

Obrzędowość zapustna na wsi polskiej od połowy XIX wieku do II wojny światowej

STRESZCZENIE: Celem artykułu jest ukazanie obrzędowości i zwyczajów zapustnych, występujących od połowy XIX w. do II wojny światowej, głównie na terenie Wielkopolski i Kujaw, ale także na pozostałych, wybranych obszarach Polski. Autorka omawia podstawowe terminy i pojęcia dotyczące obrzędowości zapustnej. Na przykładzie wybranych materiałów źródłowych dokonuje omówienia obrzędowości zapustnej wraz z ich analizą i odniesieniem do współczesności. Artykuł to próba uchwycenia obrzędowości zapustnej z perspektywy badaczy takich jak: Oskar Kolberg, Bożena Stelmachowska, Jan Stanisław Bystroń, Adam Fisher oraz krytyczna analiza wybranych źródeł zastanych. Podsumowanie jest próbą zestawienia najważniejszych elementów obrzędowości zapustnej występującej na terenie kraju do II wojny światowej. Ponadto omawiane przejawy poddano refleksji na tle współczesnych wyników badań nad niematerialnym dziedzictwem kulturowym.

SŁOWA KLUCZOWE:

etnologia,
antropologia kulturowa,
obrzęd,
zapusty,
wieś polska

Shrovetide Rituals in the Polish Countryside from the Mid-19th Century to the Second World War

SUMMARY: The article aims to present Shrovetide rituals and customs from the mid-19th century until the Second World War, mainly in Greater Poland and Kuyavia, but also in other selected areas of Poland. The article consists of three parts and a summary. The author discusses basic terms and concepts related to Shrovetide rituals. On the example of selected source materials, the author discusses the Shrovetide rituals together with their analysis and reference to the present day. An important thread of this part of the article is an attempt to capture the discussed Shrovetide rituals from the perspective of researchers such as Oskar Kolberg, Bożena Stelmachowska, Jan Stanisław Bystroń, Adam Fisher, and a critical analysis of selected existing sources. The summary attempts to compile the most important elements of Shrovetide rituals occurring in the country until the Second World War. Moreover, the discussed manifestations are reflected against the background of contemporary results of research on intangible cultural heritage.

KEYWORDS:

ethnology,
cultural anthropology,
ritual,
'zapusty' [Shrovetide],
Polish village

WPROWADZENIE

Kalendarz polskich świąt dorocznych jest bogaty w różnorodne zwyczaje, obrzędy i rytuały. Większość z nich praktykowana jest do dzisiaj, jak np. zwyczaj kolędowania, święcenia bukietów z ziół i kwiatów w święto Matki Boskiej Zielnej oraz wianuszków na oktawę Bożego Ciała, wielkanocne ozdabianie jaj i święcenie potraw, czy bożonarodzeniowa pasterka. Interesującym okresem w dorocznych zwyczajach jest

karnawał. Niniejszy artykuł jest próbą analizy wybranych obrzędów zapustnych, praktykowanych na wsi polskiej od połowy XIX w. do II wojny światowej. Jest to czas wyjątkowy w dziejach wsi polskiej. Należy pamiętać, że dla mieszkańców wsi końca XIX i początku XX w., wyznacznikiem praktykowania dorocznych świąt był rok agrarny i cykl wegetacyjny roślin uprawnych oraz rozrodczy zwierząt hodowlanych. Cykliczność, a co za tym idzie powtarzalność obrzędów była ściśle związana ze światem przyrody. Życie codzienne i praktyki świąteczne były poniekąd usystematyzowane wobec zmieniających się pór roku. Ten etap dziejów, z jednej strony obrazuje niezwykłą fascynację dawnych badaczy, etnografów, folklorystów czy językoznawców tym właśnie okresem w kalendarzu świąt dorocznych, co jest widoczne np. w liczbie publikowanych relacji, opisów, broszur, publikacji naukowych i popularnonaukowych. Z drugiej strony był to okres nieodwracalnych i dynamicznych zmian dla obrzędowości zapustnej. Wiele zwyczajów i obrzędów, jak np. opisywany w artykule „zapust”, czy niektóre elementy „podkoziółka”, odeszły w zapomnienie lub uległy przekształceniom i przetrwały do czasów współczesnych w zmienionej formie.

OBRZĘD, ZWYCZAJ CZY OBYCZAJ?

Obrzędy, zwyczaje i tradycje będące ważnym elementem życia społeczno-kulturowego wsi polskiej były dokumentowane, opisywane i analizowane zarówno przez historyków, folklorystów, religioznawców, a przede wszystkim etnologów, czy w XX w. antropologów kulturowych. Korzystając z literatury dotyczącej obrzędowości zapustnej, dokonałam przeglądu i analizy zjawisk, które trwają nadal i są praktykowane na wsi, a także tych, które bezpowrotnie zniknęły z obrzędowości polskiej wsi. Zestawiając dawne przejawy dziedzictwa z obecnie praktykowanymi, dostrzegam determinanty, które przyczyniły się do ukształtowania obecnych praktyk obrzędowości zapustnej. Czym jednak jest obrzęd? Jakie wyznaczniki świadczą, że daną praktykę społeczno-kulturową możemy nazwać obrzędem, inną nazywamy zwyczajem, a jeszcze inną obyczajem?

Obrzęd jest terminem na tyle złożonym, że badacze kultury wymieniając najważniejsze elementy, które składają się na obrzęd, porównują go najczęściej z obyczajem, zwyczajem czy tradycją¹. W niniejszym artykule definicja obrzędu została zinterpretowana w odniesieniu do opisywanego okresu w dziejach kultury ludowej, a mianowicie od połowy XIX w. do II wojny światowej. Jest to istotne z kilku powodów. Po pierwsze, czas ten w etnologii i antropologii kulturowej charakteryzuje określony światopogląd społeczności wiejskiej, która żyła w świecie uporządkowanych zakazów i nakazów, przesądów, nieufności do obcych, konserwatyizmu, a co za tym idzie „izolacji świado-

1 Por.: A. Brencz, *Wielkopolski rok obrzędowy. Tradycja i zmiana*, Poznań 2006; B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Warszawa, 2001; Z. Staszczak, *Obrzęd [w:] Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. *idem*, Warszawa-Poznań 1987, s. 257–259.

mościowej”². Po drugie, wspomniana rzeczywistość kształtowana i reprezentowana była przez społeczność wiejską, która realizowała w sposób cykliczny (zgodny z porami roku, świętami dorocznymi i rodzinnymi) praktyki mające na celu uporządkowanie świata, bowiem „ma być tak, jak jest”, a „jest tak, jak ma być”³. Prace dokumentacyjne nad przejawami obrzędowości zapustnej, poczynione przez takich badaczy jak: Oskar Kolberg, Bożena Stelmachowska, Jan Stanisław Bystron czy Adam Fisher, są nieocenionym źródłem wiedzy o ówczesnym krajobrazie społeczno-kulturowym, obrazują bowiem, czym wieś polska się charakteryzowała i co było esencją kultury ludowej.

Obrzędowość doroczna, wraz ze zmieniającymi się porami roku, nadawała porządek codziennym praktykom mieszkańców wsi. Jak wskazuje Zofia Staszczak w *Słowniku etnologicznym. Terminy ogólne*, obrzęd charakteryzuje się pewnym porządkiem, który jest rezultatem stosowania racjonalnych reguł. Wynika z tego praktyczny sens obrzędu, jednakże traci on na swym znaczeniu w momencie, kiedy owe praktyczne rezultaty przeważają nad znaczeniem integrującym grupę. W działaniach obrzędowych sens nadają działania o charakterze ekspresyjnym, które przeważają nad praktycznymi i racjonalnymi regułami. Wynika z tego, że aby móc mówić o obrzędzie należy mieć świadomość znaczenia bogatej symboliki danego zjawiska, zarówno tej świeckiej, jak i magicznej czy religijnej⁴. Obrzęd różni się od rytuału, który podobnie jak obrzęd dotyka sfery religijnej, tym, że jest praktykowany według ściśle określonych sposobów postępowania, a także określonych ról, jakie przypisuje się danym osobom w społeczności⁵. Rytuał jest składnikiem ceremonii, natomiast obrzęd „w przeciwieństwie do ceremonii może mieć charakter zarówno pozytywny (okazywanie szacunku, uwznioślenie), jak i negatywny (potępienie, odrzucenie)”⁶. Następnie należy zwrócić uwagę na znaczącą bliskość pojęcia ‘obrzęd’ do terminów takich jak ‘zwyczaj’ i ‘obyczaj’. Jak zaznacza Staszczak, „w każdym obrzędzie i w każdym obyczaju tkwi jednak warstwa zwyczajowa”⁷. Jednakże tym obrzęd różni się od zwyczaju, że nie jest wykonywany bezrefleksyjnie. Obrzęd stanowi rozwinięcie obyczaju i stanowi jego element w tym sensie, że „wiąże się z przekonaniem, że tak postępować należy [...] i jest podporządkowaniem się społecznym normom”⁸. Ponadto w obrzędach występują pierwiastki o charakterze magicznym, mitycznym czy religijnym, które jednak nie mają bezpośredniego odniesienia do zinstytucjonalizowanej magii czy religii⁹. Bardzo zbieżne podejście do charakterystyki obrzędu

2 L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 86.

3 *Ibidem*.

4 Z. Staszczak, *op.cit.*, s. 257.

5 *Ibidem*, s. 321–322.

6 *Ibidem*, s. 257.

