

### III. NUOMONĖ / OPINIE I POGLĄDY

**Michał Łuczyński**

*Akademia Świętokrzyska im. Jana Kochanowskiego w Kielcach*

*Institut Filologii Polskiej*

*ul. Leśna 16, 25-509 Kielce, Polska*

*E-mail: michal\_oss@interia.pl*

#### **SEMANTYKA OBRZĘDÓW WIOSENNYCH ZWIĄZANYCH Z MARZANNĄ I JARYŁĄ (PRÓBA REKONSTRUKCJI „PRASŁOWIAŃSKIEGO TEKSTU”)**

*Artykuł podejmuje próbę podsumowania i uściślenia dotychczasowych wyników badań nad prasłowiańską mitologią na odcinku dotyczącym mitu boskiego rodzeństwa i śmierci boga urodzaju. Wykorzystany materiał objął m.in. źródła historyczne, przekazy etnograficzne, teksty pieśni ludowych oraz znaleziska archeologiczne. Tak wyekscerpowany materiał pozwolił ustalić atrybuty i funkcje bóstw, odtworzyć wątki i pojedyncze sekwencje mitu, a w rezultacie mityczną fabułę, w jakiej omawiane postacie występowały. W artykule przyjęto trzy etapy postępowania: prezentacja źródeł; ustalenie semantyki wyobrażeń związanych z tymi postaciami; oraz rekonstrukcja fragmentów prasłowiańskiego mitu o umierającym bogu.*

**SŁOWA KLUCZE:** *etnografia, językoznawstwo, słowiańska mitologia.*

Pieśni ludowe są bardzo dobrym materiałem do badań nad relikdami najstarszych wyobrażeń religijnych Słowian, zachowanymi nieraz i do czasów najnowszych w folklorze krajów słowiańskich. Konserwatyzm, a także zachowawczość niektórych Słowian, spowodowały, że niejednokrotnie w folklorze słownym możemy się spotkać z elementami wierzeń, których geneza daleko poprzedza przyjęcie chrześcijaństwa.

Ostatnie kilkadziesiąt lat cechuje znaczny postęp w poznaniu kultury duchowej Słowian. Największy udział mają w tym rosyjscy językoznawcy – W. Ivanov i W. N. Toporov (Иванов, Топоров 1965; Иванов, Топоров 1970; Иванов, Топоров 1974; Топоров 1998)<sup>1</sup>, w ślady których poszedł chorwacki lingwista R. Katičić. Dzięki

ich badaniom stało się jasne, że w tekstach współczesnego folkloru kryją się jeszcze, rozbite wskutek przemian ideologicznych, pozostałości przedchrześcijańskiego systemu mitologicznego, które po opracowaniu przez tych uczonych zaczęły zdradzać swą wewnętrzną spójność i archaiczną genezę.

W artykule tym zająłem się przede wszystkim problemem relacji między Jaryłą a Marzanną. Kwestia ta sygnalizowana już w pracach Ivanova i Toporova, została podjęta przez R. Katičića<sup>2</sup>. Pod tym kątem przebadłem pieśni obrzędowe głównie z terenu Polski, Czech i Słowacji, chociaż uwzględniłem także pieśni słoweńskie, chorwackie i ukraińskie. Koncentruję się przede wszystkim na funkcjach i atrybutach postaci, a

<sup>1</sup> To najważniejsze prace tych uczonych poświęcone temu zagadnieniu.

<sup>2</sup> Zob. (Katičić 1987), a także szereg artykułów tego autora. Postaci Marzanny poświęcone są dwie podstawowe prace (Zibrt 1893; Staszczak 1964).

także ich roli w obrzędowości cyklu wegetacyjnego, albowiem problematyka ta nie doczekała się dotąd wyczerpującego wyjaśnienia. Jaryło i Marzanna są postaciami kluczowymi i znaczącymi dla rekonstrukcji głównych wątków prasłowiańskiego wariantu mitu o odchodzącym / umierającym bogu urodzaju, którego ślady odkrył Katičić w przekazach folkloru w Chorwacji.

Najwcześniejsze dane o teonimie \*Jarilo (srus. Ярун, brs., ukr. Ярыло, Ярило, serb. Јарило, społab. \*Jarovit – w zapisach niem. Gerovit, Herovith) pochodzą z XII wieku, z łacińskich „Żywotów św. Ottona”, i dotyczą wierzeń lności terenów Połabszczyzny. W źródłach tych jest on dwukrotnie określony jako bóg wojny, porównywalny z rzymskim Marsem (Meyer 1931, s. 29, 37).

„Żywoty...” dostarczają zwłaszcza jednej, istotnej informacji o tym bóstwie, mianowicie w „Dialogus de vita Ottonis...” Herborda z 1159 roku, opisującym walkę misjonarzy z pogańskimi kapłanami, zacytowana została kwestia Jarowita, którą miał on wygłosić do pewnego wieśniaka spieszącego nocą przez las na targ do Wołogoszczy. Grozi on mieszkańcom tego miasta w razie przyjęcia misjonarzy:

Ego sum deus tuus; ego sum qui vestio et gaminibus campos et frontibus nemora; fructus agrorum et lignorum, fetus pecorum, et omnia quaecumque usibus hominum serviunt, in mea sunt potestate. Haec dare soleo cultoribus meis, et his qui me contempnunt auferre (Meyer 1931, s. 28).

Jarowit jest więc bóstwem, które związane jest z płodnością i urodzajem. Szczególnie godna uwagi jest metafora użyta przez kapłana: „jam ten, który okrywam pola murawą, a lasy liściem”.

Źródłem, dotychczas praktycznie nie wykorzystanym do badań nad religią pogańskich Słowian, jest również opowiadanie „Quomodo zabulus in scemate regio seipsum ydalatris ostendebat” z Herberti De miraculis libri tres (Księga cudów mnicha Herberta, ok. 1160 r.), które wymownie potwierdza i uzupełnia dane „Żywotów...”, właśnie jeśli chodzi o postać Jarowita (choć nie wymienionego z imienia):

Siquidem interdum visibiliter seipsum ostendens, quasi tyrannus aliquis vultu et voce terribilis apparebat atque miserrimos homines illos minis ac verberibus illatis ad suam reverentiam imperiose cogebat. Preterea morbos, clades, sterilitates atque similia ex divina permissione inducens frequenter, terrorem suum super infidelibus populis incubebat. Si quando vero ab huiusmodi malignacionibus cessare aut micus agere videbatur, magni beneficii largitor tenebatur<sup>3</sup>.

