa”. I poszedł nagoniać, a Nastradin czeka. Biegną niedźwiedzie, biegną sarny, dziki, jelenie, łanie. Nastradin ze strachu wlaź na drzewo. A kiedy mijały go niedźwiedzie, zesrał się. Nadleciała sroka i zaczęła to gównu dziobać. I on ją złapał. Kiedy niedźwiedzi już nie było i [nadchodził] pobratym, [Nastradin] położył się na plecach. W rękę trzyma ptaka i wymachuje nim. „Gdzie ten jelen, pobratymie, co go miałeś zabić?” — pyta [Smok]. [A ten] mówi: „Nic tędy nie przechodziło, pobratymie, tylko to, co złapałem”.

Teraz Smok czeka, a Nastradin nagonia. Nagonił jelenia. Rzucił się Smok na niego i go zabił. Zabrali jelenia, przenieśli, opravili. I pieką sobie mięso. Dał Smok Nastradinowi skórę, żeby przyniósł w niej wody. Żeby pili sobie wodę w nocy. On nie dał rady przynieść wody, skóra była za ciężka. Więc chciał odwrócić [nurt] wody, [żeby płynęła do nich], do góry. Smokowi chciało się pić, nie mógł się doczekać, rozzłościł się i pobiegł [tam]. Napełnił skórę wodą i przynieśli ją [na miejsce]. Trochę wody wypili, a jak przyszła kolej Nastradina, rozdarł skórę. Woda wyciekła. Więc pokłócili się dwaj pobratymowie. „Przecież ci mówiłem, że masz przynieść wodę!” — „To dlatego ona teraz zawraca do góry”. — „Ejże, pobratymie — mówi Smok — jak się to stało, że jesteś większym junakiem niż ja?”. A ten mu odrzekł: „Matka mnie gotowała i piekała i solą nacierała, dlatego jestem większym junakiem niż ty”.

Poszedł Smok do swojej matki: „Matko, jest jeden junak większy ode mnie. Dalej, do dzieła, ugotuj mnie i upiecz i natrzyj solą. Niech będę junakiem”. Wzięła go matka i ugotowała. Ugotowała wodę i sparzyła go w beczce. Potem go piekała i nacierała solą. I życzyła, by był junakiem. Ale nic więcej nie mogła uczynić, by [Smok] stał się junakiem. I została sama. No i nie stał się on człowiekiem, oszukał go Nastradin. Została jego matka sama. A [Nastradin] nie był junakiem, tylko oszustem.

Kamber Kurulija (Dojczin)

Kad je turczin oslobodił zemja, na kaurite zemał po pedeset groszoji aracz, a na Ciganite ne zemał niszto. I se nałutili Ciganite, zeli puszki bozdoaczki, sabji wrboaczki, da praat kawga so carot turski. Se sobrali dewedeset i dewet mina, da odat, da go tepat biradzija[ta] turski. Kamber Kurulija, Bindoł Amajlija, Adzibegow sin so czałmata golema, Sekuła Bojko, Maczkurec, Tostukur, Barniwiła, Butajwiła, Tresiklinci, Czamber Czadžo, Kamnerdeł, Iwan Dołomaglija — tija swite bili czauszłari szto wodili czetinia. Trgnaa po džade da odat da go barat biradzijata turski. Pojdo'a w jeden endek, tuje ji fati den, wo nekoje pole ka w Tumczejszte. I tujeka se kurdisaa da sedat. I pokładaa stražar.

Idet jeden turczin, Janica, so koń i mu welit:

— Szto prajisz tujeka? — na stražarot.

— Zobam — welit — kapinki.

— Szto szurkasz kapinki? — mu welit. — Bożićni posti.

— Łanskite eszmunki — mu welit.

— Izlezi wamo.

— Swite ali sam? — welit.

— Mnozina ste ali?

— Mnozina sme, dewedeset i dewetmina.

— Koj swe tuje dewedeset i dewet?

— Kamber Kurulija, Bindoł Amajlija, Adzibegow sin so czałmata golema. Sekuła Bojko, Maczkurec, Tostukur, Barniwiła, Butajwiła, Tresiklinci, Czamber Czadžo, Kamnerdeł, Iwan Dołomaglija — tija se.

I izlego'a tujeka.

— Szto barate? — im welit toj.

— Go barame biradzijata turski. Zaszto da zemet na kaurite po pedeset groszo'a aracz, a nas ne. Szto se pogore od nas tija?

— E dajte wije po pedeset i dwa. Ja sum biradzijata turski.

Mu dado'a i si otide turczinot. I tija reko'a: „Aj si ojme mije na płanina, oti fała Bogu kurtulifme bez mu'arebe. I rabota swrszifme. Cie ojme na płanina, cie kupime jeden owen, cie go peczeme, cie prajime tamoj'ne gosti i jeden zijafet”.

Otsizli na płanina, naszli jeden owczar. „Owczare cie mi dajesz owen? Szto ubaf owen cie mi dajesz, szto cie ti czinit, cie ti płatime”.

I toj im fatił, owczarot, jeden owen, im go zakłaa, im go odra, im go natakna na ražen, gotow da go peczat. Owenot besze debeł, pusztı łoj, ogniot im go gasnet. Owczarot go fati'a pod kabaet: „Zaszto meso wowodeno da bidet? Ognion mi go ugasna. Mije cie odbereme owen. Daj mi go stapot, cie go spreczime pred owcine, koj owen cie ne možet da go preskoczit od debelszina, niego cie go koleme”.

I go spreczija. Jedno mrsuli'o od słaboe ne možesze da go preskoczit. Togaj tija mu welat: „Za mrsułot odoszto je debeł owenow, niz nos łojot mu teczet”.

Togaj go ispeko'a niego i go izjedo'a. Niego mu go płaciat, a szto go zakłaał owczarot ne go płaciat. Owoj welit: „Ako sakate, płatete go, ako ne, ne go płaciajte. Drugijot płatete mi go”.

I tija mu se protiwat niemu. Toj im wleze so stapot, ji istepa: udri na jeden, udri na drugi. I tija pobegnaa. Koj peti den, koj treci den, doma idat, a Kamber Kurulija, Bindoł Amajlija, Czamber Czadžo na dewet dena dojde. Donese pofit za dewedeset uliszki da spletat, kaj szto se krił od owczarot od straf.

Kamber Kurulija³⁸

Kiedy turek oswobodził ziemię³⁹, od giaurów brał po pięćdziesiąt groszy haraczu, a od Cyganów nie brał nic. I rozgniewali się Cyganie, chwycili strzelby z bzu i szable z wierzby, żeby wszcząć kłótnię z carem tureckim. Zebrało się ich dziewięćdziesięciu dziewięciu i wyruszyli, żeby sprawić lanie tureckiemu poborcy. Kamber Kurulija, Bindoł Amajlija, syn Adżibega w wielkim turbanie, Sekuła Bojko, Maczkurec, Tostukur, Barniwiła, Butajwiła, Tresiklinci, Czamber Czadżo, Kamnerdeł i Iwan Dołomaglija — wszyscy oni byli hersztami zbójców. I wyruszyli na poszukiwanie tureckiego poborcy. Doszli do jakiegoś rowu, gdzie zastał ich dzień, na jakimś polu [gdzieś w] Tumczejszcie⁴⁰. I ulokowali się tu, i siedzą. Wystawili strażnika.

Jedzie na koniu pewien turek, Janica, i pyta strażnika:

— Co tu robisz?

— Skubię — mówi — jeżyny.

— Skąd jeżyny o tej porze roku? — pyta. — Przecież to post bożycowy.

— Z zeszlórocznych [szypułek] — odpowiada.

— Wyłaż stamtąd.

— Wszyscy czy sam? — pyta [strażnik].

— A dużo was jest?

— Dużo nas, dziewięćdziesiąt i dziewięć dusz.

— Kim są ci wszyscy, tych dziewięćdziesięciu dziewięciu?

— Kamber Kurulija, Bindoł Amajlija, syn Adżibega w wielkim turbanie, Sekuła Bojko, Maczkurec, Tostukur, Barniwiła, Butajwiła, Tresiklinci, Czamber Czadżo, Kamnerdeł, Iwan Dołomaglija — to oni.

I wyleźli stamtąd.

— Czego szukacie? — pyta ich [turek].

— Szukamy tureckiego poborcy, żeby zapytać, dlaczego wziął od giaurów po pięćdziesiąt groszy haraczu, a od nas nie. Czy oni są lepsi od nas?

— Ejże, dajcie po pięćdziesiąt i dwa. To ja jestem tureckim poborcą.

Dali mu [pieniądze] i turek sobie poszedł. Więc mówią: „Ejże, chodźmy w góry, dzięki Bogu uratowaliśmy się bez walki. I załatwiliśmy sprawę. Chodźmy w góry, kupimy sobie barana, upieczemy go, wyprawimy ucztę i zabawimy się”.

Poszli w góry i spotkali jakiegoś pasterza. „Pasterzu, czy dasz nam barana? Jeśli dasz nam ładnego, zapłacimy ci, ile będziesz chciał”.

³⁸Cyganie: *Kamber*, *Czamber*, także *Czember* i *Czergasz*; od słowa *czerga* — wóz cygański. Czasami spotyka się także określenie *Meczkar*, odnoszące się wyłącznie do Cyganów-*Czergari*, tj. mieszkających na wozach i stale podróżujących. W południowosłowiańskim folklorze słownym jest to bohater reprezentujący całą grupę etniczną, zawsze konotowaną jako obca i innowiercza (muzułmanie). Często pojawiają się w szeregu: Turek, Cygan, Szwab. Do ich podstawowych cech w przekazach oralnych należą: ciemna karnacja (dosł. *crni* [czarni]), zdradziecka wiara (islam) i dwujęzyczność (mówią językiem narodu, wśród którego żyją, oraz własnym, cygańskim); są grajkami weselnymi, złodziejami i żebrakami. Prawie każda wieś ma swojego Cygana / swoich Cyganów i są oni — pomimo podkreślania obcości — włączani w ceremonie cyklu dorocznego i rodzinnego. Odmienne rzecz się ma z *Czergarami*, którzy pojawiają się od czasu do czasu. Ci spotykają się z wyjątkową niechęcią i są przeganiani ze wsi.

³⁹Na ten temat zob. wyżej w podrozdz. „Analiza górnoporeckiego systemu władania ziemią. [Konflikt i mit]” w rozdz. „Małżeństwo matrylokalne albo fikcja w historii. Mit osadniczy”.

⁴⁰Tumczewiszte — wieś w pobliżu Gostiwaru.

Więc pasterz złapał jednego barana, zabił go, obdarł, nadział na rożen — i baran gotowy do pieczenia. A że baran był gruby, puścił łój, który zgasił ogień. Złapali pasterza winowajcę: „Dlaczego mięso jest mokre? Zgasiło nam ogień. Sami wybierzemy barana. Daj nam kij, zrobimy przeszkodę dla owiec, i który baran nie przeskoczy, bo za gruby, tego zabijemy”.

I zrobili przeszkodę i jeden usmarkany baran nie mógł jej przeskoczyć. Ze słabości. Więc mówią [do pasterza]: „Ten usmarkany baran jest tak tłusty, że łój cieknie mu z nosa”.

Wtedy upiekli go i zjedli. I zapłacili pasterzowi za niego, a za pierwszego [barana], co go zabił pasterz — nie zapłacili. Ten powiedział: „Jeśli chcecie, płacicie za niego, jeśli nie, nie płacicie. Zapłaćcie za tego pierwszego”.

Ale oni się z nim nie zgodzili. Ten wyszedł do nich z kijem i wygonił ich: uderzył jednego, uderzył drugiego. I uciekli. Jeden idzie do domu pięć dni, inny trzy dni, a Kamber Kurilija, Bindoł Amalija i Czamber Czadzo przyszedli dziewiątego dnia. A stamtąd, gdzie chowali się przed pasterzem, przynieśli tak dużo powoju, że można było z niego upleść dziewięćdziesiąt uli⁴¹.

*

[Pieśń o Miłoszu]⁴²

Imał Miłosz iljada jowaci,
 Pred jowaci trista razbudnici,
 Na owenon zwono od iljada,
 Na zwona na wrańca od stotina,
 A na wrańca kamen putuwaten,
 Da mi paset stado Miłoszo’o,
 Da mi paset nociu, kaj połnociu,
 Da mi paset denon, kaj pładnenon.
 I mi imał zelena liwada,
 Wo liwada czeliczna awlija,
 Wo awlija czeliczna kapija,
 Wo kapija dewet pauno’i,
 Okoł nimi dewet paunici,
 Okoł nimi jedna modra widra,
 Kraj widrata ukitenena kuna.
 Go poz’oi car Miłosza,

Miał ci Miłosz tysiąc owiec,
 Wiodło je baranów trzysta,
 Przewodnik z dzwonkiem za tysiąc,
 Z dzwonkiem koń za sto talarów,
 Na nim kamień wędrujący⁴³,
 By pasł stado Miłoszowe,
 By pasł w nocy o północy,
 By pasł i za dnia w południe.
 Miał zieloną łąkę [Miłosz],
 A na niej stalowe podwórze,
 Na podwórze brama stalowa,
 W bramie stoi dziewięć pawi,
 Obok pawi dziewięć pawic,
 Obok pawic modra wydra,
 Obok wydry strojna kuna.
 I zaprosił car Miłosza,

⁴¹ Poreckie ule, niewielkie, stożkowate, są plecione z wiklinowych prętów, związanych pędami roślin (np. powoju); taką przypominającą kosz konstrukcję oblepia się mieszaniną krowiego łajna i popiołu.

⁴² [Adnotacja na marginesie:] Owa kniga izwadili od knigi, detence ja zapametiła. [To jedna z (pieśni) książkowych, dziecko ją zapamiętało]. Zdaje się ona wskazywać, że pieśń ta była znana z zapisu, nie z przekazu oralnego. W tym wariacie pieśni doszło do wymieszania dwóch solarnych bohaterów (junaków): Miłosza Obilicia (Kobilicia, Kopilicia; cykl kosowski) i Miłosza Wojinowicia (Czobanina, syna wojewody Wojina). Obaj są związani z owcami i górami / lasami, w których przebywają. Różnica jest jednak taka, że Wojinowić przebywa z owcami, a Obilić się wśród nich urodził. Jego matką jest owczarka, która urodziła go w górach wśród owiec i tam zostawiła. Znalazła go samowila i wykarmiła własną piersią. Dlatego jest nadludzko silny i może sam pokonać wielu żołnierzy cara lub sultana.

⁴³ *Kamen putuwaten* (mac.) — dosł. kamień wędrujący, kamień-wędrowiec. Motyw o niejasnym znaczeniu.

Se go pozo'szło.
 Daj ti tebe, Obilić Miłosze,
 Mnogo czudo u tebe kažu'at,
 Ti si imał szto u cara nemat?
 Daj ti tebe, care gospodarze,
 Sam sum radił, Bog mi pokłoniło.
 Ali wistina imasz iljada owci?
 Imam, rekoł toj.
 Ali imasz trista razbudnici?
 Imam, recze.
 Ali imasz owen kołowoja?
 Imam.
 Ali imasz kamen putuwaten?
 Ali imasz wranca od stotina?
 Ali imasz zwono od iljada?
 Imam.
 Ti si imał zelena liwada,
 Wo liwada czeliczna awlija,
 Wo awlija czeliczna kapija?
 A szto ti si dewet pauno'i?
 Tije mi se mojte mili bracia.
 Da szto ti se dewet paunici?
 Tije mi se mojte mili sna'i.
 A szto ti je ukiteni kuna?
 Ta'a mi je mo'a miła sestra.
 A szto ti je, recze, modra widra?
 Modra widra, mo'a stara majka.
 Daj ti tebe, Obilić Miłosze,
 Kako sakasz maka da ti dada?
 Dał nad watro ja da te obesa,
 Dał wo more ja da te frła?
 Toj toga mu se powratił:
 Ne sum riba po more da pliwą,
 Ne sum kurwa nad ogon da wisa.

Aj pushti mi pet stotini wojska,
 Daj mi mene konia razłomena,
 Daj mi mene sabja n'otworena,
 Izwadi mi jedna raskrsnica.
 Go izwadiło jedna raskrsnica,
 Pa mu dade konia razłomena,
 Pa mu dade sabja notworena,
 Go pushtiło pet stotini wojska.
 Wikna Miłosz i se pomoliło,
 Sweta Petka konia podłutiła,
 Sweta Nedeła sabja otworila,
 Se razwrte na lewo, na desno,
 Sweta wojska si ja pogubiło.

W swoje progi go zaprosił.
 Witaj, Miłoszu Obilicju,
 Pono masz ty dziw nad dziwy,
 Masz ty to, czego car nie ma?
 Witaj, carze gospodarzu,
 Jam pracował, Bóg darował.
 Prawda, że masz tysiąc owiec?
 Mam [ja owce], rzecze [Miłosz].
 Czy masz też baranów trzysta?
 Mam [barany], rzecze [Miłosz].
 I barana wodzireja⁴⁴?
 Mam [takiego, rzecze Miłosz].
 Czy masz kamień wędrujący?
 Konia karego za sto talarów?
 Dwonek za talarów tysiąc?
 Mam [to wszystko, rzecze Miłosz].
 Pono masz zieloną łąkę,
 Na łące stalowe podwórze,
 Na podwórzu bramę stalową?
 A cóż to za dziewięć pawię?
 Toć są moi mili bracia.
 A cóż to za dziewięć pawic?
 Toć są miłe me bratowe.
 A cóż to za strojna kuna?
 Toć jest moja miła siostra.
 A cóż to za modra wydra?
 Toć jest moja stara matka.
 Mów, Miłoszu Obilicju,
 Jakiej kary chcesz ode mnie?
 Czy powiesić cię nad ogniem,
 Czyli w morzu cię utopić?
 [Miłosz] na to mu odrzecze:
 Anim ja ryba, bym w morzu pływał,
 Anim ja ścierwo, nad ogniem bym
 wisiął.
 Wyślij ty na mnie pięciuset wojaków,
 I daj mi dosiąć chabety, nie konia,
 I szablę daj mi nieużywaną,
 I zostawże mnie gdzieś na rozdrożu.
 Zostawił ci go gdzieś na rozdrożu,
 I dał mu dosiąć chabety, nie konia,
 I szablę dał mu nieużywaną
 I wysłał przeciw pięciuset wojaków.
 Zawołał Miłosz, modlitwę wznosi,
 Wnet święta Petka konia rozjuszy,
 Święta Niedziela szablę rozjarzy,
 Zwrócił się [Miłosz] w lewo i w prawo,
 I całe wojsko do cna wygubił.

⁴⁴Dosł. mowa o baranie „prowadzącym oro”.

*

Jel to kamni, jel se zemja trese?
 Jel dewojki na czesma se mijat?
 Nito kamni, ni zemna se trese,
 Nito dewojki na czesma se mijat.
 Weć pucaju kameni topo'i.
 Se ...[?] a kameni[?] ...[]?
 Uchwatiło Radesza Wojwode,
 Go turiło [Radesza] na tamnica.
 U tamnica woda do kolena,
 U tamnica woda do kolena,
 Ot junaci kostki do ramena.
 Togaj wikna Radoła Wojwoda:
 Czujte wamo, dwana jest czetnika,
 Ja cie legnam podnała cie umram,
 Wi kažete ako...

Czy to kamienie, czy ziemia się trzęsie?
 Czy to dziewczęta przy źródle się myją?
 Ni to kamienie, ni trzęsie się ziemia,
 Ni to dziewczęta przy źródle się myją.
 Lecz to kamienie z armaty strzelają.
 [brak wersu]
 Schwytali Wojewodę Radesza⁴⁵,
 Wrzucili do lochu ciemnego.
 W ciemnicy woda do kolan,
 W ciemnicy woda do kolan,
 Kości junaków do ramion.
 Więc krzyknął Wojewoda Radoła:
 Słuchajcie, tuzinie wojaków,
 Ja legnę i padnę [jak] martwy,
 A wy powiecie, że...⁴⁶

*

Izwikna Stefan Wojwoda
 Iz wisokana płanina:
 Sełani, more, sełani,
 Aj, otvorite crkwata!
 Crkwata da se otvorit,
 Czeta da se priczeštit.
 Jedan po jedan łagawa,
 Stefan Wojwoda ne włagat.
 Golema greszka storiło,
 Mało go turcze ubiło.
 Uszte ne mogło da odit,
 Uszte ne mogło da zborit,
 Sam se Wojwoda kajaszte.

Zawołał Wojewoda Stefan⁴⁷
 [Stojąc na] górze wysokiej:
 Wieśniacy, ejże, wieśniacy,
 Cerkiew mi otwierajcie!
 Niechaj się cerkiew otworzy,
 By mogli przystąpić kompani.
 Jeden po drugim wchodzili,
 Wojewoda Stefan nie wchodzi.
 Wielki grzech on popełnił,
 Małe turczątko on zabił.
 Jeszcze chodzić nie umiało,
 Jeszcze słów nie mówiło,
 Wojewoda Stefan się kajał.

⁴⁵ Wojewoda Radesza, znany jako Radu Vodă [Wojewoda Radu], Crni Radu / Radu Negru [Czarny Radu], Negru Vodă [Czarny Wojewoda] — legendarny XIII-wieczny wojewoda i władca Wołoszczyzny. Z jego osobą związana jest postać Mistrza Manojła [Majstor Manojło], którego tradycja ludowa uważa za architekta i budowniczego kompleksu Selimiye (tur. *Selimiye Camii*) w mieście Edirne oraz mostu Mehmed-paszy Sokołowicia. W folklorze bałkańskim epickie spotkanie obu bohaterów następuje w pieśni *Mešterul Manole* [Mistrz Manojło], traktującej o budowie monasteru Curtea de Argeş i zawierającej kluczowy motyw zamurowanej kobiety. Warianty południowoślowiańskie to bardzo popularna *Zidanje Skadra* [Budowa Skadru].

⁴⁶ W pieśniach tego typu bohater najczęściej przekupuje siostrę Turka, obiecuje jej ślub i ona go uwalnia.

⁴⁷ Stefan I Czarnojewić (zm. 1465) — możnowładca serbski i pierwszy samodzielny władca Zety z dynastii Czarnojewićów. Zanim objął we władanie Zetę, służył jako wojewoda u serbskiego władcy Dziurdzia Brankowicia. W epice bohaterskiej znany m.in. z nieudanej próby ożenku z siostrą (*Wojewoda Stefan hocije sestru da uzme* [Wojewoda Stefan chce pojąć siostrę za żonę]).

Informator Kolo objaśnia, że każdy, i mężczyzna, i kobieta, obowiązany jest na Wielkanoc (*Uskrs*) „przystąpić” (*da se priczestit*) [do komunii]. Wojewoda Stefan nie spełnił swego obowiązku religijnego i w ten sposób sam był winien swojej śmierci: stracił swoją siłę i był bezbronny nawet wobec małego dziecka.

*

Ori, Nedo, derwno Nedo,
Ti mi sedisz na derwono,
Da ne widi koj pomina?
Pominali komitite,
So komiti junak Micko,
Otidoa wo Słatina,
Kad je Karafiła.
Kłukat, wikat na portine,
Otwori mi, Karafiło! (Beła Nedo)
Otwori mi, Karafiło! (Beła Nedo)
Mi sme se Dżemajłowci,
Mi sme se Dżemajłowci,
Dżemajłowci, twojte pobratimi.
Se izłaga Karafiła,
Si ofori wi ti porti.
Ne si bea Dżemajłowci,
Tuku besze junak Micko,
Go fati'a Karafiła,
Suo nego obrija'a.

Hejże, Nedo, drzewna Nedo,
Ty, co siedzisz tam na drzewie,
Czy widziałeś, kto przechodził?
Przeszli tędy buntownicy,
Razem z nimi junak Micko,
Podążyli do Słatiny,
Tam gdzie mieszka Karafiło.
Stukają w bramę, wołają,
Otwórzże nam, Karafiło! (Biała Nedo⁴⁸)
Otwórzże nam, Karafiło! (Biała Nedo)
My jesteśmy Dżemajłowcy,
My jesteśmy Dżemajłowcy,
Dżemajłowcy pobratymi.
Uwierzył im Karafiło
I otworzył dla nich bramę.
Nie byli to Dżemajłowcy,
Ale był to junak Micko,
I złapali Karafiłę,
I na sucho ogolili.

*

Otgowara j[unak] delija:
Czuj me wamo, odbrana dewojko,
Aj, czuj me wamo, odbrana dewojko,
Aj, i ja nego, moji na gorana,
Sinoj mi je tri łafa donesło,
Sinoj mi je tri głasi donesło:
U mojej kuci kukawici kukat,
Szto kukawat kukawici?
Kukawici do tri udowici,
Prwa kukat nikad ne prestanet,
Druga kukat od sabaw do pładna,
Trecia kukat kedziana udojl'a*.

Odpowiada jeździec młody:
Słuchaj pilnie, wybranko, dziewczyno,
Słuchaj pilnie, wybranko, dziewczyno,
Och, ja tutaj, a moi tam w górze,
Mam od synów trzy wiadomości,
Mam od synów trzy nowiny:
W moim domu kukają kukułki,
Co takiego kukułki kukają?
Te kukułki są ci to trzy wdowy,
Pierwsza kuka, nigdy nie przestaje,
Druga kuka z świtu do południa,
Trzecia kuka po lasach, po górach.

* [W notatkach wariant tego wersu:] [Kukat] koga mu dojdēt na pamet. [Kuka (wtedy), kiedy jej się zechce].

⁴⁸ Wtrącenie w nawiasie oznacza, że śpiewak zwraca się tu do dziewczyny o imieniu Neda (por. pierwszy wers pieśni).

Koja kukat [nikad ne prestatet],
Taja mi je moja stara majka.
Koja kukat otsidi do pładne
Taja mi je moja miła sestra.
Koja kukat [kedziana udoj]⁴⁹
Taja mi je moja werna l'uba.

A ta, która kukać nie przestaje,
Oto ci jest moja stara matka.
Ta, co kuka z świtu do południa,
Oto ci jest moja miła siostra.
Ta, co kuka po lasach, po górach,
Oto ci jest moja wierna luba.

*

Razwiło se ramno...⁴⁹

Razwiło se ramno Pole Prilepsko
I u niemu Feti Pasza razapeł szatori.
Sprema niemu Turwisz Pawle zaperił
topowe.
Knigu pisze Feti Pasza pa ja szale
posłanik,
Pa ja szale posłanik da se Srbi pokoru.
Knigu pisze Turwisz Pawle pa ja szale
Feti Pasza:
Czujesz li me, Feti Pasza, a podaj se
[srpskom⁵²] caru...

Rozciągnęło się równo Prilepskie Pole,
Na nim Feti Pasza⁵⁰ rozstawił namioty.
Przeciw niemu Turwisz Pawle⁵¹
wytoczył armaty.
List pisze Feti Pasza i poseł go zanosi,
Poseł go zanosi, niech się ukorzą
Serbowie.
List pisze Turwisz Pawle i śle go Fetiemu
Paszy:
Czy mnie słyszysz, Feti Paszo, poddaj się
[serbskiemu] carowi...

*

Son soniło Budimka kralica,
Son soniło uzjucze nedeła.
Silni zvezdi nad zemlą popadjali,

Sen się przyśnił królowej Budimce,
Sen się przyśnił w nocy przed niedzielą.
Wielkie gwiazdy spadały na ziemię,

⁴⁹Jest to uludowiona porecka wersja serbskiej pieśni *Razwiło se rawno pole Prilepsko* autorstwa Begana Cycwarcia, żołnierza pierwszej wojny bałkańskiej, członka znanej rodziny muzyków z Szabacu. Scena opisana w pieśni rozgrywa się po klęsce wojsk tureckich pod Kumanowem (23–24 października 1912), gdy dochodziło do następnej, rozstrzygającej bitwy — pod Prilepem (3–5 listopada 1912). Otworzyła ona armii serbskiej drogę do Bitoli i ostatecznego zwycięstwa nad Turkami. Tekst serbski ma postać: Razwiło se rawno pole, / Rawno pole Prilepsko. / Pod nim sedi Pawle Szturma, / Razapeo szatore. // Pasza szale posłanike / Da se Srbi pokłone. / Swi se Srbi nasmejasje, / Pawle Szturma najwisze! // Komanduje Pawle Szturma: / „Napred, moi junaci!”. / Sablom secze, koniem gazi, / Tursku wojsku pre-gazi! / „Nikome se nikad nije / Srbska wojska kłaniała!”. [Rozciągnęło się szerokie pole, / Szerokie Pole Prilepskie. / Siedzi na nim Pawle Szturma, / Rozstawił namioty. // I śle pasza wysłanników, / niech się Serbowie ukorzą. / Serbowie się roześmiali, / A najbardziej Pawle Szturma! // Rozkazuje Pawle Szturma: / „Naprzód, moi junacy!”. / Tnie szablą, koniem depcze, / I zdeptał turecką armię! / „Bo nigdy się nikomu / Serbska armia nie kłaniała!”].

⁵⁰Dowódca siódmego korpusu armii otomańskiej.

⁵¹Chodzi najprawdopodobniej o Pawle Juriszicia Szturma (1848–1922), serbskiego generała pochodzenia łżyckiego. Podczas I wojny bałkańskiej dowodził on Dywizją Drińską. Po zwycięstwie nad wojskami tureckimi pod Kumanowem został awansowany na generała. Przyśpienie Dywizji Drińskiej do bitwy pod Prilepem okazało się decydujące dla ostatecznego przełamania pozycji tureckich.

⁵²W oryginalnym rękopisie błędny zapis *turskom* [tureckiemu]. Mowa o królu Serbii Piotrze I Karadziordzewiciu.

Jasen mesec w Dunaf se frliło,
 Ostanalo zvezda denica na nebo
 So dve deniczinia.
 Postanało Budimka kralica,
 Mi stanalo rano wo nedela,
 Na krałot sono moj każujet.
 Czuj me wamo, krale gospodare,
 Szto sum sonczok nociaska sonuwała:
 Silni zvezdi nad zemła padali,
 Jasen mesec w Dunaf se frliło,
 Drobni zvezdi nad zemła padali,
 Ostanalo zvezda denica na nebo,
 So dve deniczinia.
 Wikna krałon popo'i, dziako'i,
 Da czitat kniga na oszto son da cie
 izlezet.

Mi dojdo'a popo'i, dziako'i,
 Mi sedo'a popo'i, dziako'i,
 Necia nemu da mu każat.
 Pa powika dziaci ucziatelci,

Mi izwadi kniga dziaci ucziatelci,
 A sonoj na krała mu każujeja.
 Słuszaj wamo, krale gospodare,
 Siłni zvezdi, wojska t'e doteczet,
 Jasen mesec Dunaf szto se frlił,
 Tamo tebe, krała, cie soberat,
 Cie soberat, cie te utepat.
 A zvezda na nebo ta szto ostanala,
 Cie ostanet Budimka kralica,
 Cie ostanet sirota wdowica,
 Cie ostanet so dve maszki deca.

Krańska pesnia, welikdeneczka, [pesni] dziurdzioeneczki, wodiczeczki, bożiczeczki, swadbeczki, swedniczki. [Pieśń *kralicka*⁵³, wielkanocna, pieśni *dziurdzioeńskie*, wodzickie, bożonarodzeniowe, weselne, świąteczne].

*

Płatno beliła katerinowa dewojka,
 Płatno beliła na reka Marica,
 Do pładneno [woda] bistra biła,

Jasny księżyc zaś w Dunaj się rzucił,
 W niebie sama Jutrzenka została,
 [Blisko] przy niej dwa Jutrzeniątka.
 Ze snu wstała królowa Budimka,
 Wstała rankiem, gdy przyszła niedziela,
 I królowi swój sen opowiada.
 Słuchaj pilnie, królu gospodarzu,
 Jaki sen mi się w nocy przyśnił:
 Wielkie gwiazdy spadały na ziemię,
 Jasny księżyc zaś w Dunaj się rzucił,
 Mniejsze gwiazdy [też] na dół spadały,
 W niebie sama Jutrzenka została,
 [Blisko] przy niej dwa Jutrzeniątka.
 Wezwie na to król popów i diaków,
 Aby w księdze czytali snu znaki.

[Więc] się zeszli i popi, i diacy
 I zasiedli i popi, i diacy,
 Ale nie chcą powiedzieć królowi.
 A więc wezwie [król] mędrców
 uczonych,

Wzięli księgę uczeni mędrcomowie
 I sen jeli tłumaczyć królowi.
 Słuchaj pilnie, królu gospodarzu,
 Wielkie gwiazdy — wojsko tu dopłynie,
 Jasny księżyc, co w Dunaj się rzucił —
 Ciebie, królu, wrogowie pojmagają,
 Schwycą ciebie i zaraz zabiją.
 Gwiazda zaś, co w niebie została —
 Tak zostanie królowa Budimka,
 I sierotą już, wdową zostanie,
 Z nią zostaną dwaj mali synkowie.

Płótno bielila sprytna dziewczyna⁵⁴,
 Płótno bielila nad rzeką Marica,
 Do południa woda czysta była,

⁵³ Chodzi o *kralice* (srb. kraljice), żeńskie grupy obrzędowe obchodzące wieś z pieśniami, najczęściej na *Duowden* (Zesłanie Ducha Świętego). Ich tożsamość obrzędowa jest złożona — łączą w sobie symbolikę zarówno żeńską, jak i męską. W czasie obchodu zachowują się jak bohaterowie w maskach, tj. pozwalają sobie na zachowania niezgodne z codziennym schematem.

⁵⁴ Jest to jeden z wariantów pieśni *Królewicz Marko poznaje szablę ojca*. Ma ona kilka znanych wersji, które różnią się znacznie schematami fabularnymi. Do ich elementów wspólnych zaliczyć można jedynie postać Marka oraz motyw odnalezienia szabli ojca.

Od pładneno woda se zamatiła.
 Te pronomi kojnie i kałpake,
 Posle pładne raniena junaka,
 Szto nanese jednoga junaka,
 U junaka czudno prejodea,
 O bedrua sabjan okowana.
 Taj se junak miłno premolesze:
 Aman, aman, turkino dewojko,
 Baci mene jeden kraj ot płatno.
 Dewojka je za Boga primiła,
 Baci niemu jeden kraj ot płatno,
 Go izwadi od wode na suwo.
 Niemu weli raniena junaka:
 Draga sestro, turkino dewojko,
 U mene se tri ciemena błagi,
 U swakome po tri nez dukata,
 Jedan ciu ti tebe pokłoniți,
 Jedan ciu si sebe ostawiti,
 Da ja widam moje rane grdne.
 Odgowori raniena junaka:
 Draga sestro, turkino dewojko,
 Imasz koga bijełog dwora?

[Otgowori raniena junaka:]
 Draga sestro, turkino dewojko,
 Idi, pojdi twojen bełom dworon,

Ti pokazi twojte bratu Musu,
 Da me nosit u bełua dwora.