7 *Ibidem*, s. 258.

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*, s. 257.

ma Barbara Ogrodowska, która podobnie jak Zofia Staszczak zwraca uwagę, na to, że obrzęd jest to „zachowanie i działanie uroczyste, symboliczne, zrytualizowane, określone przez tradycję, obyczaj i przyjęty z zbiorowości system aksjologiczny. Obrzęd jest zespołem znaków-rytuałów (czyli gestów, czynności, formuł słownych i stosownych akcesoriów, związanych wspólnym sensem), przez które zostają wyrażone i przekazane ważne treści (religijne, społeczne)”¹⁰. Wyróżnia się przy tym obrzędy doroczne i rodzinne.

Obrzędowość zapustna należy do kalendarza świąt dorocznych. Wyróżnia je, wspomniana już w niniejszych wywodach, powtarzalność praktyk, które wiążą się z cyklem rocznym, zarówno pór roku, wegetacyjno-rolniczym, kalendarzem tradycyjnym i świąt chrześcijańskich¹¹. W owym czasie dostrzega się w zachowaniach i działaniach zapustnych synkretyzm religijności chrześcijańskiej z myśleniem magicznym, przyrodniczym i biologicznym porządkiem wszechświata¹². Niejednoznaczność w ujęciu terminu obrzęd, potwierdza w swoich rozważaniach na temat wielkopolskiego roku obrzędowego, Andrzej Brencz. Ponadto podziela on definicję zaproponowaną przez Zofię Staszczak. Natomiast za Ryszardem Tomickim stwierdza, że obrzęd „to celowo podejmowana działalność grupy ludzi lub osoby w określonych momentach, zorganizowana według scenariusza określającego bieg akcji obrzędowej, przeniesionej w mityczny czas, przestrzeń, gdzie działania nabierają wartości symboli”¹³. Interesujące w podejściu Brencza do pojęcia obrzędu jest to, że jest przychylny do używania zamiennie terminów „obrzęd/zwyczaj”. Według niego bowiem, z jednej strony „w dotychczasowej literaturze europejskiej brak pełnego, krytycznego przeglądu licznych definicji obrzędu”¹⁴. Z drugiej strony „zawiłe reguły stylistyczne języka polskiego nie zawsze pozwalają dość precyzyjnie posługiwać się odpowiednimi terminami”¹⁵. Uważam, że warto w tym miejscu przywołać refleksje, jakie pół wieku temu poczynił wspomniany Ryszard Tomicki. Jego zdaniem wyróżnikiem obrzędu wobec zwyczaju są przede wszystkim działania społeczności wiejskiej, mające na celu w określonym czasie, przestrzeni i grupie wykreować świat służący „regulacji stosunków między grupą społeczną a otaczającą rzeczywistością (włączając w to pojęcie byty nadprzyrodzone). Ponadto obrzęd jest działaniem opartym na pewnym scenariuszu określającym akcję, a grupa ludzi, która dany obrzęd przedstawia to aktorzy „między którymi zachodzi podział ról”. Dla obrzędu jest

10 B. Ogrodowska, *op.cit.*, s. 137.

11 *Ibidem*.

12 W. Drabik, *Cztery poryżycia (O współzależności obrzędów dorocznych i rodzinnych)*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1990, t. 44, z.1, s. 16.

13 Por. A. Brencz, *op.cit.*; R. Tomicki, *Zwyczaj i obrzędy. Uwagi na marginesie artykułu K. Kwaśniewicz*, [w:] „Etnografia Polska” 1974, t. XVIII, z. 2.

14 A. Brencz, *op.cit.*, s. 18.

15 *Ibidem*, s. 19.

zatem konieczne „istnienie publiczności biorącej udział w akcji na innej zasadzie niż aktorzy [...]. W ścisłym związku z powyższym pozostaje fakt, iż obrzęd jest działaniem kreacyjnym”¹⁶.

Podsumowując rozważania dotyczące niełatwego zadania, jakim jest określenie, czym jest obrzęd, przywołam jeszcze raz jego trzy najważniejsze determinanty. Po pierwsze, elementem, który charakteryzuje obrzęd jest cykliczność jego wykonania. Rok obrzędowy jest praktykowany w zgodzie ze zmieniającymi się porami roku, cyklem wegetacyjnym roślin, a to ma wpływ na cykliczność i powtarzalność praktyk rolniczych. Te przyrodnicze determinanty wyznaczają etapy w kalendarzu tradycyjnym i chrześcijańskim, według których określonym świętom i okresom obrzędowym przyporządkowano konkretne daty lub przedziały czasowe. Po drugie, obrzędy są praktykowane przez daną grupę społeczną w określonym rytmie, wyznaczanym przez wspomnianą cykliczność. Praktyki obrzędowe wyznaczają zatem normy grupy, bowiem jak wskazuje Wanda Drabik, „obrzędy mają ustalony rytm, praktykowane są wspólnie i ostentacyjnie w interesie ogółu i każdego z osobna”¹⁷. Z czasem dany obrzęd może ulec zmianie pod wpływem aktualnych warunków społecznych, kulturowych czy gospodarczych. Jednak będzie on nadal praktykowany w określonym czasie, przez daną społeczność. Po trzecie, obrzędy są praktykami koniecznymi do ustalenia pewnego rodzaju porządku wewnątrz grupy społecznej. Cykliczność, rytm i wspólnotowość mają na celu zapewnienie poczucia bezpieczeństwa, swojskości czy społecznej równowagi. Po zimowych wieczorach i Bożym Narodzeniu, nadzieje bowiem wiosna, a wraz z nią Wielkanoc, po niej żniwa, a następnie ponownie zima i czas oczekiwania na kolejne Boże Narodzenie. Obrzędy są nadzieją na przyszłość, bowiem dzięki nim wiemy, że „ma być tak, jak jest”, a „jest tak, jak ma być”¹⁸. W dalszej części artykułu przybliżę terminologię związaną z omawianym okresem dorocznym, a więc karnawałem, zapustami czy mięsopustami oraz wyjaśnię przywołane pojęcia.

KARNAWAŁ, ZAPUSTY, MIĘSOPUSTY – O TERMINOLOGII STOSOWANEJ W PRACY

Jak podaje *Słownik języka polskiego PWN*, karnawał to „okres zabaw i balów trwający od święta Trzech Króli do Środy Popielcowej”¹⁹. Słowo pochodzi od łacińskiego *car-ni-privium*, włoskiego *carnem laxare, levare* czy starołoskiego *carnevale*, oznaczającego czas, kiedy to następuje „żegnanie, opuszczanie, poniechanie mięsa” przed Wielkim Postem²⁰. W Europie śródziemnomorskiej był to okres zabaw, pochodów

16 R. Tomicki, *op.cit.*, s. 61.

17 Drabik W., *op.cit.*, s. 16.

18 Stomma, *op.cit.*, s. 86.

19 Termin Karnawał, *Słownik języka polskiego PWN*, online, 1997–2024, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/karnawa%C5%82.html> [dostęp: 24.06.2024].

20 B. Ogrodowska, *op.cit.*, s. 77.

ulicznych, palenia ognia, tańców oraz balów. Słynęła z nich przede wszystkim Wenecja, ale także Rzym. W literaturze czas ten określany jest okresem, kiedy wieś, miasteczka i miasta opanowuje „kultura błaznów”, śmiechu i „świata na opak”²¹. Najprawdopodobniej europejska tradycja karnawału wywodzi się od antycznych, greckich i rzymskich świąt, odprawianych ku czci Dionizosa i odradzającej się do życia przyrody. Związana była zatem z kultywowaniem wiosennych sił witalnych, zdrowia, obfitości oraz symboliką płodności²². Zabawy zwane „bachuskami” (od nazwy Bachusa, inaczej Dionizosa), znane były w Polsce od XVI w., a upowszechniły się najprawdopodobniej za sprawą Bony Sforzy.

Określenie *zapusty* to staropolska nazwa karnawału, a więc trwającego od Trzech Króli do Środy Popielcowej okresu zabaw, tańców, uczt, pochodów maszkar i przebierańców. Według *Słownika języka polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego, określenie *zapusty* dotyczyło „ostatnich dni karnawału; ostatków”²³. Jak wskazuje Andrzej Brencz „staropolska nazwa *zapusty*, od słów ‘puścić’, ‘odpuścić’ była określana w znaczeniu ‘zaniechać’ [...]”, co wiązało się z karnawałem, a więc czasem „[...] kiedy to nie obowiązują pewne normy i wzory zachowań”²⁴. Nazwa *mięśopusty* z kolei, wskazywała na zbliżający się okres Wielkiego Postu, kiedy to trzeba będzie pożegnać mięso, a więc termin ten posiada bezpośrednie odwołanie do pojęcia karnawału²⁵. Najhuczniej w Polsce obchodzono ostatni tydzień zapustów, a przede wszystkim trzy ostatnie dni karnawału przed Środą Popielcową, nazywane tak jak cały okres karnawału zapustami, ale także ostatkami, kusakami, kusymi czy diabelskimi dniami lub mięśopustami. Czas ten w dorocznym kalendarzu świat obfitował w obrzędy rodzinne, dotyczące zamążpójścia, zaręczyn, ślubów i wesel. Wiązało się to ze wspomnianym cyklem wegetacyjnym przyrody, gdyż wierzono, że „odwlekanie zawarcia małżeństwa, założenia rodziny i wydania na świat potomstwa jest sprzeczne z prawami natury”²⁶. Dlatego też obrzędowość zapustna była bogata w praktyki o charakterze religijno-magicznym, szczególnie dotyczące dziewcząt, które miały na celu ich jak najszybsze wydanie za mąż i nieprzedłużanie „swobody stanu wolnego”²⁷. Odniesienia do symboliki równoważącej siły przyrody, od których człowiek na wsi polskiej był bardzo zależny, jest wyraźnie dostrzegalne w obrzędowości zapustnej. Jest to widoczne szczególnie w praktykach, mających na celu zachowanie równowagi w sferze społeczno-kulturowej, opartych na zachowaniach, celem których miało

21 A. Brencz, *op.cit.*, s. 102.

22 Por. B. Ogrodowska, *op.cit.*, W. Drabik, *op.cit.*

23 Hasło Zapust w *Słowniku języka polskiego*, red. W. Doroszewski, 1958-1969, wersja online dostępna pod adresem internetowym <https://doroszewski.pwn.pl/haslo/zapust/> [dostęp: 24.06.2024].