Z „Żywotów...” i „Księgi cudów Herberta” dowiadujemy się także o rekwiizytach i przebiegu obrzędów ku czci Jarowita, który – jak poświadczają słowa „Vita Ottonis episcopie Babenbergensis” Ebbona – łączył się z atrybutami wojennymi (chorągiewami) (Meyer 1931, s. 36), oraz z rolniczymi opisanymi w „Quomodo zabulus...”:

Statutis quoque diebus in anno soliti erant undique ad phanum ipsius sollempniter convenire et pollutis sacrificiis participando

<sup>3</sup> „...Jawnie ukazywał się [niekiedy] jako jakiś tyran groźny z twarzy i głosu, i zmuszał surowo groźbami i biciem najniebezpieczniejszych owych ludzi do czci dla siebie. Oprócz tego zsyłając często z nakazu boskiego choroby, klęski nieurodzaju i inne tego rodzaju plagi, wzbudzał strach w niewiernych ludziach. Jeśli w istocie kiedykolwiek wydawało się, że odstępuje od tego rodzaju zbrodniczych czynów lub postępuje łagodniej, uważany był za szarfarza wielkich dobrodziejstw” (Szacherska 1968, s. 88-89); przekład zawiązuję pani mgr Małgorzacie Kruszelnickiej, której w tym miejscu pragnę wyrazić głęboką wdzięczność.

convirare. Aliam vero e regione mensam laucioribus epulis copiose refertam seorsum apponebant<sup>4</sup>.

Wzmianka o święcie Jarowita dotyczyła połowy kwietnia (około 14-15 IV), było to więc święto wiosenne; wtedy bowiem misja Ottona dotarła do Havelbergu. Drugi z opisanych obrzędów niewątpliwie również dotyczył świąt wiosennych, o czym świadczą dalsze wzmianki o rytualnych biesiadach, „pijaniem bóstwie” i jego „pokarmach”.

Z terenów wschodniosłowiańskich pochodzi wiele potwierdzeń kultu Jarowita, począwszy od wzmianki Latopisu suzdalskiego o idolu „Jaruna”. Według kronik Woroneża Tichon, biskup w Woroneżu zniósł 15 kwietnia 1765 roku obrzęd Jaryły (ros. Ярыло): „Изъ всехъ обстоятельствъ праздника онаго видно что древний некакий былъ идолъ называемый именемъ Ярыло который въ сихъ странахъ за бога почитаемъ былъ пока еще не было христіанскаго благочестія...” (Славянская...<sup>5</sup> 1995, s. 39; Забылин 1880, s. 83). Dokładne opisy tych obrzędów znane są z XIX-wiecznych źródeł etnograficznych.

Pierwsze wzmianki o Marzannie znajdują się w „Historia Polonica” Jana Długosza (z ok. poł. XV w.). Kronikarz – cokolwiek sądzić o jego ‘Olimpie polskim’ – poświadczyl jako pierwszy występowanie teonimu Marzanna (łac. Marzyana) we współczesnym sobie folklorze (Meyer 1931, s. 67). Długosz wspomina także o obrzędzie „topienia Marzanny” w niedzielę „Laetare”. Późniejsi autorzy dodają nieraz i inne szczegóły. W XVI wieku Maciej Strykowski zapisał: „w

Wielkiej Polsce i na Szląsku... dzieci w niedzielę Śródpostną, uczyniwszy sobie bałwana na kształt Ziewoniej albo Marzanny... wetknąwszy na kij długi noszą żałośnie śpiewając, albo na wózku wożąc. Potem w kałużę albo w rzekę z mostu wrzucają, a do domów co wskok uciekają”. Joachim Bielski natomiast w „Kronice polskiej” (1597): „Za mej to jeszcze pamięci był u nas ten obyczaj po wsiach, iż na Białą Niedzielę w poście topili bałwan jeden, ubrawszy konopi albo słomy w odzienie człowiecze, który wszystka wieś prowadziła, gdzie najbliżej było jakie jezioro albo kałuża, tamże zebrawszy z niego odzienie, wrzucili do wody... Zwali tego bałwana Marzanna”. Wójt żywiecki Andrzej Komaniecki, w drugiej połowie XVII wieku zanotował, że „w Czarną Niedzielę w Post dziewczęta miejskie sprawiwszy sobie długi żerdzi Marzannę po mieście nosiły śpiewając...”. Poza tym spotykamy wzmianki o Marzannie w „Postępku prawa czartowskiego” i innych, wtórnych źródłach literackich (Potkański 1924, s. 42–49; Kolaniewicz 1999, s. 170–172).

Folklor krajów słowiańskich w stanie z XIX i XX wieku potwierdza i uzupełnia znacząco dane źródeł historycznych w zakresie motywów i wyobrażeń związanych z Jaryłą i Marzanną.

Dane wschodnio- i południowosłowiańskie przynoszą wystarczająco dużo informacji o Jaryle, aby uznać, że było to bóstwo ogólnosłowiańskie o swojej bogatej, nie do końca jednak odczytanej, mitologii. Zwłaszcza pieśni ukraińskie i białoruskie, śpiewane podczas świąt Jaryły 15 kwietnia, dają na ten temat pewne wyobrażenie, por.: «Валачывся Ярыло / По

<sup>4</sup> „W ustanowione dni w roku mieli zwyczaj przybywać uroczyscie zewsząd do świątyni jego i zhańbiwszy święta uczestnictwem, razem biesiadować. Ustawiali osobno inny stół zastawiony obficie doskonałymi potrawami...” (Szacherska 1968, s. 88); przeł. M. Kruszelnicka.

<sup>5</sup> Dalej: СМЭС.

всему свету, / Полюю гыто радзив, / Людзям  
дзечи пладзив. // А гдзе г он нагою, / Там  
гыто жапою, / А гдзе ге јон ни зырне, / Там  
колас зацьвице...» (Włoczył się Jaryło / Po całym  
świecie. / Rodził żyto polu, / Plodził ludziom  
dzieci. / A gdzież on nogą / Tam żyto kopą, / A  
gdzież spojrzy, / Tam kłos zakwita...) (Древ-  
лянский 1846, с. 21; Афанасьев 1994, т. I,  
с. 441–442). Ludowe przekazy z XIX wieku  
opisywały ponadto Jariłę jako realnie żyjącego  
niegdyś człowieka – mieszkańca miasta Kos-  
tromy: wesołego usposobienia, który pochwalał  
miłość, urządzał zabawy i tańce, a kiedy w wieku  
150 lat zmarł, powstał zwyczaj „погребения  
Яриль”, w którym go wspomniano (Колес-  
ницкая 1972, с. 34; СМЭС 1995, с. 398). Kukłę  
nazywano także np. Kostromą lub Kostrubem.  
Kostrub to „nielubiany mąż” zabaw dziecięcych,  
zwłaszcza ukraińskich, który przed śmiercią  
‘zachorował’, por. (Максимович 1856, с. 104–108;  
Афанасьев 1994, т. III, с. 724–726; Зилинский  
1968, с. 211).