Od południa woda się zmaciła.
 Niesie [woda] konie i kołpaki,
 Po południu [zaś] rannych junaków,
 Aż przyniosła jednego junaka,
 Na junaku przyodziewek-cudo
 I przy biodrach drogocenna szabla.
 Pięknie prosi junak [tę dziewczynę]:
 Proszę, błagam, turecka dziewczyno,
 Byś rzuciła mi skraj płótna [swego].
 Ona prośbę tę z Bogiem przyjęła
 I rzuciła skraj płótna [białego],
 Przyciągnęła go z wody do brzegu.
 Mówi do niej junak poraniony:
 Miła sestro, turecka dziewczyno,
 Mam u siebie trzy skarbów ładunki,
 A z nich w każdym po trzysta dukatów,
 Jeden pragnę podarować tobie,
 Jeden pragnę pozostawić sobie,
 Bym mógł patrzeć na me ciężkie rany.
 [Dalej] mówi junak poraniony:
 Miła sestro, turecka dziewczyno,
 Czy masz kogoś w swoich białych
 dworach?

[Dalej mówi junak poraniony:]
 Miła sestro, turecka dziewczyno,
 Idź, pójdz, [proszę], do twych białych
 dworów,
 [Przekaż prośbę] bratu twemu Musie,
 By mnie zaniósł w [wasze] białe dwory.

*

Śmierć junaka

Sołnce naprede izajde,
 Junak je dusza razdelba
 I so majka mu zborujet:
 Majko le, miła, rodziena,
 Al' cie me żalisz da umram?
 Żalam te sinko, płaczam te,
 Duri li głamna raspupit,
 Duri li kamen rastupit.

[Sołnce naprede izajde
 Junak je dusza razdelba]
 I na sestra mu zborujet
 [Sestro le, miła, rodziena,
 Al' cie me żalisz da umram?
 Żalam te, brate, płaczam te],
 Duri da more otseknet,
 Pa da se storit liwada,

Słońce zachodzi przed czasem,
 Junak się z duszą rozstaje
 I z matką swoją rozmawia:
 Ach, matko miła, rodzona,
 Czy mnie pożałujesz, gdy umrę?
 Będę cię, synku, żałować,
 Dopóki kłoda zakwitnie,
 Dopóki kamień nie pęknie.

[Słońce zachodzi przed czasem,
 Junak się z duszą rozstaje]
 I mówi do swojej siostry:
 [Ach, sestro, miła, rodzona,
 Czy mnie pożałujesz, gdy umrę?
 Będę cię, bracie, żałować],
 Dopóki morze nie wyschnie
 I nie powstanie tam łąka,

Beciari da go pokosat,
Newesti ruczak da nosat,
Dewojki da go soberat.

[Słońce naprede izajde,
Junak je dusza razdełba]
I na l'uba mu zborujet
L'uba le, mile, l'ubele
[Al' cie me żalisz da umram?
Żalam te, l'ubate, płaczam te],
Duri da pojda w gradziot,
Duri da cwecia nabera,
Liceto da go nareda,
So cwecieto da se nareda.

Kawalerowie ją skoszą,
Niewiastki obiad przyniosą,
Dziewczęta zbiory z niej zbiorą.

[Słońce zachodzi przed czasem,
Junak się z duszą rozstaje]
I mówi do swojej lubej:
Ach, luba, kochanie me drogie,
[Czy mnie pożałujesz, gdy umrę?
Będę cię, luby, żałować],
Póki nie pójdę do miasta,
Dopóki kwiatów nie zbiorę,
I lica nie przyozdobię
I z kwiatów wianka nie splecę.

Siła pieśni (Wel'anica)

Tatko mi pejał take. Kmetite u Kiczea se sobrali. Turcite, ne znam za koja kriwina, kmetite ji sobrali u Kiczea da ji tepat, da ji apsat. Pa Stojko — i toj bił kmet, pa ojszoł — wiknał da pejet. Pa Stojko im pejał take:

„Of, mori, majke — recze — of, mori, majke, kako me rodi wo makite. Orał, kopaf, majke — recze — izedoa turci. Kozi pasof, majke mori, izedoa wołci. W pole wlegof, majke mori, izedoa wujkowci”.

I toj mu czuł kajmakamon na wrata. Mu doszło težko, mu doszło težko, i toj rekoł: „Aj, sega swite otworete wrata, neka si odat kmetite”.

So pesnata kurtulili. Taka siła pesna imat.

Tak mi śpiewał ojciec. W Kiczewie zebrali się włościanie. Turcy — nie wiem, za jakie przewinienia — zebrali włościan w Kiczewie, żeby ich bić, żeby ich aresztować. I Stojko — i ten był włościaninem, więc poszedł — zawołał, żeby śpiewać. I tak im zaśpiewał Stojko:

„Och, matko — śpiewa — och, matko, coś mnie w mękach rodziła. Orałem, kopałem, matko — śpiewa — [wszystko] turcy zjedli. Pasłem kozy, matko, wilki [je] zjadły. Wyszędłem w pole, matko, wujowie [twoi bracia] [wszystko z pola] zjedli”.

Przysłuchiwał mu się gubernator, [stojąc] we wrotach. Zrobiło mu się ciężko na sercu, zrobiło mu się smutno i rzekł: „Ejże, migiem otwierajcie wrota, niechaj włościanie odejdą [wolno]”.

Ocalili się pieśnią. Taka jest siła pieśni.

[Rozproszone teksty
epickie i liryczne.
Zapisy terenowe]

[Mara i Neda]

Jedna žena ja ostajila kadełata nedopredena, se naprajila krawa i kinisala so goweda da ojit. Imala jedno dejcze. Jedno dete. [Sirocenceto zapoczna da žiwee so strina mu]. Dejczeto niezino, kogaj cie odit so goweda, taja wesden cie wrtit so goweda okułu-naokułu, da rabotit dejczeto. Dojde na weczera doma. Imalo strina. „Sedi ti — mu weli — doma” — na sirocenceto. „Cie ja prata Neda mo’a ja, da odit so goweda”.

Pojszlo dejczeto niezino so goweda, soberi krawata, razbrkuj goweda na tamo-na wamo, ji razbrku’ala wesden da ne sto’at. Dojde doma cierka mu płaczajki. Welit: „Wesden wecie goweda se ne zasto’ali, ja niszto sum ne srabotila”. — „Ajde — welit majka mu — krawata cie ja zakoleme”. I czula krawa, razbrała al cie ja kołat. Mu welit na dejczeto niezino krawawa: „Mene cie me zakolat, ama ti od mene da ne jadesz meso — wikała. — Da ji zbirasz kocki swi, szto cie bidat od mene, da ne ostajisz kockata na zemna. I paczumki da ji zemisz w kowczeg da ji kłajesz kaj kockite”. Pa ja zakłali krawata. Swite jali, dejczeto plakalo i zbiralo kockite. I mu rekła: „Kowczegon kogaj cie go zakluczisz, na Welikden cie go otworisz, nemoj da go otworisz porano”.

Pa doszol den Welikden. Mu dala strina mu na dejczeto crna wolna, beła da ja peret. I mu pribrala jeden kotel solzi da go napolnit. Se promenili strina mu i striko mu i cierka mu nifna. I ojszli na priczesa. I doszla jedna babica i mu welit: „Ajde Maro, stani, promeni se mi i ajde odi na priczesa”. — „Ne — welit — a, babo, crna wolna mi dali, beła da ja naprajim — taja recze. — I jeden kotel solzi da napolna”. — „Ja cie donesa beła wolna. Napolni go kotelon woda turi mu jedna raka sol”. Stanało dejczeto, se promenilo. Otworilo kowczegon od majka mu so rubata. Tija paczumki se storili czeli, takwi zolti. Ji obula czelite i ojszla na priczesa. Pred swite se priczestila i nazot se wratila. Idejki na nekoj most mu padnala jednata czeła. I doszla doma, se raspromenila i peret wolna, cie ja zateczet strina mu.

I dojde strina mu. „Lele, Maro — mu welit strina mu — szto newesta w crkwa imasze! Besze mu padnalo — mu welit — jednata czeła. Swe narodot je obide, nikomu mu se ne faciat”.

I prati aber na carot. Da se soberet swi narodot, da widit komu cie se fatit owa czeła. I swe narodot go sobral carot: nikomu se ne faciat. „Szto imat uszte nadzod?” — carot praszujet. „Niszto uszte — mu welit strina mu — nemat, uszte jedna Mara pepleszarka doma”. „I nieja — welit carot — dowedete i taja. Neka dojdete wama!”. Jednoto oduanie si zgalile i se fatila czelata niezina. I carot im recze togaj: „Ojte si, narode, Mara carica cie bidet”.

Ostana Mara carica, imala dwa deca. Jednoto so zvezda na glata, jednoto so mesec. Sedeła strina mu, sedeła, ojszla da ja widit tamo Mara. „Dojdof — welit — ja, Maro, da ja wida tebe. Ajde — welit — Maro, odi po woda, ja cie seda kaj decawa”. I zela strina mu decata i zakopala w buniszte. I doszlo carot

mu rekła: „Zaszto, care, ti zede Mara? Ti rodiła kuczke i macze. Szto ne ja zede Neda mo'a? Cie ti rodesze dete so mesec, a dejcze so zvezda”.

[Strina mu go prełaga carot i toj mu powerwa].

Izbrkali Mara so guskite da ji paset. [Je zeł] Neda niegowa. I decata od buniszta topołczinia narasli. Prozboreli topołcziniata: „[Kaj] szto mi wrwit tatko, szto mi je liczno i ubao. A kaj szto mi wrwit kuczkana, szto mi temno i grubo”. Taja czuła. I mu welit na carot: „Aj topoline cie ji presezczeme, cie ji naprajime krewet”.

I presekli topolite, naprajili krewet. Progoworeł krewetot: „Kaj szto ležit tatko, szto mi je lesno, a kaj szto ležit kuczka, szto mi je težko”. [Czuła taja, pa razbrała]. Ta welit: „Aj, krewetot da go izgoreme”.

[...] Ji kłali na ogoń da ji gorat, prenatali dve iskri. Se naprajili zlatni owni, pobegnali w gora. Ji prowideli łowdżijite. Naredi carot da dowedat ownite doma. I dowedo'a ownite doma. Welit Neda: „Da ji zakolite ownite, ama niszto po woda da se ne pusztit”.

Zakłaa ownite, mijejki uteko'a dve crefczinia se zaprete'a wo sicia. Se storiya dve deca. Deteto so mesec, dejczeto so zvezda. Se zastoalo sołnceto tri dni, tri noci na jedno mesto. Ne mrdalo. Go praszuat sołnceto: „Szto grejesz na jedno mesto ti, szto ne mrdasz?”. — „Ja — welit — grea na nebo, a zvezda i mesec grejat wo siciata, ne se izwadeni”.

I stana tija: „Odnese te ji kaj carot, cie razberet szto kako se decata”. I odnesli kaj carot. I praszujet carot decata: „Koj wi je majka was, koj wi je tatko?”. Tija mu welat: „Koj możet szinik proso da prebrojit, toj mi je majka nas”.

Swe se sobrał narodot, swe wec nikoj ne mogol da prebrojit. „I szto imat nadzot — rekol carot — uszte?”. Tija: „Uszte Mara guskarica” — rekli. — „Wiknete i nieja” — rekli.

Doszła taja, prebrojila. Se dosetil toj. Si ostanala Mara carica i ispratili Neda guskarica.

[Mara i Neda]

Pewna kobieta porzucila kądziel w czasie przedzenia, zamienila się w krowę i poszła z bydłem na pastwisko. Miała ona córeczkę [Marę]; jedno dziecko. Sierota zamieszkała u stryjenki¹. Gdy dziewczynka poszła paść bydło, krowa co jakiś czas krążyła wokół bydła, żeby córeczka wciąż miała coś do roboty. Wieczorem, [kiedy Mara] wróciła do domu, stryjenka powiedziała sierocie: „Jutro zostaniesz w domu, z bydłem pójdzie moja Neda”.

Poszła jej córka z bydłem i cały dzień zajmowała się krową, która przeganiała bydło to tu, to tam, by tylko nie stało w jednym miejscu. Przyszła córka do domu z płaczem: „Bydło przez cały dzień nie ustało na miejscu i przez to ja nic nie zrobiłam.” — „W takim razie — powiedziała matka — zabijemy krowę”. Usłyszała to krowa i zrozumiała, że ją zabiją. Powiedziała swojej córce: „Mnie zabiją, ale ty ze mnie mięsa nie jedz — mówi. — Pozbieraj wszystkie moje kości i [żadnej] nie zostaw na ziemi. I racice też weź i włóż z kośćmi do skrzyni”. I zabili krowę. Wszyscy jedli, a dziewczyna płakała i zbierała kości. I powiedziała [jeszcze]: „Jak już zamkniesz skrzynię, to otwórz ją dopiero na Wielkanoc; wcześniej jej nie otwieraj”.

I nadeszła Wielkanoc. Dała stryjenka dziewczynie czarną wełnę, żeby ją wyprała do białości. I dała jej też kocioł, żeby go napełniła łzami. Przydziiali

¹ [Dopisek na marginesie:] Pusti jaterwi prokleti na dwa weka! [Głupie jątrwie niech będą przekłete na dwa życia!].

się stryjenka, stryj i ich córka i poszli [do cerkwi] przyjąć komunię. Wtedy przyszła jakaś stara kobieta i mówi do niej: „Nuże, Maro, przebierz się i idź przyjąć komunię”. — „Nie [mogę] — mówi. — Och, *babo*, dali mi czarną wełnę, żebym z niej zrobiła białą. I — mówi — kocioł mi dali, żebym go łzami napełniła”. — „Ja przyniosę białą wełnę. A ty napełnij kocioł wodą i wrzuć do niej garść soli”. Dziewczyna wstała i przebrała się. Otworzyła matczyną skrzynię z odzieżą. A w skrzyni racice stały się butami, takimi złotymi. Włożyła buty i poszła przyjąć komunię. Przed wszystkimi przystąpiła do komunii i wróciła do domu. Ale kiedy szła przez most, zgubiła jeden but. Przyszła do domu, przebrała się i zaczęła pracować wełnę, by tak ją zastała stryjenka.

[Kiedy] stryjenka wróciła, „Oj, Maro — powiedziała jej — jakaś przepiękna kobieta była dzisiaj w cerkwi! Spadł jej jeden but. Cały lud przymierzał, ale na nikogo nie pasował”.

I wysłali wiadomość carowi, by zebrał cały lud i zobaczył, na kogo ten but będzie pasował. I zgromadził car cały lud, ale but na nikogo nie pasował. „Czy macie jeszcze kogoś?” — zapytał car. „Nie ma już nikogo — odpowiedziała mu stryjenka — tylko jeszcze jedna Mara-kopciuszek w domu”. „Przyprowadźcie ją — nakazał car — niech tu przyjdzie!”. Jak tylko Mara zaczęła przymierzać, wszystko pasowało: but leżał jak ulał. I wtedy car powiedział: „Idźcie już sobie, ludzie, Mara będzie carycą”.

Została Mara carycą, miała dwoje dzieci. Jedno z gwiazdą na głowie, drugie z księżycem. Siedziała stryjenka [w domu], siedziała, aż poszła, by zobaczyć tam Marę. „Przyszłam — powiedziała jej — by cię zobaczyć, Maro. Pójdź sobie, Maro, po wodę, ja posiedzę przy dzieciach”. I zabrała stryjenka dzieci i zakopała na śmietniku. Potem poszła do cara i pyta go: „Dlaczego, carze, wziąłeś Marę [za żonę]? Urodziła ci psa i kota. Dlaczego nie wziąłeś mojej Nedy? Urodziłaby ci chłopca z księżycem i dziewczynkę z gwiazdą”.

Car uwierzył w kłamstwa stryjenki.

Przepędzili Marę do pasienia gęsi. I ożenił się [car] z Nedą. [Po jakimś czasie] z dzieci na wysypisku wyrosły topole. I topole przemówiły: „Tam, gdzie chodzi tatko, jest pięknie i ślicznie, a tam, gdzie chodzi suka, jest ciemno i szpetnie”. Usłyszała to [Neda]. I powiedziała carowi: „Ejże, zetnijmy topole, zrobimy z nich łóżko”.

I ścięli topole, zrobili łóżko. Łóżko przemówiło: „Tam, gdzie leży tatko, jakże jest mi lekko, a tam, gdzie suka leży, ależ mi jest ciężko!”. Usłyszała to Neda i zrozumiała. Więc mówi: „Ejże, spalmy łóżko”.

I włożyli je do ognia, by je spalić i wyleciały z niego dwie iskry. Powstały z nich złote barany i uciekły w góry. Zobaczyli je myśliwi. Rozkazał car przyprowadzić barany do domu. I przyprowadzono barany do domu. I mówi Neda: „Zabijmy barany, ale tak, żeby nic z nich nie puściło się po wodzie”.

Zabito barany, ale podczas płukania [wnętrza] wymknęły się dwa kawałki jelita i utknęły w wiadrze. I powstało [z nich] dwoje dzieci, chłopiec z księżycem i dziewczynka z gwiazdą. I stanęło słońce na trzy dni i trzy noce w jednym miejscu i nie ruszyło się. Pytają słońce: „Dlaczego świecisz tylko w jednym miejscu, dlaczego się nie ruszasz?”. — „Ja — mówi — świecę na niebie, a gwiazda i księżyc świecą w wiadrze, nie wyjęto ich stamtąd”.

I zebrali się [ludzie]: „Zanieście je do cara, on będzie wiedział, co to za dzieci”. I zanieśli je do cara. Car pyta dzieci: „Kim jest wasza matka, kim jest wasz ojciec?”. Na to one mówią: „Ta, co może przeliczyć miarę owsa, ta jest naszą matką”.

I zebrał się cały lud, wszyscy, ale nikt nie umiał przeliczyć. „Czy został nam ktoś jeszcze?” — zapytał car. — „Jeszcze Mara gęsiarka” — powiedziały [dzieci]. „Zawołajcie i ją” — rzekli.

I przyszła [Mara], i przeliczyła. I przypomniał sobie [car]. Została Mara carycą, a Nedę odesłali, żeby pasła gęsi.

Gaczka

Imało nekoj gławoł momok za doweka. Imało jeden siromaf, pa se gławił kaj niego. Otiszli tija na pazar. Kupili jeden woł. I si ojszli da si odat doma. Naszli jedna karpa i go zakłali wołot tuje. Go kłał momokot w trbuszka. I doszli orli jali na mesoto. I je dignali trbuszkata so swe czoek. Je kaczili na karpa. I toj so noże je rasparał trbuszkata. I izlegoł od trbuszka i mu recze:

— Naturkaj mi pari.

Toj mu naturkał pari, posztu imało na toa mesto pari.

— I dosta — mu recze — sega.

— A szo sega ja — recze — aga?

— Ti — recze — si za doweka. Tebe wecie smrt, drugo nema szto da ti praam.

I si ostanął toj tuje da se witkat kako crwec. Najde jedno dupcze, se pikoa wo dupczeto, sleze na dołna zemja. Tamo najde jeden starec cior. Ciorijot mu welit:

— Szto si ti? Ali maszko, ali žensko? Ako si maszko sin da mi bidesz, ako si žensko — cierka cie mi bidesz.

Toj mu recze:

— Maszko sum.

— Posztu si maszko, daj mi ja rakata, da widam al si maszko.

Toj se powrte i se posuka. Najde jedno crcało. Mu go podade. Kogaj go fati crcałoto, go stopi so rakata i:

— Wistina — recze — si biło maszko. I czekaj — recze — sin cie mi bidesz, da te ponauzim. Kraj jedzerebow moszne da ne szetasz. Imat tuje tri samowili. I tebe cie t’ociorat kako mene.

I toj ne go poshusza starijot, pojde kaj jedzereto i najde samowilite, kaj se kapat. Im ukrade koszulite i si pobegna kaj starijot. I tija dojdo’a da go mołat da im dajet koszulite. Recze:

— Starijow ako mi g’opulite, czisto włakno wo jezereno da frlime toj da go widit, togaj koszulite cie ji wi dam.

— Aman daj ni, cie go opulime, od kako szto bił tri pati poarno.

I g’opulea, włakno frli’a wo jezeroto i starijot go widi. Na dwete koszulite im dade, na najmałata ne mu daat.

Recze:

— Ti cie mi iznesesz na sredna zemna, pa cie ti ja dam koszułata.

Go iznese na sredna zemna i ja zede za žena. Je czuwał czetiri godini. Na trite godini ima dete od tri godini. Besze den Weligden. Dojde da mu se molit otsabar:

— Daj mi ja czoeku koszułata. Ja da trgnam jedno oro samowilsko, da se narodot uczudit. Ewe imame dete od tri godini, nemoj da se boisz wisze ti od mene.

I se izłaga toj. Mu go dade koszułata. Otide w’oroto na cheszma, trgna dwa pati, tri i si pobegna. Mu recze na mažot:

— Ti da naprajisz opinci od żelezo i da naprajisz jeden stap od żelezo.

Kogaj cie s’otkinat opincite i stapot kogaj cie se podjadet, togaj ti mene cie me najesz wo Ciosze Kucz Kaleszo.

I toj se sprema. Naprajił opinci od źelezo i stap źelezen. Cie ojít da ja szurat źenawa wo Ciosze Kucz Kaleszo. A nigde go ne znajet kade je. Odił, odił, poszoł na jedno mesto. Tuje naszoł trojca bracia, kade delat jeden mutaf i jeden potstek i jeden kamdźik. Ne moźat da se pogodat.

— Szto imate, szto se karate? — im welít.

— Bre, prijatele — tije mu welat — mije sme trojca bracia, go delime mutaof, potstegof i kamdźikof. Pa ne moźeme da se pogodime.

— Szto mu se znakoji na owija szeoji?

— Znakoji mu se: mutaof cie go stegnet so potstegow, so kamdźikow cie go frsnez i toj cie letnet po nebesi, zgora.

Toj im recze:

— Ja cie wi go dela kołaj. Wijeswe trojca bracia, swite trojca da zemete po jeden rid i ja kogaj cie wi wiknam, koj cie dojete pobrgo, toj cie go zemete.

Tije se izłagaa. Otidoa site trojca po swoj rid. I toj go stegna so potstegot i go jafna, so kamdźikow po wrsna i toj letna. Si otide. Koga dojdoa braciawa nema niszto. Im se predeliła kawgata.

I posle toj tamo najde jeden ogoń, na weczerta kade swetit. Tuje najde imasze jeden car na diwanieto. Swesztó bea. Go praszujet carot niego:

— Kade ojisz?

— Imaf jedna žena, pa mi pobegna wo Ciosze Kucz Kaleszo. Dal go znajesz kade je toa Ciosze Kucz Kaleszo?

— Ja go ne znam nigde, sum car na zwerojite. Cie ji soberam utre pa cie ji praszame dań imat nekoj odeno wo Ciosze Kucz Kaleszo.

Se razdenił utreto i powika swe zwerojite i praszujet carot:

— Dal go znajete Ciosze Kucz Kaleszo?

— Ne go znajeme nigde Ciosze Kucz Kaleszo, ni nisme go czuli.

I opet si trgna toj so mutaot wjanat, pa mu se stemni, pa wide jeden ogoń. I pojde na weczerata kaj ogniot i mu welít:

— Dobro weczer.

— Bog ti pomogał — mu recze. — Kade ojisz ti, prijatełu?

— Odam wo Ciosze Kucz Kaleszo. Tamo ja baram žena mi. Mi pobegnała. Dal go znajesz ti negde, kade je toa Ciosze Kucz Kaleszo?

— Nigde — welít — ja go ne znam. Ja sum car na piliniata. Utre cie j'izwikam, cie ji praszame dań imat nekoje wo Ciosze Kucz Kaleszo.

Se razdenił utroto, ji sobra piliniata i praszujet:

— Al go znajete Ciosze Kucz Kaleszo?

Tija welat:

— Nigde ne go znajeme.

— Ali ewe doszli swite?

— Swite sme doszli, uszte jedna sojka kriwa ne je dojdena.

Poczeka dokaj pładne. I taja dojde. A drugite se rasszuri'a. Carot mu se puszti neja da ja tepat.

— Zaszto se zabawiła?

— Czestite care, nemoj da me tepasz, ja sum mesto odaleko doszła.

— Od koje si mesto doszła?

— Od Ciosze Kucz Kaleszo.

— I mije Ciosze go [szurame] Kucz Kaleszo. Ajde, owija prijateł da go odwedesz w Ciosze Kucz Kaleszo.

Toj mu [jafna] na mutaot i ta'a letaj i toj letaj so mutaot. Na weczerta odwaj stignaa w Ciosze Kucz Kaleszo. Koga zagleda: opinciti otkinati i stapot podjaden.

I utrińta je najde žena mu, kaj si trgat oro so nieziniti drugaczki. I tuje fati žena mu, je istepa i mu ja zede koszułata. Je fkaczi na mutaot, go frsna so kamdzikot i si dojdo'a doma.

Bajka

Był sobie pewien [gospodarz], który chciał nająć parobka do pracy na stałe. I był pewien biedak, który najął się u niego. Poszli na bazar i kupili wołu. A kiedy szli z powrotem, wracali już do domu, znaleźli jakąś skałę i tutaj zarznąli wołu. I wepchnął [gospodarz] parobka do brzucha wołu. Nadleciały orły, by jeść to mięso, dźwignęły brzuch razem z nim i wciągnęły na skałę. [Tam chłopak] rozpruł brzuch nożem, wyszedł i powiedział [gospodarzowi]:

— Zapłać [dosł. napchaj, nakładź] mi pieniądze.

Ten mu zapłacił, ponieważ w tamtym miejscu były pieniądze.

— Dosyc — powiedział [gospodarz] — [tyle] wystarczy.

— A teraz, co ze mną, ago? — zapytał.

— Ty — mówi — jesteś parobkiem do końca życia. Tobie już śmierć [pisana], nic dla ciebie zrobić nie mogę.

I został tam i zaczął wić się jak robak. Gdy znalazł dziurkę, wcisnął się do niej i zszedł do dolnej ziemi. Tam spotkał ślepego starca. Zapytał go ślepiec:

— Kim jesteś? Mężczyzną czy kobietą? Jeśli jesteś mężczyzną, będziesz moim synem, jeśli jesteś kobietą, będziesz moją córką.

— Jestem mężczyzną — odparł.

— Ponieważ jesteś mężczyzną, podaj mi rękę, to zobaczę, czy nim jesteś.

Zakręcił się, pokręcił i znalazł jakiś lemiesz. Podał go [chłopcowi]. Kiedy ten chwycił lemiesz, stopił mu się z ręką.

— Rzeczywiście — mówi [ślepiec] — jesteś mężczyzną. I czekaj — mówi — będziesz moim synem, będę cię uczył. [Pamiętaj], żebyś za dużo nie chodził nad jezioro. Są tam trzy samowily. Oślepią ciebie tak samo jak mnie.

Chłopiec nie posłuchał starego, poszedł nad jezioro i zastał samowily w czasie kąpeli. Ukradł im koszule i uciekł do starego. [Za jakiś czas] samowily przyszły prosić, żeby oddał im koszule. [On im na to] powiedział:

— Jeśli przywrócić staremu wzrok i zobaczy przezroczyste włókno wrzucone do wody, to oddam wam koszule.

— Zmiłuj się, oddaj nam [koszule], to przywrócimy [starcowi] wzrok. [Będzie] miał wzrok trzy razy lepszy niż przedtem.

I przywróciły mu wzrok. Wrzuciły włókno do jeziora i stary je zobaczył. [A chłopak] dwóm samowilom oddał koszule, a najmłodszej nie dał.

[I tak jej] rzecze:

— Jak mnie wyniesiesz na środkową ziemię, to oddam ci koszulę.

Wyniosła go na środkową ziemię i wzięła ją za żonę. Pilnował jej cztery lata. Po trzech latach mieli trzyletnie dziecko. Nadeszła Wielkanoc. Przychodzi do niego [żona] i pokornie prosi:

— Daj mi, mężu, koszulę. Puszczę się w oro samowilskie, niechaj się naród dziwuje. Już mamy trzyletnie dziecko, nie obawiaj się mnie więcej.

I dał się oszukać. Dał jej koszulę. I puściła się w oro przy źródle. [Zatańczyła] dwa-trzy razy i uciekła. I powiedziała do męża:

— Zrób ty sobie *opanki* z żelaza i zrób sobie kij z żelaza. Kiedy ci się podrą *opanki* i kiedy wyszczerbi się kij, wtedy mnie znajdziesz w Ciosze Kucz Kaleszo².

² *Ciosze Kucz Kaleszo* to metafora miejsca na końcu świata. *Ciosze* znaczy „zakątek”, *kaleszo* — „czarny”, *kucz* pochodzi od *kuczka* — „suka”.

I on się przygotował. Zrobił *opanki* z żelaza i kij z żelaza, żeby pójść szukać żony w Ciosze Kucz Kaleszo. A nigdzie nikt nie wiedział, gdzie [to] jest. Chodził, chodził, [aż] przyszedł w jedno miejsce, gdzie spotkał trzech braci, którzy dzielili [między siebie] czaprak, popręg i bat i nie mogli dojść do zgody.

— Co macie, czemu się kłóćcie? — pyta ich.

— Ach, przyjacielu — mówią mu — jesteśmy trójką braci, dzielimy się czaprakiem, popręgiem i batem i nie możemy dojść do zgody.

— Jak one wszystkie wiążą się ze sobą? [dosł.: Jakie są znaki tego wszystkiego?]

— Wiążą się tak: czaprak ściągniesz popręgiem, uderzysz biczem i polecisz w górę po niebie.

I powiedział im:

— Ja was podzielię sposobem. Jesteście trójką braci, każdy z was pójdzie na inne wzgórze i kiedy zawołam, ten, który przyjdzie najszybciej, ten pierwszy wybierze, co weźmie.

[Bracia] dali się oszukać i poszli wszyscy trzej na swoje wzgórze. [A wtedy] on ściągnął czaprak popręgiem, śmignął batem i odleciał. Kiedy bracia przyszedli, [zobaczyli, że] niczego nie ma. I znów się pokłócili.

[A chłopak, idąc późnym wieczorem, zobaczył] światło ognia. I zobaczył tam na sofie cara. I było tam wszystko. Pyta go car:

— Dokąd idziesz?

— Miałem żonę, ale mi uciekła do Ciosze Kucz Kaleszo. Czy wiesz, gdzie jest to Ciosze Kucz Kaleszo?

— Nie znam takiego miejsca, jestem carem zwierząt. Jutro zbiorę je i zapytam, czy było któreś w Ciosze Kucz Kaleszo.

Kiedy się rozwidniło, zwołał car wszystkie zwierzęta i pyta:

— Czy znacie Ciosze Kucz Kaleszo?

— Nie znamy Ciosze Kucz Kaleszo ani nie słyszeliśmy o nim.

Więc znów wyruszył [chłopak w drogę], jadąc na czapraku. Gdy się ściemniło, zobaczył ognisko. I poszedł na wieczerzę do ogniska i mówi:

— Dobry wieczór.

— Szczęść, Boże — odpowiedział [ktoś od ognia]. — Dokąd idziesz, przyjacielu?

— Idę do Ciosze Kucz Kaleszo. Będę tam szukać swojej żony. Uciekła mi. Czy wiesz, gdzie jest to Ciosze Kucz Kaleszo?

— Nie znam — mówi — [takiego miejsca]. Jestem carem ptaków. Jutro je zwołam i zapytam, czy któryś nie był w tym Ciosze Kucz Kaleszo.

Kiedy się rozwidniło, zebrał ptaki i pyta:

— Czy znacie Ciosze Kucz Kaleszo?

A one mówią:

— Nie znamy nic takiego.

— Ale czy przyleciały już wszystkie?

— Tak, przyleciałyśmy wszystkie, tylko jeszcze jedna kulawa sójka nie doleciała.

Poczekali do południa i przyleciała sójka. A inne się już rozproszyły. Car rzucił się, żeby ją zbić.

— Dlaczego się spóźniłaś?

— Czcigodny carze, nie bij mnie, przylatuję z bardzo dalekiego miejsca.

— Z jakiego miejsca przylatujesz?

— Z Ciosze Kucz Kaleszo.

— I my szukamy Ciosze Kucz Kaleszo. Dalejże, zaprowadź tego przyjaciela do Ciosze Kucz Kaleszo.

[Wsiadł parobek] na czaprak. Sójka poleciała [przodem], a on [za nią] na czapraku. Dopiero na wieczór dolecieli do Ciosze Kucz Kaleszo. I spojrzął, [i widzi]: *opanki* podarte i kij wyszczerbiony.

Wczesnym rankiem znalazł żonę, jak tańczy *oro* z koleżankami. Złapał ją, zbił i zabrał jej koszulę. Wciągnął ją na czaprak, śmignął batem i polecieeli razem do domu.

[Szupliwite gławi] (Wel¹anica)

Imał carot trojca sinoji. „Aj, sinko, sega ti bidesz carot” — [mu] rekoł na postarijot. Rekoł toj: „Ja ne moža da bidem car”. Zeł kopaczot i łopatata i ojszoł wo grobisztata da kopat. Otkopał tri gławi mrtwi.

Dojszoł pazar, zeł jednata gła, patił po czarszija, da ja prodaat. Go widi carot ot diwan, prati sejizite niegoji: „Preczekajte go negde tamo, praszajte go, szto cie mu prajit na gława. Al go prodaat, al ne. Al go prodaat, płatite mu go”. Poszli, go strel: „Kaj ja nosisz gława?” — rekoa. — „Ee, ja prodawam”. — „Kołku pari mu sakasz?”. — „Mu sakam — recze — dweste liri”. Izwadi’a tija, płati’a mu, doneso’a mu na carot, da mu wisit.

Drugijot pazar pa drugata gława go zeł da go prodaat po czarszija. Pa widi go tatko mu od diwan, pa prati mu sejizite. Pa preczekali go sejizite: „Kaj odisz waka?”. — „Si prodaam gła” — recze. — „Kołku pari cie mu sakasz?”. — „Sakam — recze — petstotini liri”. I tija mu płatili. I mu ja donesli kaj carot, da wisit.

Drugijot pazar tretijata zeł głaata. Po czarszija patił i taa da ja proda’at. Streti sejizite: „Kaj odisz — mori — wake?”. — „Ja prodawa — recze — gława”. — „Kołku mu sakasz?” — recze. — „Mu sakam iljada liri — recze — je skapa”. Płatija mu tija, zemi’a mu ja, donesi ja kaj carot, obesi’a ja.

Widział carot, go ne wideł, go powikał sina mu: „Zaszto — recze — ti bre sinko? Ja te kława car, a ti odisz wo grobisztata, gļajine kopasz. Szto ti trebet ji tebe?”. Recze: „Mi se trebni mene oni.” — „Zaszto — recze — jedna dweste, jedna petstotini, jedna iljada? A mrtoeczki swi se”. — „Ti me kłaasz car — recze — a ne znajesz, kako da me kłaasz car. Ewo — recze — zapuli im se, ali se jednasz. Jednata — recze — swe je zafatena, ne se prezirat icz, zdrawa. A jedna małko se prezirat, szupli’a je. A terciata — taja saswim prazna. Ako bidat kako praznana, ja ne cie biduam car. Ne moža da pominam so prazni gławi. Powikaj — recze — narodon sega. Kako koja gława cie bidat, pa cie bidam car i ja”.