24 A. Brencz, *op.cit.*, s. 102.

25 B. Ogrodowska, *op.cit.*, s. 265.

26 *Ibidem*, s. 78.

27 *Ibidem*.

być osiągnięcie stanu równowagi pomiędzy przestrzenią kobiet a mężczyzn. Sfery sacrum i profanum przenikały się wówczas wzajemnie w zapustnych zwyczajach, w celu zachowania stanu bezpieczeństwa, swojskości, a także akceptacji grupy społecznej. Natomiast wszelkie odstępstwo od przyjętych norm, takie jak np. istnienie w grupie społecznej niezamężnych kobiet, było w świecie „na opak” akceptowane, gdyż wówczas „nie obowiązywały normy dotyczące akceptowanych zachowań”²⁸. Charakterystyczną cechą obrzędowości zapustnej jest jej cykliczność, powtarzalność. Jest to bezpośrednio odniesienie nie tylko do obrzędu jako takiego, powtarzanego w określonym czasie dorocznym, według określonego scenariusza, ale także do sił przyrody, które w określonym czasie odradzają się w postaci nowego, corocznego, związanego ze zmiennością pór roku i ciągle odradzającego się cyklu wegetacyjnego roślin. Można zatem stwierdzić, że bogata symbolika obrzędowości zapustnej przebiega na osi człowiek–przyroda, przenikając się wzajemnie i tworząc konglomerat niezwykle interesujących obrzędów i zwyczajów.

W wydanej w 1934 r. publikacji *Etnografia Słowiańska. Polacy* Adam Fisher naprzemiennie posługuje się terminem *zapusty*, jak i *mięsopusty*, łącząc czas rozpoczynający się od Trzech Króli z praktykami, kiedy to „lud urządza rozmaite widowiska, w których występują maskiary w przebraniu zwierzęcem, mianowicie jako niedźwiedzie, turonie, kozy, bociany, konie”²⁹. Na Górnych Łużycach z okresem tym wiążą się „zapustne maskarady [kiedy to] *kołbasnicy*, a poprzebierani za niedźwiedzie, konie, itd. chodzili z muzyką od chaty do chaty, zbierali jedzenie i pieniądze, a potem spraszali dziewczęta na wieczorną zabawę do karczmy”³⁰. Natomiast na Dolnych Łużycach ten zwyczaj związany był z mięsopustnym okresem dorocznym. Jak podaje Adam Fisher, „na obszarze Dolnych Łużyc i w sąsiedniej części Górnych Łużyc taki mięsopustny orszak nazywa się *campor*. Czasem „camporują także dzieci i chodzą po wsi z długimi gałązkami, przystrójonemi we wstążki, a przed każdą chatą śpiewają pieśń, napominającą do pokuty, za co dostają drobne podarki”³¹.

Od połowy XIX w. do wybuchu II wojny światowej wiele zwyczajów było praktykowanych niezmiennie w określonych społecznościach. Wiele z nich zniknęło z kalendarza świąt dorocznych wraz z okresem międzywojennym. Inne uległy przekształceniom i przetrwały do czasów współczesnych w nowej odsłonie, z nowymi znaczeniami i z nową symboliką. Według Wandy Drabik „praktyki powtarzane w czasie przez grupę według scenariusza, [...] z biegiem lat [mogą] ulec zmianie lub zanikowi pod wpływem nowej rzeczywistości społecznej, kulturowej i symbolicznej”³². Proces zmian obrzędo-

28 A. Brencz, *op.cit.* s. 135.

29 A. Fisher, *Etnografia słowiańska z.3: Polacy*, Lwów–Warszawa 1934, s. 196.

30 *Ibidem*, s. 94.

31 *Ibidem*.

32 W. Drabik, *op.cit.*, s. 16.

wości zapustnej, jaki nastąpił po II wojnie światowej, jest niezwykle interesującym zjawiskiem społecznym i kulturowym. Wymagałby oddzielnego opracowania oraz analizy źródeł, co znacznie wybiega poza zakres przedmiotowy niniejszego artykułu. Dlatego też w dalszej części artykułu dokonam przeglądu wybranej literatury przedmiotu, z której korzystałam, analizując zjawisko obrzędowości zapustnej na wsi polskiej.

OBRZĘDOWOŚĆ ZAPUSTNA NA WSI POLSKIEJ OD POŁOWY XIX W. DO II WOJNY ŚWIATOWEJ
Obrzędy zapustne są przejawami niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Od momentu uchwalenia przez UNESCO *Konwencji w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* w 2003 r.³³, którą Polska ratyfikowała w 2011 r., termin *dziedzictwo kulturowe* z powodzeniem zastępuje w dyskursie badań nad kulturą wsi polskiej takie określenia jak *zwyczaj, obyczaj, tradycja czy obrzęd*. Od ponad 10 lat w naszym kraju bardzo dynamicznie rozwijają się badania nad niematerialnym dziedzictwem kulturowym. Badane i analizowane są przejawy niematerialnego dziedzictwa kulturowego dotyczące obrzędowości dorocznej, rodzinnej czy okolicznościowej. Dotyczy to także współczesnych przejawów tradycji zapustnych³⁴. Według Konwencji UNESCO z 2003 r. niematerialne dziedzictwo kulturowe to:

praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedza i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturowa – które wspólnoty, grupy i w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności (Konwencja z 2003 r.)³⁵.

W związku z przytoczoną definicją za przejawy niematerialnego dziedzictwa kulturowego uznaje się: „tradycje i przekazy ustne, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sztuki widowiskowe, zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne, wiedzę i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata, umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym”³⁶.

33 *Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r., dostępna jest pod adresem internetowym https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencja_o_ochronie_dz_niemater_2003.pdf (dostęp: 24.06.2024).

34 Por.: A. Jełowicki, *Podkosiółtek, bery, cymper – żywa tradycja w Wielkopolsce*, Szreniawa 2019; T. Liboska, „Wodzenie niedźwiedzia”. *O możliwych wariantach interpretacji obrzędowości zapustnej na Górnym Śląsku*, „Rocznik Muzeum Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie” 2013, nr 1, s. 99–120; A. Kwaśniewska, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe na terenach postmigracyjnych (na przykładzie Pomorza)*, „Łódzkie studia Etnograficzne” 2016, t. 55, 2016, ss. 46–47.

35 Konwencja, *op.cit.*, Art. 2.1.

36 Konwencja, *op.cit.*, Art.2.2.

Analizując zjawisko obrzędowości zapustnej, korzystałam z wydawnictw ukazujących się od połowy XIX w. do II wojny światowej. W publikacjach tych nie odnalazłam terminu „niematerialne dziedzictwo kulturowe”, które obecnie występuje niemal w każdej publikacji poruszającej temat dziedzictwa kulturowego. Należy pamiętać, że w tym czasie obrzędowość doroczna i związane z nią wierzenia, zwyczaje czy praktyki omawiano w kontekście kultury duchowej³⁷. Nie bez znaczenia termin „niematerialny”, w znaczeniu dziedzictwa, z języka angielskiego od słowa *intangible* oznacza „niedotykalny, nieuchwytny”³⁸, a więc odnoszący się do duchowości czy ulotności zjawiska. Zmienność jest wpisana w trwanie niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Jednym z najważniejszych badaczy kultury ludowej i tradycyjnej w XIX w. był Oskar Kolberg. W monumentalnym dziele *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusta, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, odnaleźć możemy opisy tradycji dotyczących większości regionów etnograficznych Polski. Za życia etnografa, w latach 1857–1890, wydano 33 tomy *Ludu*. Po jego śmierci – kolejne 53 tomy, zawierające opisy regionów kraju, ale także kompozycje fortepianowe, pieśni, suplementy oraz pozostałe materiały etnograficzne³⁹. Oskar Kolberg przywołuje w poszczególnych tomach terminologię, jaką posługiwali się mieszkańcy wsi. W poszczególnych tomach omawia następujące obrzędy zapustne: w tomie *Kujawy cz. I* ostatki, Popielec; zwyczaj *zabijania grajka* w tomie *Kujawy cz. II*; comber, zapusty, kuligi, ostatki, postać Zapusta, w tomie *Krakowskie cz. I*; zapusty w tomie *W. Ks. Poznańskie cz. II*; podkoziołek, Popielec, ostatki, zapusty w tomie *W. Ks. Poznańskie cz. I i III*; zapusty, ostatki, czyli kusaki w tomie *Lubelskie cz. I*; zapustne pochody z turoniem w tomie *Kieleckie cz. I*; przebierańców zapustnych w tomie *Radomskie cz. I*; ostatki, Popielec w tomie *Łęczyckie*; zapusty, ostatki, kuligi, Popielec w tomie *Kaliskie cz. I*; zapusty, tłusty czwartek, kulig, Popielec w tomie *Mazowsze cz. I i cz. IV*; zapusty znane jako „bachusy” w *Mazowsze cz. V*; „miasnyce”, czyli zapusty w tomie *Chełmskie cz. I i cz. II*.