Nie da się ukryć, że o wiele bogatszy i bardziej  
skomplikowany jest obraz Marzanny, wyłaniający  
się z analizy pieśni śpiewanych podczas „topienia  
Marzanny” i w dniu św. Jerzego w Chorwacji.  
Bardzo charakterystycznym jest motyw Marzanny  
ze złotymi kluczami, które przekazuje św.  
Jerzemu lub Janowi, albo „śmiertelnej niedzieli”:  
„Má milá Mařeno! / Komus dala klíče? / Dala  
jsem jich, dala / Svatému Jiřímu, / Aby nám otevřel  
/ Zelenú travinu, / Aby tráva rostla – / Tráva  
zelená. / Fiala, růže / Kvěsti nemůže, / Až jí Pán  
Bůh spomůže: / Heló, heló, má milá Mařeno!”  
„Má milá Mařeno, hdes ty klíče dała, / co bys  
nimi pola odmykała?”, „Hěló, hěló, má milá

Mořeno! / Komus dala klíče...” (Kulda 1875, s.  
295–296; Malinowski 1877 s. 635; Vaclavik 1959,  
s. 178; Аничковъ 1903, с. 277).

Część z tych pieśni zawiera motyw złotych  
kluczy połączony z następnym motywem –  
Marzanna pasie gęsi i znajduje się na zielonej łące:  
„Morenička krásna, / d'e si hysy pásła? / Na zelenej  
lúce; / ztratila som klíče”<sup>6</sup> (Matusiak 1903, s.  
307). Motyw pasienia gęsi występuje na znacznym  
obszarze – był znany m.in. na polskim Śląsku, w  
Czechach, na Słowacji, czyli tam, gdzie jeszcze  
zachowały się pieśni „marzanie”: „Mařeno  
krasna, kaj si huši pásła? / Pod kepečkem z  
robenečkem, ež se zema třasla, / aby trava rustla,  
trava zelena, ež po kolena. / A vy devečky, vije  
venečky / z modrej fijalenky, z bílej ružičky”, „O,  
marzanno krasna, / kajš ty gęsi pásła?”, „Mařena,  
Mařena, na oleji smažená / (...) A ty panno krásná,  
kdes ty husy pásła?”, „O mařano krasna radaš  
gesi paswa” (Bartoš 1888, s. 288; Marcinkowa,  
Sobczyńska 1973, s. 186; Vaclavik 1959, s. 181;  
Malinowski 1901, s. 15–16).

Kolejny wyodrębniający się motyw to motyw  
ślubu Marzanny, rekonstruowany przez  
R. Katićicia jako święty obrzęd zaślubin brata i  
siostry pod drzewem świata<sup>7</sup>: „... Sve su djevojke  
zamuž otišle, / Samo ostala Mara djevojka. [...] /  
Mara ima zlatnu jabuku, / Komu jabuka, komu  
djevojka, / Juri jabuka, Juri djevojka” (Huzjak  
1957, s. 4; por. Ангелова Колева 1981, с. 136)  
itd.

Innym obrazem pieśniowym jest pokazanie  
Marzanny-zabójczyni. Motyw ten występuje tam,  
gdzie utożsamia się ją ze śmiercią czyjąś lub  
śmiercią w ogóle, np.: „Morano, Morano, ty nás  
sužuješ, / jednoho po druhém usmrcuješ” (z  
Czech) (Vaclavik 1959, s. 177), i motyw Ma-

<sup>6</sup> W Solčanach w stolicy Nitrzańskiej.

<sup>7</sup> Por. (Krzyżstoforska-Doschek 2000, s. 16 n.). Tamże m.in. streszczenie wywodów Katićicia.

rzanny-czarownicy: „Mara, naša Mara, / kdes tu vodu brala? // Ved' som t'a já videl, / Ked's'ju čarovala” (ze wsi Veličné na Orawie) (Vaclavik 1959, s. 185). Bardzo często powtarzał się motyw śmierci Marzanny (zarówno śmierci w ogóle, jak i śmierci przez powieszenie), będący w bezpośrednim związku z obrzędem „uśmiercania” Marzanny, np. w pieśniach: „Helo, helo, helo! má milá Mařeno, / pro kohos umřela? / Pro ty, pro ty, / Rožnovské pacholky”, „Má milá Mařeno, / Za kohos umřela? – / Za ty Rožnovské pacholky! – / Již Mařena leží / A zubami škěň!”, „Mařena, Mařena, / Pro kehos umřela? / Pro teho, pro teho / Šphaja švarného”, „Moreno kyselá, za kohos visela? / Za pána rychtára aj za jeho syna...” (Vaclavik 1959, s. 179; Kollár 1953, s. 38; Manga 1956, s. 430, 439) itp.

Aby dopełnić obrazu stanu źródeł wykorzystanych do opisu postaci Jaryły i Marzanny, należy jeszcze wspomnieć o obrzędowości związanej z tymi mitologicznymi postaciami. Dawno już zauważono, że występuje między nimi pewna paralelność; ‘pławieniu’ Marzanny odpowiadało palenie Jaryły, ‘uśmiercaniu’ Marzanny – pogrzeby Jaryły. Repertuar zachowań podczas tych obrzędów był zróżnicowany, z Jaryłą wiązał się ponadto obrzęd jego „zmartwychwstania” («Огивъ, огивъ нашъ Кострубонько...») (Максимович 1856, c. 104). W dodatku obrzędy łączone z Marzanną i Jaryłą pozostawały w związku czasowym – wyniesienie Marzanny poprzedzało wniesienie „nowego Latka” i uroczystości kwietniowe Jaryły (Jarowita) (Толстая 1982, c. 86–89). W obrzędowości ukraińskiej spotyka się natomiast formę obrzędu,

w której kukły Marzanny i „Kupały” występują wspólnie, w sytuacji przypominającej obrzęd ślubu (Пасчек 1838, c. 96–97).