Izwikał narodot carot: „Za koja gława cie se fatite to’ja”. Pa recze: „Kako koja gława cie bidete?”. I tija se zafati’a za jedna gława; szupliwa besze.

Take i mije: szupliwite gławi, bre, Josif, ne znajeme nisztu.

Dziurawe głowy (Wel¹anica)

Miał car trzech synów. „Ej, synku, teraz ty będziesz carem” — powiedział do najstarszego. Ten odparł: „Nie mogę być carem”. Wziął kilof i łopatę i poszedł na cmentarz kopać. I wykopał trzy martwe głowy.

Poszedł na bazar, wziął jedną głowę i chodził po *czarsziji*³, żeby ją sprzedać. Zobaczył go car ze swojego tapczana i wysłał stajennych: „Zaczekajcie na niego gdzieś i zapytajcie, co będzie robił z tą głową — czy chce ją sprzedać, czy nie. Jeżeli chce sprzedać, zapłaćcie mu za nią”. Poszli, spotkali go. „Gdzie

³ *Czarszija* (mac.) — dzielnica handlowa.

niesiesz tę głowę?” — spytali. — „Sprzedaję ją”. — „Ile za nią chcesz?”. — „Chcę za nią — mówi — dwieście lirów”. Wyjęli [pieniądze], zapłacili i zanieśli [głowę] do cara, żeby [u niego] wisiąca.

Potem wziął na inny bazar drugą głowę, żeby ją sprzedać w *czarsziji*. I znów zobaczył go jego ojciec z tapczana i znów wysłał stajennych. Poczekali na niego stajenni [i pytają]: „Po co tam chodzisz?”. — „Sprzedaję głowę” — odpowiada. — „Ile za nią chcesz?”. — „Chcę — mówi — pięćset lirów”. I znów mu zapłacili i zanieśli [głowę] do cara, żeby [u niego] wisiąca.

Na inny bazar wziął trzecią głowę. Chodził po *czarsziji*, by i tę sprzedać. Spotkał stajennych. „Dokąd idziesz i po co?” — pytają. — „Sprzedaję głowę”. — „Ile za nią chcesz?”. — „Chcę tysiąc lirów — mówi. — Droga jest”. Zapłacili mu, wzięli [głowę], zanieśli [ją] carowi [i] powiesili.

Widział car syna, nie widział [w znaczeniu: widział, ale nie rozumiał]. Zwołał go: „Cóż wyczyniasz, synu? Ja czynię cię carem, a ty idziesz na cmentarz, głowy kopiesz. Na co ci one?”. — „Potrzebne mi są” — mówi. — „Ale dlaczego jedna za dwieście, druga za pięćset, a trzecia za tysiąc lirów? Przecież wszystkie są martwe”. — „Czynisz mnie carem — powiada — a nie wiesz, jak mnie na cara powołać. Oto — mówi — weź i potocz je, ale wszystkie jednocześnie. Jedna — powiada — całkiem jest zachowana, nic a nic jej nie brakuje. Jest zdrowa. Druga jest trochę dziurawa. A trzecia — całkiem pusta. Jeżeli [poddani] będą mieli takie głowy jak ta trzecia, to nie będę carem. Nie można rządzić pustymi głowami. Zwołaj teraz — mówi — naród. Jako która głowa będą, takim będę i ja carem”.

Zwołał car naród: „Za którą głowę chwycicie, [takim będę]”. I spytał: „Jako która głowa będziecie?”. I chwycili jedną głowę — tę dziurawą.

Tak samo i my — jesteśmy dziurawe głowy, Josifie, niczego nie wiemy.

[Liryka]

[O piosenkach:] Tija swe se płaczni. Ama koj je znajet. [One wszystkie są smutne. Ale kto je tam wie].

Stożanke, mori, dużzmanke,
Zaszto ne dojde sinojka,
Zaszto ne dojde sinojka,
Na taja słatka weczera,
Na taja słatka weczera,
Na toa jagne peczeno,
Na toa jagne peczeno,
Na toa wino crweno,
Na toa wino crweno,
Na taja łuta rakija,
Na taja łuta rakija?
Majka mi najde rabota,
Majka me prati na woda,
So dwene stomni zemneni
So dwa ibrici szareni,
Na taja woda studena,
Na taja czeszma szarena.

Stożanko, nieprzyjaciółko,
Czemuś nie przyszła wieczorem,
Czemuś nie przyszła wieczorem,
Na słodką [do mnie] kolację,
Na słodką [do mnie] kolację,
Na jagnięcinę pieczoną,
Na jagnięcinę pieczoną,
I na to wino czerwone,
I na to wino czerwone,
I na tę mocną *rakiję*,
I na tę mocną *rakiję*?
Matka mi dała robotę,
Matka wysłała po wodę,
Z dwoma dzbanami glinianymi,
Z dwoma imbrykami barwnymi,
Tam, gdzie ta zimna woda,
Gdzie studnia ta kolorowa.

Pomoć, sława itd. Tę pieśń śpiewa się na tłokę, na sławie itp. Uwaga: przestudiować socjologię pieśni (Wołcze, 20 sierpnia 1932. Kolo i Igniat, jego brat).

[Wariant tej samej pieśni:]

Stożanke, mori, dużzmanke,
Zaszto ne dojde sinojka,
Na taja słatka weczera,
Na to'a jagne peczeno,
Na taja beła pogacza,
Na taja beła pogacza,
Na taja łuta rakija?
Łudo-le, mori, młado-le,
Majka mi najde rabota,
Rano me prati na woda,
Rano me prati na woda,
So dwene stomni szareni,
So dwa ibrici strebreni,
Na taja czeszma szarena.

Stożanko, nieprzyjaciółko,
Czemuś nie przyszła onegdaj,
Na słodką [do mnie] kolację,
Na jagnięcinę pieczoną,
I na tę białą *pogaczę*,
I na tę białą *pogaczę*,
I na tę mocną *rakiję*?
[Nie mogłam], chłopcze-głuptasie,
Matka mi dała robotę,
Wcześniej wysłała po wodę,
Wcześniej wysłała po wodę,
Z dwoma dzbanami barwnymi,
Z dwoma imbrykami srebrnymi,
Do studni tej kolorowej.



Rastecz. *Kutłamak* (zabawa). Dziewczęta śpiewają

Stojanke, mori, duszmanke,
Czekaj da ti ponosam stomnite,
Da ti ponosam stomnite,
Da ti odmenim rakite,
Da ti promenim prstite.

Stojanko, nieprzyjaciółko,
Czekaj, poniosę ci dzbany,
Poniosę ja twoje dzbany,
Niechaj odpoczną ci ręce,
Niechaj rozluźnią się palce.

Inf. Ignat, Wołcze, 23 sierpnia 1932.

*

Łuto Ilinka kunesze:
Of zmija bi go izjeła!
Of zmija bi go izjeła
So mojwe drobni załczinia!
Woda da bi go odneła,
Pa pokraj mene doneła.

Wściekle [go] klęła Ilinka:
Och, niechby go wąż pożarł!
Och, niechby go wąż pożarł
Kawałek po kawałeczku!
I niech go woda zabierze,
I do mnie tutaj przyniesie*.

[Wołcze], 20 sierpnia 1932, inf. Kolo i Ignat. Na swaka sława, u kuci, na pjenje, cie dojdat gosti, cie pejat. [Tę pieśń śpiewają na każdej *stawie*, w domu, podczas wypitki, gdy przyjdą goście].

* [Na marginesie zapisek:] Neka cie se wleczat kaj tebe tija gadowite: smokoji zmijski! [Niech poleżą do ciebie te gady: zmije węzowe!].

*

Ilinka płatno belesze,
 Na p̄laninskite izwori,
 Na studenite kameni.
 Tuje wrwea winari,
 Winari beogradziani*.
 Izwikna moma Ilinka:
 Winari beogradziani,
 Krotkot terajte karwanat!**.
 Krotkot terajte karwanat,
 Da ne mi p̄latno zgazite.
 P̄latnoto mi je darowno,
 Swekri, swekrwi koszule.
 Swekri, swekrwi koszule,
 Na jaterwi mi majrami.
 Ilinke, mome ubawo,
 Ako ti p̄latno zgazime,
 So wino cie go p̄latime
 I beła łuta rakija.
 Winari, more, winari,
 Ja wi go neciem winoto,
 Ja wi go neciem winoto,
 Ni beła łuta rakija.
 Ja wi go sakam łudono,
 Szto napred terat karwanot,
 Szto nosit feson nad oko,
 I mene gledat pod oko.
 Ilinke, mome ubawo,
 Łudoto imat mome swrszeno,
 W nedeła swadba cie prawime,
 Za niego wino nosime.
 Na sabjata majrama,
 Na majrama iljada,
 Na iljada złat prsten.
 Rejim sabja na brata,
 Majramata na majka,
 Iljadata na tatka,
 A złat prsten za tebe,
 Ti da bidesz za mene.

Ilinka p̄łotno bielila,
 Tam w górskich źródłach,
 Na zimnych kamieniach.
 I szli tamtędy winiarze,
 Winiarze belgradzcycy.
 Krzyknęło dziewczę, Ilinka:
 Winiarze belgradzcycy,
 Wiedźcie uważnie karawanę!
 Wiedźcie uważnie karawanę,
 Byście nie przeszli przez p̄łotno.
 Bo to jest p̄łotno na dary,
 Dla świekra i świekry na koszule.
 Dla świekra i świekry na koszule,
 Dla jatrwi na chustki.
 Ilinko, piękna dziewczynko,
 Jeżeli p̄łotno zdepczemy,
 Winem ci zapłacimy
 I białą, mocną rakiją.
 Winiarze, ejże, winiarze,
 Nie chcę ci od was ja wina,
 Nie chcę ci od was ja wina,
 Ni białej mocnej rakiji.
 Chcę tylko tego ḡłuptasa,
 Co w karawanie na przedzie,
 Co fez mu oczy zakrywa,
 Co na mnie spod oka zerka.
 Ilinko, piękna dziewczynko,
 Ten ḡłuptas jest zaręczony,
 W niedzielę robimy wesele,
 Dla niego wino niesiemy.
 [Leży] na szabli chusteczka,
 Na chustce banknot tysięczny,
 A na banknocie pierścionek.
 Ta szabla to wkupne dla brata,
 Ta chustka jest ci dla matki,
 Banknot tysięczny dla ojca,
 Złoty pierścionek dla ciebie,
 Żebyś ty moją została.

Wołcze, 21 sierpnia 1932. Tę pieśń według inform[atora], Kola, śpiewa się najwięcej i najczęściej — przy każdej okazji i bez okazji. Pieśń odnosi się do oświadczyn połączonych z doniesieniem darów dla matki i brata oraz odkupu dla ojca dziewczyny. W ten sposób [Ilinka] dowiaduje się o tym, że jest przyrzeczona [śpiewającemu].

* [Wariant:] Tuje wrwea ciraci / Winari iz Beograd. [I szli tamtędy czeladnicy / Winiarze z Belgradu].

** [Wariant:] Połako terajte karwanat. [Powoli wiedźcie karawanę].

*

Doma li si, Sewdo,
 Doma li si?
 Dal' si sama?
 Doma sum si, hudo,
 Ali sama n'esu,
 Tatko i majka,
 Łudo, do mene.
 Ej, mładi beciar,
 Ne moża da stana,
 Da stana, mładi beciar,
 Da ofora.
 Szirok fustan, mładi beciar,
 Pot tatka,
 Pot tatka, mładi beciar,
 Pod majka.
 Kini go, beła Leno,
 Seczi go,
 Ja t'a ti kupam fustancze,
 Po dewet grosza arszinot,
 Po sedum sziritot.

Czyżeś w domu, Sewdo,
 Czyżeś w domu?
 Czyś [tam] sama?
 Jestem w domu, głuptasie,
 Lecz nie sama,
 Są tata i mama,
 Głuptasie, koło mnie.
 Ja, młody chłopcze,
 Wstać nie mogę,
 By ci, młody chłopcze,
 [Drzwi] otworzyć.
 Sukienka szeroka, młody chłopcze,
 Pod tatą,
 Pod tatą, młody chłopcze,
 Pod mamą.
 Wyrwij ją, biała Leno,
 Utnij ją,
 Kupię ja ci sukienkę,
 Dziewięć groszy za arszyn,
 Siedem groszy za metr.

Igniat, Wołcze, 23 sierpnia [1932].

*

Of, szto mi je merak,
 Połak da bidem,
 Mori Bożano.
 Połak da bidem na two'eto seło,
 Mori dewojko,
 Ot tfo'eto seło, na tfojata niwa,
 Mori Bożano.
 Of, szto mi je merak,
 Ti da si źnejesz,
 A, ja da te gledam,
 Mori dewojko.
 Of, szto mi je merak,
 Wojnik da bidem,
 Mori Bożano.
 Wojnik da bidem,
 Sabju da fpaszem,
 Sabju da fpaszem,
 Konia da jaszim,
 A ti da me gledasz,
 Mori dewojko.
 Oj, szto mi je merak,
 Wino da pijem,
 Wino da pijem,

Ależ ja bym chciał
 Stróżem pola być,
 Droga Bożano.
 Stróżem pola w twej wsi,
 Droga dziewczyno,
 W twej wsi, na twym polu,
 Droga Bożano.
 Ależ ja bym chciał,
 Byś ty [zboże] żęła,
 Patrzyłbym na ciebie,
 Droga dziewczyno.
 Ależ ja bym chciał
 Żołnierzem być,
 Droga Bożano.
 Żołnierzem być,
 Szablę przypasać,
 Szablę przypasać,
 Konia dosiadać,
 A ty byś patrzyła,
 Droga dziewczyno.
 Ależ ja bym chciał
 Wino sobie pić,
 Wino sobie pić,

So tebe da spijem,
Mori Božano.

Razem z tobą spać,
Droga Božano.

Igniat, Wołcze, 23 sierpnia 1932.

*

Oj, dewojko crno oko,
Ne pokrijaj [pokriwaj] beło lice,
Ne je [Nije] lice za stramenie [stidenie],
Crni occhi [crno oko] za krijenie,
Weć obete [oboje] za l'ubenie.
I mi ne sme [nismo] diwi łudi
I mi znamo [znamo] gde se l'ubi.
Udowicu medziu oke,
A dewojke medziu dojke.

Oj, dziewczyno czarnooka,
Nie chowaj białego liczka.
Liczko nie jest do wstydenia,
Czarne oczy do chowania,
Lecz oba do całowania.
Nie jesteśmy dzicy ludzie
I wiemy, gdzie się całuje.
Wdowę między oczami,
Dziewczynę między piersiami.

Wołcze, 23 sierpnia 1932, inf. Igniat. Igniat, w momencie, kiedy trzeba było przeczytać dwa ostatnie wiersze piosenki¹, uciekł i polecił mi samemu przeczytać. Jest żonaty od paru lat?

*

Biłbił wo gorana,
Ne je biłbił kao biłbił,
Tuku mi je łudo młado,
Patot go zabrai'ł.
Patot go zabrai'ł,
Idi da go praszasz, bre majke,
Eli je ženeto, zowi go,
Wikni go, bre majko,
Eli je neženet.
Ako je ženeto,
Patot da mu każesz,
Ako je neženet, more majke,
Wamo da go wikasz.

Słowik [śpiewa] w lesie,
Nie słowik, nie ptak,
Ale głuptas młody,
Co drogę zapomniał.
On drogę zapomniał,
Idź, spytaj go, matko,
Czy jest on żonaty,
Niech ci powie, matko,
Czy jest nieżonaty.
Jeśli jest żonaty,
To mu drogę pokaż,
Jeśli nieżonaty,
Proś go, matko, do nas.

Matka Cira, [Stefkojca], Wołcze, 23 sierpnia 1932.

*

Pod kwecier, kweciernica,
Pod obłak, obłaczninczica,
Mome po słońce trczasze.

Pod wieczór, ku wieczornicy,
Pod chmurą i pod chmurzyskiem,
Dziewczyna biegną do słońca.

¹W materiałach Obreńskiego znajduje się również tekst tej pieśni (podobnie, jak kilku innych) zapisany obcym charakterem pisma. Zapewne miał go przy sobie i dał Ignatowi do przeczytania. Oba warianty różnią się nieznacznymi obocznościami zapisu, które zaznaczamy w tekście.

Sołnce le, miło, dobro le,
 Czekaj me mało, poczekaj,
 Dwa zboru ja da zboruwam:
 Dali da sea bosilek
 Na sua rida bez woda,
 Bez woda i pa bez grada,
 Sołnce le, miło, dobro le?
 Sołnceno niemu zboruje:
 Sadi si mome, sadi si.
 Powea silen mi weter,
 Sobera (mija) trnie i grnie,
 Zagrada zelen bosilek,
 Zarosa tifka połagana rosica,
 Nawada zelen bosilek.

O, słońce, miłe i dobre,
 Poczekaj na mnie, poczekaj,
 Żeby ci rzekła dwa słowa:
 Czy mogę posiać bazylię
 Na suchym wzgórzcu bez wody,
 Bez wody i bez zapory,
 O, słońce, miłe i dobre?
 Słońce odrzeczcie dziewczynie:
 Siej sobie, dziewczę, siej sobie.
 I powiał silny wiaterek,
 Nagarnął cierni i krzewów,
 Ogrodził zieloną bazylię,
 Zarosiła roseńka jak mgiełka,
 Podlała zieloną bazylię.

„Na Uskrs, kad se rastura oroto, kwecier, seki doma si ide”. — „Tę pieśń śpiewają dziewczyny na *oro* na *Uskrs*, w momencie, gdy się *koło* rozprasza i rozchodzi, pod wieczór”. Wołcze, 22 sierpnia 1932. Informatorka Wel^Janica.

[W notatkach fragment:]

Mome po mesec trczasze.
 Czekaj me, mesec, poczekaj,
 Dwa łafa ja da zboru'am:
 Dal' da pose'a bosilek?
 Mesec [niemu] zborujet...

Dziewczyna biegła do księżyca.
 Czekaj, księżycu, poczekaj,
 Żeby ci rzekła dwa słowa:
 Czy mogę posiać bazylię?
 Księżyc odrzeczcie dziewczynie...

*

Katerino, dewojko,
 Hajda si se zememe,
 Kako da se zememe
 Koga sewda nemame?
 Ako sewda nemame,
 Szareń organ imame,
 Pa ti si se zememe.

Katarzyno, dziewczyno,
 Pobierzmy się z sobą.
 Jak się pobierzemy,
 Gdy się nie kochamy?
 Choć się nie kochamy,
 Zdobną kołdrę mamy,
 Więc bierzmy się z sobą.

Wel^Janica, 23 sierpnia 1932. Śpiewa się, gdy się widzi, że dwoje się *zal^Jubiło*. Wtedy im się śpiewa. W mojej klasyfikacji — przekorna pieśń.

*

Dewojcze me wikat,
 Gławata me bolit.
 Dewojcze, zaszto wikasz,
 Gławata me bolit?
 Na gławata fino fefcze,
 Odozgora piskułcze.

Mówi mi dziewczyna,
 Że ją głowa boli.
 Czemu, dziewczę, mówisz,
 Że cię głowa boli?
 Na głowie piękny fez,
 A na fezie frędzel.

Dewojcze me wikat,
 Grłoto me bolit.
 Na grło je ko'an dzierdan,
 Na gławata fino fefcze,
 Odozgora piskołcze.
 2) Na czełoto madziar dukat.
 3) Na wedzite szkodran gajtan.
 4) Na oczite sermiło.
 5) Na liceto crwiło.
 6) Na ustata topka szecier.
 7) Na grło je ko'an dzierdan.
 8) Na stawata srmen koła.
 9) Na nogite żółte czewli.

Mówi mi dziewczyna,
 Że ją gardło boli.
 Pod gardłem kuty naszyjnik,
 Na głowie piękny fez,
 A na fezie frędzel.
 Na czole węgierski dukat.
 Nad brwiami szkoderska kolia.
 Nad oczami srebro.
 Na twarzy róż czerwony.
 Na ustach kulka cukru.
 Pod gardłem kuty naszyjnik.
 Wokół talii srebrny pas.
 Na nogach żółte buty.

Wel'anica, Wołcze, 23 sierpnia 1932.

*

Ne mi se frłaj, ne mi se metaj,
 Jowanke, hajde dżenum, Jowanke,
 Kako tebe nigde mi nema,
 Jowanke, hajde dżenum, Jowanke,
 Kako koncze, mori, prezobano,
 [Jowanke, hajde dżenum, Jowanke],
 Kako juncze, mori, newpregnato,
 [Jowanke, hajde dżenum, Jowanke],
 Sedumdeset seła si szeta,
 Jowanke, hajde dżenum, Jowanke,
 Sedumdeset l'ubi si l'uba,
 Jowanke, hajde dżenum, Jowanke,
 Sedumdeset kitki si kitam,
 Jowanke, hajde dżenum, Jowanke,
 Sfite kitki, u dżeboji,
 Jowanke, hajde dżenum, Jowanke,
 Two'a kitka u pazu'a,
 Jowanke, hajde dżenum, Jowanke.

Nie porzucaj mnie, nie zostawiaj mnie,
 Jowanko, duszo moja, Jowanko,
 Nigdzie nie ma takiej jak ty,
 Jowanko, duszo moja, Jowanko,
 Jak konik przejedzony owsem,
 [Jowanko, duszo moja, Jowanko],
 Jak młody byczek niezaprężniety,
 [Jowanko, duszo moja, Jowanko],
 Siedemdziesiąt wiosek przeszedłem,
 Jowanko, duszo moja, Jowanko,
 Siedemdziesiąt lubych kochałem,
 Jowanko, duszo moja, Jowanko,
 Siedemdziesiąt bukiecików trzymam,
 Jowanko, duszo moja, Jowanko,
 Wszystkie bukieciki w kieszeniach,
 Jowanko, duszo moja, Jowanko,
 Twój bukiecik na sercu,
 Jowanko, duszo moja, Jowanko.

Wel'anica, Wołcze, 23 sierpnia 1932.

*

Bor sadiła Sugrina dewojka*,
 Bor sadiła, Boga se moliła:

Sosnę sadiła z Sugrinu dziewczyna,
 Sosnę sadiła i Boga prosiła:

* [W notatkach także wariant początku pieśni:] Bor sadiła ut grada, jot grada dewojka, / Bor sadiła, Bogu se moliła: / Daj [mi Boże bor da mi porasnet]. / Srce sakat jedna sitna rosa, / Da porasnet moj... [Sosnę sadiła dziewczyna z miasta, / Sosnę sadiła i Boga prosiła: / Daj [mi Boże, by ma sosna rosła]. / Serce pragnie takiej drobnej rosy, / By urosła moja...]. [I fragment:] Progoware... / Szto moliła, Bog mu pokłoniła. [Powiedziała... / O co Boga prosiła, od Boga dostała].

Daj mi, Boże, szto mi srce sakat.
 Srce sakat jedno tifko wetre,
 Po wetre'e jedna sitna rosa,
 Da nawadisz zeleno borence,
 Da mi pusztit toj grajnie boroje,
 Da se kacza na grajnie boroje,
 Da se puła po more galija,
 Da go wida ukowan delija.
 Bog mu dadet szto mu srce sakat,
 Bog mu dadet jedno tifko wetre,
 Po wetre'e jedna sitna rosa,
 Mu nawadi zeleno borence,
 Bog mi puszti toj grajnie boroje.
 Mi se kaczi ubawa dewojka,
 Mi se kaczi na grajnie boroje,
 Pa se pule po more galija,
 Se dogleda ukowan delija.
 Go praszujet ubawa dewojka:
 Aj ti tebe, ubawa dewojko,
 Szto me gledasz od grajnie boroje?
 Dali sakasz l'uba da mi bidisz,
 Dali sakasz sługa da mi bidisz?
 Odgowori ubawa dewojka:
 Ej ti tebe, ukowan delija!
 Nito saka l'uba da te bida,
 Nito saka sługa da te bida.
 Ja se puła po more galija,
 Ja te gleda szto si pokwareno.
 Lice kwariusz, sif sokoła ranisz.

Wołcze, 23 sierpnia 1932. [Śpiewa] się na *Bogorojca*, kobiety, mężczyźni. Na *Stawa*.

Kontekst: Wel¹anica i młoda *newesta* wyjaśniają: dziewczyna „sakała junaka” [chciała chłopca], ale on przyszedł z sokołem — „strastni łowacz” [namiętny myśliwy] — którego żywi swoim kosztem („kako ti, Josif, wołke” — „jak ty, Josifie, swojego wilka”), więc go odechciała.

*

Pijani idem od grada,
 Stretof mome w liwada.
 Weliko, mori, je dziuzet!
 (*je dziuzet* = *je fino*, lub po prostu *fino*)²
 Na koń trewa beresze,
 Kiszto brała zaspala.
 Pridof da go razbudam,
 Seti mome pobegna,

Pijany z miasta wracałem,
 Na łące dziewczynę spotkałem.
 Dziewczę nadzwyczaj urocze!

Dla konia trawę zbierała,
 Gdzie ją zbierała, zasnęła.
 Podszedłem, by ją obudzić,
 Dziewczę poczuło, uciekło,

² *Dziuzet* (mac.) — piękny, niezwyklej urody. *Fino* (mac.) — dobre, solidne, ładne. *Dziuzet* zawiera zdecydowanie silniejszy ładunek emocjonalny.

Ja mu rekof narekof:
 Postoj, mome, poczekaj,
 Da ti kažam dva zborā,
 Za tebe se dva izgorā!
 Sinoj doma sam ti bił,
 Ronio wino sam ti pił,
 Nemať pari da płatam,
 Rejim sabja osta'if.
 Guge, more, guge,
 Izwadi me konia,
 Izwadi me konia,
 Podaj mi sabjata,
 Podaj mi sabjata,
 Iznesi mi puszka,
 Podaj mi tambura.
 Konia cie go jasza,
 Sabja cie opasza,
 Sabja cie opasza,
 Puszka cie nameta,
 Puszka cie nameta,
 Tambura cie udra,
 Tambura cie udra,
 Doma cie se oda.
 Majka poraczała,
 Majka poraczała,
 Mome zawrsziło,
 Mome zawrsziło.
 Ci'odam da go widam,
 Ci'odam da go widam,
 Dal' je poubowo,
 Dal' je poubowo,
 Pobeło i crweno,
 Pobeło i crweno,
 Potanko i wisoko.
 Ako je podobro,
 Negoj cie go zemam,
 Ako je połoszo,
 Nazad cie se wrata,
 Nazad cie se wrata,
 Tebe cie te zema.

A jam jej na to powiedział:
 Stój, nie uciekaj, dziewczyno,
 Mam ja dla ciebie dwa słowa,
 Dwa wyjaśnienia, [com zrobił!]
 Onegdaj w twym domu byłem,
 Czerwone wino ja piłem,
 Nie miałem za nie czym płacić,
 Szabla w zastawie została.
 Gołabko, moja gołabko,
 Wyprowadźże mi konia,
 Wyprowadźże mi konia,
 I podaj moją szablę,
 I podaj moją szablę,
 I przynieś moją strzelbę,
 I podaj mi tamburę.
 Dosiądę sobie konia,
 Przypaszę swoją szablę,
 Przypaszę swoją szablę,
 Strzelbę [zarzucę] na ramię,
 Strzelbę [zarzucę] na ramię,
 I w tamburę uderzę,
 I w tamburę uderzę,
 I do domu powrócę.
 Matka [mi] poleciła,
 Matka [mi] poleciła,
 [Bo] dziewczę [mam] zaręczone,
 [Bo] dziewczę [mam] zaręczone.
 Pójdę ja i zobacę,
 Pójdę ja i zobacę,
 Czy od ciebie piękniejsza,
 Czy od ciebie piękniejsza,
 Czy gładsza i rumieńsza,
 Czy gładsza i rumieńsza,
 Czy wyższa i smuklejsza.
 Jeżeli ona lepsza,
 Wezmę ci ją dla siebie,
 Jeżeli ona gorsza,
 Wrócę się ja do ciebie,
 Wrócę się ja do ciebie,
 I ciebie sobie wezmę.

Wołcze, 23 sierpnia 1932, Wel¹anica, Ciro. Dewojke pewaju. Nije od Uskrs, od sława. Onako se pewa. [Dziewczyny śpiewają. Nie jest z tych pieśni śpiewanych na Wielkanoc czy *sławę*. Po prostu się śpiewa].

*

Je li ti si naspāla
 Tri weczeri bez mene?
 Trecia weczer ja dojdof,

Czy się wyspałaś, [dziewczyno],
 Trzy wieczory beze mnie?
 W trzeci wieczór przyszedłem,

Tebe doma ne najdof.
 Na treciata ja dojdof,
 Diłbeł mori Jowanke,
 Tebe doma ne najdof,
 Besze ojszłana komsziji,
 Kaj twojite wujczeni,
 Kaj twojite wujczeni,
 Kaj twojite duszmani.

I nie zastałem ciebie.
 W trzeci wieczór przyszedłem,
 Moja miła Jowanko,
 I nie zastałem ciebie.
 Już poszłaś do sąsiadów,
 Do wujostwa swojego,
 Do wujostwa swojego,
 Do swoich nieprzyjaciół.

*

Pejet biłbił na płanina,
 Słeze dołu wo gradina.
 Cie te zemam so swe cwecie,
 So swe cwecie, so swe stado,
 So swe stado i owczara.

Tam na górze słowik śpiewał,
 [Sfrunął] na dół do ogrodu.
 Wezmę ciebie z całym kwieciami,
 Z całym kwieciami, z całym stadem,
 Z całym stadem i z owczarnią.

*

Oj, Morawo, swakog dana mutna tecze³,
 Jel' carewa wojska brodi,
 Jel' carewi koni wodu poju?
 Ni carewa wojska brodi,
 Ni carewi koni wodu poju,
 Kupale se dwie sestrice.
 Edna to je Andzielina,
 A drugata Magdalina.
 Andzielina prebrodiła,
 Magdalina wudawiła.
 Mrtwa gława progowori:
 Miła sejo, Andzielina,
 Koi cie pojdziesz kaj majka ti...

Hej, Morawo, co dzień mętna płyniesz,
 Czy to carskie okręty żeglują,
 Albo carskie konie wodę piją?
 Ani to carskie okręty żeglują,
 Ni carskie konie wody nie piją,
 Lecz się dwie siostry tutaj kapały.
 Jedna była Andzielina,
 Druga była Magdalina.
 Andzielina przepłynęła,
 Magdalina utonęła.
 Martwa gława przemówiła:
 Miła siostrzo Andzielino,
 Jak pójdziesz do matki...⁴

*

Izleze Stojan, izleze
 Pred Selim sołtan dżamija,
 Sam si se Stojan pofali:
 Ja imam koncze kradeno,
 Ja imam koncze kradeno,
 Ja imam bulcze grabeno.
 Konczeto czinit iljada,
 Bułczeto czinit tri grada,
 Bułczeto czinit tri grada,

Wyszedł Stojan, wyszedł
 Przed meczet sułtana Selima
 I sam się Stojan pochwalił:
 Konika mam kradzionego,
 Konika mam kradzionego,
 I stadko mam zagrabione.
 Konik kosztuje tysiąc,
 Stadko kosztuje trzy miasta,
 Stadko kosztuje trzy miasta,

³ Pieśń zapisana obcym charakterem pisma.

⁴ Opis śmierci dziewczyny oznacza jej zamążpójście i przejście do rodu męża. Jednoznacznie dookreślają to wersy pieśni, których w zapisie Obrębskiego brakuje, a w których martwa głowa prosi o przekazanie matce, że nie umarła, tylko zmieniła dom — czyli wyszła za mąż i tym samym umarła dla swojego rodu.

Tri grada kołku Jadrenie.
 Sam si go caron doczuło,
 Stojana go powikało:
 Eła mi, Stojan, kaj mene,
 Eła mi, Stojan, kaj mene,
 Ti da mi dajesz koncuzeto,
 Ti da mi dajesz koncuzeto,
 Ja cie ti dada iliada
 I da mi dajesz bułczeto,
 Ja cie ti dada tri grada,
 Tri grada kołku Jadrenie.

Trzy miasta jak Adriatyk.
 I sam go car usłyszał,
 Stojana do siebie przywołał:
 Chodźże, Stojanie, tu do mnie,
 Chodźże, Stojanie, tu do mnie,
 Oddasz ty mi konika,
 Oddasz ty mi konika,
 A ja dam tobie tysiączek
 I dasz mi swoje stadko,
 A ja dam tobie trzy miasta,
 Trzy miasta jak Adriatyk.

Pa si mu ja zeł i kończeto i newestata mu zeł carot. [A potem zabrał mu i konika, i młodą żonę zabrał mu car].

*

Pod Belica studena woda,
 Pod Belica studena woda,
 Kraj wodica zelena liwada.
 Kraj wodica zelena liwada,
 Wo liwada żółta peperuga,
 Wo liwada żółta peperuga,
 Na kriłot je żažno napisano,
 Na kriłot je żažno napisano.
 F petok mi se Miłka razboleło,
 F petok mi se Miłka razboleło,
 A subota mi se Miłka preleżało,
 A subota mi se Miłka preleżało,
 A nedela Bogu dusza dała,
 A nedela Bogu dusza dała,
 Ponedełnik Miłka zakopali,
 Ponedełnik Miłka zakopali.

Pod Belicą zimna woda,
 Pod Belicą zimna woda,
 A nad wodą łąka zielona.
 A nad wodą łąka zielona,
 Na tej łące żółty motyl,
 Na tej łące żółty motyl,
 Ma na skrzydle smutny napis,
 Ma na skrzydle smutny napis.
 W piątek mi Miłka zachorowała,
 W piątek mi Miłka zachorowała,
 W sobotę Miłka dzień przeleżała,
 W sobotę Miłka dzień przeleżała,
 W niedzielę Bogu duszę oddała,
 W niedzielę Bogu duszę oddała,
 A w poniedziałek ją pochowali,
 A w poniedziałek ją pochowali.

[Zapisane od] Trpa.

*

Ciczca Pero jaszi konia beła⁵,
 Tanana ninana, jaszi konia beła.
 A za nimi Amberika ceła,
 Tanana ninana, Amberika ceła.
 Pusztań momki da kuciana idu,
 Tanana ninana, da kuciana idu.
 Naszi żeni mnogo raspuszteni,
 Tanana ninana, mnogo raspuszteni.
 Kako nose drwena opanka,
 Tanana ninana, drwena opanka.

Wujek Pero na białym koniu jedzie,
 Tanana ninana, na białym koniu jedzie.
 A za nimi cała Ameryka,
 Tanana ninana, cała Ameryka.
 Puść chłopaków, niech wrócą do domu,
 Tanana ninana, niech wrócą do domu.
 Nasze baby bardzo rozpuszczone,
 Tanana ninana, bardzo rozpuszczone.
 Jak założą drewniane sandały,
 Tanana ninana, drewniane sandały.

⁵ Pieśń zapisana obcym charakterem pisma.