Dzieło Kolberga, pod względem różnorodności zebranego materiału terenowego, stanowi nieoceniony wkład w badania nad obrzędowością zapustną.

Niezwykle interesujące obrzędy i zwyczaje zapustne praktykowano w Wielkopolsce, Kaliskim, Małopolsce i na Mazowszu. Należą do nich: kuligi, obrzęd podkoziołka oraz zabijanie grajka. Kuligi omówione przez Oskara Kolberga w tomie *Krakowskie cz. I*, *Kaliskie cz. I* i *Mazowsze cz. I*, były zabawą głównie warstwy wyższej. Zwyczaj ten

37 K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian. T. II, z. 1: Kultura duchowa*, Książka i Wiedza, Warszawa, 1967.

38 T. Grzebieniowski, *Langenscheidt's Pocket Polish Dictionary. English-Polish. Polish-English*, Langenscheidt, Warszawa, 1992, s. 187.

39 Więcej informacji na temat życia i twórczości Oskara Kolberga odnaleźć można na stronie internetowej Instytutu im. Oskara Kolberga, pod adresem <http://oskarkolberg.pl/pl-PL/Page/64> [dostęp: 24.06.2024].

służył podtrzymaniu więzi sąsiedzkich wśród właścicieli ziemskich. W okolicach Krakowa najpierw zwołałszy kulig, omawiano miejsce docelowe, do którego ma zjechać. Była to najczęściej karczma, rzadziej dom jednego z właścicieli. Posłaniec, kilka godzin przed rozpoczęciem zabawy, wraz z napisanym na kartce *Awizo*, informował znajdujących się na trasie kuligu gospodarzy, że „kulig jedzie”. Uczestnicy kuligu przebierali się w stroje stylizowane na wiejskie. Byli to np. „Starosta i Starościna, Organista i Organiścina, Młynarz i Młynarka, Żyd arendarz – czasami sam, a czasami z żoną, Państwo-młodzi, Druźbowie i Druhny”⁴⁰. Urozmaiceniem zabawy było naumyślne i nikomu nieprzynoszące szkód wywrócenie sań przez woźnicę. Uczestnicy kuligu byli wówczas zmuszeni zawitać do pobliskiego dworu, gdzie gospodarze udawali, iż nie spodziewali się przybycia tylu gości. Wówczas starosta przedstawiał wszystkich uczestników kuligu gospodarzowi dworu. Każda z postaci prezentowała swoją osobę, przedstawiając mini-scenkę rodzajową, w której np. młynarz z workiem mąki obsypywał suknie panien, które zaczynały przed nim uciekać. Zabawie towarzyszyła muzyka i tańce, z których najczęściej wybierany był krakowiak czy wiwaty. W tym czasie Żyd płaśał między tancerzami („zaczepia, mięsza się wśród tancerzy, którym niby szyki psuje”⁴¹), starosta wygłaszał oficjalne mowy, a całą zabawę niezadko przerywała hałaśliwa gromada, będąca kolejnym kuligiem, który przyjechał do dworu. Byli to np. *Górale*, którzy wdawali się w sprzeczkę z gospodarzem dworu i Żydem należącym do grupy *Krakowiaków*. Gospodarz godził obydwie zespoły i tym samym wszyscy wspólnie hulali „przez całą wstępną Środę na umór, mówiąc, że hulają na konopie t. j. na intencją, aby się gospodarzowi w tym roku piękne i gęste urodziły konopie”⁴². Na Mazowszu⁴³ kuligi również były zabawą szlachty, podczas których uczestnicy kuligu odgrywali scenki rodzajowe w przebraniach starosty, organisty czy weselników. Przybycie kuligu do dworu oznajmiał z hałasem *arlekina*, „maszkarnie przybrany, pierwszy do domu wpadłszy, machając i uderzając trzepaczką po stołach i ścianach”. Po wejściu gości do dworu rozpoczynały się tańce i śpiewy, a następnie obfita biesiada. Zabawa trwała całą noc, po czym rano kulig odwiedzał kolejnych sąsiadów⁴⁴. W okolicach Kalisza trasę kuligu planowano zanim jeszcze spadł śnieg. Rodziny szlacheckie były bowiem liczne, a dwory często zlokalizowane na terenie całej Wielkopolski. Symbolem oznajmiającym rozpoczęcie kuligu, było wysyłanie do dworów arlekina wyposażonego w „laskę z kulą”, który wpadał do dworu i śpiewał: „Ej! kulig! kulig! kulig!”⁴⁵. Po przybyciu gości gospodyni zapraszała

40 O. Kolberg, *Krakowskie, cz. I. Dzieła wszystkie*, t. 5, Wrocław–Poznań 1962, s. 253.

41 *Ibidem*, s. 255.

42 *Ibidem*, s. 257.

43 O. Kolberg, *Mazowsze, cz. I. Dzieła wszystkie*, t. 24, Wrocław–Poznań 1963.

44 *Ibidem*, s. 118.

45 O. Kolberg, *Kaliszkie, cz. I. Dzieła wszystkie*, t. 23, Wrocław–Poznań 1964, s. 69.

wszystkich na ucztę, pełną trunków i „zwierzyny, kiełbas, zrazów, szynki, kapusty i delikatniejszych potraw, ciast i konfektów”⁴⁶. W Kaliskim uczestnicy kuligu wieźli ze sobą zapasy jedzenia, które przekazywali do kuchni we dworze. Kulig zajeżdżał do dworu wraz z głośną muzyką, śpiewami i śmiechem. Gospodarze witali przybyłych, a następnie zapraszali ich do dworu, gdzie tańczono krakowiaki, polki oraz zacieśniano więzi sąsiedzkie i rodzinne. Jak podaje Kolberg, kulig był momentem „spotkań radosnych”, okazją do zabaw, rozmów, ale także „zawiązania stosunków, do skojarzenia się par, do załatwienia interesów, pogodzenia niechęci i zlania ich w bratnim uścisku i w bratnim kielichu”⁴⁷. Kuligi organizowane były przez szlachtę przez cały okres karnawału. Zabawa najczęściej kończyła się nad ranem, a uczestnicy ruszali w drogę do kolejnego dworu⁴⁸.

Niezwykle charakterystycznym dla terenu Wielkopolski obrzędem zapustnym jest „podkoziołek”. Obrzęd ten odbywał się w ostatni wtorek zapustów. Miał on przede wszystkim charakter obrzędowej zabawy tanecznej, organizowanej w celach matrymonialnych i przyszłego zamążpójścia. Według Kolberga, w okolicach Kórnicka i Środy młodzież przychodziła do karczmy, gdzie chłopcy ustawiali beczkę, a na niej talerz na pieniądze. W obrzędzie uczestniczyły dziewczyny, które w minionym karnawale nie zaręczyły się lub nie wyszły za mąż. Zapraszano je do tańca, podczas którego zbliżając się do beczki, rzucały pieniądze na talerz. W ten sposób spłacały dług bezżeństwa. Chłopiec siedzący obok beczki trzymał „w ręku pupkę (lalkę) ubraną po niemiecku lub małego koziołka ze szmat zrobionego i śpiewał: A trzeba dać podkoziołek, trzeba dać, trzeba dać, nie małoc! to całki rok ubadać! ubadać!”⁴⁹. W Siekierkach Małych i Siekierkach Wielkich, w powiecie poznańskim, zamiast lalki, obok talerza na pieniądze ustawiano drewnianą figurkę chłopca, zwaną „koziałkiem lub podkoziałkiem”. Z kolei we wsi Dębicz na talerzu czy misce ustawiano „figiel”, czyli figurkę wystruganą z brukwi i przykrywano ją serwetą. Ją również nazywano „podkoziołkiem”. Jak podaje Kolberg, „czasami figiem tym jest ustawiona obok miski głowa kozła wystrugana z drewna”. Zabawa taneczna, z przyśpiewkami i opłatami uiszczanymi przez dziewczęta, trwała do północy⁵⁰. Zabijanie grajka było obrzędem przypominającym o zbliżającym się okresie Wielkiego Postu, kiedy to cichnie muzyka, hałaśliwe zabawy i rozpoczyna się czas skupienia i pokuty. We wsi Tuczo, pod Inowrocławiem, wraz z wybiciem godziny dwunastej w nocy, po zabawach zapustnych, wywożono grajka „na taczce za gościniec (karczmę)”. Następnie „dwóch postępowało koło niego, a z tych jeden niósł kota, drugi garnek z popiołem. W pewnym

46 *Ibidem*, s. 71.

47 *Ibidem*, s. 70.

48 *Ibidem*, s. 71.

49 O. Kolberg, *W. Ks. Poznańskie, cz.I. Dzieła wszystkie*, t. 9, Wrocław–Poznań 1963, s. 124.

50 *Ibidem*, s. 124–125.

momencie ciskali popiół na miedzę i wypuszczali kota. Kot miał oznaczać uchodzącą duszę z (niby) zabitego popiołem grajka⁵¹.