Forma obrzędu Jaryły, obchodzonego na Białorusi, obejmowała tańce wokół wyobrażającej Jaryłę dziewczyny. Dawano jej do lewej ręki garść kłosów, do prawej – „ludzką głowę”. Na głowie miała wieniec z kwiatów. Sadzano ją na białego konia, którego przywiązywano do słupa, i zaczynało wokół niej korowód (ros. хороводы). Towarzystwo temu pieśni o Jaryle. Wspólnym dla wschodnio- i południowosłowiańskich obrzędów było uroczyste obchodzenie śmierci bóstwa (ros. похоронъ Ярила). Jaryłę wyobrażała gliniana kukła z zaznaczonym fallusem, której przygotowywano grób. Pijane kobiety podchodziły do grobu, płakały i potrząsały kukłą, jak gdyby starając się obudzić śpiącego Jaryłę. Niektóre teksty lamentów (ros. pričitanija), jakie przy tym wygłaszano, są szczególnie interesujące. Gdy kukły nie udawało się kobietom „obudzić”, mówiły np.: «померъ онъ, померъ!», a gdy nic nie skutkowało: «якйж ге винъ бувъ хорощий!.. Не встане винъ бильше!...»<sup>8</sup> (Афанасьев 1994, т. III, c. 727) itp. Wtedy następował ostatecznie pogrzeb Jaryły, którego kukłę zakopywano w mogile. Rytuał „zmartwychwstania” bóstwa odgrywano natomiast na Wielkanoc, a jego pozostałości w formie zabaw (tzw. Kostruba) przetrwały nieraz i do XX wieku. Jednym z najbardziej godnych uwagi jest opis tego obrzędu z Nerechty (Rosja). Obchodzono go w czwartek przez Zielonymi Świętami. Jedna z dziewcząt naśladowała człowieka pijanego, rzucała się na ziemię, tarzała w trawie i udawała, że mocno

<sup>8</sup> Por. zwłaszcza inc. «Померъ, померъ Кострубонько» i pieśń mówiąca o okolicznościach śmierci tej postaci: «У Костромина отца Было всемеро», «Кострома пошла плясать, [...] / Костромушка расплясалась, / Костромушка разыгралась, / Вина с маком нализалась» i: «Вдруг Костромка повалилась: / Костромушка умерла!» (Максимович 1856, c. 104; Топоров 1998, c. 159).

zasypia. Budziła ją inna dziewczyna, a zabawa kończyła się śpiewami i wróceniem z wianków (Frazer 1962, s. 139).

Swoją „pogrzeb” miała też obrzędowa kukła Marzanny, chociaż trzeba zaznaczyć, że Marzanna w tym obrzędzie była wartościowana jednoznacznie negatywnie, traktowano ją jako czarownicę i przestępczynię (Vaclavik 1959, s. 185; Staszczak 1964, s. 18). Warte wspomnienia jest zwłaszcza opis ukraińskiego obrzędu topienia „Morynki”, odprawianego w dzień Iwana Kupały (24 VI), w którym glinianą figurę przyozdabiano w wianek z kwiatów i kobiece ubranie, sadzano na ławkę, a następnie wrzucano do wody. Towarzyszyły temu tańce wokół Morynki i pieśni, np. «Глиг ты, Морынку, ночь ночивала? / Я г ночивала пид вірбою кудрявою, / Пид холодною водою» (Минх 1890, c. 105 n.) itp.

W wielu pieśniach pojawiają się istotne momenty obchodu i sceny „egzekucji” kukły, poza tym opisują one przebieg sporządzania i ubierania kukły, a także miejsce jej przechowywania (w oborze itd.): „Mamuriena dievka, / Kde si prebžvala? / Na vyšnom konci. / Za Hrnčiarovci. / Čo ti tam dávali? / Sukňu mi krájali”, „Marmuriena, Marmuriena, / Kyselová žena, kde si prebžvala? / U studienky nóžky som si umývala. / Čo ti tam dávali? / Čepčky krájali, / mládencom a dievkam rozdávali. / Ked ja pójdem cez lavice, / dobreže ma držte, / ked’ ma bude mamka volat, / do vody ma pušzte”, „Nasza marzanka Zuzanna, Zuzanna / jest ustrojona jak panna, jak panna”, „Neseme Mařénu v oleji smařénu, / pěknú, pěknú, pěkně vystrojenú. / Neseme Mařénu, na oleji smařénu, / hore červenu a ze spodku bílu” (Аничковъ 1903, c. 277; Manga 1956, c. 435–436; Marcinkowa, Sobczyńska 1973, s. 177; Vaclavik 1959, s. 177).

Większość pieśni odnosi się bezpośrednio do zwyczaju oprowadzania kukły po wsi (polu) w

celu jej zniszczenia w wodzie lub na górze itd.: „U Długosza na końcu / marzanecka we wieńcu. / Dokądże ją nieść mamy, / Gdyż drożeńki nie znamy. // Wynieście mnie dziewczeczki / tu na te pagóreczki, / potem wrzucicie do wody, / o, do głębokiej wody” (pod Głogówkiem nad rzeką Osobłoda) (Marcinkowa, Sobczyńska 1973, s. 178). W momencie, kiedy Marzannę wrzucano do wody, śpiewano: „Puyń ze marzanecko do Pryski, / Przynieś ną na bezrok na fryski. / Puyń ze marzanecko do Brzega / Bo cie tam Jaśkowi potrzeba” (ze wsi Gosławice pod Opolem) (Malinowski 1877, s. 626).

Pieśni gaikowe, następujące zwykle po zniszczeniu kukły Marzanny w Śmiertną Niedzielę, miały najczęściej stały incipit: „Vynieslí sme – Murienu zo vsí, / Prínieslí sme – máj novž do vsí” (z Liptova) (Kollár 1953, s. 39). Do grupy pieśni genetycznie związanych z opisem obrzędu, należą też południowo- i wschodniosłowiańskie pieśni tzw. „sobótkowe”, śpiewane przy rozpalaniu ognisk w dniu św. Jana (24 VI): „Ej, Jane náš, Jane, / kde t’a pálit’ máme? / na bobrovskej strane / tam t’a pálit’ máme. / Koho oženíme? / Ďura Štefanovie. / Kohože mu dáme? / Maru Kalinovie” (Иванов, Топоров 1974, c. 218; por. Moszyńska, 1881, s. 34) oraz przy zdobieniu wierzby (lub innego drzewka), symbolizującej Marzannę – pannę młodą w obrzędach Kupały na Ukrainie, które śpiewano idąc z Mareną i Kupałą: «Коло воды-моря ходили дивочки / Коло мариночки. / Купало!», «Ходили дивочки коло мариночки, / Коло мого Вудола – Купала!» (Пассек 1838, c. 96-97, 100) itp. Jedna z pieśni małoruskich, śpiewanych po rozerwaniu kukły na części lub utopieniu w wodzie, zawierała często powtarzający się incipit: «Утонула Мареночка, утонула, / Та на верхъ кісонька зринула...» (Чубинский 1872, c. 195; por. Бессонов 1871, c. 46).