Struktura społeczna
i rytuał we wsi
macedońskiej

Wprowadzenie

W niniejszym artykule¹ podejmuję próbę wyróżnienia niektórych społecznych funkcji religii w macedońskiej społeczności wiejskiej. Ich analizę koncentruję na relacjach między organizacją czynności rytualnych a strukturą społeczną grupy. Moje zainteresowania badawcze dotyczą bowiem organizacji społecznej i religii, w szczególności zaś wpływu wierzeń i praktyk religijnych na spójność i integrację wspólnoty wiejskiej.

Materiał, na którym oparty jest niniejszy artykuł, zgromadziłem w latach 1932–1933 podczas etnograficznych badań terenowych na Poreczu w jugosłowiańskiej Macedonii. Najwięcej czasu spędziłem, prowadząc badania we wsi Wołcze. Wieś ta, składająca się z trzydziestu jeden gospodarstw² i licząca około stu siedemdziesięciu mieszkańców, leży niedaleko Gostiwaru, około pięćdziesięciu kilometrów na południowy zachód od Skopja. Miałem tam możliwość badania tradycyjnej społeczności chłopskiej, nie dotkniętej jeszcze wpływem nowoczesnych przemian.

W tak zwanych społecznościach sakralnych, do jakich należy badana przeze mnie wieś macedońska, ze względu na ścisłe powiązanie zachowań religijnych z innymi aspektami życia zbiorowego funkcjonalne interpretacje religii napotykać wiele trudności. Badaczowi takich społeczności łatwo jest uznać za religijne zjawisko będące w istocie rzeczą rezultatem funkcjonowania całościowego wzoru kultury.

Jednym ze sposobów pokonania tej trudności może się okazać analiza roli, jaką odgrywa czynnik religijny w działaniu innych instytucji: gospodarczych, politycznych czy społecznych. Klasycznym przykładem takiego podejścia jest studium trobriandzkiej magii ogrodowej Bronisława Malinowskiego³; w późniejszym okresie ujęcie to systematycznie stosował

¹ Artykuł przetłumaczony z oryginału angielskiego; tłum. Anna Engelking.

² W podrozdz. „Rodowa struktura wsi. Egzogamia” w rozdz. „[Organizacja społeczna i rodzina wsi poreckiej]” w części 1 Obrębski podaje, że w Wołczu są 22 domy i 30 gospodarstw (i tę samą liczbę odwzorowuje na mapie „Wołcze — struktura wsi”). U Jowanowicia informacja jest niespójna: w jednym miejscu podaje on, że domów jest 21, w innym, że 25 (Petar S. Jowanović, *Porecze*, „Srpski etnografski zbornik” 1935, t. 51, seria *Nasela i poreklo stanovništva*, t. 28, Srpska Kralewska Akademija, Beograd, s. 278–279, 331).

³ Chodzi o monografię *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*, w: tenże, *Dzieła*, t. 5, tłum. Barbara Leś, red. Andrzej K. Paluch, PWN, Warszawa 1978 (1935).

William Goode w swoich badaniach nad religią pierwotną⁴. Ma ono jednak również swoją słabą stronę. Chociaż niewątpliwie przyczynia się do wzbogacenia naszej wiedzy o bardzo szczegółowych funkcjach religii w różnych kontekstach instytucjonalnych, może zarazem utrudniać dostrzeżenie całości sfery religijnej badanego społeczeństwa jako czegoś odrębnego i jednocześnie czegoś więcej niż jedynie suma poszczególnych części owej sfery.

Inne jeszcze podejście, nawiązujące pod pewnymi względami do tradycji durkheimowskiej⁵, zawiera obietnicę przezwyciężenia powyższych ograniczeń. Cel ów można osiągnąć, analizując treść, formę i organizację czynności rytualnych w powiązaniu, z jednej strony, z dominującym w badanej grupie systemem wartości, z drugiej zaś — z jej strukturą społeczną: wewnątrzgrupowymi i interpersonalnymi stosunkami w społeczności oraz, przede wszystkim, z obowiązującym w niej systemem pozycji społecznych. Takie właśnie podejście zastosowałem w niniejszym studium rytuału we wsi macedońskiej.

Funkcjonalna interpretacja religii w społecznościach tradycyjnych napotyka trudności nie tyle z powodu wątpliwej wartości egzystencjalnej, jaką mają dla grupy niektóre wierzenia i praktyki religijne, ile przede wszystkim wskutek nadmiaru pełnionych przez instytucje religijne funkcji pozytywnych. W społecznościach sakralnych, w których idee i działania religijne — ważne źródło spójności i porządku moralnego wspólnoty — przenikają w zasadzie wszystkie sfery życia społecznego i stanowią nieodłączny, dominujący element całościowego wzoru kultury, precyzyjne uchwycenie tych funkcji jest utrudnione ze względu na niemożność wyabstrahowania zjawisk religijnych od innych aspektów życia zbiorowego.

Analiza tych zjawisk łączy się zawsze z niebezpieczeństwem przypisania do religii czegoś, co w istocie mogło być skutkiem silnie inkluzywnej struktury jakiejś instytucji lub, jak bywa w niektórych przypadkach, efektem współzależności między różnymi siłami społecznymi i kulturalnymi, które mogą wzajemnie się wspierać czy też stanowić swoją przeciwagę, a może nawet być przeciwstawne. To właśnie z tych powodów nie można przyjmować jako oczywistych nawet najbardziej przekonujących twierdzeń funkcjonalistów, dotyczących społecznych funkcji religii, nawet jeśli autorzy ograniczają je tylko do tradycyjnych społeczności sakralnych. Należy je postrzegać jako zbiór propozycji heurystycznych, które muszą być stale od nowa weryfikowane w różnych kontekstach społecznych i kulturowych i, o ile to możliwe, uściślane w każdym poszczególnym przypadku w odniesieniu do jego specyficznych cech. Z tej perspektywy zainteresowanie ogólnym pytaniem, czym jest religia dla społeczności, jest zaledwie logicznym punktem wyjścia do pytań o to, jak (w jaki sposób) i gdzie (w jakich obszarach) pełni ona swoją funkcję.

Ten artykuł dotyczy pytania o „jak” chłopskiej religii w Macedonii. Docieka aspektów religii związanych z kontrolą społeczną lub, by rzecz ująć w terminach panującej teorii, powszechnie przyjmowanego wkładu religii w integrację

⁴Obrębski ma tu na myśli pracę Williama J. Goode'a *Religion Among the Primitives* (Free Press, Glencoe, Ill 1951).

⁵Obrębski odnosi się tutaj do klasycznego dzieła Emile'a Durkheima *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii* (tłum. i wstęp Anna Zadroznyńska, wstęp do wyd. pol. Elżbieta Tarkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010 [1912]).

społeczności przez zapewnianie jej członkom „nieograniczonego i niewyczerpanego źródła nagród i kar”⁶, sankcjonującego ich postępowanie.

*

Trudności badania religii. „[P]róby zbudowania całościowego modelu danego społeczeństwa stawiają etnologa wobec trudności [...]: jak daleko posunięta jest zgodność z rzeczywistością sposobu ujmowania przez społeczeństwo właściwych mu różnych struktur porządku oraz łączących je relacji? Wspomniałem już, że możliwe są tu różne odpowiedzi, zależnie od rozpatrywanych materiałów. Ale dotąd uwzględnialiśmy tylko porządki «przeżyte», tzn. porządki, które same są funkcją rzeczywistości obiektywnej i które można rozpatrywać z zewnątrz, niezależnie od tego, jak ludzie przedstawiają je sobie. Teraz trzeba zauważyć, że takie porządki «przeżyte» odsyłają zawsze do innych, które należy uwzględnić, aby zrozumieć nie tylko owe porządki «przeżyte», lecz nadto sposób, w jaki każde społeczeństwo usiłuje scalić je wszystkie w jedną uporządkowaną całość. Te struktury porządku, tym razem już «pomyślane», a nie «przeżywane», nie odpowiadają bezpośrednio żadnej rzeczywistości obiektywnej; w odróżnieniu od poprzednich nie podlegają już one żadnej kontroli doświadczalnej, ponieważ odwołują się do szczególnego doświadczenia, z którym zresztą utożsamiają się niekiedy. Jedyna kontrola, jakiej możemy je poddawać, aby je analizować, polega na badaniu ich zgodności z porządkami pierwszego typu, z porządkami «przeżytymi». Porządki «pomyślane» odpowiadają dziedzinie mitu i religii. [...] [R]ola etnologa polega na ustanowieniu korelacji między różnymi typami religii i różnymi typami organizacji społecznych”⁷.

Trudność tkwi nie tyle w ujęciu wielorakich wpływów religii na życie społeczne, ile raczej w nadmiarze przypisywanych jej funkcji. U niektórych autorów, próbujących generalizować i uogólniać, lista owych funkcji ciągnie się niemal bez końca, przy czym czytelnik odnosi wrażenie, że zostało powiedziane zarazem za dużo i za mało. Z perspektywy funkcjonalnej religię opisuje się jako coś w rodzaju synkretycznej całości.

Religia odpowiada na wiele potrzeb społecznych i indywidualnych, służy wielu celom, ale nie ma właściwych tylko sobie, wyodrębnionych celów społecznych. Brakuje jej najwyraźniej takich oczywistych funkcji, jakie pełnią inne dziedziny warunkujące życie społeczne, jak choćby struktura rodziny i system pokrewieństwa, organizacja polityczna czy porządek ekonomiczny. Ta funkcjonalna niesamodzielność odzwierciedla bez wątpienia opierającą się analizie naturę zjawisk religijnych jako takich — w przeciwieństwie bowiem do innych „przeżytych” porządków społeczeństwa (by użyć określenia Lévi-Straussa), religii, która jest „pomyślanym” porządkiem życia społecznego, nie da się rozpatrywać z zewnątrz jako elementu rzeczywistości obiektywnej. Trzeba ją badać za pośrednictwem... [brak ciągu dalszego].

*

Mała społeczność wiejska nie jest tłumem i z pewnością nie poddaje się psychologii tłumy. Nie jest też gromadą jednostek, które działają razem i angażują się

⁶Kingsley Davis, *Human Society*, Macmillan, New York 1949.

⁷Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. Krzysztof Pomian, wstęp Bogdan Suchodolski, PIW, Warszawa 1970, s. 408–409.

w różnego rodzaju uniesienia rytualne, kierując się porywającym poczuciem wyższości i mocy grupy, jakiego doświadczają jej poszczególni członkowie podczas zbiorowych zgromadzeń obrzędowych. Wspólnota wiejska, tak jak każda inna społeczność, bez względu na wszelkie przejawy zachowania tłumy, jakie czasem mogą w niej wystąpić, jest systemem zorganizowanym: systemem wzajemnie powiązanych podgrup, które bądź ze sobą współpracują, bądź od czasu do czasu działają w sposób nieskoordynowany, nade wszystko zaś — systemem pozycji społecznych [...].

Religia i system wartości

Życie religijne wieśniaków ma zasadniczo charakter utylitarny. Celem większości czynności rytualnych, związanych zarówno ze sferą świętą, jak i świecką, jest spotęgowanie szczodrości sił nadnaturalnych wobec mieszkańców wsi oraz pomniejszenie zła, jakie mogłyby one wyrządzić. Praktyki rytualne i podporządkowanie się religijnym normom społeczności to nieświeckie sposoby zdobywania tego, co ma w życiu wsi największą wartość: dobrobytu i bogactwa, zdrowia i długowieczności, plenności pól i stad, płodności kobiet, wszelkiej pomyślności w życiu rodzinnym i osobistym. W wiejskim etosie te egzystencjalne wartości współwystępują z wartościami normatywnymi: nakazami moralnymi i zasadami „dobrego życia”.

Zarówno wartości egzystencjalne, jak i normatywne mają określone konotacje religijne. Dobra doczesne są darem bożym, ofiarowanym ludzkości przez Stwórcę i przydzielanym kolejnym generacjom za sprawą jego szczodrości. Są one ze swej istoty częścią boskiego porządku, podobnie jak normy społeczne, których religijny charakter przejawia się w rodzaju sankcji za ich łamanie. Występki przeciw moralnemu kodeksowi wspólnoty, nawet takie, jak ojcobójstwo, kazirodztwo czy czarownictwo bądź też lekceważenie praktyk rytualnych, mogą być tolerowane przez jej członków i pozostawać bez kary. Nigdy jednak nie są tolerowane przez Boga i jego akolitów — świętych. Sprzeniewierzenie się kodeksowi moralnemu karzą oni chorobami i śmiercią w rodzinie, nieurodzajem, pomorem bydła lub też klęskami suszy, powodzi i pożaru. Tak więc kary, zsyłane przez siły nadnaturalne na grzeszną ludzkość, polegają przede wszystkim na niedostatku wartości egzystencjalnych.

Etos społeczności wiejskiej

Podobnie jak wszystkie wspólnoty, społeczność wiejska nie ma szczególnego powodu czy celu uzasadniającego jej istnienie. Jej jedynym i wszechogarniającym celem jest sama egzystencja: trwać, przetrwać, żyć dalej. Tego celu, w najgłębszym przekonaniu wieśniaków, nie da się osiągnąć w sposób nieintencjonalny. Wymaga on z ich strony określonych kulturowo zbiorowych i indywidualnych uczynków i działań, służących urzeczywistnieniu najwyższych wartości, które stanowią fundament istnienia grupy.

Dadzą się one podzielić na dwa rodzaje. Przede wszystkim są to egzystencjalne wartości tej rolniczej, familistycznej wspólnoty, czyli powszechnie upra-

gnione przez jej członków dobra doczesne: dobrobyt i bogactwo, zdrowie i długowieczność, plenność pól i stad, płodność kobiet, przyrost majątku i powiększanie się rodzin i gospodarstw, wszelka pomyślność w życiu (*ajir*), wreszcie szczęście (*sreca*), czyli coś w rodzaju osobistej *mana*⁸, która pomaga tym, którzy ją posiadli, osiągać powodzenie w pracy i w handlu, w życiu rodzinnym, w stosunkach osobistych i publicznych.

Inny charakter mają wartości normatywne. Łączą się one z pojęciem samego w sobie „dobrego życia” oraz z obowiązującymi w społeczności przekonaniem i zasadami moralnymi, które stanowią o tym, jak człowiek powinien przeżywać życie, dążąc do zdobycia egzystencjalnych wartości wspólnoty i urzeczywistnienia osobistych celów życiowych. Do wartości normatywnych zaliczają się, z jednej strony, fundamentalne normy moralnego i społecznego porządku grupy (takie jak nakaz solidarności rodzinnej, rodowej i wiejskiej, szacunek dla starszych, tabu kazirodztwa, posłuszeństwo wobec rodziców), z drugiej zaś osobiste zalety charakteru, odzwierciedlające dostosowanie się członka grupy do społecznych reguł postępowania.

Niezależnie od tego, jak różne mogą być zarówno wartości egzystencjalne, jak i normatywne, mają one jedną cechę wspólną: ze wszystkimi łączą się określone konotacje religijne. Wszystkie mają naturę sakralną. Ludzie, rzecz jasna, silnie pragną dóbr doczesnych. Są one jednakże czymś więcej niż konkretnymi warunkującymi pomyślne życie. Są darem bożym. Zostały nadane ludzkości przez Boga w akcie stworzenia. Stwórca udziela ich kolejnym generacjom lub, co też się czasem zdarza, odbiera je. Dobra doczesne są ze swej istoty częścią boskiego porządku świata.

Podobną naturę mają normy społeczne — choć nie wszystkie, bowiem niektóre pochodzą od ludzi. Jednakże sakralny charakter fundamentalnych norm, na których opiera się społeczny i moralny porządek wspólnoty, jak również części z tych, które wiążą się z rytuałem religijnym, nie ulega w wierzeniach i w praktykach wieśniaków wątpliwości. Religijna natura norm, niezależnie od ich boskiego czy ludzkiego pochodzenia, przejawia się w charakterze sankcji wymuszających ich przestrzeganie. Wykroczenia przeciw kodeksowi moralnemu wspólnoty — nawet takie, jak ojcobójstwo, bratobójstwo czy kazirodztwo, niedozwolone związki seksualne, lekceważenie zobowiązań rodzinnych czy nakazów solidarności wiejskiej, kradzież, rabunek, przemoc fizyczna czy czarownictwo, złamanie nakazów rytualnych czy przykazań religijnych — mogą być nawet tolerowane przez jej członków. Niektórzy z nich będą występować przeciw przestępcom, inni przymykać oko; wieś może huczeć od plotek, ale nie będzie organizować wymierzania kary według ustalonych tradycją procedur. Społeczności wiejskie tego regionu nie posiadają trwałych politycznych instytucji kontroli społecznej. Kultura tutejszych wsi rozwijała się w obrębie dualistycznego systemu państwa otomańskiego, który charakteryzowały dwie zasady: cała władza polityczna spoczywała w ręku muzułmańskich władców, niezależnie od ich oficjalnych stanowisk, zaś ich chrześcijańskim czy szerzej, niemuzułmańskim poddanym (zwanym *raja*) przysługiwała pełna autonomia kulturalna, ale nie polityczna. Prawdopodobnie właśnie wskutek tych okoliczności historycznych macedońskie wsie nigdy nie rozwinęły politycznych instytucji kontroli; tak w każdym razie możemy sądzić na podstawie ogólnego

⁸*Mana* — pojęcie pochodzące z religii polinezyjskiej. Oznacza energię, jaka przenika wszystkie byty i wypełnia je mocą, jest czynnikiem sprawczym wszelkich zjawisk i gwarantem skuteczności działań ludzkich.

wzoru ich kultury i obyczajów. Rozwinęły natomiast liczne nieformalne sposoby radzenia sobie z wykroczeniami przeciwko normom moralnym rządzącym życiem wspólnoty. Zapewne najważniejszym spośród owych nieformalnych sposobów jest wiara w nadnaturalne pochodzenie ziemskich nagród, darowanych ludziom za ich prawość, i w takie samo pochodzenie kar, wymierzanych im za wykroczenia przeciw kodeksowi moralnemu.

Święte i świeckie

W dorocznym cyklu życia wsi okresy świeckie, podczas których ludzie pracują i zajmują się codziennymi sprawami, przeplatają się stale z okresami świątecznymi, wypełnionymi przez czynności rytualne i obrzędowe. Kalendarz tych czynności odgrywa zasadniczą rolę w planowaniu i organizowaniu pracy zgodnie z wymogami sezonu i ograniczeniami narzucanymi przez przemienny rytm okresów świeckich i świątecznych. Największe święta doroczne, jak również mniej istotne dni świąteczne obchodzone przez wieśniaków są ważne także ze względu na ich własną treść. W owym świętym czasie ustają czynności gospodarcze oraz różne zajęcia i sprawy dnia powszedniego. Wszyscy łączą się w rozmaitej wielkości grupy, by dokonać symbolicznych i obrzędowych aktów skierowanych do wspólnego, najwyższego odbiorcy — sakralnego wymiaru egzystencji. To świat istot i sił nadnaturalnych, który według powszechnego przekonania przejawia wówczas szczególną aktywność i dlatego może działać na korzyść bądź też na szkodę grupy.

Kulminacją każdego okresu świątecznego jest „święty dzień” (*sweden*), który może się wiązać z którymś ze świętych lokalnego panteonu. Obchody tego dnia mają uroczysty charakter; składa się na nie sprawowanie aktów rytualnych, biesiadowanie, tańce i inne wiejskie rozrywki. *Sweden*, zwykle przypadający na zamknięcie okresu świątecznego, jest jednak tylko częścią dłuższego cyklu obrzędowego, w którego skład wchodzi także jeden lub kilka „pustych dni” (*praznici*); ich przestrzeganie polega głównie na powstrzymaniu się od pracy i innych czynności świeckich.

Z okresami świątecznymi wiążą się dwa rodzaje praktyk rytualnych. Są to sakralne zakazy pewnych czynności (*zaroci*), które w przeważającej mierze sprowadzają się do tabu pracy i określonych pokarmów, czasem zaś wymagają powstrzymania się na przykład od mycia i czesania włosów bądź picia wody nieposiadającej specjalnych rytualnych zabezpieczeń; są to również przypisane do danego święta specjalne akty magiczno-religijne (*adeti*). Każdy okres świąteczny rozpoczyna się wprowadzeniem zakazów (*zakłucz*, dosł. zamknięcie) w wigilię pierwszego dnia cyklu, po czym przechodząc przez kolejne łagodzenia (*raspusztenija*) niektórych *zaroków* (jak tabu pokarmów czy zakaz mycia i czesania włosów), dobiega ostatniego dnia, na który przypada świętowanie. Zniesienie *zaroków*, przez wykonanie odpowiednich aktów rytualnych, następuje po zakończeniu cyklu świątecznego.

Pogwałcenie sakralnych zakazów pociąga za sobą nadnaturalne sankcje takiego czy innego rodzaju. Niektóre z nich są łagodne i wierzy się, że dotyczą tylko tego, kto złamał zakaz. Inne, zwłaszcza te, którymi rządzą święci i które mają związek z naruszeniem tabu pracy w okresach ważnych świąt dorocznych, są szczególnie surowe. Przybierają one rozmaite postacie: pożaru, powodzi, gradu, choroby lub epidemii bądź też innych klęsk godzących w pomyślność wspólnoty. Nie są wymierzone w bezpośrednich winowajców, lecz w całą społeczność wiejską. Dlatego też przestrzeganie tych zakazów nie jest kwestią indywidualną: pochodną lęku przed karą czy pobożności jednostki. Jest przedmiotem powszechnej troski i świętym obowiązkiem człowieka zarówno wobec świata nadnaturalnego, jak i wobec pozostałych członków grupy wiejskiej i wspólnoty jako całości. Toteż *zaroki* należą do tych praktyk rytualnych, w których uczestniczą wszyscy bez wyjątku i którym musi podporządkować się każdy. Ich przestrzeganie uważane jest za podstawowy warunek dobrobytu i trwania grupy. Każda wieś ma swój własny system sakralnych zakazów, to znaczy rytualnych zobowiązań wobec *sacrum*, podzielany przez wszystkich członków społeczności i odczuwany przez nich nie tylko jako obowiązek religijny, lecz także społeczny, którego należy przestrzegać na rzecz całej grupy. Poprzez akty religijne człowiek łączy się z innymi członkami grupy, działa jako jeden z nich: zbiorowość przeżywa to samo i wierzy w to samo. W ten sposób działanie systemu *zaroków* sprzyja równowadze świętego i świeckiego: wspólnoty religijnej i grupy wiejskiej jako całości.

Innego rodzaju kategorią praktyk rytualnych są *adety* — specyficzne, ekspresyjne akty sprawowane wyłącznie przez odpowiednio przygotowanych wykonawców. Do każdego okresu świątecznego przynależy inny zestaw *adetów*. Wiążą się one z jednej strony z kalendarzem świątecznym, z drugiej zaś ze specyfiką pory roku. Jednakże, w przeciwieństwie do sakralnych zakazów (*zaroków*), sprawowanie *adetów* nie jest obowiązkowe. *Adety* ceni się i szanuje jako część wiejskiej tradycji i jako przywilej, którego udzielił ludziom sam Bóg, aby umożliwić im manipulowanie na swoją korzyść tym, co święte i tym, co złowrogie. Lekceważenie *adetów* — przeciwnie niż *zaroków* — nie powoduje nadnaturalnych sankcji. Nie wywołuje gniewu świętych. Pozbawia jednak wspólnotę jako całość, jak również poszczególne rodziny części nadnaturalnych źródeł dobrobytu i bezpieczeństwa. W gruncie rzeczy ich przestrzeganie jest obowiązkiem moralnym, zobowiązaniem jednych członków wspólnoty wobec drugich.

Wieś jako wspólnota religijna

Więź człowieka ze światem nadnaturalnym i jego zachowania rytualne, poprzez które wyraża się ona i trwa, nie mają charakteru osobistego. Utrzymuje ją społeczność, której jednostka jest członkiem, za pośrednictwem systemu zwyczajowych praktyk obrzędowych, składających się na



Trebovle. Cerkiew i dzwonnica

wiejską tradycję. Każdą wieś łączy ze światem nadnaturalnym jedyny w swoim rodzaju grupowy związek, a podtrzymujące go rytualne praktyki, choć zgodne z tym samym ogólnym wzorem, różnią się w poszczególnych wsiach znaczną liczbą detali. Szczegół, który jedna wieś będzie uważać za niezbędny, w innej zostanie uznany za nieważny. „Sto seła — sto adeti” — „Sto wsi — sto *adetów*”, mawiają wieśniacy.

Z perspektywy nadrzędnej organizacji religijnej każda wieś jest autonomiczną, niezależną całością. Zaś uczestnictwo jednostki w tym szerszym ponadlokalnym świecie chłopskiego chrześcijaństwa ma miejsce w głównej mierze przez udział w czynnościach rytualnych sprawowanych zgodnie z obyczajem społeczności. Wieśniacy postrzegają siebie nie tylko jako wspólnotę krewnych, powinowatych i sąsiadów; uważają się także za wspólnotę religijną.

Namacalnym świadectwem i symbolem istnienia i ciągłości lokalnej wspólnoty religijnej jest wiejska cerkiewka. Wraz z otaczającym cmentarzem tworzy ona przestrzeń sakralną o największym znaczeniu dla wsi; jest ośrodkiem duchowej i fizycznej integracji grupy, choć nie miejscem kultu religijnego.

Od odpowiedzialność za utrzymanie cerkwi spoczywa na nieformalnej grupie (radzie cerkiewnej), do której należą, *ex officio*, przedstawiciele wszystkich gospodarstw. Koszty utrzymania cerkwi pokrywane są ze środków uzyskanych z licytacji ofiar, które przynoszą do niej wierni; żadnych opłat na ten cel się nie pobiera. Dozorczynią budynku jest stara kobieta, która za swoją pracę dostaje skromne wynagrodzenie.

W niewielkim budynku cerkiewnym nie odbywają się żadne zbiorowe modły ani nabożeństwa. Lokalna kultura tradycyjna nie uwzględnia takiej

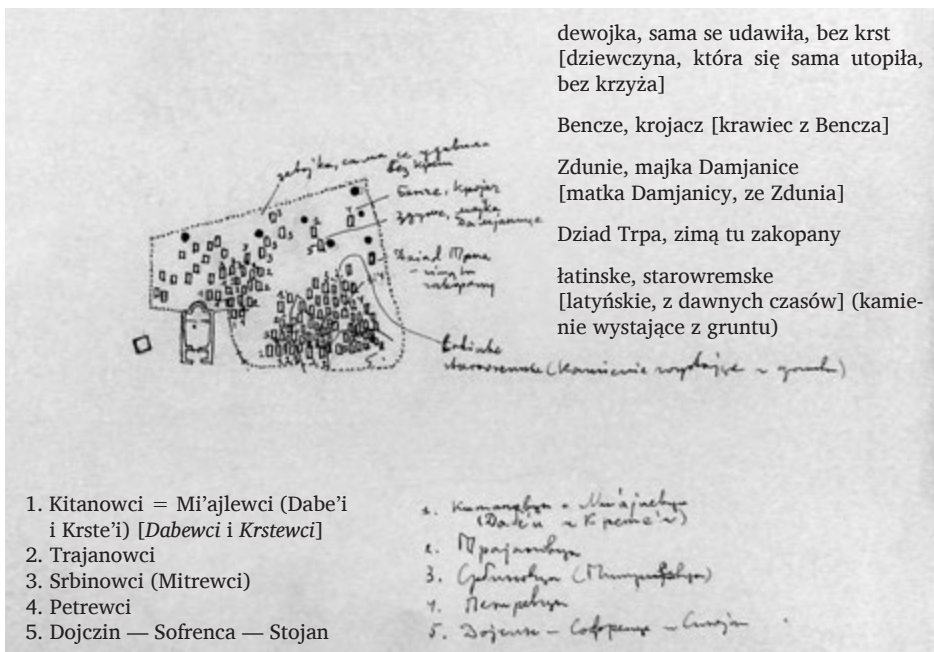


Wolcze. Zaduszna sobota. Składanie ofiary (czy zapalenie świecy?)



Wolcze. Zadusznica na Wodici

Plan cmentarza w Trebowlu



formy ekspresji religijnej. Raz lub dwa razy do roku pop, który sprawuje pieczę nad trzynastu wsiami należącymi do tutejszej parafii, odprawia w niej jakąś cerkiewną liturgię. Jest to innowacja wprowadzona do obrzędowości wiejskiej ostatnio [...], po upadku państwa otomańskiego⁹.

⁹Upadek państwa otomańskiego (osmańskiego) był jednym ze skutków I wojny światowej; datuje się go na 30 października 1918 r. W jego następstwie Turcja stała się republiką. Macedonia już wcześniej, w wyniku wojen bałkańskich (1912–1913), została podzielona między Serbię (Macedonia Wardarska), Grecję (Macedonia Egejska) i Bułgarię (Macedonia Pirińska).

Wnętrze cerkiewki wraz z jej ołtarzem służy przede wszystkim indywidualnym aktom pobożności; modlitwy zanoszone do Boga i świętych i składane im na cerkiewnym ołtarzu ofiary są z zasady sprawą prywatną. Niemniej jednak niektóre ważne obrzędy cyklu dorocznego, jak na przykład rytuał Wodzic wraz z towarzyszącymi mu tańcami i ucztowaniem, odprawiane są przy cerkwi i w jej obszernym przedsiönku.

Nierównie ważniejszą arenę działań obrzędowych stanowi otoczenie cerkwi. Jest to, po pierwsze, wiejski cmentarz — miejsce nieustająco powtarzanych rytuałów żałobnych i zadusznych, związanych z kultem zmarłych. Wspólnota religijna nie ogranicza się tylko do żywych. Składa się zarówno z żywych, jak i zmarłych. Cmentarz odwzorowuje na swój sposób wewnętrzne podziały wsi: usytuowanie grobów odpowiada tutejszym przysiółkom (*maalo*), rodom (*kabile*) i rodzinom.



Wołcze. *Prw Bożić*. Owiązywanie drzew owocowych

w niej także siły odśrodkowe i stwarzające podziały, które osłabiają poczucie jedności i solidarności grupowej.

Po drugie, jest to otwarta przestrzeń między cerkwią a cmentarzem, gdzie odbywają się świąteczne uczty i tańce. Poza tym działania obrzędowe nie skupiają się w jakimś określonym miejscu. Obejmują cały obszar wsi: sprawuje się je w domach i w zagrodach, na polach i łąkach, w ogrodach, sadach, stajniach i podwórzach, na wiejskich drogach i ich skrzyżowaniach, a także na granicach wsi — zgodnie z wymogami danego rytuału.

Nie ulega wątpliwości, że wierzenia i rytuały religijne, które łączą wszystkich członków grupy wiejskiej, stanowią ważny fundament poczucia jej jedności i wzmacniają jej spójność. Jednakże wspólnota, pomimo swojej nieznacznej wielkości oraz bliskich i intymnych relacji między członkami, w żadnym wypadku nie jest monolitem. Działają

Organizacja czynności rytualnych

Wieśniacy praktykują kilka rodzajów czynności rytualnych, takich jak: obchody świąt i okresów świątecznych roku obrzędowego, kult zmarłych, magia lecznicza, wróżenie, indywidualne praktyki religijne, obrzędy przejścia związane z cyklem życia człowieka, rozpoczęcie i kończenie najważ-

niejszych zajęć gospodarczych, magia pogody, rytualna klątwa, wreszcie czarownictwo.

Podobnie, jak i w innych wsiach regionu, tak i w Wołczu nie ma formalnej, wyspecjalizowanej i wydzielonej organizacji, która zajmowałaby się religijnym i obrzędowym życiem grupy lokalnej. Nie ma tu wiejskiego duchowieństwa ani wiejskiej wspólnoty cerkiewnej wyodrębnionej organizacyjnie z całości życia społecznego, nie ma jednoznacznego podziału na wyspecjalizowanych wykonawców rytuałów i ich biernych uczestników-świadków. Ale rytuał magiczno-religijny przenika głęboko wszystkie rodzaje codziennych zajęć i splata się ściśle z licznymi elementami miejscowej kultury.

Wyrażane rytualnie zachowania religijne poszczególnych członków grupy nie są kwestią ich indywidualnej pobożności. Należą do całości zachowań społecznych jednostki jako jeden ze sposobów, przez które wyraża ona swoje emocje społeczne, swoją solidarność z innymi i lojalność wobec nich. Nikt nie może „wziąć sobie” rytualnej funkcji pod wpływem impulsu. Człowiek nie obejmuje jej z powodu osobistych skłonności; również jego doświadczenie nie przekłada się na nią w prosty sposób. Funkcja rytualna, publiczna, jest wyznaczana i przydzielana jednostce na mocy zwyczajowych ustaleń zgodnie z jej statusem społecznym: pozycją, jaką zajmuje ona w grupie wiejskiej jako mężczyzna lub kobieta, dziecko lub dorosły, sąsiad, powinowaty lub członek rodziny.

Przydział funkcji rytualnych nie odbywa się zatem przypadkowo, ani też nie zależy od cech osobowości człowieka. Jest powiązany ze strukturą społeczną grupy i jej systemem pozycji społecznych. Pomimo na pozór amorficznego charakteru zachowań religijnych, funkcje rytualne mają wyraźnie określone powiązania ze strukturą społeczną. Jednym z efektów owego strukturalnego uszeregowania funkcji rytualnych jest powstawanie rozmaitych ugrupowań kapłańskich o z góry ustalonej strukturze, w różnym stopniu i na różne sposoby zaangażowanych w czynności rytualne. W czynnościach tych przejawiają się nie tylko uczucia religijne ich wykonawców oraz wartości podzielane przez wszystkich członków społeczności. Wyraża się przez nie także strukturalna konfiguracja wspólnoty wiejskiej: wspólnota jako całość, jej system rodowy, struktura wieku i płci, system pokrewieństwa, rodzina i gospodarstwo rodzinne.

Funkcje rytualne i system pozycji społecznych

Ważną cechą sprawowanych we wsi czynności rytualnych jest dominująca rola odgrywana w nich przez kobiety. Choć podczas najważniejszego obrzędu cyklu rocznego — rytuału Wodzic (Epifanii) — główne role grają mężczyźni, pozycja kobiet jest niezmienna. We wszystkich pozostałych czynnościach rytualnych to one dominują na scenie. W niektórych wypadkach są — z zasady i faktycznie — jedynymi i wyłącznymi



Wołcze. *Baby-znachorki*

wykonawczyniami rytuałów. W innych są głównymi aktorkami lub mistrzyniami ceremonii.

Uprzywilejowana pozycja kobiet w sprawowaniu funkcji rytualnych pozostaje w uderzającej sprzeczności z lokalnym systemem pozycji społecznych. Fundamentem organizacji zarówno wspólnoty wiejskiej, jak i systemu wielkorodzinnego — dominującej tu formy życia rodzinnego — jest bowiem zasada patriarchalna. Zgodnie z tym systemem to mężczyźni wywodzą swoje genealogie od mitycznej pary przodków-założycieli sprzed około dwustu lat. To oni, dzięki przynależności do patrylinearnych rodów (*kabile*), cieszą się pełnym i niezbywalnym, należnym z urodzenia prawem obywatelstwa wiejskiego. Ich siostry i córki nie mają tego prawa — zgodnie z zasadą patrylokalności małżeństwa i nakazem egzogamii wydawane są za mąż poza wieś rodzinną. Tylko mężczy, agnaticzni potomkowie założycieli wsi mają niekwestionowane prawo do zamieszkiwania w niej, do ojcowizny, do korzystania, zgodnie ze zwyczajowym systemem władania ziemią, z użytków wiejskich, a także — w zależności od swojej pozycji w rodzinie — do uczestniczenia, za pośrednictwem rady wiejskiej, w podejmowaniu decyzji dotyczących całej społeczności. Tego rodzaju patrylinearny system wprowadza zasadnicze rozróżnienie między pozycją mężczyzn — tutejszych, i kobiet — obcych, którym wyznacza się prawa i obowiązki stosownie do powiązań rodzinnych z tubylczymi mężczyznami.