W 1895 r., Nakładem Towarzystwa Ludoznawczego została wydana niewielka książeczka pt. *Zapust–Popielec–Wielka Noc. Kilka zwyczajów ludu w Tarnobrzesciem*, której autorem jest Karol Mátyás. Zwraca on uwagę, że od początku karnawału do jego zakończenia w każdej karczmie miały miejsce zabawy, śpiewy, tańce czy bijatki. Natomiast od kilkunastu lat stały się one mniej huczne, szczególnie w niedzielę. Przyczyny tego zjawiska upatrywał autor w zakazach wprowadzanych przez duchowieństwo, przez co „zapustne gody ograniczone zostały do zabaw prywatnych po domach”⁵². Autor dopatruje się zmian również w podejściu do potraw zapustnych, które dawniej były bardzo obfite, gdyż składały się z mięs, kiełbas, jaj i wódki. Jak podkreśla, „dziś muzyki ucichły, wieprza rzadko, gdzie bije gospodarz, co najwięcej starą, chudą krowę, ale jeszcze piją na umór, chociaż bez porównania mniej, jak dawniej”. W Stalach – jednej z opisywanych przez autora miejscowości – zapusty, czyli karnawał nazywany jest *niezápustem*, a trzy ostatnie dni zwane są ostatkami lub *zápustem*⁵³. Okres zapustny był czasem, kiedy sferę ludzkich zwyczajów i praktyk przenikały postacie takie jak diabeł, pokutujące dusze czy topielce. Płatały ludziom różne figle. Diabeł pod postacią wichury mógł porwać kobietom płótno, które tkwały. Dlatego „w zapusty [...] babom nie wolno przuć [...]”. Jest to czas zabaw, dlatego gdy diabeł zaobserwuje, że w tym czasie kobieta pracuje, wpada w złość i „(...) płótno porywa ji (jej) z wichrem, bo wichrem to diabeł rzodzi”⁵⁴. Nieodłącznym elementem ostatniego wtorku i Środy Popielcowej, zwanej „stępną środą”, jest „śródpstna komedya”, czyli pochody „ządušníków”. Była to grupa przebierańców składająca się z dziewięciu postaci, takich jak: niedźwiedź, Kaśka, Żyd, dziad, postać z kłocem, czyli drewnianym kawałkiem drewna, polujący na panny i kawalerów, którzy muszą się wykupić, inaczej ów kloc muszą dźwigać. Kolejną postacią był stary z koszykiem na jaja, postać z workiem na ziarno, pisarz i skrzypek. Odwiedzali oni wszystkie domy na wsi, grali, śpiewali, bawili się, odgrywali scenki rodzajowe, zbierali jedzenie, pieniądze, aby każdemu gospodarzowi ten rok agrarny obfitował w urodzaj konopi i ziarno. Ciekawym opisem wskazywanym przez autora jest taniec niedźwiedzia z gospodynią, którym przygrywa skrzypek a Żyd śpiewa „Na kónopie, na kónopie, żeby się rodziéły, / Żeby nasze dzieci ji my nago nie chodziéły”⁵⁵. Tańce „na konopie” lub „na wysoki len” były praktykowane na wsi polskiej na przełomie XIX i XX w. Jak wskazuje Janina Dydowiczowa, tańce te stanowiły elementy magii ludowej.

51 O. Kolberg, *Kujawy, cz. II. Dzieła wszystkie*, t. 4, Wrocław–Poznań 1962, s. 266–267.

52 K. Mátyás, *Zapust–Popielec–Wielka Noc. Kilka zwyczajów ludu w Tarnobrzesciem*, Lwów 1895, s. 3.

53 *Ibidem*, s. 4.

54 *Ibidem*, s. 10.

55 *Ibidem*, s. 10–14.

Praktykowanie tego obrzędu miało spowodować, że rośliny w zbliżającym się roku agrarnym będą rosły „równie wysoko, jak skakali zainteresowani w urodzaju gospodarze”. Obrzęd ten występował w Wielkopolsce oraz na Górnym Śląsku, a także na Słowacji i w Czechach⁵⁶.

Adam Fisher w książce *Lud polski: podręcznik etnografii Polski*, wydanej w 1926 r., wymienia pieczywo obrzędowe, jakie było wypiekane w okresie zapustnym. Wskazuje na faworki, zwane „chrustem” oraz pączki. Nieodłącznym elementem okresu zapustnego były także prezentowane przez lud „różne widowiska w przebraniu zwierzęcem”⁵⁷. Pochody czy widowiska przebierańców są do obecnych czasów praktykowane na wsi polskiej. Potwierdzają to prowadzone badania etnograficzne⁵⁸. Do II wojny światowej najczęściej pojawiającymi się postaciami w zapustnych pochodach były: niedźwiedź, podkoziołek, koza, turoń⁵⁹. Fisher wskazuje na powszechny w Wielkopolsce obrzęd „podkoziołka”, który, podobnie jak wykazał Kolberg, był praktykowany w ostatni wtorek, przed Środą Popielcową. Niestety Fisher nie informuje, na czym ów zwyczaj polegał⁶⁰. Uważa jedynie, że zwyczaj podkoziołka „jest bardzo stary”⁶¹. Podobnie Jan Stanisław Bystroń, autor *Wstępu do ludoznawstwa polskiego*, wydanego w 1926 roku, wskazuje na „prastary zachodniopolski” rodowód zwyczaju podkoziołka. Bystroń spośród zwyczajów zapustnych wymienia także „obcy comber” i „chrześcijański popielec”⁶².

W obrzędowości zapustnej wyraźnie dostrzec można to, że świat natury przenikał codzienność chłopów i stanowił dla nich inspirację. Świat pozaludzki, zwierzęcych bytów zostawał niejako zaproszony przez mieszkańców wsi do uczestniczenia wraz z nimi w obrzędach zapustnych, aby w sposób magiczny sprowadzić w kolejnym roku obfitość, dobrobyt, szczęście i liczne potomstwo. Wanda Drabik w sposób szczegółowy omawia bogatą symbolikę obrzędowości zapustnej. Zwierzęta, takie jak niedźwiedź, koza i kozioł, od starożytności kojarzone były z seksualnością czy płodnością, a więc z tymi cechami, którym czas zapustny był poświęcony⁶³.

Jednak nie tylko świat zwierząt był przywoływany w tradycjach zapustnych. Fisher, podobnie jak Mátyás, wymienia „taniec na konopie” jako zwyczaj powszechnie występujący na wsi polskiej. Urodzaj konopi, lnu czy zbóż, takich jak owies, miał ogromne znaczenie dla mieszkańców wsi. Rośliny włókniste zapewniały bowiem

56 J. Dydowiczowa, *Zwyczaje i obrzędy doroczne*, [w:] J. Burszta, *Kultura ludowa Wielkopolski. Tom trzeci*, Poznań 1960, s. 47.

57 A. Fisher, *Lud polski: podręcznik etnografii Polski*, Lwów i in. 1926, s. 136.

58 Por. A. Jełowicki, *op.cit.*

59 A. Fisher, *op.cit.*, s. 136.

60 *Ibidem*, s. 183.

61 A. Fisher, *op.cit.* s. 183.

62 J.S. Bystroń, *Wstępu do ludoznawstwa polskiego*, Lwów 1926, s. 164.

63 W. Drabik, *op.cit.*, s. 18.

surowiec niezbędny do wyrobu sznurów czy nici, płótna, a następnie różnego rodzaju materiałów, odzieży. Ponadto z ziaren lnu i konopi sporządzano cenny olej. Natomiast ziarna zbóż mielono na mąkę lub wyrabiano z nich kaszę, a więc produkty spożywcze, stanowiące podstawę diety mieszkańców wsi. Należało zatem w owym czasie zadbać, w sposób magiczny, o przyszły urodzaj tychże roślin. Obrzęd „na wysoki len”, czy „na konopie” polegał na tym, że „[...] trzeba skakać jak najwyżej, celem osiągnięcia bujnego wzrostu konopi”⁶⁴.

Ostatni czwartek karnawału, zwany „tłustym czwartkiem” był zwyczajem praktykowanym przede wszystkim przez szlachtę. Chłopsstwo przejęło ten zwyczaj, przez co stał się powszechny w całej Polsce, a jest znany i praktykowany do czasów obecnych. W „tłusty czwartek” jadano tłusto i do syta. Na stołach pojawiały się „bałabuchy” i „reczuchy” na wschodzie, pączki czy kreple na zachodzie, faworki na Mazowszu⁶⁵. Zupą charakterystyczną dla omawianego okresu był żur, który mieszkańcy Krakowskiego wynosili o północy, przed Środą Popielcową i śpiewali pieśń obrzędową o „panu Żurowskim”. Potrawa ta gościła na stołach przez cały Wielki Post. Jak wskazuje Fisher, pieśń o żurze wywodzi się ze stanu szlacheckiego i przeniknęła podobnie jak „tłusty czwartek” do społeczności chłopskiej.