Podsumowując tę część artykułu, należy stwierdzić, że dane źródeł pisanych i etnograficznych potwierdzają związek Jaryły/Jarowita z roślinnością, płodnością, roślinością i obrzędowością wiosenną. Marzanna łączyła się z obrzędami powitania wiosny. Do atrybutów Jaryły zaliczyć trzeba: białego konia, białe ubranie, złotą tarczę (wzmiankowaną w „Żywotach...”), ludzką głowę, kłosa, wieniec z kwiatów, kwiaty, fallus. Do atrybutów Marzanny zaś: jabłko, klucze, kobiece ubranie, a także wieniec. Jarowit występuje jako swoisty ‘sprawca’ dojrzewania roślinności, Marzanna – śmierci indywidualnej (lub zbiorowej). Środowiskiem Jarowita okazuje się las i pole, podczas gdy Marzanny – woda. Wreszcie, rytuały Jarowita przypadają około połowy kwietnia, Marzanny – w marcu, czym wpisują się w cykl obrzędów agrarnych.

Rekonstrukcja prasłowiańskiego mitu płodności, podjęta przez R. Katičića w jego cyklu artykułów zapoczątkowanym rozprawą „Hoditi – roditi...” z 1987 roku, dla Marzanny przewiduje rolę siostry i narzeczonej boga płodności i urodzaju, w tradycji chorwackiej nazywanego „Zielonym Jurem”, który najprawdopodobniej nałożył się na postać słowiańskiego boga urodzaju określanego teonimem od rdzenia \*Jar- (Jarowit, Jariło i in.). Sam rdzeń \*jar- potwierdza związek bóstwa z wiosną i roślinnością (por. szes. jarž ‘letośni’; jare ‘wiosenne’, cz. jare žito, jare žitečko, pol. jara pszenica, ukr. jaroja jaryczojka, jara ruta itp.) oraz siłą i wojskiem (jar ‘siła, surowość’, jary ‘silny, płodny’ i in.). Teonim wywodzi się z pie. \*iēro → psł. \*jarь. Jariło (Jarowit), znaczyłyby więc dosłownie ‘wiosenny’, ‘silny pan’ lub ‘wiosenny pan’.

Zawarta w „Żywotach św. Ottona” „kwestia” Jarowita doskonale charakteryzuje go jako bóstwo pobudzające płodność przyrody samą swoją obecnością (w tłumaczeniu pol. fragment

ten brzmi: „jestem ten, co odziewa zbożami pola i gaje zielenią”). W inny sposób tę samą funkcję bóstwa wyrażają pieśni o Jaryle: «Валачывся Ярыло [...] / Полью гыто радзів», a w wersji schrytjanizowanej – liczne teksty, w których występują Bóg, Jezus, chrześcijańscy święci (Jerzy, Mikoła, Eliasz) i in. w roli bóstwa płodności, np. «Святы Юрай по полям ходзоу / Да гыто радзю...» (por. Топоров 1998, s. 154 n.) itp. Swoistym fragmentem zaginionej mowy „mitopoetyckiej”, a zarazem reliktem pogańskiej symboliki związanej z Jaryłą (Jarowitem) może być para rymów rodzila – okryła, mająca liczną atestację w pieśniach ludowych: „Cyrwone mi jabłusecka [jabłonecka] – rodzila, / zielonemi listeckami – okryła”, „Czerwone mi jabłuszcza rodzila, / Zielonemi listeczkami przykryła”, „Zaświeciła jabłoneczka jabkamy, jabkamy, / zakryła je zielonemi listkami, listkami” (Kolberg 1962, t. 3, cz. 1, s. 318; 1963, t. 24, cz. 1, s. 286; 1963, t. 25, cz. 2, s. 33) itp. Świadczy to o długim życiu tego rodzaju symboliki związanej z bóstwem płodności, a także ze światem roślinności.

Z przytoczonych już danych wynika, że Jaryłę (Jarowita) przedstawiano na białym koniu, w białej szacie, ze złotą tarczą, ludzką głową, z kłosami, wieńcem z kwiatów, kwiatami, fallusem. Biały koń, biały kolor ubrania oraz złotą tarczę interpretuje się jednoznacznie jako atrybuty nawiązujące do solarnej funkcji bóstwa. Kwiaty, ewentualnie wieniec z kwiatów, to oznaka jego związków ze światem roślinnym. Głowa trzymana w rękach – znany skądinąd symbol śmierci. Wszystkie te atrybuty pozwalają ponadto powiązać z Jaryłą (Jarowitem) niektóre znaleziska archeologiczne i wzmianki historyczne, niemożliwe – jak się wydaje – do zrozumienia poza tym kontekstem. Dotyczy to zwłaszcza problemu policefalizmu i głowy trzymanej przez to bóstwo w ręce.

Saxo Grammaticus w „Gesta Danorum” z połowy XII wieku wymienia teonim Porenut i opisuje jego wyobrażenie w świątyni w Gardzcu: „Quo succiso, Porenutii templum appetitur. Hec statua, quator facies representans, quintam pectori insertam habebat, cuius frontem leua, mentum dextera tangebatur”. W Riazaniu odkryto natomiast statuetkę z miedzi z około XII wieku, która pierwotnie była umieszczona na znajdującym się w małej świątyni (ziemiance), drewnianym słupie. Figura przedstawiała czterogłową postać, z wyrzeźbioną na piersi, piątą głową (maską) (Meyer 1931, s. 56; Монгайт 1955, c. 191; Mongajit 1957, s. 424–425). Świadczy to nie tylko o rozpowszechnieniu pewnego „kanonu” przedstawiania tego bóstwa, lecz także dowodzi istnienia policefalizmu u wszystkich Słowian. Inny przykład dotyczy znaleziska z Alt-Friesack: w bagnie, będącym pozostałością tamtejszego jeziora, odkryto męską figurę z drzewa dębowego z około VI wieku, która miała specjalnie wyrzeźbione miejsce na fallus (podobno obecnie przechowywany w muzeum osobno). Niewątpliwie była to figura corocznych obrzędów wiosennych, którą topiono w wodzie. Można ją nazwać zachodnim odpowiednikiem Jaryły (jakkolwiek była nazywana przez tamtejszą ludność).

Przykłady obrzędowego pochówku kukły z zaznaczonym fallusem, zwanej Germanem, jurjevakiem itp., są bogato poświadczone w przekazach etnograficznych w Bułgarii i byłej Jugosławii. Co z tego wynika dla prób rekonstrukcji wyobrażeń o Jaryle? Przede wszystkim konwencja przedstawiania bóstwa z jedną lub czterema głowami i piątą na piersi, oraz w konwencji przypominającej Priapa (w obrzędowości ludowej). Jak już powiedziano, głowa w rękę bóstwa oznacza, iż bóg ten umiera, fallus natomiast – że sprzyja wzrostowi roślinności, jak gdyby zapładnia ziemię.