Społeczna niższość kobiet jest jednym z głównych motywów tutejszej kultury. Wyobrażenia dotyczące poczęcia, zaspokojenia seksualnego czy dziedziczenia podobieństwa fizycznego akcentują w prokreacji nadrzędną rolę mężczyzn przy podrzędnej roli kobiet. Niższa pozycja kobiet znajduje także odzwierciedlenie w licznych zwyczajach, między innymi w systemach nadawania imion i „własności” imienia, w formułach grzecznościowych, w oddzielnym spożywaniu posiłków czy wreszcie w ograniczeniach dotyczących uczestnictwa kobiet w spotkaniach towarzyskich. Zasady etykiety, regulujące kontakty między płciami, niezmiennie sprowadzają się do okazywania przez kobiety szacunku mężczyznom.

W obrębie wielkiej rodziny kobieta-żona podlega wielorakiej władzy, sprawowanej nad nią przez wewnętrzny krąg rodzinny, do którego należą świekra, świekier, mąż oraz jego bracia. To oni są jej zwierzchnikami — przydzielają jej pracę, wydają polecenia, nadzorują zajęcia i kontrolują prowadzenie się. Dopiero kiedy kobieta osiąga nadrzędny i samodzielny status gospodyni domu we własnym gospodarstwie wielkorodzinnym, ograniczenia narzucające jej dotąd podrzędną rolę zostają zniesione i jej nowa pozycja staje się komplementarna wobec pozycji jej męża i równorzędna z nią.

Status kobiet

Ważnym aspektem patriarchalnej organizacji społecznej jest niższość kobiet — jeden z głównych motywów tutejszej kultury. Pozycja kobiet w strukturze społecznej grupy jest zawsze gorsza i podporządkowana. Zwyczajowe reguły pochodzenia, dziedziczenia i sukcesji faworyzują mężczyzn. W rodzinie pochodzenia kobiecie nie przysługuje prawo do ojcowizny; jej udział w rodzinnym majątku ogranicza się do posagu, który otrzymuje z chwilą ślubu i który jest w znacznym stopniu rekompensowany odkupem, otrzymywanym w darach i gotówce od rodziny pana młodego. W rodzinie męzowskiej nie nabywa ona jednak żadnych praw do dziedzictwa męża. Przynależność rodowa i nazwisko przekazywane są następnym pokoleniom wyłącznie w linii męskiej.

Niższy status kobiet znajduje odzwierciedlenie w rozlicznych wyobrażeniach i zwyczajach. Według tubylczych pojęć o prokreacji dziecko jest w całości tworem ojca. Łono matki służy jedynie jako pojemnik dla męskiego nasienia i inkubator dla potomka. Podczas stosunku płciowego kobieta nie odczuwa nic szczególnego; tylko mężczyzna czuje przypływ sił, kiedy wydziela nasienie. Patrylinearny, a raczej „męskolinearny” akcent daje się zauważyć również w wyobrażeniach na temat dziedziczności fizycznej. Według tutejszych pojęć dziecko nigdy nie jest podobne do matki. Swoje cechy fizyczne dziedziczy po linii męskiej. Każde dziecko, czy to płci męskiej, czy żeńskiej, jest z zasady podobne do ojca lub do mężczyzn z jego linii. Wieśniacy przyznają jednak, że reguła ta nie zawsze działa z niezawodną dokładnością. Zdarzają się przypadki dzieci zupełnie niepodobnych do ojca. Czy to znaczy, że przejmują coś od matki? W żadnym wypadku. Oznacza to tylko, że zdarzyło się to, co często się zdarza ludziom i zwierzętom: dziecko nie przejęło ani cech ojca, ani matki; przejęło cechy wuja. Dzieci są podobne do ojca albo do wuja, nigdy do matki. Podobieństwo fizyczne nigdy nie jest przekazywane przez kobiety. Jego filiacja zawsze i niezmiennie wiąże się z rodem: z rodem ojca lub rodem matki. A rody są patrylinearne: dziedziczenie odbywa się w linii męskiej, nie

żeńskiej. Tubyłcy mówią: „Kabiliniata se terat po mažite” („Rody ciągną się za mężczyznami”). Zarówno w aspekcie społecznym, jak i fizycznym.

Rzecz oczywista, potomstwo płci męskiej ceni się wyżej niż żeńskiej. Nadając imię chłopcu, wybiera się je indywidualnie, zwracając uwagę, by było inne aniżeli imiona, które są już „własnością” pozostałych mężczyzn we wsi. Imienia własnego bowiem nie wolno „kraść”. Przy dziewczynkach nie ma to znaczenia. Tak czy inaczej po zawarciu małżeństwa opuszczają one grupę, a po ślubie będą nazywane imieniem odmeżowskim. Kobieta bowiem, z chwilą wejścia do rodziny męża, traci imię. Nikt już nie zwraca się do niej imieniem chrzestnym, jakim była nazywana w swojej rodzinie. Formą adresatywną w stosunku do niej staje się derywat od chrzestnego imienia męża. Jeśli mąż ma na imię Stojko, będzie nazywana Stojkojca (kobietą Stojka) i znana innym jako Stojkojca. Żona Christa będzie znana we wsi jako Christojca. Jej imię chrzestne często nawet pozostaje nieznane osobom spoza wąskiego kręgu rodzinnego.

Niższy status kobiet przejawia się też w innych rozwiązaniach, na przykład w osobnych męskich i kobiecych stołach i w oddzielnym spożywaniu posiłków, co jest widoczne zwłaszcza w sytuacjach obrzędowych. To samo odnosi się do zasad etykiety. Przeciwnie niż mężczyźni, kobiety nie witają gości, jak również nie zabawiają ich rozmową. Przywilej ten ma tylko gospodyni domu (*domacinka*). Powinnością pozostałych kobiet jest milczeć i usługiwać, podając jedzenie zgodnie z poleceniami głowy rodziny, zdejmując gościom *opanki* i skarpety czy pomagając im w myciu rąk i nóg. Dobre maniere wymagają, by będąc w drodze, kobieta szła za mężczyzną, nie przed nim. Gdy spotka na ścieżce mężczyznę — musi zejść na bok i ustąpić mu drogi. Kiedy obcy, choćby tylko dorastający chłopiec, przechodzi przez wieś, nawet od starych kobiet oczekuje się, że wstaną, by okazać mu szacunek.

Pierwszy rok życia małżeńskiego jest dla kobiety ciężką próbą. Zajmuje ona najniższą pozycję w hierarchii rodzinnej. Jej status nie jest jeszcze statusem żony (*żena*), lecz tylko *newestki* — „tej, która nic nie wie”¹⁰. Nie ma jeszcze przydzielonych konkretnych obowiązków; cały czas musi spełniać polecenia pozostałych członków rodziny, wykonując wszystko, co tylko zleci jej którykolwiek z powinowatych, niezależnie od tego, czy chodzi o codzienne prace domowe czy też o usługi osobiste. Pod względem statusu jest najmłodszym członkiem rodziny i stosownie do niego musi się zachowywać. Musi wypełniać posłuszenie i chętnie wszystkie polecenia, nawet małych chłopców żądających wody do picia czy innej tego rodzaju usługi. Musi cały czas milczeć. Nie wolno jej się odzywać z własnej inicjatywy; może tylko, krótko i zwięźle, odpowiadać na zadane pytania. Ten pierwszy rok ustala wzór jej zachowania na resztę życia w małżeństwie.

Jako *żena* kobieta osiąga już wyższą pozycję, zawsze jednak podrzędną w stosunku do tej, jaką cieszą się „prawdziwi” członkowie grupy rodzinnej, stanowiący jej męską połowę. Przede wszystkim zaczyna uczestniczyć w pracach domowych według stałego harmonogramu, wykonując określone zadania; nie jest już służącą na każde zwołanie. Przez cały czas pozostaje jednak pod władzą i nadzorem gospodyni — kobiecej głowy grupy rodzinnej. Może to być jej świekra, i tak jest w większości przypadków, może też być szwagierka (żona starszego brata jej męża), pełniąca funkcję kierowniczą w grupie wielkorodzinnej. Niezależnie od zaangażowania w zajęcia kobiece, wynikające

¹⁰ *Newestka*, *newesta* (mac.) — młoda żona, synowa. Etymologia tego wyrazu jest niepewna; prawdopodobnie wywodzi się on z pierwotnego **ne-uoid-tā* — nieznana (rodzinie męża).

z obowiązującego podziału pracy zależnego od płci (przędzenie, tkanie, szycie, wyszywanie, gotowanie, sprzątanie domu, zmywanie naczyń itp.), może być w każdej chwili wezwana do udziału w pracach organizowanych, kierowanych i nadzorowanych przez mężczyzn — rolniczych, pasterskich bądź mleczarskich. Bez względu na swoją pozycję w grupie rodzinnej, kobieta zawsze pełni tu funkcje pomocnicze i podrzędne; nie ma przy tym znaczenia, jak ważny jest jej udział w tych zadaniach gospodarczych. Z tej perspektywy podział pracy między dwie płcie charakteryzuje uderzająca różnica między prawami i obowiązkami każdej z nich. Mężczyźni nigdy nie wykonują prac kobiecych. Prac męskich jednakże nie da się wykonać bez kobiet.

Funkcje rytualne mężczyzn i kobiet różnią się zasadniczo, zarówno jeśli chodzi o ich ilość, jak i jakość. Mężczyźni sprawują inne funkcje niż kobiety. Istnieje ścisła odpowiedniość między zasadami ich przydzielania a systemem pozycji społecznych w grupie: istotne znaczenie ma związek danej funkcji rytualnej z pozycją zajmowaną przez jej wykonawcę bądź to w systemie rodowym lokalnej społeczności, bądź też w jej systemie krewniczym i rodzinnym.

Udział mężczyzn w rytuale

Istnieje tylko jeden rytuał, którego sprawowanie jest wyłącznie męską prerogatywą. Kobiety uczestniczą w nim jako beneficjentki, nie wykonawczynie. To ceremonia święcenia wody w święto Wodzic. Trwa ono trzy dni, z których środkowy jest dniem zadusznym. Święto Wodzic to kulminacyjny moment całego roku obrzędowego. Według powszechnej opinii ma ono zasadnicze znaczenie dla dobrobytu i pomyślności wsi, stąd też nigdy się go nie pomija ani nie lekceważy.

Główną osobą podczas ceremonii *Wodokrsu* [pierwszego dnia cyklu Wodzic] jest kum wiejski, którego wieśniacy nazywają „naszym wiejskim kapłanem”. Jest to godność obieralna, sprawowana kolejno przez przedstawicieli poszczególnych rodów. Co roku, na zasadzie rotacji, funkcja kuma przysługuje jednemu z trzech „starych rodów”. Zazwyczaj ród wyznacza do tej funkcji tego spośród swoich członków, który ma wystarczająco dużo sił, by sprostać trudom obrzędu.

Kum wiejski odgrywa rolę pośrednika między wspólnotą religijną wsi a kościołem ponadlokalnym. Rytuał rozpoczyna się w cerkwi parafialnej w Trebowlu ceremonią święcenia wody przez popa. Ceremonia ta gromadzi wszystkich kumów z okolicy. Każdy z nich przynosi kociołek na wodę i krzyż swojej wsi, symbolizujący zarówno jej sakralną jedność, jak i godność kuma, przede wszystkim zaś mistyczne moce dobrobytu, powodzenia, płodności, zdrowia i obfitości, które mają, w efekcie wykonania rytuału, spłynąć na wieś.

Po powrocie z cerkwi kum przystępuje do obchodu wsi, poczynając od jej niezamieszkałego obszaru — wszystkich pól i łąk łącznie z oddalonymi

kolibami i koszarami. Następnie obchodzi wieś i przy wtórce stosownych błogosławieństw kropi święconą wodą zagrody i domy, stajnie i obory, sady i pasieki, w szczególności zaś ludzi i ich dobytek: bydło, owce, świnie, kozy i konie. „Ile kropli, tyle dzieci. Ile kropli, tyle cieląt, jagniąt, koźląt. Ile kropli, tyle jabłek. Ile kropli, tyle pszczół. Zdrowie, bogactwo i obfitość wszystkim i każdemu. Amen”¹¹. Kum musi odwiedzić każde gospodarstwo i w żadnym nie może skąpić błogosławieństw. Nic z cenionego przez wieśniaków dobytku nie może zostać pominięte. Każdy z mieszkańców gospodarstwa musi być wymieniony po imieniu i uwzględniony w błogosławieństwie. Na spotkanie kuma wychodzą bezpłodne kobiety i chorowite dzieci i otrzymują specjalne lekarstwo: święconą wodę do wypicia z osobnym błogosławieństwem.

Ostatnim aktem rytuału jest seria uczt, wydawanych na cześć kuma w każdym gospodarstwie po kolei, poczynając od domu jego poprzednika na urzędzie. Wraz ze swoją drużyną kum wchodzi do domu bez pukania, po czym zasiada przy zastawionym stole, nie czekając na zaproszenie. Sam częstuje się przygotowaną strawą i nalewa sobie *rakiji*, przy czym wznosi toasty za zdrowie i pomyślność gospodarza i jego rodziny. W przyjęciu uczestniczą tylko mężczyźni. Przez cały czas kum zachowuje się nie jak gość, lecz tak, jakby to on był gospodarzem, i tak też traktują go wszyscy obecni. Ceremonia powtarza się w kolejnych domach, z tym że w każdym z nich drużyna kuma się powiększa, ponieważ dołączają do niej mężczyźni, lub co najmniej gospodarze, z gospodarstw, które już odwiedził. Ostatnia uczta odbywa się w domu samego kuma; bez względu na pozycję, jaką zajmuje on w swojej rodzinie, także zachowuje się wówczas jak najważniejsza osoba całego zgromadzenia.

Następny dzień to dla mężczyzn czas odpoczynku. Dla wsi jest to dzień żałoby i opłakiwania zmarłych. W ceremoniach zadusznych uczestniczy cała wieś, jednakże związane z nimi funkcje rytualne sprawowane są już wyłącznie przez kobiety. Przygotowują one potrawy, które zanoszą na cmentarz i ofiarowują w rytualny sposób duszom niedawno zmarłych członków rodzin. Muszą również dać wyraz rodzinnym uczuciom i poczuciu jedności między żywymi i umarłymi, wykonując rytualne lamenty. Opłakiwanie zmarłych należy do kobiet: matek lub siostr, córek lub żon, czasem nawet bratowych lub synowych. Dzień ten zwany jest Wodzicami Męskimi (*Maszki Wodici*), w odróżnieniu od trzeciego dnia świąt — Wodzic Kobięcych (*Ženski Wodici*).

Trzeci, ostatni dzień obchodów wodzicowych to wesołe święto, które kończy się ucztowaniem i tańcami. Jak wszystkie podobne uroczystości, organizuje się je na cmentarzu, w miejscach niezajętych jeszcze przez groby. Centralny rytuał tego dnia polega na wyświęceniu nowego kuma

¹¹ Por. w rozdz. „Božiť — Wodici” w części 1: „Kołku kapki, tołku jaganci, jarinia. Kołku kapki, tołku telinia, telenca. Kołku kapki, tołku koni, wołoji. Kołku kapki, tołku trnki. Kołku kapki, tołku piłci”. — „Ile kropli, tyle jagniąt, koźląt. Ile kropli, tyle cieląt. Ile kropli, tyle koni, wołów. Ile kropli, tyle pszczół. Ile kropli, tyle kurcząt”.



Wołcze. Wodokrs. Kum (siedzi tyłem na „tronie”) z drużyną podczas rytualnej *trzezy*

i przekazaniu mu krzyża wsi. Kobiety w tych ceremoniach nie uczestniczą; są jedynie widzami.

Podczas „kąpania kuma” mężczyźni podnoszą kandydata i obróciwszy nogami do góry, zanurzają jego głowę w kotle ze święconą wodą, której używał jego poprzednik w ceremonii błogosławienia wsi. Nowo wybrany kum przez cały rok nie sprawuje żadnych obowiązków; jego praca zaczyna się dopiero wraz z następnym świętem Wodziec.

Przekazanie krzyża rozpoczyna się prowadzoną przez starego kuma procesją, która przy wtórze dziewczęcych pieśni trzykrotnie obchodzi cerkiewkę. Następnie, w jej obszernym przedsionku, stary kum wręcza wiejski krzyż swojemu następcy, by ten, dla dobra wsi, przechowywał go u siebie w domu przez kolejny rok. Współudział wsi we wszystkim, co symbolizuje wspólny krzyż, zostaje podkreślony przez rozdzielenie między gospodarzy kawałków konopnego sznurka, którym owiązано wokół krzyża kwiaty *bo-siłka* (bazylii), niezbędny rekwizyt rytuału święcenia wody. W ten sposób każde z gospodarstw wchodzi w posiadanie widzialnych i namacalnych ucieleśnień tych nieuchwytnych dobroczynnych mocy mistycznych, których wytworzenie i przekazanie wszystkim rodowi i gospodarstwom było głównym celem rytuału.

Rytuał ten, odwołujący się do organizacji rodowej, kładzie nacisk na odpowiedzialność mężczyzn za jedność, trwanie i dobrobyt grupy. Jednocześnie też wyraża łączące wszystkich poczucie wspólnoty — wspólnoty obejmującej potomków pierwszej pary założycielskiej, ich żony i rodziny,



Wólcze. Wodici. Oro i picie rakiji



Wołcze. Wodici. Chrzest nowego kuma

a także zmarłych. Dzięki urzędowi kuma wiejskiego zostaje ustanowiona najwyższa i najświętsza forma pokrewieństwa — pokrewieństwo duchowe, obejmujące na poziomie rytualnym wszystkich członków grupy, niezależnie od ich przynależności rodowej. System rodowy wywyższa mężczyzn. Ale celebrowane przez tenże system symboliczne, duchowe pokrewieństwo sprzyja jedności, która przekracza świeckie podziały, utrzymujące się we wspólnocie wskutek działania zasad patrylnii.

Funkcje rytualne kobiet

Większość czynności rytualnych podejmowanych przez kobiety polega na *adetach*, które wykonywane są przez nie lub pod ich kierunkiem w świątecznych okresach cyklu dorocznego. Zarówno struktura, jak i treść rytuałów kobiecych różnią się zdecydowanie od obrzędu Wodzic, którego sprawowanie jest obowiązkiem mężczyzn. Po pierwsze, organizacyjnym zapleczem kobiecych czynności rytualnych nie jest ani wspólnota wiejska jako całość, ani też jej rody, ale wspólnota wielkorodzinną (aczkolwiek niektóre rytuały dziewcząt wiejskich sprawowane są w oparciu o system rodowy). Po drugie, w odróżnieniu od obrzędu Wodzic, kobiece *adety* składają się z rozlicznych aktów rytualnych, z których każdy ma dokładnie określony cel i każdy wykonywany jest oddzielnie. W niektórych wypadkach cele *adetów* są zbieżne z podstawowymi wartościami egzystencjalnymi społeczności wiejskiej, takimi jak zdrowie ludzi, żyzność pól, płodność stad, obfitość mleka. W innych zadanie poszczególnych aktów rytualnych polega na utrzymywaniu w bezpiecznej odległości i pod kontrolą pewnych nadnaturalnych, jak również naturalnych sił zła, stanowiących zagrożenie dla egzystencji wsi — takich, jak *łoszotija* (bliżej nieokreślone „złe” powodujące większość chorób), jak wilki atakujące stada, czy myszy buszujące w zapasach ziarna. Akty te, następujące jeden po drugim w ustalonej kolejności, wykonuje się w określonych dniach okresów świątecznych: bądź w tzw. puste dni (*praznici*), kiedy to obowiązują liczne zaroki, bądź w wigilie świąt (*swedni*). [...]

Odpowiedzialność za sprawowanie *adetów* spoczywa na gospodyni — matce rodziny. Może ona jednakowoż przydzielać wykonanie niektórych z nich, zgodnie z ich regułami czy symboliką, innym członkom rodziny: córce lub synowej, synowi lub mężowi, bądź też parom — bratu i siostrze lub ojcu i córce. Jednakże przeważająca większość rytuałów sprawowana jest przez gospodynię, a wszystkie przeprowadza się pod jej kierunkiem i nadzorem. W istocie rzeczy funkcje rytualne zajmują dominującą pozycję wśród innych jej zajęć. Większość prac kobiecych, którymi matka rodziny kieruje i które nadzoruje, jest wykonywana przez młodsze kobiety: jej synowe, córki i wnuczki. Ona sama nie pracuje już w polu ani nie obrządza inwentarza. Do niej natomiast należy pilnowanie kalendarza świąt i okresów świątecznych i zgodne z nim organizowanie pracy i codziennych zajęć

domowych. Przez proste akty rytualne *domacinka* ustanawia początek i koniec obowiązywania sakralnych zakazów. I wreszcie, jako organizatorka i wykonawczyni rytuałów rodzinno-domowych, staje się najwyższym autorytetem grupy rodzinnej, wypierając z tej pozycji męską głowę rodziny — swego męża bądź syna. Sprawowane przez nią funkcje rytualne stają się nieodłącznym składnikiem jej wysokiego statusu.

Kobiety i kult zmarłych

Inna ważna sfera czynności rytualnych, w której dominują kobiety, to rytuały i ceremonie związane z kultem zmarłych. Mężczyźni nie są w nich nieobecni. Jednakże funkcje rytualne przypisane kobietom czynią ich uczestnictwo w obrzędach żałobnych i zadusznym ciągłym, widocznym i wyrazistym rytualnie. Od kobiet oczekuje się, że dłużej niż mężczyźni będą opłakiwać zmarłego, a reguły żałoby, których muszą przestrzegać, są w ich przypadku znacznie bardziej rygorystyczne i surowe. Sprawowanie magiczno-religijnych *adetów* wiążących się ze śmiercią i pogrzebem członka rodziny należy do obowiązków kobiet. Szczególna odpowiedzialność spoczywa na nich w związku z organizacją obrzędów zadusznym i sprawowaniem funkcji rytualnych związanych ze wspominaniem zmarłych. To



Trebowle. Trpeza na półrocznej *zadużbinie* za Radiwoja.
Usługują: Damjan, Damjanica, Elwiza i *kutnica*



Trebowle. *Tażenie* (Opłakiwanie) przy grobie syna.
Matka zapala świecę lub składa ofiarę z pszenicy

one przygotowują strawę na ucztę żałobną, one w dni zaduszne rozdzielają pożywienie i inne dary na rzecz dusz zmarłych, one składają na grobach ofiary z obrzędowych potraw, owoców, *rakiji* i kwiatów oraz odprawiają zwyczajowe lamenty, czasem nawet przez trzy lata po pogrzebie.

Lament żałobny jest jedną z najważniejszych i najbardziej spektakularnych czynności rytualnych, zarówno spośród indywidualnych obrzędów rodzinnych, jak i organizowanych zbiorowo przez całą wieś uroczystości zadusznych, czy to w zaduszne soboty, czy też w związku z ważniejszymi świętami. Podczas owego rytuału mężczyźni stoją przy rodzinnych grobach i wspominają zmarłych. Czasami wyrażają swój żal, płacząc lub głośno zawodząc, lub też prowadzą rozmowy z innymi mężczyznami i kobietami ze wsi, w których wystawiają cnoty niedawno zmarłych i ubolewają nad cierpieniem ich dzieci, rodziców, rodzeństwa i żon. Jednakże sprawowanie aktów rytualnych wyrażających rodzinne sentymenty i więź między żywymi i umarłymi pozostaje wyłączną domeną kobiet.

Taki podział funkcji uwidacznia bilateralną zasadę, która stanowi o więziach rodzinnych i krewniaczych. Kobieta jest zobowiązana do rytualnego płaczu po zmarłych członkach zarówno własnej rodziny — tej, z której pochodzi i tej, którą założyła (rodziny prokreacyjnej) — jak i tej wielkiej rodziny, do której weszła przez małżeństwo. A zatem, przez dłuższy lub krótszy czas oplakuje swoją matkę i ojca, swoje dziecko, męża, brata, siostrę, kuzynów i kuzynki. Oplakuje także świekra i świekre, szwagrów i nawet szwagierki.

Magia lecznicza

Zrównoważenie statusu kobiet ze statusem mężczyzn przez przydzielenie im ważnych obowiązków rytualnych jest szczególnie widoczne w magii leczniczej — obszarze niemal całkowicie zmonopolizowanym przez kobiety.

Kobietę praktykującą tę sztukę nazywa się *basnarica*; jest to derywat od męskiej formy *basnar*. Jednak *basnarów* nie ma wielu. Jeden, który zapisał się w pamięci mieszkańców regionu, zmarł na długo przed moim przybyciem. Natomiast kobiet było pod dostatkiem. W gruncie rzeczy, właściwie każda stara kobieta we wsi zna i praktykuje magię leczniczą. Mężczyźni nigdy. Nie oznacza to bynajmniej, że sztuka medyczna jest im obca. Przeciwnie, w każdej wsi jest kilku doświadczonych chirurgów — wyłącznie mężczyzn — którzy potrafią nastawiać zwichnięte i złamane kończyny, leczyć rany i wrywać zęby. Udział magii w tych operacjach jest jednak znikomy lub żaden. A kiedy zachodzi konieczność kontaktu ze światem nadnaturalnym, domeną mężczyzn jest sztuka wróżenia: z łopatki owczej, z rybich ości, z „patrzenia w wodę”. Kobiety nie specjalizują się w tych praktykach. Chętnie natomiast przepowiadają indywidualną i zbiorową przyszłość, szczęście i nieszczęście, interpretując sny.



Wólcze. *Du'anie od oczu*. Dmuchanie od uroku

Trzon tutejszej magii leczniczej stanowią praktyki rytualne odpowiednio dobrane do przypadków chorób. Składają się na nie określone czynności manualne oraz manipulacje świętymi przedmiotami lub rekwizytami o symbolicznym znaczeniu, czasem także procedury medyczne, na przykład masaż czy stawianie baniek. Ale najważniejszym narzędziem każdego aktu magii leczniczej, i jego istotą, jest zamówienie (*gaczka*). To właśnie w nim tkwi moc całej praktyki. Zamówienie nie tylko wyraża znaczenie praktyki, lecz nadaje jej prawdziwie rytualny wymiar i religijną wartość. Każdy akt zaczyna się zamówieniem, zaś każde zamówienie prośbą do Boga o pomoc w wykonaniu aktu, a ściślej — o dar rytualnego słowa dla znachorki: „Ja so recz, Gospud so błaosuf” — „Ja ze

słowem, Bóg z błogosławieństwem”. Intencją centralnej części formuły zamówienia, która często nawiązuje do wykonywanych przez znachorkę czynności, jest nakłonienie lub przymuszenie „złego”, które dręczy chorego, by opuściło jego ciało. W części zamykającej formułę „złe”, nazwane bądź nienazwane, zostaje wypędzone z człowieka i wygnane w różne odległe miejsca, daleko od ludzi i od wsi. Celem tej magii nie jest poddanie pacjenta procedurom medycznym, które mogłyby poprawić jego stan. Jej cel to uwolnić go od „złego”, które dręczy jego ciało, i raz na zawsze to „złe” od niego odpędzić. Owo nazwane bądź nienazwane „złe” to albo konkretna choroba, albo też jakaś nieokreślona istota nadnaturalna o cechach antropomorficznych. *Basnarica* zwraca się do tych upostaciowań „złego” jak do żywych stworzeń, a ich ostateczna ucieczka od pacjenta postrzegana jest zawsze jako efekt jej zamówień. Funkcje znachorki są w pewnym sensie komplementarne do funkcji kuma wiejskiego. Lecz o ile kum ma do czynienia wyłącznie z tym, co święte, sferą, nad którą sprawuje władzę znachorka, jest to, co złowrogie — świat złych duchów i podziemnych sił nadnaturalnych, nękających wieśniaków.

Magia lecznicza jest skuteczna tylko wtedy, kiedy sprawuje ją bądź dziewczyna będąca dziewczicą, bądź starsza kobieta, która przestała już



Wołcze. Czaczkanie od upłaf. Ciecie przestachu



Wołcze. Czaczkanie od upłaf. Ciecie przestachu.
Akt wypędzania

Wołcze. Czaczkanie od upłaf. Ciecie przestachu

Wółcze. Przeciąganie pod głogiem



Zawieszanie pieniążka (lekarka: Krstana, pacjent: Tome)



Akt ofiary



Akt centralny

rodzić. Jednakże znajomość zamówień, jaką mają dziewczęta, jest bardzo ograniczona i niedokładna; nikt nie będzie szukał ich pomocy, jeśli dostępne są stare kobiety. Każda z nich opanowała jakąś część elementów systemu magii leczniczej i każda praktykuje przez okrągły rok, zajmując się przede wszystkim uwalnianiem dzieci od *łosztiji* — nieokreślonej istoty nadnaturalnej, zagrażającej ich życiu. Usługi tych kobiet cenione są bardzo wysoko: pomagają rodzinom i ratują ich dzieci. Jednak tylko niektóre spośród nich zdobywają pozycję prawdziwej znachorki (*prawa basnarica*).

By osiągnąć ten status, kobieta musi doskonale władać ogromnym zasobem różnorodnych formuł magicznych, odpowiednich dla poszczególnych chorób. Musi także posiadać niezbędne akcesoria swego kunsztu, w tym poświęcony sarni rożek, który służy do odpędzania wszelkich rodzajów zła dręczącego pacjentów. Wreszcie, musi wyrobić sobie opinię skutecznej uzdrowicielki, radzącej sobie z najtrudniejszymi i najbardziej poważnymi przypadkami. Musi umieć właściwie diagnozować choroby — orzekać, czy pochodzą one od Boga, od złych duchów, czy też są skutkiem czarów — oraz stosować odpowiednie rytuały lecznicze, w tym akty przeciwmagii, które znoszą działanie czarnej magii i prowadzą do śmierci jej sprawcy. Uważa się za rzecz oczywistą, że dzięki swoim kompetencjom *basnarica* wykonuje każdą z praktyk leczniczych zgodnie z regułami sztuki.

Najważniejszym rekwizytem znachorki jest znajomość odpowiednich zamówień. Im bardziej skomplikowane zamówienie, tym większą przypisuje mu się skuteczność. Ale zamówienia nie jest łatwo zdobyć. Nie można ich kupić ani sprzedać, nie można przekazać ustnie ani pisemnie. Zamówienia zdobyte takimi sposobami nie mają mocy. By utrzymały swoją moc, trzeba je opanować w trakcie rytuału: słuchając słów *basnaricy* i obserwując jej czynności. Muszą być zapamiętane dokładnie, bez zmiany choćby jednego słowa, w oryginalnej postaci znanej tylko wykonawczyni aktu.



Rastesz. *Prawa basnarica* — prawdziwa znachorka. Janejca

Nie jest to łatwo osiągnąć. Zamawiając, znachorka w nieskończoność powtarza warianty formuł, z których składa się zamówienie, przy czym nieustannie przechodzi od mówienia pełnym głosem do niezrozumiałego szepetu. Jedynym pewnym i bezpiecznym sposobem nauczania się tej sztuki jest przejęcie jej od matki. Tylko wtedy, gdy zamówienia są przekazywane w linii żeńskiej, z matki na córkę, można się ich uczyć bez żadnych ograniczeń — bezpośrednio, z ust do ust. Co więcej, jedynie zamówienia opanowane tą drogą uważa się za autentyczne i w związku z tym wyjątkowo skuteczne. Tylko posiadanie repertuaru takich zamówień uprawomocnia pozycję znachorki jako *prawej basnaricy*. *Prawa basnarica* nigdy nie omieszka podkreślić, że sztuki leczniczej nauczyła się nie w jakiś przypadkowy sposób, ze źródeł zewnętrznych, lecz posiadała ją jedyną właściwą i bezpieczną drogą: „od swoja wera i swoja krw” — „ze swojej wiary i swojej krwi”.

Usługi *basnaricy* nigdy nie są bezpłatne. By były skuteczne, trzeba za nie zapłacić. To jedna z reguł działania magii. W większości wypadków wynagrodzenie, jakie otrzymuje ona za swoją pracę, ma charakter symboliczny. Zdarza się jednak, że w przypadkach szczególnie ciężkich i przewlekłych chorób, które wyleczyła, wynagrodzenie znachorki — przekazywane jej dobrowolnie pieniądze lub dary — bywa całkiem pokaźne. Zapłatę za swoje fachowe usługi otrzymuje ona także w postaci innych, niematerialnych korzyści. Istotną satysfakcją, jaką uzyskuje znachorka, jest osiągnięcie wyższej pozycji społecznej: praw i przywilejów z zasady niedostępnych kobietom.

Przede wszystkim znachorka uważana jest za najwyższy autorytet w kwestiach rytuałów, nakazów i zakazów. Z wątpliwościami przychodzi się do niej. W rozbudowanym obrzędzie wypędzania ze wsi zarazy, który wymaga aktywnego uczestnictwa wszystkich mężczyzn, kobiet i dzieci, to ona — ze swoimi zamówieniami i inkantacjami — jest liderką. To do *basnaricy* należy organizacja czynności rytualnych i kierowanie nimi. Ona mówi mężczyznom, co mają robić i ona prowadzi rytualną procesję. Jej praca, uważana za funkcję publiczną, cieszy się dużym szacunkiem: znachorka wszak ratuje ludzi.

Po wtóre, jest na równej stopie z mężczyznami w kontaktach interpersonalnych i sytuacjach towarzyskich. *Prawa basnarica* może uważać się za zwolnioną z przestrzegania zasad etykiety, podkreślających podrzędną pozycję kobiet. Te zasady jej nie dotyczą. Jest ponad nimi. Ma prawo zachowywać się jak mężczyźni. Nie musi wstawać na ich powitanie ani czekać, aż oni ją powitają; sama to robi. Kiedy na drodze spotka mężczyznę, nie usuwa się na bok, by mu ustąpić. Może iść dalej, i to on jej zejdzie z drogi. Nie czuje się też zakłopotana, idąc przed mężczyzną, a nie w ślad za nim. Podczas zgromadzeń towarzyskich, na przykład przyjęcia weselnego czy rodzinnej *stawy*, nie musi przebywać wśród kobiet; może swobodnie przestawać z mężczyznami — siedzieć przy ich stole, pić z nimi *rakiję*, jeść z nimi i rozmawiać jak równy z równym. Jeżeli zechce, może nawet w złości pozwolić sobie na typowo męskie przekleństwa. Tych przywilejów *basnaricy* nikt nie kwestionuje.