W 1929 r. nakładem Zjednoczenia Młodzieży Polskiej w Poznaniu ukazała się książka Marii Ojerzyńskiej *Zapusty polskie*. Jest to opracowanie warte uwagi ze względu na to, że stanowi scenariusz sztuki widowiskowej – wieczornicy, a do jego napisania autorka korzystała z dzieł Oskara Kolberga. W przedmowie Ojerzyńska wyjaśnia, że *Zapusty polskie* to zbiór zapustnych zwyczajów i pieśni, będących głównym elementem sztuki widowiskowej. Program, z podziałem na osoby, dialogi i oracje, poprzedzają krótkie opisy podstawowych zwyczajów zapustnych. Autorka wymienia ich jedenastkę. Pierwszym jest charakterystyczny dla Wielkopolski podkoziółek. Ojerzyńska charakteryzuje ten zwyczaj wyłącznie pod kątem „zabawy tanecznej”, nie analizując ani rodowodu tego zwyczaju, ani znaczenia jego obrzędowej symboliki. Kolejnym jest występujący na Podkarpaciu zwyczaj „chodzenia z turem albo z turońkiem”, który autorka identyfikuje z zabawą o rodowodzie pogańskim. Obok tura, groźnego zwierzęcia leśnego, w pochodzie przebierańców przez wieś pojawia się Żyd, niedźwiedź, koza, skrzypek, Cygan i basista. Według autorki celem zabawy było „uczczenie bóstw zwierzęcych i ucieleśnionych w nich sił przyrody”⁶⁶. W regionie krakowskim „chodzenie z kozą” polegało na tym, że dwóch chłopaków, grając na instrumentach, prowadziło przebranego w kozuch lub wełniane odzienie chłopca, poruszającego się na czworakach. W ten sposób odwiedzali gospodarstwa, a zabawie towarzyszyły psoty i figle. Bardzo interesującym zwyczajem, który zaniknął w dwu-

64 A. Fisher, *op.cit.*, s. 136.

65 *Ibidem*.

66 M. Ojerzyńska, *Zapusty polskie*, Poznań 1926, s. 17.

dziesięcioleciu międzywojennym jest „Zapust”. Był on charakterystyczny również dla regionu krakowskiego. Obyczaj odprawiał przebrany w kozuch i ozdoby mężczyzna. W okolicach miejscowości Skawina nazywano go „Zapustnikiem”. Odwiedzał domy, śpiewał wesołe „oracje”, a w zamian otrzymywał do koszyka pieczywo, słodycze, jabłka. Na Mazowszu, na Kujawach Mazowieckich i na Podlasiu znany był zwyczaj „obwożenie kurka”. Grupa odwiedzająca domostwa zaopatrzona była w wózek drewniany, z dyszlami i kurkiem drewnianym. Uczestnicy pochodu, odwiedzając domy, zbierali jaja, mięso, masło czy ser. Wszystkie dary zanoszono do karczmy i tam, przy wesołej zabawie, wraz z zaproszonymi dziewczętami i gospodarzami dzielono się jedzeniem. Z kolei na Kurpiach znany był zwyczaj „obchodzenia z konikiem”. Chłopiec, przebrany w białą płachtę, miał przymocowane do boków dwa drążki przypominające szyję konia i wyciętą częścią na głowę. Całość przypominała postać siedzącą na koniu. W towarzystwie Żyda, Cygana i niedźwiedzia odwiedzał domy, a w zamian otrzymywał przysmaki. Na Pomorzu znany był zwyczaj „tańca na len”, który w swojej symbolice był zbliżony z „tańcem na konopie”. Len to roślina, której jakość zależy od tego, jak długa urośnie. Im dłuższy len, tym lepszy jakościowo surowiec, z którego można przygotować wysokiej jakości włókno, nici a następnie płótna i odzież. Dlatego też obrzęd ten miał za pomocą tańca, składającego się z wysokich skoków sprawić, „[...] aby był urodzaj, albo też tańczyć do upadłego, bo wtenczas len urośnie długi [...]”. Taniec występował także w społeczności zamieszkującej Kaszuby. W tym przypadku tańczono wokół sieci, w celu zapewnienia obfitości połowów ryb. Podkreślić należy, że intensywność praktykowanych obrzędów zapustnych była najliczniejsza w ostatnim tygodniu, który rozpoczynał wspomniany tłusty czwartek, a kończyła zabawa w karczmie, trwająca najczęściej do północy, we wtorek przed Środą Popielcową. Jest to istotne z tego względu, że w ostatnich trzech dniach karnawału praktykowano charakterystyczne dla danego regionu obrzędy. Przykładem są zwyczaje znane na Śląsku, takie jak: „zabijanie grajka”, „pochowanie basów” i „babski comber”. Ich celem było podkreślenie momentu końca karnawału. Przejawiały zupełnie inne praktyki, a niektóre, jak „babski comber”, dotyczyły jednej z grup społecznych – w tym wypadku kobiet. „Zabijanie grajka” i „pochowanie basów” w symboliczny sposób miało oficjalnie kończyć okres hucznych zabaw, muzyki, wesołości i obfitości. „Babski comber” polegał na zabawach kobiet w karczmie, natomiast krakowski „czomber”, to nic innego jak zabawy skierowane ku kawalerom, którzy w zapusty nie znaleźli narzeczonej lub nie wzięli ślubu. Musieli oni wykupić się przed „krakowskimi przekupkami”, a karą za bezżeństwo było ciągnięcie przywiązanego do nogi drewnianego kloca i wysłuchiwanie przy tym krzyków kobiet: „czomber! czomber”. Klocki lub kokardy były także przypinane dziewczętom i młodzieńcom na Wołyniu. Odbywało się to w karczmie lub w domu jednego z gospodarzy. Przynoszono jedzenie i alkohol, a zabawę tę nazywano „wieczornicami”

lub „doświtkami”. Ojerzyńska przywołuje też organizowane przez szlachtę kuligi jako zwyczaj podkreślający zakończenie karnawału. Wszyscy domownicy wraz ze służbą saniami odwiedzali wówczas sąsiednie dwory, gdzie bawiono się i ucztowano wraz z gospodarzami, którzy następnie dołączali do kuligu. W ten sposób z każdymi kolejnymi odwiedzinami zwiększała się ilość uczestników kuligu. Charakteryzowało je także to, że szlachta, podobnie jak chłopci, przebierała się za „Żydów, Cyganów, dziadów i chłopów”, co nadawało ludowego charakteru szlacheckim kuligom⁶⁷.

Jedną z najważniejszych badaczek kultury ludowej, w tym obrzędowości zapustnej dwudziestolecia międzywojennego, była Bożena Stelmachowska, autorka wydanych w 1933 roku dwóch książek – *Rok obrzędowy na Pomorzu* oraz „*Podkoziółek*” w *obrzędowości zapustnej Polski Zachodniej*. W pierwszej z przywołanych publikacji autorka omawia poszczególne zwyczaje zapustne, dzieląc ich występowanie według powiatów. Osoby uczestniczące w zabawach zapustnych organizowanych w powiecie morskim, spędzały czas, głównie tańcząc walca, polkę, „nadreńczyka” czy „wiwat”. Podskakując z kuflami pełnymi piwa w rękę, tańczono w grupie, zwracając uwagę na to, aby zawsze dziewczęta znajdowały się przed mężczyznami. W okolicach Wejherowa i Sierakowic w niedzielę zapustną wypiekano pączki (w powiecie działdowskim nazywane „rogalami”), natomiast w poniedziałek „plince”, mięso, „placki z pszennej mąki a we wtorek placki z mąki i kartofli”. Maszkary wraz z kozłem, niedźwiedziem i babą odwiedzały domy, tańcząc, śpiewając, dopominały się owych wypieków, przez co zwyczaj ten nazywano „chodzeniem po plackach”⁶⁸. Podobnie jak w całej Polsce żywe w owym czasie były zwyczaje związane z cyklem wegetacyjnym roślin, takich jak len i konopie. Przekonanie o tym, iż „podobne czyni podobne”⁶⁹, powodowało, że również w tym regionie gospodynie praktykowały obrzęd tańca-skoków „na wysoki len” lub „na długi len”, w celu zapewnienia bujnego i pięknego wzrostu lnu i urodzaju zbóż. Na Pomorzu, oprócz przyczyn spożywczych, len miał duże znaczenie, chociażby ze względu na konieczność wyrobu sznurów konopnych czy lnianych niezbędnych do produkcji sieci. Obrzędowości zapustnej w całej Polsce towarzyszyły pieśni. Na Pomorzu śpiewano *Żeby ta Kasia, Krakowianka jedna, miała chłopca z drewna, Leciał wilk bez pole, ogonem wywijał, Ma baba talary w lesie, Wesoly ja parobeczek, Pije Kuba*. Stanowiły one na tyle bogaty element obrzędów, że ich pełna analiza wymagałaby opracowania osobnego artykułu. Niniejsze wywody mogą zatem stać się punktem wyjścia do dalszych badań i analiz, zarówno pieśni, jak i symboliki postaci zwierzęcych czy roślin. W powiecie lubawskim, chełmińskim, tucholskim, sępoleńskim, chojnickim, działdowskim praktykowano bowiem pochody-widowiska, w których uczestniczyły takie postacie jak niedźwiedzie, kozy, bociany, dziad, baba. Odwiedza-

67 *Ibidem*, s. 18–22.

68 B. Stelmachowska, *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933, s. 100–101.

69 B. Ogrodowska, *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Warszawa 2004, s. 96.

no domy tańcząc, śpiewając pieśni zapustne, psocąc, grając „na harmonji”. W zamian otrzymywano dary w postaci jajek, placków, pieniędzy. W powiecie działdowskim, w Wielkim Kacku i Kolibkach istniało przekonanie, że w owym czasie nie powinno się szyć, gdyż to mogłoby spowodować kalectwo oraz tworzenie się wrzodów⁷⁰.