Przechodząc do omówienia semantyki wyobrażeń Marzanny, należy podkreślić przede wszystkim, że etymologia tego teonimu nie została dotychczas ustalona. Najczęściej wskazuje się związek imienia z rdzeniem \*mor-, mър- ‘śmierć’ lub \*mar- ‘woda’. Różne postaci teonimu w językach słowiańskich: cz. Mo/ačena, Mara, Mačina, Mačana, Morana, Marén, Marca, Mačočka, sła. Morena, Marejna, Marmoriena, Marmuriena, Muriena, Mumurien(d)a, pol. marzanka, marzan(n)a, bułg. mara, ukr. Marena, Morena, Morynka, Maryna, brs. Mara, ros. Marinka, na Śląsku – forma męska (wtórna) Marzouk, Marzaniok (por. Иванов, Топоров 1988, c. 111; Валенцова 2004, c. 180–182; i in.), jak również materiał porównawczy z innych języków indoeuropejskich (Иванов 1978, c. 162; Топоров 1974, s. 269), skłaniają do przyjęcia tej etymologii, według której teonim ma genetyczny związek z ie. \*mar- ‘mający związek z wodą’, zaświadczone w het. marmar(r)a-, mammarra-, mamara ‘błoto, toń’, lit. mčrės, goc. marei, łot. māre, łac. mare ‘morze’, oset. mal ‘głęboka, stojąca woda’, arm. mavr ‘błoto’, sisl. muir, ros. mope ‘morze’ itd. Potwierdza to pośrednio również teonim łac. Mars (mający także postaci: Mavors, Mamercus, Mamers, Marmar, etrus. Maris). Pozwala to widzieć w psł. \*Marmurena (?) zreduplikowany rdzeń \*mar-/ \*mur- w znaczeniu ‘mający związek z wodą, wodny’ jako podstawę, od której urobiono teonim.

Spśród widocznych atrybutów Marzanny wymieniano: jabłko, klucze, kobiece ubranie, wieniec i ozdoby. Symbolice jabłka wiele uwagi poświęcił R. Katičić, który doszedł do wniosku, że jabłko to symbol miłości narzeczonej do „Zielonego Jerzego”. Jabłko spotykamy w tekstach pieśni śpiewanych podczas kwietniowego święta Zielonego Jerzego, choć jest to rozpowszechniony motyw pieśni ludowych w



całej Słowiańszczyźnie (najczęściej pieśni weselnych i miłosnych), por.: „Oj mierzęckie polecko, / kieby cię zobaczyć, / da i mógł-by po tobie, / jabłuskiem potocy”, „A jest-ci tam jabłoneczka - w dolinie, / a któż też tam tej panienki - nie minie. / A kady też to jabłusko - upadnie, / To się też tam ta panienka - dostanie. / Przyjechali zalotnicy - z Krakowa: / A pójdź-ze ty, ty panienecko - do Lwowa” (por. Kolberg 1963, t. 18, cz. 1, s. 60; 1963, t. 19, cz. 2, s. 118) i in. „Potoczenie” do kogoś jabłka jest równoznaczne ze wskazaniem swego lubego, osoby kochanej itd. – w tym przypadku chodzi o wskazanie przez Marzannę „Zielonego Jerzego” jako swego oblubieńca.

Motyw kluczy jest szczególnie interesujący ze względu na ich symbolikę w kontekście obrzędów wiosennych (wielkanocnych). Godne uwagi są zwłaszcza te teksty, gdzie wprost mówi się o funkcji, jaką odgrywają w ręku św. Jerzego, czyli np.: „...a ten svatý Jiří zemé votvírá, / aby tráva rústla...” (od Zábřeha) (Bartoš 1888, s. 289). Jerzemu zatem służą złote klucze do otwierania ziemi, „wypuszczania wiosny”, aby zaczęła rosnąć trawa itd. Nie do końca jednak jasna jest funkcja złotych kluczy jako atrybutu Marzanny (Mary). Mówi się tylko o tym, że otwiera ona nimi drzwi. Drzwiami tymi – jak można sądzić po lekturze artykułów R. Katičicia – wjeżdża św. Jerzy (Zielony Jerzy), będący interpretatio christiana słowiańskiego bóstwa Jaryły (Jarowita). Pomocny w ustaleniu roli, jaką odgrywają klucze w wyobrażeniach Marzanny, okazuje się Jan Paweł Woronicz, poeta XVIII-wieczny, jak wielu innych, posiłkujący się w swojej twórczości wierzeniami i symboliką ludową: „Teraz gdy Febus rogi barana przybiera, / I wiośnie lodokute

drzwi kluczem otwiera: Ta [...] / Już wdzięczy krasne lice, już dzieli uśmiechy, / Wracając skrzepłym tworom życie i pociechy” (Woronicz 1995, s. 120). Można więc powiedzieć, że Marzanna otwierała złotymi kluczami drzwi dla „Jerzego” – będącego w rzeczywistości, jak i jego pogański poprzednik w funkcji boga płodności, męskim uosobieniem wiosny. Dość charakterystyczne jest przy tym, że mityczne złote klucze z początkiem wiosny przynoszą zza morza ptaki lub pszczoła, by wraz z nastaniem jesieni odnieść z powrotem za morze, na co zresztą zwrócili uwagę już Ivanov i Toporov (Иванов, Топоров 1965, c. 126-127). Pozostałe atrybuty Marzanny, jak kobiece ubranie, wieniec itd., charakteryzują ją w oczywisty sposób jako narzeczoną albo druhnę. Z kontekstu jasno wynika, że jest ona narzeczoną „Zielonego Jerzego”.

Próbując w ogólnym zarysie wskazać główne wątki mitu o Jaryle i Marzannie, należy wziąć pod uwagę ustalenia tzw. szkoły mitu i rytuału w etnologii. Najkrócej charakteryzując to podejście, trzeba powiedzieć, że zakłada ono związek pomiędzy mitem religijnym a obrzędem. Związek ten objawiał się np. w użyciu rekwizytów występujących w micie, w naśladowaniu przez uczestników rytuału postaci mitu itp.

Z tego punktu widzenia odtworzenie najbardziej istotnych momentów tej fabuły nie budzi większych trudności. Ponadto, przyjęcie rytuałów jako kryterium pozwalającego kontrolowanie poprawności przeprowadzanych rekonstrukcji pozwala uniknąć błędów, których nie ustrzegł się R. Katičić<sup>9</sup>. Akcją słowiańskiej wersji mitu o umierającym bóstwie można by przedstawić w epizodach: Jaryło pokonuje most; Jaryło przejeżdża przez wrota; Jaryło i Morana biorą

<sup>9</sup> Dotyczy to głównie zagadnienia śmierci bohatera mitu.

