

Scott Simpson

SKŁADNIA NEOPOGAŃSKIEGO RYTUAŁU PICIA W KRĘGU

Jednym z najbardziej zaskakujących i fascynujących aspektów rytuału jest nieskończona liczba „poprawnych” jego wykonań, które nie są jednak swymi dokładnymi kopiami. W tym wymiarze rytuał przypomina język, w którym można sformułować prawie nieskończoną liczbę poprawnych wypowiedzi, łącznie z omówieniem sytuacji i pojęć, z którymi wcześniej nie zetknęliśmy się nigdy (zatem nie można powiedzieć, że po prostu kopiujemy istniejący wzór), jeżeli jest to język ojczysty. Z drugiej strony, zdrowy rozsądek podpowiada, że nie każda wypowiedź będzie poprawna i że jeśli ktoś dopiero uczy się trudnego języka (takiego jak np. język polski) ma szansę zrobić błąd w każdej wypowiedzi, którą rodowity użytkownik sformułowałby poprawnie.

Z tych właśnie powodów nie zaskakuje nas, że badacze rytuału (zwłaszcza w interdyscyplinarnej dziedzinie tak zwanego rytuałoznawstwa, czyli *ritual studies*) często uciekają się do przywoływania szerokich analogii językoznawczych w celu opisanie aspektów tego zjawiska¹. Dotyczy to także zapożyczania językoznawczych terminów, np. „składnia”, opisujących strukturę obrzędu przez autorów takich jak Frits Staal².

Perspektywa taka zdaje się użyteczna przy opisie rodzaju rytuału zaobserwowanego w terenie, polskiego rytuału picia w kręgu³ wśród neopogan, który pojawia się w różnych formach u różnych grup. W czasie ponaddziesięcioletnich obserwacji

¹ C. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York 1997, s. 62.

² W szczególności: F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, [w:] R. Grimes, *Readings in Ritual Studies*. Upper Saddle River 1996 (przedruk z: Staal 1979). Staal podtrzymuje ścisłe rozgraniczenie Chomsky'ego między syntaksą i semantyką jako dwoma oddzielnymi kategoriami. Z drugiej strony, wiele językoznawczych interpretacji składni nie kreśli wyraźnej granicy między nimi. Analiza strukturalna przeprowadzona poniżej powstała pod wpływem Roberta E. Longacre'a, przedstawiciela „tagmemików”, szkoły nie wprowadzającej wyraźnej granicy między tymi kategoriami (R. Longacre, *Grammar Discovery Procedures*, Haga 1964).

³ Termin „ruch neopogański” używany jest przynajmniej od lat 30. XX w., kiedy prasa popularna używała go dla grup takich jak Zadruga. Chociaż „neopogański” lub „neopogaństwo” często stosowane są jako termin o szerszym znaczeniu przez współczesnych uczonych, najczęstsza w Polsce postać neopoganizmu zaczęła na przełomie tysiącleci być nazywana „rodzimowierstwem”. Niektóre grupy nie-rodzimowiercze w Polsce stosują rozpoznawal-

licznych przykładów tego obrzędu, autor był pod wrażeniem współgrania struktury i innowacji w czasie jego trwania. Nie zaobserwowano nawet dwóch dokładnie takich samych „poprawnych” wersji, jednakże „podobieństwo rodzinne” pomiędzy poszczególnymi przypadkami było nieuniknione.

Rozpocznijmy od fikcyjnego, ale użytecznego przykładu idealnego rytuału picia w kręgu. Ideałów nie spotyka się w polu badawczym, lecz są przydatne, kiedy próbujemy znaleźć ogólne zasady zachowania się, co jest celem tego artykułu. Jeśli rzeczywiście istniałoby coś takiego jak „idealny wzorzec”, wtedy wszelkie jego realizacje stanowiłyby jedynie niedoskonałe kopie idealnego pierwowzoru. Praca omawiająca działanie obrzędowej składni byłaby niepotrzebna.

Nasz przykład: niewielka grupa osób tworzy krąg wokół stosu drewna przygotowanego na ognisko. Żerca (kapłan) wygłasza krótką mowę witając uczestników i przypominając im o celu i znaczeniu święta. Ogień zostaje rozpalony i żerca wrzuca doń zioła. Następnie zwraca się do bogów i wlewa ofiarę z rogu do ognia.

Róg zostaje napełniony miodem i żerca wznosi pierwszy toast, rozpoczynając od słów „Sława... [tu następuje imię słowiańskiego bóstwa]!”. Podaje następnie róg osobie po swojej lewej stronie (ruchem zgodnym ze wskazówkami zegara), którą wznosi kolejny toast i przekazuje róg dalej. Róg przesuwany jest ruchem zgodnym ze wskazówkami zegara wzdłuż kręgu. Każdy kolejny uczestnik bierze go w ręce i wznosi toast. Niektóre osoby wnoszą róg w ciszy i upijają z niego łyk. Inne po prostu wypowiadają jeden wyraz: „Sława!”. Większość uczestników wygłasza dłuższe toasty według formuły „Sława...”⁴ rozpoczynającej lub kończącej wypowiedź. Po każdym indywidualnym toaście inni uczestnicy odpowiadają chórem „Sława!”. Gdy róg wraca do żercy, który wygłosił pierwszy toast, odkładany jest na bok.