Druga z książek badaczki, *„Podkoziółek” w obrzędowości zapustnej Polski Zachodniej*⁷¹, napisana została w oparciu o materiały zebrane przez Oskara Kolberga i Józefa Lipińskiego. Stelmachowska poddała wybrane źródła analizie porównawczej oraz uzupełniła o własny materiał terenowy. Ankiety terenowe rozsyłane były przez Stelmachowską w latach 1925–1926 roku do szkół znajdujących się m.in. na terenie dzisiejszego powiatu gnieźnieńskiego⁷². W związku z tym, że wybrane obrzędy przywołane przez Kolberga zostały omówione wyżej, w dalszej części pracy postaram się skupić na tych elementach obrzędowości zapustnej, które Stelmachowska poddaje analizie na podstawie własnego materiału terenowego. „Podkoziółek” jako obrzęd zapustny znany był na terenie niemal całej Wielkopolski. Przebieg obrzędu był niemal identyczny we wszystkich omówionych wsiach. Praktykowano go we wtorek, przed Środą Popielcową, najczęściej w karczmie lub w domu jednego z gospodarzy. Na talerzu, beczce, stoliku lub na ziemi stawiano figurkę chłopca, wystruganą z drewna, brukwi, lub z perki, czasem z ruchowymi kończynami (Siedlce, pow. średzki). Drzwi od karczmy zamykano, aby dziewczęta nie mogły wybiec. Następnie rozpoczynał się taniec wokół figurki. Dziewczęta, które w czasie zapustnym nie zaręczyły się, albo nie wyszły za mąż, były zapraszane do tańca przez chłopców. Każda z nich musiała rzucić pieniążek „pod koziołka”, czyli niejako spłacić dług braku zamążpójścia. Podczas tańca zgromadzeni w karczmie śpiewali w rytm muzyki:

„Podkoziółek” trzeba dać, trzeba dać,
Cały roczek ubadać, ubadać.
A mam ci ja pół talarka w kieszeni,
Com go sobie zarobiła w jesieni⁷³.

Wersje przyśpiewek i pieśni śpiewanych podczas obrzędu „podkoziółka” różnią się detalami. Wspólnym ich celem jest wspomniana spłata „długu” za brak zamążpójścia w minionym roku. Z kolei w Żydowie (pow. witkowski) drewnianą figurkę „podkoziółka”, z ruchomymi kończynami i przymocowanym sznurkiem, wieszano pod sufitem. Jeden z uczestników obrzędu poruszając sznurkiem, wprawiał w figurkę w ruch, przez co „podkoziółek” wykonywał „dziwaczne i śmieszne ruchy

70 B. Stelmachowska, *op.cit.* 1933, s. 100–108.

71 B. Stelmachowska, *„Podkoziółek” w obrzędowości zapustnej Polski Zachodniej*, Instytut Zachodnio-Słowiański, Poznań 1933a.

72 A. Paprot-Wielopolska, *O tradycji podkoziółka we wsi Jarząbkowo w powiecie gnieźnieńskim*, „Przegląd Wielkopolski” 2014, nr 1, s. 23–32.

73 B. Stelmachowska, *op.cit.*, 1933a, s. 8.

ramionami i nogami”⁷⁴. Jak wskazuje Stelmachowska, wiele obrzędów związanych z „podkoziołkiem” uległo zanikowi i w momencie jej badań istniały już tylko w pamięci mieszkańców wsi, pozbawione znaczenia i symboliki zapustnej. Przykładem jest miejscowość Krzywosądowie, gdzie w momencie, kiedy dziewczyna odmówiła spłaty długu, zdejmowano jej but i czekano tak długo, aż dziewczyna wykupiła taniec „podkoziołka”. Jak wskazuje Stelmachowska, to samo dotyczy „zabaw zapustnych”, które już na początku XX w. pozbawione były „dawnej symboliki obrzędowej”⁷⁵. Cechą charakterystyczną „podkoziołka”, zarówno jeżeli mowa o zabawie, jak i obrzędzie zapustnym, było to, że kończono je o północy. Następnie wykonywano taniec „na długie len”, który miał zapewnić obfite zbiory lnu⁷⁶. Kolejnym zwyczajem przypominającym, że wraz z końcem karnawału milkną śpiewy, tańce i muzyka był obrzęd znany jako „zabijanie grajka” lub „ścianie głowy muzykantowi”⁷⁷. Śląskim odpowiednikiem obrzędu było „chowanie basów”, zwane także „grzebaniem basów”. Odbywało się to we wtorek zapustny, o północy, przy dźwiękach muzyki i oracji. Przenoszono wówczas basy znajdujące się w sali, gdzie odbywała się zabawa zapustna, do innej izby i tam kropiono je piwem, wygłaszano przemowy, żartowano i tym samym kończono zapusty⁷⁸. Nieodłącznym elementem zapustów były (i nadal są) pochody maszkar. Cechą charakterystyczną maszkar, zwanych w niektórych wsiach „komedjarzami”⁷⁹, było przygotowanie pochodu w formie widowiska teatralnego. Uczestnicy maszkar, głównie chłopcy i młodzi mężczyźni, przebierali się za różne postacie, m.in.: Żyda, babę, dziada, muzykanta, konia, kozę, niedźwiedzia, bociana, ułana, kozaka na koniu, policjanta, muzykantów⁸⁰. Każda z postaci uczestniczących w maszkarach miała przypisaną rolę i kwestię wypowiedzaną podczas odwiedzin w domach mieszkańców wsi lub odgrywaną podczas pochodu przed grupą mieszkańców. W przejściu przez wieś i odwiedzinach poszczególnych gospodarstw towarzyszył im grajek, muzyka, hałas, przyspiewki zapustne, psoty. Celem pochodów było zebranie datków w postaci jaj, mięsa, kiełbas, ciast, słodkości, pieniędzy i wspólne wieczorne ucztowanie w karczmie oraz zaproszenie niezamężnych dziewcząt na „podkoziołka”. Można zatem stwierdzić, że pochody maszkar-przebierańców wraz z „podkoziołkiem” stanowiły zespół obrzędów praktykowanych w celach matrymonialnych. Należy bowiem pamiętać, że w społeczności wiejskiej zabawy, spotkania towarzyskie, czy tańce, które towarzyszyły wielu obrzędom były organizowane w celu poznania przyszłych

74 *Ibidem*.

75 *Ibidem*.

76 *Ibidem*, s. 13.

77 *Ibidem*, s. 39.

78 *Ibidem*, s. 92.

79 *Ibidem*, s. 42.

80 *Ibidem*, s. 30–31.

małżonków⁸¹. Natomiast po wyjściu za mąż czy ożenieniu się należało przeprowadzić obrzędy włączające młodych do grona kobiet i mężczyzn. W tym celu w ostatni wtorek karnawału, a czasem i w Popielec, praktykowano obrzęd zwany „wywożeniem żeńcowej”. Dotyczył on młodych mężatek, które miały za jego pomocą zostać włączone do grona kobiet zamężnych. Celem młodej mężatki było „wkupienie się” do grona gospodyń. Zamożniejszy małżonek wyprawiał „wkupne” w swoim domu, jednak częściej odbywało się ono w karczynie wiejskiej. Gospodynie sadzały młodą na wózku, śmiejąc się, żartując i śpiewając, wiozły ją do karczmy, „gdzie organizują pohulankę na koszt młodej małżonki”. „Wykupić” młodą żonę powinien małżonek (okolice miejscowości Barcino, Szczepanowo, Żnin, Inowrocław), a młodego męża, który został wywieziony przez mężczyzn, żona (Krusza nad Notecią)⁸². Obrzęd ten ma na celu nadanie młodemu nowemu statusu społecznego – żony i męża⁸³. Odpowiednikiem wielkopolskiego i kujawskiego „wywożenia żeńcowej”, jest na Górnym Śląsku „babski comber”, w krakowskim zwany „combrem”. Cel obrzędu był taki sam – włączenie młodej, która wyszła za mąż w minione zapusty, do grona zamężnych gospodyń, a młodego do grona gospodarzy.

Jak wynika z omówienia wybranych przykładów obrzędów zapustnych, najintensywniejszym był czas przypadający na ostatni tydzień przed Wielkim Postem. Praktyki obrzędowe o charakterze społecznym, kulturowym i religijnym, łączyły wiarę w siły witalne przyrody, cyklu wegetacyjnego roślin, znaczenia płodności zarówno ludzi jak i zwierząt, z chrześcijańską obrzędowością rodzinną. Czasy rozbiorów i dwie wojny światowe bezpowrotnie zmieniły krajobraz społeczny wsi polskiej. Obrzędy zapustne przetrwały do czasów współczesnych w zmienionej formie, pozbawione znaczenia symboliki obrzędowej i magicznej. Obecnie pełnią funkcję towarzyską, zabawową, a czasem są po prostu formą spędzania wolnego czasu. Zmiana jaka dokonała się w zapustnych praktykach obrzędowych, jest dowodem na to, że niematerialne dziedzictwo kulturowe, wraz z wiedzą i umiejętnościami, dotyczącymi przekazu praktyk obrzędowych na poziomie społecznym, ulega przekształceniu, a nierzadko zanikowi wraz z przekazem międzypokoleniowym.

PODSUMOWANIE

Kultura ludowa bogata była w obrzędy, zwyczaje czy tradycje zapustne, a niektóre z nich przetrwały w zmienionej formie do dziś. Do II wojny światowej życie na wsi polskiej uporządkowane było zgodnie z kalendarzem świąt dorocznych i rodzinnych,

81 D. Kałwa, *Polska doby rozbiorów i międzywojnia*, [w:] *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, red. A. Chwalba, Warszawa 2004, s. 245.