ślub; Jaryło umiera; Morana umiera; Jaryło zmartwychwstaje. Część z tych wniosków może budzić uzasadnione wątpliwości, tylko niektóre bowiem stały się w niniejszym artykule przedmiotem analizy. Część opiera się na analizach źródeł wtórnych, nieraz poważnie przekształconych wpływami chrześcijaństwa (stąd np. bohaterem mitu staje się Zelenij Juraj), część natomiast bazuje na analogiach litewskich i łotewskich, potwierdzających istnienie podobnej tradycji mitologicznej u Bałtów.

Transformacje motywów pieśniowych, jak również informacje płynące z rytuałów i pojawiające się w nich rekwizyty, pozwalają nieco uzupełnić ten zasadniczy schemat: Jaryło (Jarowit) i Morana (Mora, Morena) okazują się rodzeństwem. Jaryło jest synem Gromowładcy (Peruna), a więc i ona należy do rodziny Gromowładcy. Sugeruje to m.in. teonim (przydomek patronimiczny) Porenut (\*Perunic, Pioruniec 'syn Peruna') (Jakobson 1985, s. 6), nadany mu w Gardźcu. Morana jest jedną z córek Gromowładcy, jako ostatnia zostaje wydana za męża. Jaryło, pokonując po drodze most, przyjeżdża na dwór ojca. Staje do zawodów o rękę Morany. Ta znajduje się na zielonej łące, pasie gęsi, otwiera drzwi (wrota). Rzucając w bohatera jabłkiem, wskazuje go jako swojego wybranka<sup>10</sup>. Rodzeństwo rozpoznaje się. W niejasnych

okolicznościach Jaryło zostaje otruty alkoholem<sup>11</sup>. Po nim umiera i Marzanna.

Rekapitułując powyższe rozważania, powiedzieć trzeba przede wszystkim, iż przy bliższym zbadaniu Marzanna okazuje się postacią niezwykle barwną i spełniającą w całym tym kompleksie mityczno-rytualnym złożoną rolę. Z jednej strony, pełni ona funkcję otwierającej wiosnę „kluczniczy”, partnerki boga płodności, któremu przekazuje klucze. Z drugiej strony, to ona wydaje się sprawczynią śmierci bohatera. Jaryło (Jarowit) natomiast przejętymi z rąk Marzanny kluczami otwierał ziemię, umożliwiając w ten sposób wzrost roślinności i rozpoczynając nowy rok. Ten fragment słowiańskiej mitologii ma, jak się okazuje, liczne analogie w różnych kulturach świata<sup>12</sup>, co pośrednio potwierdza trafność tej rekonstrukcji.

Taki byłby przebieg słowiańskiej wersji mitu o umierającym bogu oraz jego znaczenie, jeśli tylko prawidłowo zostały odczytane jego ślady w folklorze słownym i obrzędach związanych z kultem Jaryły (Jarowita). Męskie bóstwo uosabiające płodność natury, zmartwychwstaje na wiosnę, a wraz z końcem wiosny umiera i jest chowane, po czym odradza się. Mit, powszechnie występujący u Indoeuropejczyków i Semitów, u Słowian zyskał swoje własne, oryginalne rozwinięcie.

<sup>10</sup> Warto tu jeszcze zwrócić uwagę na motyw nocowania Morynki poza domem i epizod obrzędu, w którym kukła „siedzi” na ławie. Świadczy to o tym, że ta mityczna postać jest do pewnego stopnia prefiguracją osoby występującej w obrzędzie. Dość wspomnieć o zwyczaju nocowania młodzieży poza domem w Zielone Świąta i Sobótki, oraz o oczepinach (w roli rekwizytu używano np. dzieży, ławy czy krzesła, pierwotnie – kamienia), aby się przekonać o jej związku z obrzędami weselnymi i wiosennymi.

<sup>11</sup> Prawdopodobny wydaje się związek Morany z tą śmiercią, por. antyteza Kostrubońka, Kostromy i jego narzeczonej (Максимович 1856, s. 104-107), a nawet jej sprawstwo, por. pr. Маринка «безбогница» czy kniahinia Марья w pieśniach rosyjskich – trucieli, podające bohaterom zatruty alkohol (Тысяча... 1999, s. 56-61; Моисеева 1978, s. 204-209).

<sup>12</sup> O hetyckich, fińskich, bałtyckich i in. paralelach, zob. pr. (Иванов, Топоров 1965, s. 127).