Reczane. Święta Mirzejca (z lewej) z towarzyszką

Podobnie wysoki status, z którym łączy się jeszcze wyższy prestiż, może zostać osiągnięty przez kobietę sprawującą inną funkcję kapłańską — świętej (*swetica*). Podczas mego pobytu w okolicy była tylko jedna taka kobieta — święta z Reczan. Funkcji świętej nie można ani przekazać innej osobie, ani też się nauczyć. Kobieta staje się świętą jedynie wtedy, kiedy posiada i rozwija szczególnego rodzaju niecodzienne zdolności: umiejętność porozumiewania się ze świętymi. Święta z Reczan nawiązywała z nimi kontakt przez wizje i halucynacje, podczas których święci objawiali się jej i wyrażali swoje zadowolenie lub znacznie częściej niezadowolenie, z powodu różnych lokalnych spraw i wydarzeń.

Swetica pomaga ludziom w ich kłopotach, lecz w inny sposób niż *basnarica*. Nie leczy, lecz diagnozuje istotę i prawdziwe przyczyny problemów i chorób: orzeka, czy dotknęły jej klientów za sprawą Boga, wiatrów czy też czarów. Wszystko to objawia się jej w snach, które śni na rzecz odwiedzających ją. Na tej podstawie mówi im, co mają zrobić i dokąd pójść: czy do cerkwi z modlitwą i ofiarą, czy też do znachorki z prośbą o kurację. Może im też poradzić, jakiego rodzaju przeciwmagii z lokalnego repertuaru mają użyć, by rozwiązać swój problem. Usługi swoje świadczy za darmo. Zazwyczaj jednak klienci wręczają jej szczodre datki na cerkiewkę, którą święta zbudowała w pobliżu swej zagrody i do której udaje się, by mieć wizje.

Święta cieszy się opinią ekspertki ratującej ludzi w kłopotach osobistych, ale jej wpływ na nich wykracza poza tę pomoc. Wszystkim usługom, jakie świadczy, towarzyszą nieustanne nauki dotyczące istoty, przymiotów i właściwości świata nadprzyrodzonego, jak również niezmiennej natury obowiązków ludzi wobec tego świata. Jej dom stał się ośrodkiem tradycyjnie rozumianej myśli religijnej i refleksji moralnej. Działania świętej są w pewnym sensie komplementarne do rytualnych działań kuma wiejskiego. Lecz o ile kum reprezentuje pielęgnowane przez społeczność wiejską wartości egzystencjalne, o tyle święta — podstawowe wartości normatywne chłopskiego społeczeństwa. Centralnym i stale powracającym tematem jej nauczania jest świętość przyjętych w społeczeństwie obyczajów i nieuchronność nadnaturalnych sankcji za złe postęпки. „Gospod mnogo dan-disujet, ama swetcite ne podandisu’at!”. — „Bóg wiele ścierpi, ale święci ścierpieć nie mogą!”.

Czarownictwo i jego przejawy

Najniższą pozycję w hierarchii czynności rytualnych zajmuje czarownictwo. Jest antyspołeczne i uprawia się je w ukryciu. Niemniej jednak jest częścią, i to bardzo istotną, tradycyjnego systemu magiczno-religijnego. Nie jest pseudonauką. Magiczne reguły podobieństwa i styczości, rządzące jego praktykami, nie mają mocy same z siebie. Przynoszą efekty tylko wtedy, kiedy stosuje się je w rytualnych aktach wchodzących w skład tradycyjnego repertuaru czarnej sztuki. Co więcej, w tutejszych wierzeniach

i praktyce czarownictwo jest postrzegane jako część boskiego porządku świata, choć to nie Stwórca powołał je do istnienia. Zostało wynalezione przez kobiety w czasach mitycznych początków, aczkolwiek rytualną skuteczność nadał mu sam Bóg. Pobłogosławił on dziwacznym poczynaniem kobiet, nadając im tym samym raz na zawsze moc sprawczą. Jednakże, by ukarać kobiety, które wypaczyły rytuał dla własnego bezbożnego interesu, pozbawił wszystkie wykonawczynie czarów najważniejszej kobiecej zdolności — rodzenia dzieci.

Czarowanie jest sztuką łatwą. Nie wymaga żadnej specjalnej wiedzy ani predyspozycji. Jego praktyki są bardzo proste. Składają się na nie głównie nieskomplikowane czynności manualne, podczas których manipuluje się określonymi, niepoświęconymi rekwizytami o symbolicznym znaczeniu, oraz krótkie, bardzo rzeczowe i prozaiczne zaklęcia, wyrażające symbolikę aktu i intencje wykonawcy. Inaczej niż w magii leczniczej, nie ma tu znaczenia ani dokładność, ani autentyczność zaklęcia. Działa każdy jego wariant improwizowany *ad hoc*. Wagę natomiast przywiązuje się do operacji manualnych i im podobnych. W rzeczy samej, podobnie jak wyrażenie „przez zamówienie” (*so gaczka*) opisuje czynności *basnaricy*, tak powszechnym eufemistycznym synonimem czarów (*madzijite*) jest „przez rękę” (*so raka*).

W wiejskim czarach nie ma nic tajemniczego. Dzięki ich prostocie i prymitywizmowi praktyki czarownicze są znane w zasadzie każdemu, w równym stopniu kobietom, jak i mężczyznom. Jednakże podstawowa reguła miejscowej społeczności głosi, że tylko kobiety są kompetentne w sprawach czarów i tylko kobiety, „nigdy, przenigdy mężczyźni”¹², naprawdę je praktykują. „Kobiety zawistnice! Kobiety skąpiradła! Kobiety samolubki! Kobiety złośnice! Kobiety czarownice!”.

Tutejsze czarownictwo ma dwa aspekty: faktyczne praktyki czarownicze i szeroko rozpowszechnione podejrzenia o czary. „Kobieta, którą oskarżają o czary, najprawdopodobniej się na nich nie zna. Inna, taka której nigdy nie wymieniają — ta będzie czarownicą”¹³. Rodzaje faktycznie praktykowanych czarów nie są szczególnie szkodliwe. Jest to na przykład magia miłosa, która ma sprawić, że dziewczyna ucieknie z młodzieńcem, być może nawet całkowicie jej nieznanym, lub też magiczna kradzież mleka od krów sąsiadów, realizowana drogą zniekształcenia niektórych *adetów*. Inne rodzaje czarów, nieustannie obecne w sferze podejrzeń, są znacznie poważniejsze. Powodują one śmierć dzieci, bezpłodność kobiet, kłótnie w rodzinie, niezgodę małżeńską, a nawet wymieranie całych rodzin. W zasadzie sprowadzają się one do antyspołecznego wypaczenia

¹² Zob. wyżej w podrozdz. „[Terminologia czynku czarowniczego w kontekście moralności społecznej]”: „Madziopsnica — mał? Sede toa ne biduet!”. — „Mężczyzna czarownicą? Czegoś takiego być nie może!”.

¹³ Zob. tamże: „Taja, szto ja wikat *madziopsnica*, taja możet niszto ne znajet. Taja, szto ja nikoj ne namnisuał — taja możet swe da naprajit”. — „Ta, co ją obwołują *czarownicą*, ta być może nic nie wie. A ta, o której nikt nie wspomniał, może zrobić wszystko”.

aktów rytualnych i są pod każdym względem przeciwstawne podstawowym celom i intencjom prawowitego rytuału wiejskiego.

Czarownictwo w zakresie, w jakim jest praktykowane, stanowi mechanizm, dzięki któremu sprzeczne z zasadami solidarności rodzinnej i wiejskiej antagonizmy, zazdrości i animozje znajdują potajemny wyraz rytualny, umożliwiający ich rozładowanie. Szeroko rozpowszechnione podejrzenia o czary świadczą o tym, że wrogie postawy są wypierane jako niemoralne oraz przypisywane innym. Dużą wagę ma kontekst społeczny owych podejrzeń. Rodzą się one i osiągają dużą intensywność emocjonalną w obrębie wielkiej rodziny: w relacjach między świekrą a synową oraz między szwagierkami — żonami braci żyjących w jednej *zadrudze*.

Źródłem wzajemnych podejrzeń o przestępstwo czarów jest podstawowy rozłam tkwiący w wielkiej rodzinie — skutek działania zasad patrylinii. To rozłam między systemem obowiązującej w niej hierarchii a systemem solidarności rodzinnej. Każdy z członków grupy doświadcza wewnętrznego rozdarcia — musi być lojalny wobec grupy jako całości, wobec własnej rodziny pochodzenia i własnej rodziny nuklearnej oraz innych rodzin nuklearnych, z których składa się wielka rodzina. Poszczególne zobowiązania lojalności bywają sprzeczne. Jest to szczególnie widoczne w wypadku kobiet, które — jako żony — są obce w grupie i których więzi uczuciowe w rodzinie nie pokrywają się z sentymentami ich mężów. Uczucia kobiet ograniczają się do ich własnej małej rodziny — męża i dzieci. Ich lojalność wobec wielkiej rodziny jako całości i jej sprawującego władzę wewnętrznego kręgu nigdy nie jest pełna.

Kobiety reprezentują zatem w grupie tendencje odśrodkowe, prowadzące do antagonizmów i rywalizacji — postaw, których nie należy wyrażać otwarcie. W miarę rozrostu i starzenia się wielkiej rodziny i towarzyszącego im słabnięcia lojalności w jej wewnętrznym kręgu, a zarazem umacniania się solidarności wewnątrz tworzących ją rodzin nuklearnych tendencje owe prowadzą w ostatecznym rozrachunku do jej podziału. Podziały wielkiej rodziny przebiegają w atmosferze kłótni, niejednokrotnie przy akompaniamencie wzajemnych oskarżeń o czary. „Kobiety dzielą rodzinę”.

Kojarzenie kobiet z czarownictwem pozostaje w logicznym związku zarówno z ogólnym wzorem przydziału funkcji rytualnych, preferującym kobiety, jak też z niższą pozycją społeczną, jaką zajmują one we wsi i w rodzinie.

Zakończenie

Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób religia przyczynia się do utrzymania spójności tradycyjnej społeczności chłopskiej, może wskazać analiza relacji między strukturą społeczną grupy a zwyczajową organizacją jej czynności rytualnych. W odniesieniu do macedońskiej wsi, którą badałem,

wymaga ona zastosowania dwóch pojęć: „wspólnoty religijnej” i „wspólnoty świeckiej”, rozumianej jako podstawowa struktura społeczna grupy wiejskiej. [...]

Wspólnota religijna — byt odrębny i odmienny od struktury świeckiej — w macedońskiej społeczności wiejskiej nie przypomina grup o złożonej strukturze. Nie występuje tu instytucja wiejskiego kapłana, nie działa żadna formalna organizacja, która zajmowałaby się życiem religijnym społeczności. Wspólnota religijna jest pojęciem skonstruowanym w wyniku analizy ogólnego wzoru kulturowego. Są to odnoszące się do tego, co święte, wzajemnie powiązane systemy zorganizowanych czynności rytualnych wraz z towarzyszącymi im wierzeniami, wyobrażeniami, symboliką, postawami i emocjami społecznymi, podzielanymi przez wszystkich mieszkańców wsi. Analiza owych czynności, przeprowadzona z uwzględnieniem ich różnorodnego kontekstu, wskazuje na istotne znaczenie następujących aspektów organizacji religijnej wsi macedońskiej.

Po pierwsze, w badanej społeczności daje się zauważyć wysoki stopień zgodności między uczuciami religijnymi, wyrażającymi się w różnorodnych rytuałach, a najważniejszymi wartościami uznawanymi przez wieśniaków. Zarówno wartości egzystencjalne, jak i normatywne, składające się na tutejszy etos, mają określone konotacje religijne. Wierzenia i uczucia religijne nie są tu ani dowolne, ani też nieintencjonalne. Wspierają i uzasadniają cele i zamiary życiowe członków grupy jako całości.

Po drugie, organizacja czynności rytualnych wiąże się pod wieloma względami ze strukturą społeczną i leżącymi u jej podstaw założeniami ideologicznymi i normatywnymi. Akcentuje ona chwilami jedność grupy, kiedy indziej znaczenie jej systemu patrylinearnego bądź centralne miejsce wielkiej rodziny lub też wagę bilateralnych więzi rodzinnych i krewniczych.

Wreszcie — i zapewne jest to aspekt wiejskiej organizacji religijnej, mający zasadnicze znaczenie — istotną cechą tej kultury jest dominująca rola kobiet w czynnościach rytualnych. Podczas gdy na poziomie świeckim społeczność jest zdominowana przez mężczyzn i patriarchalna, w sferze rytuału prym wiodą kobiety. Przydzielanie ważnych funkcji rytualnych kobietom uderza swą jawną sprzecznością z tradycyjnym systemem pozycji społecznych. Przeciwstawia się jednemu z podstawowych motywów tej kultury, jakim jest niższość i niekompetencja kobiet.

Uderzającą cechą organizacji czynności rytualnych jest dominująca rola, jaką grają w nich kobiety. Z jednym wyjątkiem, którym jest rytuał Wodzic, najważniejszy obrzęd kalendarza sakralnego, za który odpowiedzialni są wyłącznie mężczyźni i który jest także najważniejszym obrzędem cyklu dorocznego, we wszystkich innych rytuałach na scenie dominują kobiety.

Tak ostre rozróżnienie statusu mężczyzn i kobiet tkwi w samej istocie tego społeczeństwa, poddanego zasadom patrylinii. Rozróżnienie to jest jedną z głównych przyczyn podziałów strukturalnych, podważających spójność i jedność wsi. Konsekwencje owych podziałów są wszechogarniające.

Przejawiają się w konflikcie lojalności wobec rodziny pochodzenia i rodziny nuklearnej w obrębie grupy wielkorodzinnej. Znajdują również wyraz w zatargach i animozjach wewnątrzrodzinnych, powiązanych strukturalnie z różnicowaniem się położenia poszczególnych rodzin w procesie zmiany (formowania się, ekspansji i rozpadu) wielkiej rodziny. Z istnieniem owych podziałów należy się także liczyć, rozważając potencjalny wzrost spójności i solidarności społecznej, jaki można przypisywać oddziaływaniu wierzeń i praktyk religijnych.

Biorąc pod uwagę wymienione aspekty organizacji religijnej, można wstępnie wysunąć następujące wnioski ogólne, dotyczące społecznych funkcji religii w omawianym społeczeństwie.

Dzięki organizacji czynności rytualnych i sprawowaniu w nich ważnych funkcji przez kobiety powstaje nadbudowa wspólnoty religijnej, która ogarnia swoją świecką podstawę i równoważy niektóre jej nierówności i ograniczenia. Sytuuje się ona blisko tej świeckiej bazy, lecz różni się od niej pod wieloma istotnymi względami. Przede wszystkim poszerza podstawę odpowiedzialności i solidarności społecznej. Wspólnota świecka jest niestabilna. Rozdzierają ją wewnętrzne konflikty i waśnie, dzielą rozłamy, obciążają restrykcje patrylinearności. Wspólnota religijna przywraca utraconą równowagę. W strukturze społeczności świeckiej mężczyźni cieszą się wyższym i uprzywilejowanym statusem. We wspólnocie religijnej odpowiedzialność społeczna, autorytet, a nawet — dzięki praktyce czarów — władza są przejmowane przez kobiety. Społeczność świecka kładzie nacisk na patrylinearne więzi pochodzenia. Społeczność religijna podkreśla znaczenie rodziny bilateralnej i relacji pokrewieństwa. W sferze rytuału funkcje, wyznaczone przez system rodów, przekształcają się w pokrewieństwo duchowe, łączące wszystkich członków grupy niezależnie od ich więzi rodowych. Wskutek sprawowania funkcji rytualnych przez kobiety orientacja wspólnoty religijnej — przejawiająca się w szczególności w kulcie zmarłych czy w regułach przekazu magii leczniczej — jest zdecydowanie bilateralna.

Istnieją też inne różnice. W społeczności świeckiej funkcjonuje podział na mężczyzn-tubylców i kobiety-obce. W społeczności religijnej, dzięki instytucji kuma wiejskiego, rozłam ten zostaje przewyższony przez ustanowienie symbolicznego pokrewieństwa duchowego między wszystkimi członkami grupy. Społeczność świecka jest wspólnotą żywych. Wspólnota religijna natomiast obejmuje nie tylko żyjące, lecz także minione i przyszłe generacje. We wspólnocie świeckiej ilość dóbr doczesnych jest niewystarczająca i nierówno rozdzielona między poszczególne rodziny. We wspólnocie religijnej dobra te są symbolicznie pomnażane i dostęp do nich jest powszechny. Ich rytualna dystrybucja rekompensuje nierówności realnego życia i sprzyja poczuciu wspólnoty, w której przestają mieć znaczenie konflikty i podziały wynikające z różnic w poziomie osiągniętego sukcesu i pomyślności. Grupa świecka skłania się ku męskiemu autorytaryzmowi i ekskluzywności. Wspólnota religijna jest raczej egalitarna i inkluzywna.

Organizacja czynności rytualnych nie przeciwstawia się strukturze społecznej. Przeciwnie, kładzie nacisk na jedność grupy wiejskiej, na znaczenie zarówno systemu patrylinearnego, jak i pokrewieństwa bilateralnego i stosunków rodzinnych, akcentuje również kluczową pozycję grupy wielkorodzinnej. Na tych podstawach przydzielane są członkom społeczności funkcje rytualne. Fakt, że większość z nich sprawują kobiety, które odgrywają też dominującą rolę w życiu religijnym wspólnoty, jest spójny z podstawowym dla tej patrylinearnej społeczności dwudziałem według płci i statusu. Przejęcie przez kobiety większości funkcji rytualnych wprowadza równowagę do systemu pozycji społecznych w grupie i poszerza społeczną podstawę jej solidarności. Przywileje, prawa i obowiązki przyznawane kobietom w sferze działań rytualnych rekompensują upośledzenie statusu, jakie dotyka je w życiu świeckim.

Zobowiązania mężczyzn i kobiet na rzecz przetrwania i pomyślności grupy biegną osobnymi torami, różniąc się wręcz diametralnie. Przynależą bowiem do odrębnych układów instytucjonalnych: związanego z tym, co świeckie i z tym, co święte. W planie świeckim funkcjonuje system nadrzędności i podporządkowania, system kręgów solidarności, sytuujący mężczyzn ponad kobietami i kobiety poniżej mężczyzn. Poziom rytualny otwiera drogę stosunkom społecznym innego typu: opartym na lojalności osobistej i rodzinnej, na uczuciu przywiązania i na współpracy. Zasady patrylinii sprawiają, że wspólnota świecka składa się z mężczyzn i „dodatków” do nich. Dzieli swoich członków na grupy uprzywilejowane i upośledzone, na tubylców i obcych, mężczyzn i kobiety. Wywyższa mężczyzn i ich potomków i podporządkowuje obcych tubylcom, kobiety mężczyznom, żony mężom, siostry braciom, a nawet matki synom. Wspólnota religijna przywraca równowagę. Obejmuje wszystkich: tubylców i obcych, potomków agnaticznych i kognaticznych, mężczyzn i kobiety, dorosłych i dzieci, bogatych i biednych, żywych i umarłych. Wspólnota świecka opiera się na unilateralnej, patriarchalnej podstawie. Wspólnota religijna jest co najmniej bilateralna, o ile nie omnilateralna; jest egalitarna i inkluzywna.

Wydaje się, że ten zespół cech charakterystycznych dla religijnej nadbudowy zapewnia społeczności wiejskiej funkcjonalne podstawy równowagi tego, co świeckie i tego, co święte.

Bibliografia

- Bachofen Johann Jakob, 2007 (1861), *Matriarchat. Studium na temat ginajkokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Baudelaire Charles, 1990, *Kwiaty zła*, tłum. Bohdan Wydźga, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Benedict Ruth, 2019 (1934), *Wzory kultury*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Vis-à-vis Etiuda, Kraków.
- Bobczew Stefan Sawow, 1896, *Sbornik na bylgarskite juridiczeski obiczai*, t. 1, Edinstwo, Płowdiw–Sofia.
- Bogatyriew Piotr, Jakobson Roman, 1975 (1929), *Folklor jako swoista forma twórczości*, tłum. Fryderyka Wayda, w: Piotr Bogatyriew, *Semiotyka kultury ludowej*, wstęp, wybór i oprac. Maria Renata Mayenowa, PIW, Warszawa, s. 168–182.
- Cepenkow Marko K., 1972, *Narodni prikazni. Realisticzni prikazni*, w: *Makedonski narodni umotvorbi wo deset kniga*, red. Kirił Penuszliski, t. 5, Makedonska kniga, Skopje.
- Ciszewski Stanisław, 1927, *Żeńska twarz*, Prace Komisji Etnograficznej PAU, nr 4, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
- Davis Kingsley, 1949, *Human Society*, Macmillan, New York.
- Durham Mary Edith, 1928, *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, George Allen & Unwin, London.
- Durkheim Émile, 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny*, tłum. Anna Zadrożyńska, wstęp i red. nauk. Elżbieta Tarkowska, PWN, Warszawa.
- Dziordziewić Tihomir, 1930, *Nasz narodni život*, t. 2, Izdawaczka Knizarnica Gece Kona, Beograd.
- Evans-Pritchard Edward E., 1934, *Social character of bride-wealth, with special reference to the Azande*, „Man”, listopad, t. 34, s. 172–175.
- Firth Raymond, 2009 (1936), *We, the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, Routledge, London.
- Fortune Reo, 2013 (1932), *Sorcerers of Dobu*, Routledge, London.
- Frazer James George, 1971 (1890), *Złota gałąź*, t. 1–2, tłum. Henryk Krzeczkowski, PIW, Warszawa.
- Goode William J., 1951, *Religion Among the Primitives*, Free Press, Glencoe, Ill.
- Grbić Sawatije M., 1909, *Srpski narodni obiczaji iz Sreza Bolewaczkog*, „Srpski etnografski zbornik”, t. 14, Srpska Kralewska Akademija, Beograd.
- Handelsman Marcell, 1921, *Historyka*, cz. 1, *Zasady metodologii historii*, Z. Pomarański, Za-mość.
- Hartland Edwin Sidney, 1894–1896, *The Legend of Perseus. A Study of Tradition in Story, Custom and Belief*, t. 1–3, D. Nutt, London.
- Hartland Edwin Sidney, 1909–1910, *Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family*, t. 1–2, D. Nutt, London.
- Hartland Edwin Sidney, 1914, *Ritual and Belief. Studies in the History of Religion*, Williams and Norgate, London.
- Hubert Henri, Mauss Marcel, 1902–1903, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, „Année Sociologique”, t. 7, s. 1–146.
- Izbor..., 2008, *Izbor na meseczni i prazniczni bogoslužbi*, Prespansko-Pelagonijska Eparhija, Skopje.
- Jowanović Petar S., 1935, *Porecze*, „Srpski etnografski zbornik”, t. 51, seria *Nasela i porekto stanovništva*, t. 28, Srpska Kralewska Akademija, Beograd, s. 243–335.

- Krauss Friedrich Salomo, 1885, *Sitte und Brauch der Südslaven nach heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen*, Hölder, Wien.
- Lehmann Friedrich Wilhelm Paul, 1898, *Länder und Völkerkunde*, J. Nemann, Neudamm.
- Lévi-Strauss Claude, 1970, *Antropologia strukturalna*, tłum. Krzysztof Pomian, wstęp Bogdan Suchodolski, PIW, Warszawa.
- Malinowski Bronisław, 1927, *Sex and Repression in Savage Society*, K. Paul, Trench, Trubner–Harcourt, Brace & company, London–New York.
- Malinowski Bronisław, 1935, *Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, t. 1–2, G. Allen and Unwin, London.
- Malinowski Bronisław, 1980, *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich; Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji. Miłość, małżeństwo i życie rodzinne u krajowców z wysp Trobrianda Brytyjskiej Nowej Gwineji*, *Dziela*, t. 2, tłum. Józef Obrębski, Józef Chałasiński, Andrzej Waligórski, PWN, Warszawa.
- Malinowski Bronisław, 1987, *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*, *Dziela*, t. 5, tłum. Barbara Leś, PWN, Warszawa.
- Malinowski Bronisław, 1987, *Seks i stumienie w społeczności dzikich oraz inne studia o płci, rodzinie i stosunkach pokrewieństwa*, *Dziela*, t. 6, tłum. Barbara Golda, Grażyna Kubica, Zdzisław Mach, PWN, Warszawa.
- Marett Robert R., [1918] *Antropologia*, tłum. Ludwik Krzywicki, Biblioteka Naukowa Wende-go, Warszawa–Lwów.
- Marinow Dimitar, 1891–1914, *Ilemenata, włakite, zadrugite, semejstwata, imenata i korowete wy zapadna Bytgarija (Widinsko, Kuisko, Beogradcziszko, Łomsko, Berkowsko, Orechowsko i Bratczansko)*, „Żywa starina. Etnograficzsko (folklorno) spisanije”, t. 1–7, Perec Jos. Alkačaj, Ruse.
- Mauss Marcel, 1973, *Zarys ogólnej teorii magii*, tłum. Marcin Król, w: tenże, *Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa, s. 3–208.
- McLennan John Ferguson, 1865, *Primitive Marriage*, Adam & Charles Black, Edinburgh.
- Mead Margaret, 1986, *Trzy studia*. 1–2, *Dojrzewanie na Samoa; Dorastanie na Nowej Gwinei*. 3, *Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*, tłum. Ewa Życieńska, PIW, Warszawa.
- Mijatović Stanoje M., 1909, *Narodna medicina Srba selaka u Lewczu i Temnicu*, „Srpski etnografski zbornik”, t. 13, seria *Život i obiczaji narodni*, t. 7, Srpska Kralewska Akademija, Beograd.
- Miłasz Nikodim, 1895, 1896, *Prawiła prawosławne crkwe s tumaczenima*, t. 1, 2, A. Pajewić, Novi Sad.
- Morgan Lewis Henry, 1887 (1877), *Spółczesność pierwotne czyli Badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, tłum. A[leksandra] B[ąkowska], posłowie Ludwik Krzywicki, Redakcja „Prawdy”, Warszawa.
- Obrębski Joseph, 1969, *Ritual and Social Structure in a Macedonian Village*, red. Barbara Halpern, Northeast Meeting, American Association for the Advancement of Slavic Studies, Boston University, Boston.
- Obrębski Józef, 1934, *Czarna magia w Macedonii*, „Kuryer Literacko-Naukowy”, dodatek do „Ilustrowanego Kuryera Codziennego”, 23 kwietnia, nr 17, s. VI–VIII.
- Obrębski Józef, 1936, *System religijny ludu macedońskiego*, „Kuryer Literacko-Naukowy”, dodatek do „Ilustrowanego Kuryera Codziennego”, 15 czerwca, nr 24, s. XIII–XIV; 29 czerwca, nr 26, s. XI–XII; 13 lipca, nr 28, s. XI–XIII; 20 lipca, nr 29, s. XI–XII; 27 lipca, nr 30, s. XIII.
- Pawłowić Jeremija M., 1921, *Život i obiczaji narodni u kragujewaczkoj Jasenici u Szumadiji*, „Srpski etnografski zbornik”, t. 22, seria *Život i obiczaji narodni*, t. 12, Srpska Kralewska Akademija, Beograd.
- Preuss Konrad Theodor, 1914, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, B.G. Teubner, Leipzig–Berlin.
- Radowanović Wojisław S., 1929–1930, *Narodno predanie o ubijaniu starich ljudi*. *Geografsko-etnografska poredzjenja*, „Głosnik Skopskog naucznog drustwa”, t. 7–8, Skopje, s. 309–346.
- Radowanović Wojisław S., 1931, *Marijowci u pesmi, priczi i szali*, „Zbornik za etnografiju i folklor Juzne Srbije i susednih oblasti”, nr 1, s. 65–231.

- Raglan Lord, 1929–1931, *Bride-Price*, „Man”, t. 29, s. 215; t. 30, s. 92; t. 31, s. 75, 235–236, 284.
- Ratzel Friedrich, 1895, *Völkerkunde*, Bibliographisches Institut, Leipzig–Wien.
- Tanović Stewan, 1927, *Srpski narodni običaji u Diewdzelijskoj Kazi*, „Srpski etnografski zbornik”, t. 40, seria *Život i običaji narodni*, t. 16, Srpska Kralewska Akademija, Beograd.
- Thomas William I., Znaniecki Florian, 1976 (1920–1922), *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1: *Organizacja grupy pierwotnej*, tłum. Maryla Metelska, wstęp Józef Chałasiński, Jan Szczepański, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Turgieniew Iwan, 1954 (1860), *W przededniu*, tłum. Tadeusz Stepniewski, PIW, Warszawa.
- Tylor Edward B., 1896–1898 (1881), *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofji, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, tłum. Zofia Antonina Kowerska, oprac. Jan Karłowicz, Wydawnictwo „Głos”, Warszawa.
- Vico Giambattista, 1916, *Nowa nauka*, przedm. i koment. Fausto Nicolini, tłum. Antoni Lange, s.n., Warszawa.
- Westermarck Edvard Alexander, 1891, *The History of Human Marriage*, Macmillan, London.
- Zachariew Jordan, 1918, *Kjustenditsko kraiszczce. Geografsko i etnografsko izsledwane*, „Sbornik za narodni umotworenija i narodopis”, t. 32, BAN, Sofia.
- Zeczewić Slobodan, 1981, *Mitska bicia srpskih predania*, „Wuk Karadžić” Etnografski muzej, Beograd.

Indeks osób

Kursywą oznaczono imiona fikcyjnych bohaterów tekstów epickich i lirycznych.

- A**
Adżibeg 485, 486
Adżo, komendant posterunku w Pe-
kliszu 391, 415, 416
Aleksander I, car Rosji 249
Aleksander I Karadziordziewicz 476
Aleksandr (Bożkowcy) 163
Aleksandrejca 192, 193, 215
Alekse (Trajanowcy w Wołczu) 166,
397
Allah 228
Anastos (Pejowcy) 35
Andre 88
Andrijasz 351
Andronik II Paleolog 350
Andzielina 515
Andzielko (Igrinowcy) 309, 310
Andzielko (Pawlewcy) 394, 397
Andżełko (Simunowcy) 397
Apostoł (Pawlewcy) 249, 394
Asan-beg z Debaru 348
Atanas 257
Awram 79
Awram, założyciel Wołcza 341, 342
Awramowcy (Awramowci) 30, 97,
139, 142, 145, 163, 164, 166, 168,
215, 253
Ażder (Smok, Zmej) 477, 482, 483
- B**
Bachofen Johann Jakob 265, 266
Bajazyd I Błyskawica 350
Barbara, św. (Warwara, sw.) 472
Barniwita 485, 486
Barut 344
Barutowcy (Barutowci) 344, 356, 357,
361
Bastian Adolf 266
Beg Kostadin 351
Betana 394
Biłbił 72
Bindoł Amajlija 485–487
Błagajnik 362
Bobczew Stefan Sawow 367
Bogatyrjew Piotr 263
- Bogdan Welejczyn (Petrewcy) 139,
157, 163
Bogiśiść Valtazar 90
Bogoje 347
Bogojewcy (Bogojewci) 347
Boża 390–392; zob. też Gerejca
Bożana 509, 510
Bożin (Michajlewcy) 163
Bożinica z Rastesza 78, 79, 154
Bożko 163
Bożkowcy (Bożkowci) 163
Bóg (Gospod, Gospud; Pan) 14, 20, 23,
51–53, 57, 65, 81, 83, 89, 149,
150, 161, 194, 200, 207, 220, 221,
233, 235, 238, 239, 245, 258, 266,
267, 281, 353, 356, 372, 381–383,
394, 398, 415, 416, 442, 466–468,
471, 474, 476, 485, 486, 488, 493,
501, 512, 513, 516, 522, 523, 525,
528, 542, 544, 548, 549
Brajana 394, 437
Budimka 491, 492
Butajwita 485, 486
- C**
Cepenkow Marko K. 277
Christo 532
Christojca 532
Cirejca (Budimka) 107, 164, 193, 194,
221
Ciro 85–88, 115, 164, 185, 186, 193,
194, 221, 227, 229, 245, 248, 249,
251, 253, 257, 258, 321, 333, 387,
388, 391, 392, 394, 416, 462, 510,
514
Ciszewski Stanisław 279, 282
Cweta (c. Milenka) 431–433
Cwetan (s. Cwetkojcy) 35
Cwetinica 255, 256
Cwetko (mąż Cwetkojcy) 165
Cwetko (I) 255, 256
Cwetko (II) 396
Cwetkojca 75, 125–128, 164–171,
203, 246

- Cwetkojcowie 166
 Cwetkowcy (Cwetkowci) w Rasteszu 345
 Cycwarić Began 491
Czamber Czadzo 485–487
 Czarnojewiciowie, dynastia 489
Czarny Arab (Crni Arap, Arap; Arab) 351, 471, 472, 477
 Czedomir (Matewcy) 35, 163
- Dabe**, domazet w Trebowlu 352, 357–359
 Dabejca 358, 359
 Dabewcy (Dabewci) 527
 Dajil 163
 Dajlica 137–142, 148–152, 156, 157, 159–164
 Dajlowcy (Dajlowci) 82, 139, 140, 142–145, 148, 149
 Damian 421
 Damjan 249
 Damjan Cwetkowić 345
 Damjan z Trebowla 539
 Damjanica z Trebowla 527, 539
 Danica (Stojkowcy) 232, 253
 Daszyński Ignacy 283
 Davis Kingsley 521
Dena (Zahumdena) 375
 Deno 375
 Denosica 396
 Deso (Stojkowcy) 249, 394, 397
 Desojca (Nerandža) 81, 82, 86, 139, 209, 216, 245, 396–399
 Despot 390, 396
 Dimitrija 87
 Dimko (I) 72
 Dimko (II) 393, 394
 Dimko (Grujowcy) 357
 Dimko (Krajczewcy) 245
 Dimko Dojczinowić 345
 Dimko z Kowacza 400, 401
 Dimkojca (ż. Dimka z Kowacza) 400, 401
 Dode 394
Dojczin (Bojen Dojczin, Chory Dojczyn), junak 373, 461, 477, 483
 Dojczin, domazet w Wołczu 387, 388–390, 399, 466, 470, 483, 485
 Dojczin z Trebowla 527
 Dojczinica 256
Dojczinica (ż. junaka) 373, 374
 Dragina (Stojkowcy) 395
 Dragouni Olimpia 227
 Duko, założyciel Trebowla 343, 344
 Durham Mary Edith 286, 367
 Durkheim Émile 90, 520
 Duszan (brat Elwizy) 357
 Duszan (Stefan), car 370, 478
 Duszan, s. Milenka 431–433
 Dymitr, św. 318
Dziemo Brdzianin 472, 473
 Dzino (Nedełkowcy) 357
 Dziordziewiç Tihomir 282, 283, 368, 371
 Dziordzija 397, 398
 Dziordzije 357
 Dziurcin 435, 454
 Dziurdzia 395
 Dziurdzinica 79
 Dziurdzio Brankowiç 489
Dżemajłowcy (Dżemajłowci) 490
 Dżordzija 163
 Dżowo 240
- Elena** 149, 150, 161; por. też Stamejca
 Elwiza 357, 539
 Engelking Anna 19, 28, 29, 38, 39, 91, 93, 113, 115, 135, 178, 179, 189, 268, 274, 287, 288, 300–303, 305, 328, 336, 340–342, 380, 383, 406, 409, 411, 433, 438, 442, 446, 457, 519
 Evans-Pritchard Edward E. 285
- Feti Pasza** 491
Filip Madżarin 351
 Freud Sigmund 458
- Genadija**, pop z Trebowla 238, 239, 245, 303, 391, 392, 402–404, 463, 527, 533
 Gerasim (Petrewcy) 35, 390–392, 397
 Gerejca (Boża) 107, 397
 Gojko Grdanowiç 348
Goły Derwiszyna (Goła Derwiszina) 373, 374
 Goode William J. 520
 Graebner Fritz 325
 Grbić Sawatije M. 266, 267
Griuca, junak 483
 Grozda 395
 Grujo, chłopiec z Trebowla 357
 Grujowcy (Grujowci) 357
- Haller Józef** 283
 Hartland Edwin Sidney 90, 326, 327
 Helena, siostra cara Konstantyna 371–373
 Herodot 407
 Hodża z Kiczewa 245
 Hunyady Jan → Sibirianin Janko