82 B. Stelmachowska, *op.cit.*, 1933a, s. 55–56.

83 Por. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006.

które z kolei były rozplanowane według cyklu wegetacyjnego roślin, zwierząt oraz związanych z tym prac w polu, ogrodzie i gospodarstwie domowym. Aby zapewnić członkom społeczności dostatek, obfite zbiory, szczęśliwe zamążpójście, należało zgodnie z wiarą i wiedzą przekazywaną przez przodków, dopełniać wszystkich obrzędów nakazanych w danym okresie dorocznym. Między świętem Trzech Króli a Środą Popielcową był nim karnawał, zwany w Polsce zapustami.

Związane z nim zwyczaje w pozostałe święta doroczne nie mogłyby mieć miejsca. Zatem kobiety odwiedzały karczmę („babski comber”), a dziewczęta, które w minionym roku nie wyszły za mąż, nie były piętnowane, lecz poprzez obrzęd przypomniano im, że czas poznać przyszłego męża i założyć rodzinę („podkoziółek”). Zwierzęta przywoływane były do domostw w symboliczny sposób, pod postacią maszkar i przebierańców, w celu zapewnienia dobrobytu i obfitości („maszkary”). Obrzędy zapustne zwiastowały mieszkańcom wsi, że zbliża się Wielki Post, więc teraz jest czas na zabawę, tańce, śmiech i jedzenie do syta, gdyż niedługo żur zagości na stołach, a muzyka ucichnie („zabijanie grajka”, „chowanie basów”). W związku z tym, że codzienność chłopów przenikała natura i od jej „przychylności” zależały zbiory zbóż, lnu i konopi, tak bardzo potrzebnych w gospodarstwie domowym, należało właśnie w okresie zapustów w sposób magiczny zapewnić urodzaj roślin w nadchodzącym roku agrarnym („taniec na wysoki len”, „taniec na konopie”). Wreszcie akceptacja społeczna i bycie częścią społeczności wiejskiej wiązało się z koniecznością dopełnienia koniecznych „obrzędów przejścia”. Informowały one o nowej członkini czy nowym członku mieszkańców wsi („wywożenie żeńcowej”).

Obrzędy zapustne, utożsamiane ze światem „na opak”⁸⁴ i praktykowane w dwudziestoleciu międzywojennym, miały na celu zachowanie stanu równowagi społecznej, a dziś powiedzielibyśmy także, że zachowanie równowagi psychologicznej grupy społecznej. To właśnie w zapusty mieszkańcy mogli wcielić się w niedostępne na co dzień role lub praktykować zwyczaje oparte na śmiechu, żartach, wesołości, tańcach, hucznej zabawie, a więc tych elementach codzienności, które nieczęsto towarzyszyły ludziom w chrześcijańskim kalendarzu świąt dorocznych. Z kolei znaczenie małżeństwa oraz wyraźnego podziału ról kobiet i mężczyzn w społeczności wiejskiej, było podkreślane w obrzędach na zasadzie przypomnienia o konieczności dopełnienia obowiązku zamążpójścia. Wreszcie sfera natury, tak wyraźnie przejawiająca się w obrzędach zapustnych, miała zapewnić obfitość i urodzaj zarówno roślin, jak i zwierząt. Od tego bowiem zależało przetrwanie danej rodziny czy nawet mieszkańców wsi. Należało zatem w sposób magiczny, na zasadzie, że „podobne przyciąga podobne”, sprawić poprzez obrzęd, aby w nadchodzącym roku ziemia wydała obfite plony, a w domach nie zabrakło jedzenia. Konieczne było zatem praktykowanie i powta-

84 Por. A. Brencz, *op.cit.*, s. 102.

rzanie każdego roku obrzędów i zwyczajów, bowiem było to gwarancją, że przyszedłszy rok będzie pomyślny dla wszystkich mieszkańców wsi. Poprzez dopełnienie obrzędów zachowywano stan równowagi społecznej, duchowej i przyrodniczej. Świat „na opak” był zatem bardzo ważnym momentem w kalendarzu świąt dorocznych każdej społeczności wiejskiej w dwudziestolecium międzywojennym. Obrzędy zapustne przetrwały w zmienionej formie do czasów dzisiejszych, stając się odbiciem aktualnego krajobrazu społeczno-kulturowego wsi polskiej.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA DRUKOWANE

- Brencz A., *Wielkopolski rok obrzędowy. Tradycja i zmiana*, Poznań 2006.
- Bystroń J.S., *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, Lwów 1926.
- Drabik W., *Cztery pory życia (O współzależności obrzędów dorocznych i rodzinnych)*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty”, 1990, t. 44, z. 1, s. 15-30.
- Dydowiczowa J., *Zwyczaj i obrzędy doroczne*, [w:] *Kultura ludowa Wielkopolski. Tom trzeci*, red. J. Burszta, Poznań 1960, s. 11-88.
- Fisher A., *Etnografia słowiańska z. 3 Polacy*, Lwów–Warszawa 1934.
- Fisher A., *Lud polski: podręcznik etnografii Polski*, Lwów 1926.
- Gennep van A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006.
- Grzebieniowski T., *Langenscheidt's Pocket Polish Dictionary. English-Polish. Polish-English*, Warszawa 1992.
- Jełowicki A., *Podkoziółek, bery, cymper – żywa tradycja w Wielkopolsce*, Szreniawa 2019.
- Kałwa D., *Polska dobry rozbiórów i międzywojnia*, [w:] *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, red. A. Chwalba, Warszawa 2004.
- Kolberg O., *Krakowskie, cz. I. Dzieła wszystkie*, t. 5, Wrocław–Poznań 1962.
- Kolberg O., *Mazowsze, cz. I. Dzieła wszystkie*, t. 24, Wrocław–Poznań 1963.
- Kolberg O., *Kaliskie, cz. I. Dzieła wszystkie*, t. 23, Wrocław–Poznań 1964.
- Kolberg O., *W. Ks. Poznańskie, cz. I. Dzieła wszystkie*, t. 9, Wrocław–Poznań 1963.
- Kolberg O., *Kujawy, cz. II. Dzieła wszystkie*, t. 4, Wrocław–Poznań 1962.
- Kwaśniewska A., *Niematerialne dziedzictwo kulturowe na terenach postmigracyjnych (na przykładzie Pomorza)*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 2016, t. 55, s. 46–79.
- Liboska T., *„Wodzenie niedźwiedzia”: O możliwych wariantach interpretacji obrzędowości zapustnej na Górnym Śląsku*, „Rocznik Muzeum Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie” 2013/1, s. 99–120.
- Mátyás K., *Zapust-Popielec-Wielka Noc. Kilka zwyczajów ludu w Tarnobrzescu*, Nakładem Towarzystwa Ludoznawczego, Lwów 1895.
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian. T. II, z. 1: Kultura duchowa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967.
- Staszczak Z., *Obrzęd*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986.
- Tomicki R., *Zwyczaj i obrzędy. Uwagi na marginesie artykułu K. Kwaśniewicz*, „Etnografia Polska” 1974, t. XVIII z. 2., s. 157–199.

- Ogrodowska B., *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Warszawa 2004.
- Ogrodowska B., *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2001.
- Ojerzyńska M., *Zapusty polskie*, Poznań: Zjednoczenie Młodzieży Polskiej, 1926.
- Paprot-Wielopolska A., *O tradycji podkoziółka we wsi Jarząbkowo w powiecie gnieźnieńskim*, „Przegląd Wielkopolski” 2014, nr 1, s. 23–32.
- Stelmachowska B., *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933.
- Stelmachowska B., „*Podkoziółek*” w *obrzędowości zapustnej Polski Zachodniej*, Poznań 1933a.

NETOGRAFIA

- Karnawał* [w:] *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/karnawa%C5%82.html1997-2024> [dostęp: 24.06.2024].
- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencja_o_ochronie_dz._niemater_2003.pdf [dostęp: 24.06.2024].
- Zapust*, [w:] *Słownik języka polskiego pod redakcją Witolda Doroszewskiego*, 1958–1969, <https://doroszewski.pwn.pl/haslo/zapust/> [dostęp: 24.06.2024].

Karolina Echaust – doktor nauk humanistycznych, antropolożka kulturowa, etnolożka. Jest badaczką zainteresowaną szczególnie humanistyką środowiskową, krytycznymi studiami nad dziedzictwem kulturowym i naturalnym, etnografią międzygatunkową, ekologią społeczną, ekopolityką oraz studiami nad nauką i technologią (STS). Autorka monografii oraz artykułów publikowanych w czasopismach naukowych i popularnonaukowych. W 2024 r. zajęła I miejsce w konkursie „Korzenie i skrzydła” organizowanym przez Narodowy Instytut Kultury i Dziedzictwa Wsi w Warszawie na najlepszą pracę doktorską na temat kultury i dziedzictwa obszarów wiejskich w Polsce. Natomiast w 2023 r. została laureatką konkursu Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu na najlepszą oryginalną pracę twórczą doktoranta w roku 2022 w obszarze nauk humanistycznych i społecznych za opracowanie kultury duchowej oraz niematerialnej powiatu pilskiego. Pełni funkcję wiceprezeski Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego Oddział w Poznaniu. Pomysłodawczyni założenia i przewodnicząca Sekcji Antropologii Środowiskowej i Etnografii Międzygatunkowej Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Członkini European Association for Critical Animal Studies (EACAS).