## Bibliografia

- BARTOŚ, František, 1888. *Nače deti. Jejich život v rodine, mezi sebou a v obci, jejich poezii, zřbavy a hry i přice společně*. Brno.
- FRAZER, G., 1962. *Złota Gałąź*. Przeł. H. Krzeczowski. Warszawa.
- HUZJAK, Višnja, 1957. *Zeleni Juraj*. Zagreb.
- JAKOBSON, R., 1985. *Selected Writings. Vol. VII. Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology, 1972–1982*. Paris.
- KATIČIĆ, R., 1987. *Hoditi – roditi. Spurem der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus. Wiener Slavistisches Jahrbuch*, 33.
- KOLBERG, Oskar, 1962–1963. *Dziela wszystkie*. Wrocław.
- KOLLÁR, Ján, 1953. *Národné spevanky*. D. 1. Bratislava.
- KRZYSZTOFORSKA-DOSCHEK, Jolanta, 2000. *Prasłowiańskie źródła nowszej poezji polskiej*. Kraków.
- KULDA, Beneš Method, 1875. *Moravské národní pohádky, pověsti, obyčejé a poveljy*. Sv. II. Praha.
- MALINOWSKI, L., 1877. *Zarysy życia ludowego na Śląsku*. *Ateneum. Pismo naukowe i literackie*, II.
- MALINOWSKI, L., 1901. *Powieści ludu polskiego na Śląsku. Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*, 5.
- MANGA, J., 1956. *Morena a jej maľarské obmeny*. *Slovenský Národopis*, IV.
- MARCINKOWA, J.; SOBCZYŃSKA, K., 1973. *Pieśni, taniec i obrzędy górnego Śląska*. Warszawa.
- MATUSIAK, Sz., 1903. *Olimp polski podług Długosza*. *Lud*, XIV.
- MEYER, C. H., 1931. *Fontes Historiae Religionis Slavicae*. Berolini.
- MONGAJT, A. L., 1957. *Wykopaliska w Starym Riazaniu*. In: *Šadami dawnych kultur. Dawna Ruś*. Praca zbiorowa. Warszawa.
- MOSZYŃSKA, J., 1881. *Kupajło tudzież zabawy doroczne i inne z dodatkiem niektórych obrzędów i pieśni weselnych ludu ukraińskiego z okolic Białej Cerkwi*. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 5.
- POTKAŃSKI, K., 1924. *Wiadomości Długosza o polskiej mitologii*. In: K. POTKAŃSKI. *Pisma pośmiertne*. T. II. Kraków.
- KOLANKIEWICZ, L., 1999. *Kropelka brandy ze Stonehenge (10)*. *Dialog*, 3.
- STASZCZAK, Z., 1964. *Śląska forma obrzędu Marzanny i Gaika na tle porównawczym*. Opole.
- SZACHERSKA, S. M., 1968. *Rola klasztorów duńskich w ekspansji Danii na Pomorzu Zachodnim u schyłku XII w.* Wrocław.
- TOPOROV, V., 1974. *Some remarks about the iguvine triad*. In: Pod red. Jerzego KURYŁOWICZA. *Studia indoeuropejskie*. Wrocław.
- VACLAVIK, A., 1959. *Vyroční obyčejé a lidové umění*. Praha.
- WORONICZ, Jan Paweł, 1995. *Bolechowice*. Sielanka. In *Idylla polska. Antologia*. Wybór tekstów Alina Witkowska, Izabela Jarosińska. Wrocław.
- ZÍBRT, Ć., 1893. *Vynášení „smrti“ a jeho výklady*. Praha.
- АНГЕЛОВА КОЛЕВА, Татьяна, 1981. *Гергьовден у югните славяни*. София.
- АНИЧКОВЪ, Е. В., 1903. *Весенняя обрядовая песня на западе и у славянъ. Часть I. Отъ обряда къ песне*. Санктпетербургъ.
- АФНАСЪЕВ, А., 1994. *Поэтические воззрения славян на природу*. Москва.
- БЕССОНОВ, П., 1871. *Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта*. Москва.
- ВАЛЕНЦОВА, М. М., 2004. *Марена*. In: Под ред. Н. И. ТОЛСТОГО *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 3. Москва.
- ДРЕВЛЯНСКИЙ, П., 1846. *Белорусскія народныя пряданія*. *Журналъ министерства народнаго просвещенія*, Прибавленія.
- ЗАБЫЛИН, М., 1880. *Русский народ, его обычаи, обряды, пряданія, суеверія и поэзія*. Москва.
- ЗИЛИНСКИЙ, О., 1968. *Из истории восточнославянских народных игр (Кострома – Коструб)*. *Русский Фольклор. Материалы и исследования*, XI.
- ИВАНОВ, В. В., 1978. *Разыскания в области анатолийского языкознания*. In: *Этимология 1976*. Москва.
- ИВАНОВ, В. В.; ТОПОРОВ, В. Н., 1965. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период)*. Москва.
- ИВАНОВ, В. В.; ТОПОРОВ, В. Н., 1970. *К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале)*. In: *Sign – Language – Culture*. Paris.
- ИВАНОВ, В. В.; ТОПОРОВ, В. Н., 1974. *Исследования в области славянских древностей*.

*Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов.* Москва.

ИВАНОВ, В. В., ТОПОРОВ, В. Н., 1988. Марёна. *Ип: Мифы народов мира.* Т. 2. Москва.

КОЛЕСНИЦКАЯ, И. М., 1972. Русские предания и легенды в публикациях 1860-1870-х годов. *Русский Фольклор. Материалы и исследования,* XIII.

МАКСИМОВИЧ, М., 1856. Дни и месяцы украинского селянина. *Русская Беседа,* III.

МИНХ, А. Н., 1890. *Народные обычаи, обряды, суеверия.* Санктпетербургъ.

МОИСЕЕВА, Г. Н., 1978. Новый список исторической песни о Михайле Скопине-Шуйском. *Русский Фольклор. Материалы и исследования,* XXVIII.

МОНГАЙТ, А. Л., 1955. *Старая Рязань.* Москва.

ПАСЕК, Вадим, 1838. *Очерки России.* Кн. I. Санктпетербургъ.

*Славянская мифология. Энциклопедический словарь.* 1995. Москва.

ТОЛСТАЯ, С. М., 1982. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Морена). *Труды по Знаковым Системам,* 15.

ТОПОРОВ, В. Н., 1998. *Предыстория литературы славян. Опыт реконструкции (Введение к курсу славянских литератур).* Москва.

*Тысяча лет русской истории в преданиях, легендах, песнях.* 1999. Москва.

ЧУБИНСКИЙ, П. П., 1872. *Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом.* Томъ III. Санктпетербургъ.

### Michał Łuczyński

Holy Cross Academy n. a. Jan Kochanowski in Kielce

SEMANTICS OF THE SPRING RITES RELATED TO MARZANNA AND JARILO (ABOUT THE RECONSTRUCTION OF THE "PROTO-SLAVIC TEXT")

#### Summary

The article is an attempt to summarize and specify the former proto-Slavic mythology surveys on the divine siblings and the death of God of Harvest myths. The sources used in the study include historical and ethnographical sources, folk songs lyrics, and archeological findings. The study makes it possible to establish the attributes and functions of pagan gods and to find plots and individual myth sequences. This results in the mythical plot reconstruction. There are three stages of proceedings: the presentation of the sources, the semantics of the image establishment, and the reconstruction of the proto-Slavic myth of the dying god.

**KEY WORDS:** ethnography, linguistics, Slavic mythology.

### Michał Łuczyński

Jano Kochanowskio Švenstojo kryžiaus akademija  
Kielcuose

Lenkų filologijos institutas

PAVASARIO RITUALŲ, SIEJAMŲ SU MARZANNA IR JARILO, SEMANTIKA ("PROTO-SLAVIŠKO TEKSTO" REKONSTRUKCIJOS BANDYMAS)

#### Santrauka

Straipsnyje bandoma apibendrinti ir patikslinti ankstesnius protoslaviškos mitologijos tyrinėjimų apie dieviskus brolių ir seserį ir derliaus dievo mirties mitų rezultatus. Darbe panaudoti istoriniai ir etnografiniai šaltiniai, liaudies dainų lyrika, archeologiniai radiniai. Straipsnyje bandoma atkurti pagonių dievų bruožus ir funkcijas, atskleisti atskiras mito vyksmo atkarpas bei jų sekvencijas ir galiausiai rekonstruoti visą mito fabulą. Straipsnyje medžiaga pateikiama trimis etapais: pateikiami šaltiniai, nustatoma su šiomis figūromis susijusių vaizdų semantika ir rekonstruojami protoslaviško mito apie mirštantį dievą fragmentai.

**REIKŠMINIAI ŽODŽIAI:** etnografija, lingvistika, slavų mitologija.