- Ignat** (Igne, Igniat) 44, 84, 85, 183, 185, 186, 203, 233, 243, 245, 399, 400, 506, 507, 509, 510
Ignajca (Jefra) 186, 318–321, 391
Ilija (Jankowcy) 107, 390, 395
Ilija, św. 386
Ilinka 507, 508
Iłwana 393
Inacka (Stojkowcy) 397
Iwan Dotomaglija 485, 486
- Jagluka** (Stojkowcy) 395
Jakobson Roman 263
Jan Chrzyciel, św. (Jowan Krstiteľ, sw.) 376, 382, 398
Jane (Jano) (Pawlewcy) 394, 397
Janejca z Rastesza 545
Janica 485, 486
Janika 395
Janko 390
Janko Srbinow 437
Jankuła, wojewoda 483
Jefronija 394
Jeftimija 209, 216, 217; zob. też Kolojca
Jerzy, św. 72, 318, 330
Jerzy Czarny Karadziordziewić 476
Jewrosima, matka Królewicza Marka 472, 473
Jezus Chrystus (Ristos; Pan) 106, 393, 394
Joachim Murat 249
Josif → Obrębski Józef
Jowan 370
Jowancze (Pejowcy) 35
Jowanczejca 164
Jowanka 512, 515
Jowanka, założycielka Wołcza 341, 342
Jowanowić Petar S. 15, 328, 346–351, 361, 519
Jowcze 394
Jowe (Pejowcy) 35
Jowe Bitowski 142
Jowejca 399
- Kamber Kurulija** 485–487
Kammerdeł 485, 486
Karadziordziewiciowie, dynastia 476
Karadziordzija (Karadziordzie) 476; zob. też Aleksander I Karadziordziewić, Jerzy Czarny Karadziordziewić
Karadzić Wuk Stefanowić 369, 371, 478
Karafiło 490
Katerina (Katarzyna) 511
- Kautsky** Karl 325
Kazomir (Srbinowcy) 83, 390, 391
Kitan z Trebowla 343, 344
Kitanowcy (Kitanowci) 527
Kofile (Dajlowcy) 139, 143, 145, 157, 160, 161, 163, 164
Kolimagarowcy (Kolimagarowci) 348
Kolo (Nikoła) 85, 100, 149, 150, 153, 164, 185, 186, 199, 210–213, 216, 227, 233, 235, 241–243, 249, 251, 253, 255, 257, 259, 269, 270, 362–364, 385, 391, 396, 450, 451, 477, 479, 480, 490, 506–508
Kolojca (Jeftimija) 100, 209, 241, 269, 451
Konstantyn I Wielki (Kostadin, car) 346, 370–373
Kostadin (Krajczewcy) 44, 143, 245, 253
Kostadin z Botusza 477
Kostadinica (L^ubka) 88, 89, 143
Kostowcy (Kostowci) 164
Kowalewskij Maksim Maksimowicz 90
Krajcze 394
Krajczewcy (Krajczewci) 44, 209
Krauss Friedrich Salomo 279, 282, 368
Krstana (siostra Wel^uana) 434, 435, 544
Krste (Bożkowcy) 34, 163, 391, 392
Krstejca 142, 149, 160, 162
Krstewcy (Krstewci) 527
Kurtelewcy (Kurtelewci) 345
- Leka, kapitan* 475, 478, 479
Lena 509
Lenin Włodzimierz, właśc. Władimir Iljicz Uljanow 263
Lenormand Marie Anne 249
Leś Barbara 59, 519
Lévi-Strauss Claude 521
L^uba (I) 232
L^uba (II) 393, 394
L^ubino 394, 395
L^ubomir (Grujowcy) 357
- Łazarz** Hrebel^uanowić 475–477
Łazor (Miłoszowcy) 394
Łazor (Pawlewcy) 394, 397
Łutica Bogdan 351
- MacCurdy** John Thomson 406
Mach Zdzisław 445
Maczkurec 485, 486
Magdalena 515

- Malinowski Bronisław 52, 59, 309,
 326, 407, 445, 458, 519
 Manojło, Mistrz 489
Mara 497–500
 Mara (c. Pawła) 394
 Marija, c. Łazora 394
 Marinow Dimitar 213, 275, 279, 282,
 367, 368, 370
 Marko Dziurówiç 414
 Marko, królewicz (Marko, kralewicz;
 Marko Mrniawczewiç) 350, 351,
 461, 462, 465–480, 483, 492
 Markojca 224
 Markowcy (Markowci) 397
 Marks Karol 263, 273, 325
 Martin 347
 Martinowcy (Martinowci) 347
 Mate 363
 Mate (Grujowcy) 356
 Mate (Matewcy) 163
 Matejca (matka Kolojcy) 451
 Matewcy (Matewci) 163
 Matka Boża (Bogorojca, Bogorodica,
 Bogurodzica, Gosporojca) 39, 106,
 354, 355, 373, 384, 434, 435,
 513
 Mauss Marcel 54
 Mayenowa Maria Renata 263
 Meglena 209, 216, 233; zob. też Stef-
 kojca
 Meno 250, 343, 360, 363
 Menowcy (Menowci) 345
 Michajle 163
 Michajlewcy (Michajlewci, Mi'ajlew-
 ci) w Trebowlu 527
 Michajłowa Katia 367, 370
 Michajłowcy (Michajlewcy, Michaj-
 lewci) w Wołczu 163
 Michał VIII Paleolog 350
 Michał Archanioł, św. 400
Micko, junak 490
 Micko (Stojkowcy) 394
 Mikołaj, św. (Nikoła, sw.) 220, 472
 Mile (Milewcy w Rasteszcu) 345
 Milenko 431–433, 454
 Milenkojca (Sołtana z Botusza) 86,
 122, 431
 Milewcy (Milewci) w Rasteszcu 345
 Miłasz Nikodim 367
Miłka 516
 Miłosija 83, 222
 Miłosijca 83, 192, 193
 Miłosz (Miłoszowcy) 393, 394
*Miłosz Obiliç (Kobiliç, Kobitowić, Kopi-
 liç, Obilewiç, Dragiłowić)* 351, 461,
 475–480, 487, 488
 Miłosz Wojnowiç (Czobanin) 487
 Miłutin (Matewcy) 163, 227, 229,
 230, 232, 436, 455
 Miłutin, król serbski 350
 Miłutin z Botusza 390, 402
Mina z Kosturu 351
 Mino 221
 Mino Dimowić Menoski 345
 Mircza Stary 350
 Mirzejca z Reczan 100, 181, 217–
 –219, 221–223, 547
Mirczo, wojewoda 483
Mita 368, 375, 376
 Mitanica 89, 90, 399
 Mitra 395
 Mitren 343, 344
 Mitrewcy (Mitrewci) 527
*Młodzian Gołobrzuchy (Dete Gołome-
 sze)* 374
Momczył 351
 Morack Ellinor 228
 Morgan Lewis Henry 266
 Mrcewcy (Mrcewci) 431
 Mrniawczewiciowie, dynastia 350
 Muhammad (Mahomet) 228
 Murad I 475
Musa 493
Musa Kesedzija 351
 Mustafa, pasza 476

Nadeżdza (Krajczewcy) 85, 86
 Napoleon Bonaparte 249
 Naste (Matewcy) 163, 193
 Nastejca (Nastojca) 83, 193, 194
 Nastewcy (Nastewci) 164
*Nastradin, hodża (Nasrudin, Hodża Na-
 sreddin, Mułła Nasruddin, Effendi
 Nasrendin)* 479–484
 Naum 394
Neda 490, 497–500
 Nedełko 421
 Nerandża 209, 219; zob. też Desojca
 Niedziela, św. (Nedeła, Nedelica sw.)
 472, 489
Nikoła, junak 483
 Nikoła (Matewcy) 72, 87, 115, 163,
 362
 Nikoła (Tarasijewcy) 144
 Nikoła (s. Iłwany) 393, 394
 Nikoła z Zagradu 243, 401
 Nikoła, założyciel Wołcza 341, 342
 Nikołowcy (Nikołowci) 30
 Nofit (s. Milenka) 122, 431–433,
 454
 Nofitica 431, 432
 Nowe 394, 437

Obiliç → Miłosz Obiliç

- Obrębski Józef 14–16, 28, 43, 54,
 64, 67, 74, 88, 90, 94, 135, 153,
 164, 165, 171, 196, 213, 227–229,
 234, 235, 252, 257, 264–267, 269,
 272, 274, 275, 282, 283, 285, 310,
 315, 319, 323, 326, 328, 329, 340,
 342, 343, 345, 347, 349–353, 363,
 364, 367–370, 374, 385–387, 394,
 398, 402, 407, 437, 445, 450–
 –452, 454, 458, 462, 465, 466,
 471, 476, 504, 505, 510, 513, 515,
 519, 520
- Odża (hodża) ze Strgomisza 181,
 217, 224–227, 229–231
- Ognian (Pawlewcy) 394
- Ozimek Jakub 104, 113, 171, 178,
 182, 246, 266, 284, 307, 325, 328,
 339, 342, 377, 378, 381, 389, 408,
 409, 416, 445
- Paluch** Andrzej K. 59, 519
- Panow Konstantyn 43
- Pawle (Krajczewcy) 43, 182
- Pawle (Pawlewcy) 394, 397
- Pawlejca 182
- Paweł, św. 216
- Pawłowcy (Pawlewcy, Pawlewci)
 139, 166, 168, 394
- Pejo 393
- Penuszliski Kirił 277
- Perfidny Żydowin (Žolti Jewrejcin, Žo-
 ti Czifutin, Žolti Bazirdžian)* 281,
 282, 461, 473–475, 479
- Pero 516
- Petar, s. Rafajla 454
- Petka, św. 488
- Petkana (m. Aleksego) 397
- Petkana (m. Wel'anicy) 395
- Petko 81, 82
- Petko, założyciel Trebowla 343, 344
- Petkowcy (Petkowci) 344, 351, 356,
 357, 361
- Petren 343, 344
- Petrewcy (Petrewci) 527
- Piłsudski Józef 263
- Piotr I Karadziordzewiç 491
- Piotr, św. 216
- Pisarz z Bencza 401
- Pomian Krzysztof 521
- Pop* 275–277
- Popadia* 275–277
- Popowcy (Popowci) 349
- Premcze 345
- Rabro, junak** 483
- Racko'o 394, 395
- Radejca 396
- Radesza (Radoła, Radu, Crni Radu;
 Czarny Radu) wojewoda* 489
- Radiwoj z Trebowla 539
- Radowanowiç Wojisław S. 15, 407
- Rafajle (Stojkowcy) 86, 164, 165, 254,
 434, 435, 454
- Rafajlica (Trendafilka) 434, 435
- Raglan Lord 309
- Ramsay Frederick 326
- Rasteszaniec 397
- Rattray Robert S. 59
- Reło z Pazaru (Rel'a, Hrel'a, Rel'a Kri-
 łatica, Kriłati Bosznianin; Skrzydla-
 ty Reło), junak* 351, 461, 475, 477–
 –480
- Reszke Robert 266
- Riste (Risto) z Wolcza 86, 100, 107,
 192, 193, 215
- Ristejca 86, 192, 193, 215
- Ristos 393; por. też Jezus Chrystus
- Ristowie 86
- Rivers William H.R. 90, 325
- Riza (Stojkowcy) 81, 82, 100, 107,
 164, 221, 222
- Rosa 475, 478, 479
- Rsojca 87
- Sawa, św.** 472
- Sawe 224
- Schmidt Wilhelm 325
- Sekulica 280, 281
- Sekuła Banowiç → Sekuła Dziecię
- Sekuła Bojko* 485, 486
- Sekuła (Bożkowcy) 35, 78, 79, 85,
 107, 125, 126, 128, 129, 137–139,
 141, 143, 144, 146, 155–157, 159,
 161–166, 168, 170, 171
- Sekuła Dziecię (Maleczek Sekuła; Ma-
 leńki Sekuła, Sekuła Mały; János
 Székely) 280–282, 373, 461, 474,
 475, 477, 479, 483
- Sekuła z Reczan 223
- Selim, sułtan 515
- Sewda 509
- Sibirianin Janko 474
- Simunowcy (Simunowci) 397
- Sławka 26, 65, 90, 100, 107, 116, 135,
 137–146, 148–150, 152, 156–165,
 198
- Smok* 483, 484; zob. też Ażder
- Sofre (Dziurczinowcy) 83, 399, 435,
 436, 454
- Sofrejca 86, 193
- Sofrenca z Trebowla 527
- Sofrewcy (Sofrewci) 435
- Sokołowiç Mehmed-pasza 489
- Sołtana, ż. Nikoły 393, 394

- Sołtana z Botusza → Milenkojca
 Spase (Spasen) (Dajłowcy) 138, 143, 145, 162–164
 Spasejca (Spasenica) 142, 149, 150, 164
 Srbin 390
 Srbinowcy (Srbinowci) w Trebowlu 527
 Stafre 25
 Stafre (Stafro) z Wołcza (Matewcy) 163, 399, 400, 436, 437, 455
 Stafrejca 436
 Stame (Michajlewcy w Wołczu) 143, 145, 146, 148, 151, 160, 161, 163, 164
 Stamejca (Elena) 78, 88, 89, 142–146, 148–152, 160–163
 Stamowcy (Stamowci) 146, 152
 Stamowie 149
 Stana 370
 Stanko 72
 Stanko z Bitowa 143
 Stawro Stojanowicz z Trebowla 87, 115, 283, 343, 359–361, 365, 396, 401, 410, 413, 463, 464, 467, 469, 475, 477, 479–481
 Stefan, car → Duszan, car
 Stefan I Czarnojewicz 489, 490
 Stefko (Krajczewcy) 43, 163, 182, 249, 394, 434, 435
 Stefkojca (Meglena) 43, 74, 85, 86, 88, 100, 122, 127, 137, 139, 140, 143, 154–156, 158, 164, 171, 182, 186, 192–194, 198, 203, 209, 215, 216, 219–224, 227, 233, 236, 238, 240, 241, 245, 246, 249, 251, 253, 244, 255–257, 310, 398, 399, 415, 416, 434, 435, 451, 452, 510
 Stefkowcy (Stefkowci) 42, 143, 164–166, 249
 Stefkowicz 477
 Sterna Radosław 228
 Stepniewski Tadeusz 462
 Stojan 117, 131
 Stojan 275–277, 357, 369, 370, 376, 515, 516
 Stojan Dabeic 422
 Stojan Sugare 344
 Stojan z Brestu 115
 Stojan z Trebowla 527
 Stojanka 209
 Stojanka 506, 507
 Stojko (Stojkowcy) 221, 394, 396, 397, 399, 434, 435, 454, 494, 532
 Stojko, założyciel Wołcza 341, 342
 Stojkojca 76, 221, 222, 434, 435, 532
 Stojkowcy (Stojkowci) 30, 97, 164, 165, 209, 212, 249, 253, 256, 416
 Stojmirka 76, 78, 79, 107, 116, 125, 126, 128, 129, 131, 138, 164–166, 168–171
 Stojna 209
 Stojna 369, 370
 Strezo 238, 239
 Strezojca 238, 239
 Suchodolski Bogdan 521
 Sujecka Jolanta 16
 Susa 397
 Székely János 474; zob. też Sekula Dziecię
 Szetko 81, 82
 Szojle 271
 Szojlejca 271
 Szturm Pawle Juriszic 491
 Szwat-Gyłybowa Grażyna 370
- T**
 Tane 163
 Tanowicz Stewan 213
 Tarasija 143–145
 Tarasijewcy (Tarasijewci) 144–146, 148
 Tarkowska Elżbieta 520
 Taspija Gałabowa z Bosiligradu 266
 Tażewiec 258
 Terzija 115
 Thomas William I. 440
 Todor 390
 Todora 209, 216, 222; zob. też Wel'nica
 Todorica (matka Gerasima) 257, 399
 Tome 395
 Tome (Tomisław) 212, 249, 394, 544
 Tostukur 485, 486
 Trajan, chłopiec z Trebowla 357
 Trajan, założyciel Trebowla 343, 344
 Trajanowcy (Trajanowci) w Trebowlu 357, 527
 Tresiklinci 485, 486
 Trpe (Trpo) 34, 86–88, 164, 175, 280, 373, 385, 386, 437, 444, 445, 455, 463, 465, 467–469, 477, 479, 480, 516, 527
 Turgieniew Iwan 462
 Turwicz Pawle → Szturm Pawle Juriszic
- W**
 Wana 85, 86, 221, 394
 Wane 346
 Warwara, sw. → Barbara, św.
 Wayda Fryderyka 263
 Wedgwood Camilla 407
 Wele (Welko) (Bożkowcy) 86
 Welejca 255, 256, 399

Wel^lan (Stojkowcy) 164, 221, 222,
254, 333, 434, 435
Wel^lanica (Todora) 81–83, 85, 89,
139, 141, 154, 164, 166, 193, 194,
209, 221, 222, 235, 238, 239, 246,
382, 393, 396, 399, 403, 415, 416,
434, 435, 451, 452, 455, 494, 504,
511–514
Wel^lanowcy (Wel^lanowci) 166
Wełomir (Stojkowcy) 397
Wełomir z Rastesza 394
Westermarck Edvard Alexander 383
Wida 390
Widimka 86, 117, 122, 162, 197, 198,
241, 245, 246, 322, 394, 395
Widoja (Awramowcy) 163
Widoja (Michajlewcy w Wołczu) 78,
89, 143, 392, 463
Widojocja 89, 143

Widojowcy (Widojowci) 143
Witos Wincenty 283
Wojin, wojewoda 487
Wukadin 100
Wukaszyn Mrniawczewi^c 350, 351

Z
Zachariew Jordan 266, 368, 369
Zadrożyńska Anna 520
Zafir (Bożkowcy) 86, 163
Zafir z Bitowa 396, 399, 400
Zafirica 142, 149, 160, 162
Załatan Jankowi^c Cwetkowski 345
Załumdena (Dena) 374, 375
Zmejkwowcy (Zmejkwowci) 142
Znani^ecki Florian 440
Zoja 232

Ż
Żiwko 256
Żołti Jewrejⁱⁿ → Perfidny Żydowin

Indeks nazw geograficznych

- A**
Adriatyk 516
Afryka 59, 285
Albania 277, 344, 367, 481, 482
Ameryka 470, 516
Anatolia 479
Anglia 368, 470
Athos, Święta Góra 351, 473, 475
Attyka 347
Awramowsko mała 30, 86, 139, 142, 145, 162–164, 168, 215, 391
Azja 373
- B**
Bałkany 228, 251, 266, 284, 340, 367, 479
Bałkański Półwysep 266
Banja 266
Barbaraska Reka, rzeka 348
Barutowsko mała 344, 356, 357
Belgrad 476, 508
Belica 516
Bencze 142, 289, 303, 304, 349, 362, 399–402, 527
Bitola 192, 349, 480, 481, 491
Bitolsko (Bitolskie) 349
Bitowo 100, 139, 140, 142, 144, 145, 157, 160, 163, 209, 329, 362, 374, 396, 398–401, 414, 437, 455
Bitowski Rid, góra 13
Bizancjum 350
Blizansko 343, 344, 354, 361
Bosiligrad 266
Bośnia 461
Botusze 85, 130, 257, 259, 328, 362, 390, 401–405, 431, 477
Brest 106, 164, 166, 345–347, 352, 354, 355, 361–363, 366, 401–404
Breznica 345, 352, 354, 355, 357, 362, 363, 366
Brocion 44
Brod 348, 355, 400, 401
Buda 351
Bukata Golema 331
Bułgaria 14, 15, 43, 266, 356, 367, 369, 400, 401, 461, 527
- C**
Chorwacja 367, 474
Ciosziszta 346, 361; zob. też Kosowo
Ciukusz, góra 481, 482
Curtea de Argeş 489
Cwetkowsko mała 345
Czarnogóra (Czarnogórze) 15, 248, 362, 367, 369, 461
- D**
Dalmacja 248, 351, 367, 474
Dautica, góry 13
Debar 238, 341, 342, 348, 350, 435
Debreszte 348
Derwiszkie Pole 43
Dobra Woda, góry 13
Dolne Porecze 347, 349
Dołni Łubo, góra 44
Dołni Połog 350
Drenojec 86–88
Dunaj, rzeka 371, 492
Dziewdzielija 213
- E**
Edirne 489
Egipt 235
Europa 15, 90, 284, 451, 452
Europa Wschodnia 15, 284
Europa Zachodnia 90
- F**
Falisze 85
Fojnik, góra 13, 106, 361, 405
- G**
Gaber, góra 140
Ghana 59
Golema Reka (Wielka Rzeka) 354, 355; zob. też Treska
Gorni Połog 350
Gornik 44
Gorno Merizije, góra 44
Gostivar 14, 88, 185, 186, 217, 227, 277, 343–345, 349, 436, 486, 519
Górne Porecze 181, 328, 345, 347, 352, 409
Górny Śląsk 356
Grecja 14, 251, 527
Gresznica 348

Incze 349**Jacuko'ca** 360

Jakupica, góry 13

Jasikowec (Jasiko'ec) 330, 343, 344

Jugosławia 14, 334, 461

Kiczewo 86, 227, 245, 348–350, 365, 391, 494

Kiustendił 266, 350

Kiustendiłsko Krajiszte 266

Konstantynopol 340; por. też Stambuł

Kosowe Pole 14, 474–476

Kosowo 106, 309, 310, 345, 346, 352, 361, 362, 381, 382, 395, 461

Kostur 350, 351

Kowacz 401

Kruszewo 341, 342

Kumanowo 491

Kunowo 217

Kwasenik, góra 44, 333

Łuboен, góra 44

Łupszte 347

Macedonia 13–16, 19, 43, 171, 172, 175, 182, 213, 247, 248, 251, 268, 284, 305, 307, 327, 332, 338, 341, 342, 345, 350, 356, 362, 364, 367, 369, 370, 386, 406, 408, 450–452, 454, 457, 461, 462, 465, 478, 481, 519, 520, 527

Macedonia Egejska 14, 527

Macedonia Pirińska 14, 527

Macedonia Wardarska 14, 16, 43, 527

Madzioji Liwadi (Wabiące Łąki) 330

Makedonski Brod → Brod

Mała Reka (Mała Rzeka) 359; zob. też Wołczica

Manastirec 43, 106, 347

Marica, rzeka 350, 492

Marijowo 15

Mazury Pruskie 356

Melanezja 59, 407

Menowsko maało 345

Merizije, góra 44

Milewsko maało 345

Mogilec (Mogilani) 349

Mogilan 349

Mokre, góra 13

Morawa, rzeka 515

Mramor, góra 44, 335

Nauru 407

Neapol 249

Nestorowci 44

Nowa Gwinea 407

Oceania 325

Ochryda 15, 350, 351, 472

Osoj, góra 330

Owcze Pole 350

Owene Reki (Baranie Rzeki) 44

Pazar 351, 461, 478, 479

Pejo'a Liwada (Pejowa Łąka) 44

Pekliszte 391, 416

Peloponez 347

Pijanec 350

Pireneje 284

Podiszte 360

Podred 44

Polesie 15

Połce, góra 44, 354

Porecze 13–17, 19, 26, 29, 43, 52, 59, 60, 64, 66, 88, 94, 97, 104, 106, 110, 114, 115, 135, 152–154, 176, 181, 188, 196, 200, 214, 217, 220, 224, 227, 228, 232, 234, 248, 249, 284, 286, 327, 328, 338, 344–350, 352, 361, 362, 364, 373, 386, 409, 415, 450, 451, 462, 465, 476, 487, 519

Preseka 44

Prilep 14, 260, 350, 351, 371, 470, 376, 477, 491

Prilepskie (Prylepskie) Pole 14, 347, 491

Prisoj, góra 44, 330, 331

Prizren 478, 479

Raso 44

Rastesz 52, 53, 75, 78, 79, 88, 138, 143, 148, 154, 163, 164, 209, 343, 345, 354, 357, 359, 362, 364, 381, 382, 394, 398–400, 437, 449, 455, 507, 545

Reczane 78, 85, 86, 181, 193, 198, 217, 218, 221–223, 238, 449, 547, 548; zob. też Żelazna Rzeka

Robowec 349

Rosja 15, 90, 273, 348

Rowina 350

Rumunia 138, 259

Saloniki 43, 350, 351, 477

Serbia 14, 15, 138, 175, 266, 267, 284, 348, 350, 356, 367, 369, 461, 475–477, 491, 527

Skadr (Szkodra) 489

Skopje 14, 221, 222, 349–351, 519

Słatina 490

Sławonia 474

Słowiańszczyzna 17

Słowiańszczyzna Południowa 354,
370

Słowiańszczyzna Północna 15, 16

Sofia 351

Split 351

Stambuł 351, 389, 390; por. też Kon-
stantynopol

Strażi 44

Strgomiszte 164, 181, 217, 224, 227,
229, 231

Strumica 350

Struma, rzeka 478

Sudoł 348

Sugrin 512

Suszica 224

Suwa Gora (Sua Gora), góry 13, 14,
343, 344

Szabac 491

Szam 388–390

Tażewo 257, 345, 352, 354, 362

Tetowo 14, 88, 346, 347

Trebino 348

Trebowle 32, 34, 78, 79, 87, 88, 97,
106, 168, 175, 250, 280, 329, 337,
339, 343–345, 351, 352, 354, 356,
358–362, 364, 385, 392, 396, 401,
413, 422, 444, 445, 448, 464, 465,
467–469, 475, 477, 479, 480, 526,
527, 533, 539, 540

Treska, rzeka 329, 355, 359; zob. też
Golema Reka

Trno 344

Trobrianda Wyspy 59, 326, 458

Turcja 138, 280, 353, 354, 356, 362,
527

Turczane 349

Weles 341, 342

Wełbuźd → Kiustendił

Wenecja 340

Wetornik, góra 139, 145, 163

Wołcze 30, 31, 34, 35, 40, 42, 85, 103,
125–128, 142, 149, 153, 167, 176,
186, 197, 211, 215, 224–226, 228,
236, 237, 241, 257, 259, 260, 292,
329, 330, 333, 335, 339, 341, 342,
345, 352, 354, 359, 362, 364, 391,
392, 394, 396, 399, 400, 416, 450,
463, 477, 479, 480, 506–514, 519,
527–529, 530, 535–537, 542–544

Wołczica, rzeka 359; zob. też Mała
Reka

Wołoszczyzna 489

Zadar 474

Zagrad 142, 243, 309, 310, 316, 328,
354, 381, 382, 396, 401

Zajas 354, 355

Zakamen 349, 361

Zdunie 42, 329, 343, 344, 352, 362,
380, 392, 395, 444, 527

Zeta 489

Zletowo 350

Zweczian 224, 349, 362, 385, 431

Żelazna Rzeka (Reczane) 217

Żeleznica 350

Nota edytorska

I. Spuścizna naukowa Józefa Obrębskiego związana z Poreczem, którą publikujemy w postaci dwuczęściowego tomu *Macedonia*, oraz dzieje jej opracowywania do druku zostały ogólnie omówione we wstępie do niniejszego wydania. Tutaj przedstawiamy przyjęte przez edytorów założenia i rozwiązania redakcyjne.

Stanowiące punkt wyjścia edycji materiały Obrębskiego obejmują około półtora tysiąca stron rękopisów i maszynopisów pisanych po polsku, macedońsku (z wtrętami serbskimi) i angielsku. Znajdują się one w „Obrebski Collection”, Special Collections and Archives, W.E.B. Du Bois Library, University of Massachusetts w Amherst w Stanach Zjednoczonych (<http://scua.library.umass.edu/obrebski-jozef/>). Redaktorzy tomu mieli do dyspozycji ich kserokopie i skany. Niewielką część materiałów macedońskich (oryginały) przechowała w Warszawie siostra uczonego, Profesor Antonina Obrębska-Jabłońska (1901–1994); po jej śmierci zostały przekazane Annie Engelking.

Podstawę edycji stanowi więc materiał trójjęzyczny. Macedońskie notatki terenowe pochodzą w całości z badań Józefa Obrębskiego na Poreczu w latach 1932–1933. W terenie sporządzał on notatki także po polsku, a konspekty i wstępne krótkie opracowania czy zarysy tekstów po polsku i angielsku. Znaczna część tych rękopisów jest trudno czytelna: notując na bieżąco, badacz pisał skrótowo, stenograficznie, niewyraźnie, czasem słabo widocznym ołówkiem; zdarzało mu się kontaminować zapis łaciński i cyrylicy, pojawiały się też literówki. Maszynopisy monografii i artykułów (wraz z ich wariantami rękopiśmiennymi) powstały, co oczywiste, w późniejszym okresie; przede wszystkim w latach 1933–1944. Do spuścizny macedońskiej Obrębskiego należą też trzy publikacje: dwa polskie artykuły z lat trzydziestych i jeden angielski ogłoszony już po śmierci uczonego. Wszystkie teksty angielskie zostały na potrzeby niniejszego wydania przetłumaczone na język polski.

Pisma wchodzące w skład *Macedonii* autor dopracował w różnym stopniu; tylko niewielka część maszynopisów była przez niego przygotowana do druku. Większości prac nie zdołał ukończyć. W czasie powstania warszawskiego uległ zniszczeniu gotowy do publikacji maszynopis monografii *Macedońska wiara i obrzędy. Socjologiczny opis wierzeń i obrzędów magiczno-religijnych Porecza w serbskiej Macedonii. Czy zachowana spuścizna macedońska stanowi całość źródeł i opracowań uczonego dotyczących Porecza*, nie wiadomo.

Z jednej strony Obrębski pisał kilka rzeczy równolegle, przerywał pisanie, powracał do zarzuconego tekstu lub opracowywał jego nową wersję, nierzadko pod nowym tytułem. Często operował roboczo kilkoma wariantami tytułu. Z drugiej strony te same zagadnienia podejmował w różnych okresach i poruszał w więcej niż jednej pracy, rozwijając je w różnym stopniu. I tak np. społeczno-kulturowy kontekst zawierania małżeństw na Poreczu opisał szczegółowo w tekście „Małżeństwo z miłości. Czarownica swatką”, w sposób skondensowany zaś w „Małżeństwie patrylokalnym”. Podobnie zagadnienia magii i czarownictwa, wyczerpująco przedstawione w monografii *Czarownictwo Porecza Macedońskiego*, omówił zwięźle w „Religii giaurów macedońskich” w rozdziale „Czary i czarownictwo”, a ich esencję zaprezentował w wersji angielskiej w artykule *Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej*.

Chronologii wariantów tekstów (w tym licznych zarysów, fragmentów, urywków) przeważnie nie sposób ustalić. Niektóre teksty polskie i angielskie to różniące się wersje jednego opracowania, znacznie rzadziej przekłady (niekoniecznie wierne); większość jednak nie ma odpowiednika w drugim języku. Wybrane fragmenty macedońskich notatek terenowych, przynależących do konkretnych monografii czy artykułów, były przez Obrębskiego przetłumaczone na język polski i przepisane na maszynie (w całości lub części) przez jego żonę. Jednak zasadnicza większość notatek uczonego, odcyfrowanych z rękopisu przez edytorów tomu, została włączona na podstawie kryterium merytorycznego do poszczególnych rozdziałów dopiero w procesie redakcji naukowej. Opracowanie tego stanowiącego specyficzny palimpsest materiału, obszernego i skomplikowanego, wymagało pogłębionej orientacji w jego logice i nawarstwieniach, nie tylko synchronicznych, ale też diachronicznych i językowych.

Należy tu wspomnieć, że próby porządkowania macedońskiej spuścizny Obrębskiego podejmowały po śmierci uczonego jego siostra (Antonina Obrębska-Jabłońska) i żona (Tamara Obrębska, 1908–1974); w archiwaliach można znaleźć pochodzące od nich adnotacje. Tamara Obrębska miała też udział w nadaniu materiałom męża porządku przyjętego przez archiwum. Porządek ten jednak, nieoddający ani logiki, ani chronologii pism macedońskich Obrębskiego (czasem fragmenty jednego tekstu można znaleźć w kilku teczkach archiwalnych), był podczas redakcyjnych prac nad tomem przydatny w bardzo niewielkim stopniu. Merytoryczne porządkowanie materiałów źródłowych, żmudne i niełatwe, przeszło serię kolejnych przybliżeń. Koncepcja delimitacji i układu tekstów w obu częściach tomu *Macedonia* powstawała w miarę pogłębiania orientacji w całości spuścizny i zdobywania umiejętności odczytywania jej fragmentów we wzajemnie współzależnych wewnętrznych kontekstach. Do końca pracy nad książką w jej strukturze niezbędne były jeszcze korekty.

Choć edytorzy starali się dochować maksymalnej wierności intencjom autora, kierując się przy konstruowaniu książki zachowanymi w jego spuściznie archiwalnej konspektami (polskimi i angielskimi), niektóre decyzje dotyczące struktury tomu musiały być arbitralne. Konspekty Obrębskiego,

wszystkie poza „Planem ogólnym 1935” („Obrebski Collection”, box 52, folder 31) niedatowane, nie zawsze są wzajemnie spójne i ich chronologia (podobnie jak chronologia większości tekstów i ich wariantów) jest, siłą rzeczy, niemożliwa do odtworzenia — nie pomagają więc rozstrzygnąć wszystkich dylematów kompozycyjnych. Co więcej, granice między książkami i artykułami, nad którymi pracował uczony, niejednokrotnie bywają trudne do uchwycenia, tym bardziej że paradygmat funkcjonalizmu narzucał mu rozbudowaną kontekstualizację analizowanych problemów; niektóre partie tekstu można by przyporządkować do kilku, a nawet do każdej monografii. Najbardziej jednoznacznie z całości materiału wyodrębniła się monografia (a raczej jej obszerny zarys) *Mit i rzeczywistość u Słowian Południowych*. Jaki ostateczny kształt nadawał swojemu projektowi pisarskiemu autor, nie wiadomo. Być może zresztą takiego kształtu nigdy nie wypracował. Układ i do pewnego stopnia też delimitacja pism w niniejszym tomie nie pochodzą więc tylko od Obrębskiego. Nie są też chronologiczne. Są merytoryczne i tu odpowiedzialność za nie wzięła na siebie Anna Engkeling.

Tom *Macedonia* zawiera cały znany nam dorobek Józefa Obrębskiego mający związek z jego badaniami w tym kraju. Nie uwzględniono jedynie konspektów, by nie dublować w postaci punktów zawartości odnośnych partii tekstu; wprowadzono tylko te fragmenty owych roboczych spisów treści, które nie miały swojego rozwinięcia w opisowych partiach tekstu. Do tomu nie weszły też in extenso sporządzone w terenie wykresy i notatki genealogiczne. Na podstawie szkiców i notatek autora opracowaliśmy własne, maksymalnie pełne wykresy (wykonał je Michał Swianiewicz), a pozostała część informacji dotyczącej genealogii rozmówców Obrębskiego znalazła się w przypisach. Pominięto również kilka stron notatek spoza Porecza, pochodzących z wcześniejszego rekonesansu terenowego w Macedonii (szczegółowsze informacje na jego temat znajdzie czytelnik we wstępie). W książce nie znalazła się także luźniej związana z Macedonią „Kuwada” — angielska rozprawa „Family organisation among Slavs as reflected in the custom of couvade” z 1933 roku. Jej przekład będzie opublikowany w następnym tomie *Studiów etnosocjologicznych*.

Ostatecznie tom *Macedonia* wykrystalizował się jako trzy monografie: *Giaurowie Macedonii. Opis magii i religii pasterzy z Porecza na tle zbiorowego życia ich wsi* (która zajmuje część 1), *Czarownictwo Porecza Macedońskiego* oraz *Mit i rzeczywistość u Słowian Południowych* (w części 2). Do każdej monografii przynależą warianty jej fragmentów (w tym szkice, urywki, odpryski tekstu) oraz odpowiednia seria notatek terenowych, zredagowana w dwóch wersjach językowych: w dialekcie macedońskiego Porecza i w polskim przekładzie. Warianty i uzupełnienia tekstu (czasem przez autora niedopracowane, czasem mające postać punktów czy krótkich uwag) drukujemy mniejszą czcionką, wydzielamy gwiazdkami, podajemy w postaci aneksów bądź też zamieszczamy w przypisach.

Do drugiej części wchodzi także [*Rozproszone teksty epickie i liryczne. Zapisy terenowe*], pochodzące w całości z rękopisów, oraz przetłumaczony

z języka angielskiego artykuł *Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej*.

Decyzja o włączeniu do *Macedonii* tekstów nieukończonych przez autora nie była łatwa. Józef Obrębski był perfekcjonistą i długo cyzelował swoje prace, zanim ogłosił je drukiem. Zwyciężyła jednak świadomość unikalnej wartości dokumentalnej i naukowej jego szkiców i materiałów, a także przekonanie, że należy udostępnić czytelnikom całość pism macedońskich Obrębskiego.

II. *Macedonia* jest edycją krytyczną. Oznacza to, że prezentuje tekst w możliwie największym stopniu zgodny z intencją autora, jednocześnie podając wszystkie jego warianty i pokazując autorską „kuchnię”; taki wgląd w warsztat Obrębskiego nie tylko przybliży czytelnikowi kolejność powstawania jego prac, ale też pozwala prowadzić z tymi pracami własny dialog. Dialog ten mają ułatwić wprowadzona w sposób konsekwentny redakcja naukowa tekstu i zastosowany aparat krytyczny (przypisy merytoryczne, w tym wyjaśniające decyzje edytorskie, przypisy bibliograficzne, nota edytorska i indeksy). Przypisy autora oraz dopełniające tekst główny fragmenty jego notatek i robocze uwagi oznaczono gwiazdkami; przypisy pochodzące od redaktorów są numerowane.

Podczas prac redakcyjnych przestrzegano zasady maksymalnej wierności oryginałowi. Wprowadzano więc tylko takie zmiany, jakie uznano za niezbędne. Ponieważ jednak większość redagowanych tekstów stanowiły wersje robocze, brudnopisy i notatki, ingerencji redaktorskich musiało być siłą rzeczy dość dużo. Należy mieć świadomość, że podstawą pracy edytorskiej były robocze papiery uczonego, a nie prace przygotowane do druku.

Ortografia i interpunkcja zostały zmodernizowane zgodnie ze współczesną normą, zachowano jednak niektóre charakterystyczne cechy interpunkcji autora (Obrębski często stosował myślniki, średniki i dwukropki). Ujednolicono zapis skrótów (np. *itp.* zamiast *etc.*). Skorygowano ewidentne błędy — literówki, drobne przeoczenia oraz potknięcia gramatyczne — bez wskazywania miejsc wprowadzenia poprawek. Nie zaznaczono również miejsc, w których został zmieniony szyk wyrazów w zdaniu bądź skorygowana konstrukcja składniowa (np. przez zastąpienie imiesłowu konstrukcją z zaimkiem *który* lub *jaki* czy strony biernej czasownika czynną) albo forma gramatyczna wyrazu (czas, liczba). W kilku wypadkach zastąpiono przestarzałą formę wyrazu współczesną (np. *eufemistycznie* zamiast *eufemicznie*), czego również nie zaznaczano. W całym tomie ujednolicono postać kilku kluczowych terminów (Obrębski nie posługiwał się terminologią konsekwentnie), każdą z tych decyzji sygnalizując w przypisie — m.in. zdecydowano się na termin *ród* (*kabile*) zamiast *klan* bądź *przysiółek* (*mało*) zamiast innych doraźnych synonimów stosowanych przez autora.

Wszelkie ingerencje redaktorskie wykraczające poza ortografię oraz poprawność gramatyczną (w tym składniową) i frazeologiczną tekstu oznaczono nawiasami kwadratowymi. Usunięte powtórzenia, tautologie

i konstrukcje analityczne sygnalizuje znak [...]. Zaznaczone zostały również te miejsca, gdzie wprowadzono niewielkie, najczęściej jednowyrazowe uzupełnienia (także w przekładach z języka macedońskiego i angielskiego) lub rozwinięcia skrótów bądź skorygowano usterki leksykalne i semantyczne (m.in. [pole] zamiast mac. *niwa*). W wielu wypadkach w nawiasie kwadratowym zostało podane objaśnienie macedońskiego wyrazu nieopatrzonego w danym miejscu przypisem. Ujęte w nawias kwadratowy tytuły niektórych całości w tomie zostały nadane przez Annę Engelking (na podstawie wariantów autorskich). W nawias kwadratowy ujęto też skromniejsze objętościowo przekłady zdań czy formuł macedońskich występujące w tekście ciągłym i w przypisach, a także w tytułach.

Obrębski adaptował wyrazy macedońskie do polszczyzny fonetycznie, fleksyjnie i słowotwórczo, odmieniając je i tworząc wyrazy pochodne (przy czym nie zawsze był w tym konsekwentny). Polonizmów fonetycznych (jak np. ścieżor w miejsce mac. *stežer / stožer*, czeladź zamiast mac. *czelad*) i słowotwórczych (np. zadrugarz, od rzecz. *zadruga*, zdomazecony od rzecz. *domazet*) nie wyróżniamy kursywą, co robimy w przypadku występujących w tekście wyrazów macedońskich, także w hybrydalnych formach przypadków zależnych, np. *adet / adetów, rakija / rakija, kabile / kabillem*. W przypadkach wymiennego użycia macedońskiej i polskiej postaci wyrazu (co charakterystyczne dla Obrębskiego) ta pierwsza jest zapisywana kursywą, druga — nie, np. *Krajczewci* (ale: Krajczewcy), *Star Badnik* (ale: Stary Badnik i badnicki), *Bożić* (ale: bożycowy), *Wodici* (ale: Wodzice i wodzicki). Kursywą zapisano także wyrazy objaśniane w przypisach, przy czym dialektałnych form poreckich nie opatrzone kwalifikatorem; kwalifikator występuje przy wyrazach innojęzycznych, w tym przy literackich formach macedońskich (mac.).

Informacja bibliograficzna, odnosząca się do wszystkich pozycji wymienionych w obu częściach tomu *Macedonia*, została opracowana zbiorczo (zapis ujednociono) i zamieszczona na końcu książki. Uwzględnione w bibliografii publikacje macedońskie, bułgarskie i serbskie (nazwiska autorów i tytuły) zapisano w transkrypcji, nie zaś w transliteracji (a więc *Wojisław*, nie: *Vojislav*; *Miłosz*, nie: *Miloš*); pozwala to czytelnikowi niefilologowi poprawnie odtworzyć brzmienie wyrazów w tych językach. Bibliografia nie obejmuje pozycji ze wstępu (*Macedonia Józefa Obrębskiego*); ich dane bibliograficzne znajdują się w odnośnych przypisach.

Zamieszczone w książce fotografie, bez wyjątku wykonane przez Józefa Obrębskiego w latach 1932–1933, znajdują się wraz z jego tekstami w „Obrębski Collection” w archiwum University of Massachusetts w Amherst. Podobnie pozostała dokumentacja ikonograficzna autorstwa uczonego — mapki, rysunki i szkice. Jedynie kolorowa fotografia amuletów hodży (z tego samego archiwum) została wykonana przez Annę Engelking (s. 231 w części 2). Szklane negatywy fotografii (8,8 × 6,3 cm) przechowywane są w archiwum w specjalnych kopertkach, które Obrębski opisał w części po polsku, w części po macedońsku. W książce podpisy pod fotografiami zostały skorygowane, przetłumaczone i ujednocione,

przy czym niektóre zdjęcia, przez autora nieopisane, otrzymały podpisy od redakcji. W podpisach pod zdjęciami zdecydowaliśmy się, głównie ze względów graficznych, nie wprowadzać nawiasów kwadratowych sygnalizujących ingerencje redaktorskie.

Jak wspomniano, te fragmenty macedońskich notatek terenowych, które wchodziły czy miały wejść w skład przygotowywanych monografii bądź artykułów, Obrębski przetłumaczył na język polski. Znaczna część jego przekładów nosiła charakter filologiczny, roboczy. W związku z tym zespół redakcyjny wykonał jednolite tłumaczenie całości terenowych zapisów macedońskich, czasem biorąc za podstawę przekład Obrębskiego, czasem nie. W kilku miejscach trzeba było uzupełnić (w nawiasie kwadratowym) wyjściowy tekst macedoński o zdanie obecne w roboczym przekładzie autora, a brakujące w oryginale. Tekstom pieśni, bajek i zamówień starano się nadać cechy przekładu literackiego. Tłumaczenie i redakcja przekładów były pracą zespołową, dlatego — inaczej niż przy przekładach z języka angielskiego autorstwa Jakuba Ozimka i Anny Engelking — nie sygnujemy ich nazwiskami autorów. Należy jednak podkreślić, że większość pracy translatorskiej wykonali Joanna Rękas i Ilija Upalevski.

III. Szczególnej pieczołowitości wymagało od edytorów ujednoczenie transkrypcji w tekstach macedońskich. Dialekt Porecza, obfitujący w serbizmy i turczyzmy, różniący się fonetycznie od standardowego macedońskiego (który w latach trzydziestych XX w. dopiero się kształtował i nie był jeszcze skodyfikowany), był, co oczywiste, językiem mówionym, nie pisanym. Notując wypowiedzi rozmówców, Obrębski stosował cyrylicę serbską (częściej) lub półliteracką transkrypcję polską (rzadziej), w tekstach angielskich zamieszczał macedońskie fragmenty w transkrypcji łacińskiej bez polskich znaków. W jego papierach spotykamy też próbki transkrypcji fonetycznej.

W niniejszej edycji transkrypcja została opracowana zgodnie z polskimi regułami transkrypcji alfabetów cyrylickich¹, a więc według zasad polskiej normy ortograficznej dostosowanych do fonetyki dialektu poreckiego. Znakami specjalnymi, jakich tu używamy, jest ^j we frakcji górnej, oznaczające miękką wymowę głoski *l* (*Wel^janica*, *L^juba*) oraz apostrof, sygnalizujący kontrakcję lub ucięcie sylaby / głoski (*zase[’]ujeme*, *Dziurdzio[’]en*, *al[’]*). Tak samo oznaczał tę cechę poreckiej wymowy Obrębski — przy czym apostrof stosował niekonsekwentnie; pisał też np. *zaseujeme*, *Dziurdzioen*, *al*. W wypadkach, gdy notacja Obrębskiego oddawała jego wahania co do konwencji zapisu, ujednoczono transkrypcję zgodnie z przyjętymi regułami. Tak np. z autorskich wariantów *bacziło*, *bačiło*, *bacziło* i *baczyło* pozostawialiśmy *bacziło* jako poprawną transkrypcję poreckiej wymowy i *baczyło* jako fonetyczno-morfologiczne spolszczenie. W macedońskich fragmentach tekstu skorygowano też interpunkcję.

¹ Zob. *Wielki słownik ortograficzny PWN z zasadami pisowni i interpunkcji*, red. Edward Polański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 109–118.

Przyjęta transkrypcja, konsekwentna w stosunku do zapisu Obrębskiego i wzoru zastosowanego w pierwszym tomie *Studiów etnosocjologicznych (Polesie)*, pozwala również prawidłowo odczytać macedońskie cytaty osobie nieznającej języka. Tu warto zwrócić uwagę, że poreckie ć/dź (*cie/dzie*) wymawiane jest miękko (nie półmiękko), tak samo jak w polszczyźnie. Głoska ł ma wymowę przedniojęzykowo-zębową (jak w językach wschodniosłowiańskich).

Uważny czytelnik zwróci niewątpliwie uwagę na niekonsekwencje w zapisach wypowiedzi rozmówców Obrębskiego. Redaktorzy, dochowując wierności oryginałowi, zachowali niekonsekwencje autora (odzwierciedlające, jak należy sądzić, indywidualne cechy językowe rozmówców i/lub wariantowość dialektu); skorygowano jedynie nieliczne literówki. Wariantów w zapisach Obrębskiego jest dużo i są to przede wszystkim warianty wymowy (fonetyczne), np. *zemna / dzemna / zemia, weter / wetor, okołu / okułu, tija / tije, begałka / begołka, bosilek / bosilok, crepna / crepa, matienica / matenica, jaglencze / jaglendże*. Pojawiają się też warianty fleksyjne, np. *Dziurdzioenu/-na*. Niekonsekwentne są także zapis i odmiana niektórych imion, np. *Trpe / Trpo, D. Trpa / Trpego, Riste / Risto, D. Rista / Ristego, Pawle, D. Pawła* (nie: *Pawlego*), *Spase, D. Spasena* (nie: *Spasa / Spasego*).

IV. Nota bibliograficzna

Giaurowie Macedonii. Opis magii i religii pasterzy z Porecza na tle zbiorowego życia ich wsi

Pierwodruk. Tytuł monografii nadany przez Annę Engelking. Materiały Obrębskiego zawierają kilka wariantów tytułu, m.in. *Giaurowie Macedonii. Opis magii i religii pasterzy macedońskich na tle zbiorowego życia ich wsi; The Giaours of Macedonia: A functional study of religious institutions in a traditional peasant community*.

Monografia zrekonstruowana na podstawie polskich, macedońskich i angielskich materiałów archiwalnych (maszynopisy z rękopiśmiennymi poprawkami i rękopisy) w „Obrebski Collection”, Special Collections and Archives, W.E.B. Du Bois Library, University of Massachusetts w Amherst (series 7: Macedonia, box 49–52). Struktura nadana przez Annę Engelking.

Rozdział „[Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]”. Fragmenty podrozdziału „Wizerunek kobiety” były publikowane wcześniej jako część tekstu „Czarownictwo Porecza Macedońskiego” w: Józef Obrębski, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (przygotowanie do druku i przedmowa Anna Engelking, IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 25–52).

Rozdział „Pogańskie prawosławie” opracowany na podstawie maszynopisu, który stanowił podstawę artykułu *System religijny ludu macedońskiego*, opublikowanego w 1936 roku w: „Kuryer Literacko-Naukowy”, dodatek do „Ilustrowanego Kuryera Codziennego”, 15.06.1936, nr 24, s. XIII–XIV; 29.06.1936, nr 26, s. XI–XII; 13.07.1936, nr 28, s. XI–XIII; 20.07.1936, nr 29, s. XI–XII; 27.07.1936, nr 30, s. XIII. Poprawiony przedruk tego artykułu był publikowany w: „Sprawy Narodowościowe” 2006, t. 29: *W stulecie*

urodzin Józefa Obrębskiego, numer specjalny pod redakcją Anny Engelking, s. 152–167. Oryginalny maszynopis — obszerniejszy wariant publikacji w „Kuryerze” — nosi tytuł „Religia giaurów macedońskich” lub „Pogańskie prawosławie ludu Macedonii” (autor rozważał dwie wersje tytułu). Obrębski podzielił tekst na pięć części (paragrafów); ich tytuły pochodzą od redakcji „Kuryera”. W niniejszej edycji tytuły te usunięto. Wprowadzono nieco poprawek i uzupełniono rozdział o fragmenty z notatek terenowych oraz notatek pisanych po angielsku.

Macedoński przekład z maszynopisu ukazał się jako „Paganskoto prawosławie na narodot na Makedonija”, tłum. Tanas Vražinovski, w: *Makedonski etnosociološki studii*, t. 2, red. Tanas Vražinovski, Institut za Starosłowenska Kułtura, Matica Makedonska, Prilep–Skopje 2001, s. 9–24.

Rozdział „Czary i czarownictwo”. W materiałach archiwalnych także drugi wariant tytułu: „Magia i czarownictwo”. Skrót niektórych opisowych fragmentów tego rozdziału był opublikowany w 1934 roku jako popularny artykuł *Czarna magia w Macedonii* („Kuryer Literacko-Naukowy”, dodatek do „Ilustrowanego Kuryera Codziennego”, 23 kwietnia 1934, nr 17, s. VI–VIII). Podstawą niniejszej edycji jest oryginalny maszynopis; nienależące do niego fragmenty publikacji z „Kuryera” zamieszczono w przypisach. Przedruk artykułu *Czarna magia w Macedonii* (w opracowaniu naukowym Anny Engelking) ukazał się w: „Sprawy Narodowościowe” 2006, t. 29, s. 147–151, natomiast przekład macedoński, *Crnata magija wo Makedonija*, tłum. Tanas Vražinovski, w: *Makedonski etnosociološki studii*, t. 2, red. Tanas Vražinovski, Institut za Starosłowenska Kułtura, Matica Makedonska, Prilep–Skopje 2001, s. 69–74.

Fragmenty podrozdziałów „Wiara w czary i praktyka czarownicza” oraz „Typy i rodzaje czarów” były publikowane wcześniej jako części tekstu „Czarownictwo Porecza Macedońskiego” w: Józef Obrębski, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (przygotowanie do druku i przedmowa Anna Engelking, IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 25–52).

Rozdział „Odwracanie gradu i magia deszczu” jest pisaną przez kalkę kopią (o czym świadczą maszynopiśmienne poprawki nad wersami, niewprowadzone w odpowiednie miejsce odręcznym łukiem bądź strzałką) fragmentu utraconego maszynopisu monografii *Macedońska wiara i obrzędy. Socjologiczny opis wierzeń i obrzędów magiczno-religijnych Porecza w serbskiej Macedonii*. Prawdopodobnie podobnymi kopiami są też inne partie tekstu, zwłaszcza w rozdziale „Walka o byt. [Gospodarka i magia w cyklu rocznym]”.

Fragmenty monografii *Giaurowie Macedonii* w macedońskim oryginale i w przekładzie z języka polskiego (tłum. Tanas Vražinovski) oraz angielskiego (tłum. Liljana Guszewska) ukazały się (bez redakcji naukowej i aparatu krytycznego) w: Jozef Obrembski, *Fołklorni i etnografski materijali od Porecze*, t. 1, red. Tanas Vražinovski, Institut za Starosłowenska Kułtura, Matica Makedonska, Prilep–Skopje 2001; Jozef Obrembski, *Makedonski etnosociološki studii*, t. 2, 3, red. Tanas Vražinovski, Institut za Starosłowenska Kułtura, Matica Makedonska, Prilep–Skopje 2001, 2002.

Czarownictwo Porecza Macedońskiego

Pierwodruk monografii zrekonstruowanej na podstawie polskich, macedońskich i angielskich materiałów archiwalnych (maszynopisy z rękopiśmiennymi poprawkami i rękopisy) w „Obrebski Collection”, Special Collections and Archives, W.E.B. Du Bois Library, University of Massachusetts w Amherst (series 7: Macedonia, box 49–52). Struktura nadana przez Annę Engelking.

Fragmenty rozdziałów „[Porecze — teren dla etnologa]”, „Czarownictwo na Poreczu” i podrozdziału „Rozdymanie żył wilczych. I” były publikowane wcześniej jako części tekstu „Czarownictwo Porecza Macedońskiego” w: Józef Obrębski, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (przygotowanie do druku i przedmowa Anna Engelking, IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 25–52).

Podrozdział „Ucieczka Sławki” I, II i III to trzy warianty nieukończonego opowiadania etnograficznego. Autor rozważał różne warianty tytułu: „Skandal we wsi”, „Magia i miłość”, „Ucieczka Sławki”, „Magia we wsi”, także w kombinacjach, w których jeden z członów był tytułem, drugi podtytułem. Tekst zatytułowany w niniejszej edycji „Ucieczka Sławki. I” był (z niewielkimi zmianami redakcyjnymi) publikowany jako „Skandal we wsi” w: Józef Obrębski, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (przygotowanie do druku i przedmowa Anna Engelking, IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 53–70). Jego przekład macedoński ukazał się jako *Skandał wo sełoto*, tłum. Tanas Vražinovski, w: Tanas Vražinovski, Vladimir Karadžoski, Sonia Jovanovska-Rizoska, *Jozef Obrebski — značeaen istražuwacz na narodnata kultura na Makedoncite*, red. Tanas Vražinovski, Matica Makedonska, Skopje 2006, s. 243–258.

Poza tym fragmenty monografii *Czarownictwo Porecza Macedońskiego* w macedońskim oryginale i w przekładzie z języka polskiego (tłum. Tanas Vražinovski) oraz angielskiego (tłum. Liljana Guszewska) ukazały się (bez redakcji naukowej i aparatu krytycznego) w: Jozef Obrebski, *Fotkorni i etnografski materijali od Porecze*, t. 1, red. Tanas Vražinovski, Institut za Starosłowenska Kultura, Matica Makedonska, Prilep–Skopje 2001; Jozef Obrebski, *Makedonski etnosociološki studii*, t. 2, 3, red. Tanas Vražinovski, Institut za Starosłowenska Kultura, Matica Makedonska, Prilep–Skopje 2001, 2002.

Mit i rzeczywistość u Słowian Południowych

Pierwodruk monografii zrekonstruowanej na podstawie polskich, macedońskich i angielskich materiałów archiwalnych (maszynopisy z rękopiśmiennymi poprawkami i rękopisy) w „Obrebski Collection”, Special Collections and Archives, W.E.B. Du Bois Library, University of Massachusetts w Amherst (series 7: Macedonia, box 49–52). Struktura pochodzi od autora.

Oryginalne angielskie fragmenty rozdziału „Człowiek i ziemia” były publikowane w redakcji Joela M. Halperna w artykule *The Macedonian village photographs of Jozef Obrebski in the early 1930s. A perspective from his writings*, w: Jozef Obrebski, *Porecze 1932–1933. Macedonian Porech*

1932–1933, red. Tanas Vražinovski, Anna Engelking, Joel M. Halpern, Institut za Starosłowenska Kułtura, Matica Makedonska, Prilep–Skopje 2003, s. 79–81. Te same fragmenty opublikowano w przekładzie macedońskim: „Porecze — zemja i narod”, tłum. Liljana Guszewska, tamże, s. 65–67.

Fragmenty monografii *Mit i rzeczywistość u Słowian Południowych* w macedońskim oryginale i w przekładzie z języka polskiego (tłum. Tanas Vražinovski) oraz angielskiego (tłum. Liljana Guszewska) były publikowane (bez redakcji naukowej i aparatu krytycznego) w: Jozef Obremski, *Fołkorni i etnografski materijali od Porecze*, t. 1, red. Tanas Vražinovski, Institut za Starosłowenska Kułtura, Matica Makedonska, Prilep–Skopje 2001; Jozef Obremski, *Makedonski etnosociološki studii*, t. 2, 3, red. Tanas Vražinovski, Institut za Starosłowenska Kułtura, Matica Makedonska, Prilep–Skopje 2001, 2002.

[Rozproszone teksty epickie i liryczne. Zapisy terenowe]

Pierwodruk tekstów pochodzących z macedońskich i polskich materiałów archiwalnych (głównie rękopisów) w „Obrebski Collection”, Special Collections and Archives, W.E.B. Du Bois Library, University of Massachusetts w Amherst (series 7: Macedonia, box 49–52). W bloku tym znalazły się teksty, których nie dało się merytorycznie przyporządkować do żadnej monografii; jego struktura została wypracowana przez Annę Engelking.

Oryginalne macedońskie teksty epickie i liryczne ukazały się (bez redakcji naukowej i aparatu krytycznego) w: Jozef Obremski, *Fołkorni i etnografski materijali od Porecze*, t. 1, red. Tanas Vražinovski, Institut za Starosłowenska Kułtura, Matica Makedonska, Prilep–Skopje 2001.

Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej

Przekład z oryginału angielskiego. Jest to poprawiony i uzupełniony z notatek autora wariant tekstu opublikowanego jako *Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej*, tłum. Anna Engelking, w: Józef Obrebski, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (przygotowanie do druku i przedmowa Anna Engelking, IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 71–88). Podstawę przekładu stanowi wersja oryginalna (1961) oraz czwarte wydanie (2003) tekstu angielskiego.

Oryginał angielski: „Social Structure and Ritual in a Macedonian Village”, maszynopis, 13 s. Jest to tekst referatu, który Józef Obrebski wygłosił na Annual Meeting of American Anthropological Association w Filadelfii w 1961 roku, znajdujący się w „Obrebski Collection”, Special Collections and Archives, W.E.B. Du Bois Library, University of Massachusetts w Amherst (series 7: Macedonia, box 49, folder 12, box 50, folder 13, 14).

Pierwodruk: *Ritual and Social Structure in a Macedonian Village*, red. Barbara Halpern, Northeast Meeting, American Association for the Advancement of Slavic Studies, Boston University, Boston 1969, 21 s.

Wydanie drugie: *Ritual and Social Structure in a Macedonian Village*, red. Barbara Kerewsky-Halpern, Joel M. Halpern, International Area Studies Programs, University of Massachusetts at Amherst 1977, 21 s.

Wydanie trzecie: *Social structure and ritual in a Macedonian village*, w: Jozef Obrembski, *Porecze 1932–1933. Macedonian Porech 1932–1933*, red. Tanas Vražinovski, Anna Engelking, Joel M. Halpern, Institut za Starosłowska Kultura, Matica Makedonska, Prilep–Skopje 2003, s. 83–91.

Wydanie czwarte: *Social structure and ritual in a Macedonian village*, „Sprawy Narodowościowe” 2006, t. 29: *W stulecie urodzin Józefa Obrębskiego*, numer specjalny pod redakcją Anny Engelking, s. 286–295.

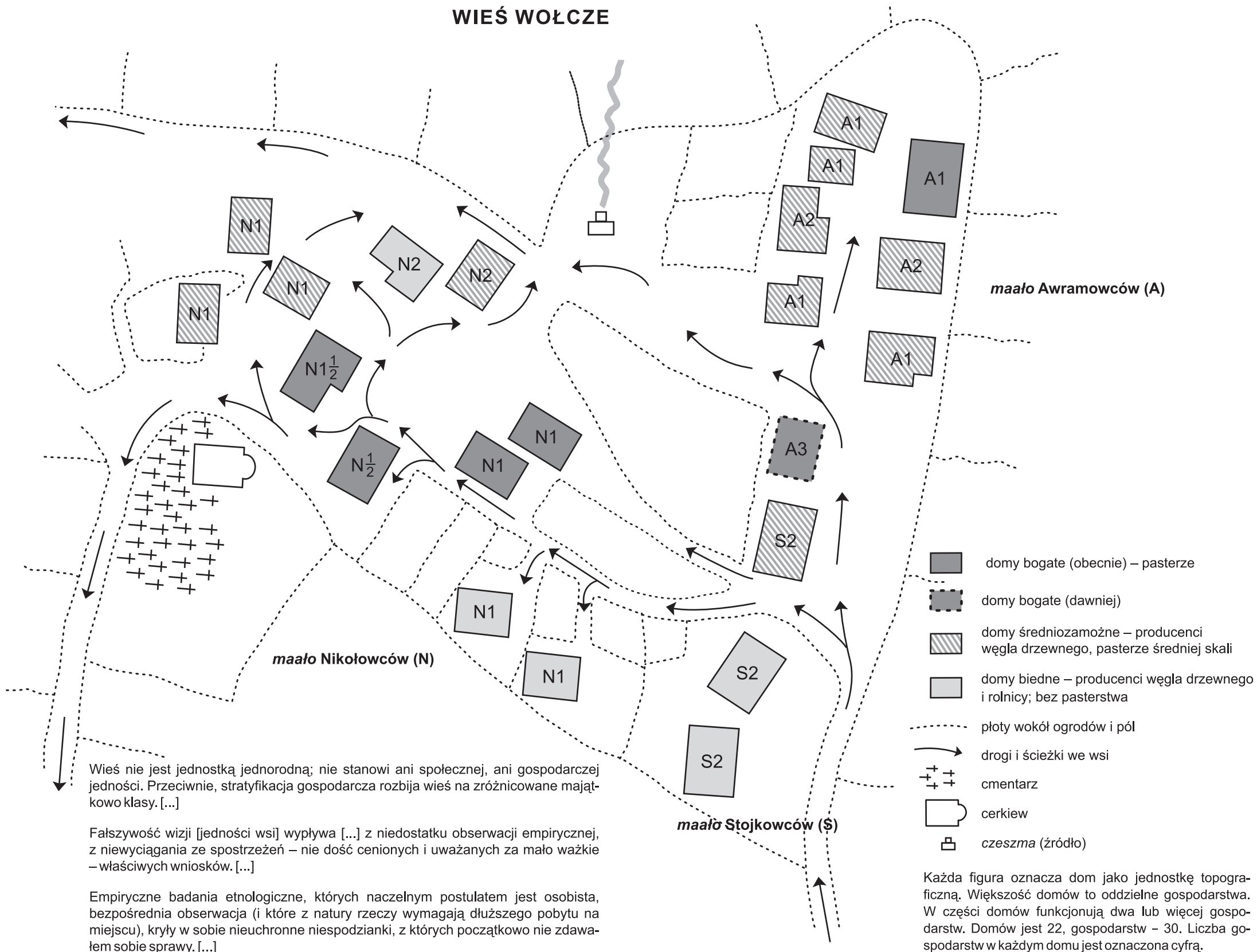
Pierwszy przekład polski: *Obrzędowa i społeczna struktura wsi macedońskiej*, tłum. Witold Kowalski, „Etnografia Polska” 1972, t. 16, z. 1, s. 201–213.

Fragmenty artykułu ukazały się też w przekładzie macedońskim: *Opštestwenata struktura wo makedonskoto seło*, tłum. Liljana Guszewska, w: Jozef Obrembski, *Porecze 1932–1933. Macedonian Porech 1932–1933*, red. Tanas Vražinovski, Anna Engelking, Joel M. Halpern, Institut za Starosłowska Kultura, Matica Makedonska, Prilep–Skopje 2003, s. 67–77.

Anna Engelking

OFICYNA NAUKOWA
ul. Sobieskiego 104/22, 00-764 Warszawa
tel. + 48 600 043 004
e-mail: oficyna.naukowa@data.pl
księgarnia internetowa: www.oficyna-naukowa.com.pl
Wydanie pierwsze, Warszawa 2022
Skład: Michał Swianiewicz
Druk i oprawa: Totem, Inowrocław

WIEŚ WOŁCZE



Wieś nie jest jednostką jednorodną; nie stanowi ani społecznej, ani gospodarczej jedności. Przeciwnie, stratyfikacja gospodarcza rozbija wieś na zróżnicowane majątkowo klasy. [...]

Fałszywość wizji [jedności wsi] wypływa [...] z niedostatku obserwacji empirycznej, z niewyciągania ze spostrzeżeń – nie dość cenionych i uważanych za mało ważne – właściwych wniosków. [...]

Empiryczne badania etnologiczne, których naczelnym postulatem jest osobista, bezpośrednia obserwacja (i które z natury rzeczy wymagają dłuższego pobytu na miejscu), kryły w sobie nieuchronne niespodzianki, z których początkowo nie zdawałem sobie sprawy. [...]

- domy bogate (obecnie) – pasterze
- domy bogate (dawniej)
- domy średniozamożne – producenci węgla drzewnego, pasterze średniej skali
- domy biedne – producenci węgla drzewnego i rolnicy; bez pasterstwa
- płoty wokół ogrodów i pól
- drogi i ścieżki we wsi
- +
+
+ cmentarz
- cerkiew
- czeszma (źródło)

Każda figura oznacza dom jako jednostkę topograficzną. Większość domów to oddzielne gospodarstwa. W części domów funkcjonują dwa lub więcej gospodarstw. Domów jest 22, gospodarstw – 30. Liczba gospodarstw w każdym domu jest oznaczona cyfrą.



W skład II części *Macedonii* wchodzi monografia Józefa Obrębskiego „Czarownictwo Porecza Macedońskiego” oraz „Mit i rzeczywistość u Słowian Południowych”, zrekonstruowane z materiałów archiwalnych. Znajduje się tu również bogaty korpus źródeł ustnych (w oryginalnej wersji macedońskiej i polskim przekładzie), w tym rzadkie teksty epickie i liryczne, a także studium „Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej” – jedyna praca

dotycząca kultury Porecza, jaką Obrębski napisał po drugiej wojnie światowej, adresując ją do amerykańskiej publiczności antropologicznej.

Nie jest [...] zadaniem uczonego kolekcjonować dziwolągi. Jego zadaniem jest czynność bardzo nieromantyczna: pokazanie, dlaczego te dziwolągi nimi nie są, jak tłumaczą się w tym kontekście i w tym otoczeniu, którego stanowią tylko [...] element, nieposiadający żadnej treści i żadnego znaczenia poza [...] systemem, do którego należą.

„Czarownictwo na Poreczu”

Maska hipokryzji i obłudy, którą odgradzano się ode mnie, stała się bezużytecznym rekwizytem. Kunsztowna inscenizacja macedońskiego raję i symulacja, że wszystko dzieje się jak najlepiej na tym najlepszym ze światów, stały się śmieszną komedią. Zaczęliśmy patrzeć na siebie innymi oczami i używać innych słów. Po prostu przestałem być cudzoziemcem. Zacząłem być swoim człowiekiem.

„Ucieczka Sławki”

Cena: 67 zł



FUNDACJA
LANCKOROŃSKICH

ISBN 978-83-66056-64-0



9 788366 056640