Żerca odłamuje kawałek kołacza lub bochna chleba i pali go w ogniu. Daje sygnał, że teraz nastąpiła odpowiednia chwila na indywidualne ofiary i prośby do bogów. Kilka osób podchodzi do ognia. Następnie rytuał kończy się ciszą. Tak zamyka się nasz wyidealizowany przykład.

W praktyce istnieją liczne odmiany tego obrzędu, w wielu przypadkach „wpisane” w strukturę. Oczywiście, każde święto ma swą specyfikę i tekst powitalny żercy będzie się, w zależności od niej, zmieniać. Oprócz tego, jeśli poszczególne osoby w ogóle zdecydują się wypowiadać toasty – ich treść będzie się różnić. Trzeba jednak wprowadzić rozróżnienie pomiędzy zasadami i odmianami wypowiedzi ustnych a analogiczną składnią obrzędu jako całości. Czysta analiza lingwistyczna „tekstowej” części omawianego zdarzenia jest możliwa, lecz naszym celem jest rozważenie szerszego zakresu czynności, łącznie z gestami czy używanymi naczyniami. W takim przypadku składnia języka wtopiona zostaje w szerszą składnię rytuału.

„Składnia” nie jest oczywiście jedynym typem struktury dostępnym językoznawstwu. Choć związki pomiędzy różnymi rodzajami struktur opisywane są odmiennie przez różnych autorów, przynajmniej trzy inne rodzaje struktur zasługują na przypomnienie: leksyka, morfologia oraz fonologia. Tam gdzie rytuał staje się

ne warianty obrzędu picia w kręgu, lecz nie wszystkie. Gwoli prostoty, będziemy w niniejszej pracy używać terminu „neopogański”, choć będziemy się skupiać jedynie na rodzimowiercach.

⁴ Analiza będzie tu ograniczona jedynie do najczęściej pojawiającej się formy „sława”, choć zamienne wersje takie jak „dzięki” także pojawiają się w konkretnych wykonaniach obrzędu.

niezmienny i skonwencjonalizowany, odnajdujemy analogię do kolokacji leksykalnych. Ten aspekt obrzędu fascynował wielu jego badaczy⁵ i z jego perspektywy można rozpatrywać stereotypowe formuły toastów, takie jak „sto lat” lub „na zdrowie”, które stały się tak dalece idiomatyczne, że grozi to utraceniem całej ich semantycznej zawartości. Podobnym przykład może stanowić słowo „sława” w obrzędzie neopogańskim, zwłaszcza jeśli uczestnik w rzeczywistości nie „sławi” niczego ani nikogo konkretnego, lecz po prostu wypowiada pojedynczy wyraz „Sława!” jako toast. Jednak ta linia analizy nie wystarczy by wyjaśnić zmienne aspekty struktury obrzędu. Ani okrężny ruch rogu, ani wybór milczenia zamiast mowy nie może zostać wyjaśniony w ramach kolokacji.

Podczas gdy budowa morfologiczna stanowi najbardziej oczywistą i klarowną spośród struktur języka, dostarcza mniej wyraźnej analogii do idealnego rytuału. Które elementy należy odnieść do słów i morfemów i jak podzielić złożony zespół czynności na jednostki? Przyjrzyjmy się znowu użyciu wyrazu „sława” w rytuale picia w kręgu. Według czysto językowej analizy morfologicznej „sława” jest bez wątpienia słowem, które składa się z dwóch morfemów: niepodzielnego znaczeniowo rdzenia semantycznego *sław-* oraz morfemu fleksyjnego *-a*. Ten pierwszy może funkcjonować samodzielnie lub być łączony z innymi morfemami, tworząc nowe wyrazy takie jak „niesława” lub „błogosławieństwo”. Kiedy zaś rozważymy jego morfologię w rytuale picia w kręgu, staje się znacznie mniej jasne, gdzie powinien zostać przeprowadzony podział. Wyraz „sława” może pojawić się jako: 1) część dłuższej wypowiedzi żercy, 2) część dłuższego toastu uczestnika albo 3) jako krótka odpowiedź grupy na wypowiedź typu 1) lub 2). Z jednej strony, może to oznaczać, że na poziomie rytuału „sława” może być samodzielną częścią. Z drugiej strony, wołanie „sława” spotykamy w tym rytuale w parze – indywidualne zawołanie i grupowa odpowiedź. To oznaczałoby, że „sława” nie jest częścią samodzielną.

Niemniej wśród aspektów morfologii obrzędu ważniejszym nie jest dzielenie większych jednostek na mniejsze, lecz łączenie ich w większe całości. Założenie, że niektóre rdzenie nie mogą łączyć się z niektórymi przyrostkami okazuje się tutaj przydatne, bowiem można dostrzec analogiczną sytuację: gdzie część jednostek nie może zastępować innych (wylanie alkoholu w ogień nie może zastąpić wypicia alkoholu, chociaż obie czynności są formami wykorzystania alkoholu). Chociaż niektóre pożyteczne wskazówki dotyczące funkcjonowania struktury obrzędu mogą pochodzić z analizy morfologicznej, główna wartość takiej analizy zostanie faktycznie zidentyfikowana później, kiedy to podzielenie obrzędu na części pomoże nam zrozumieć ich związki składniowe.

Oczywiście niełatwo odnaleźć analogie do struktury fonologicznej w niewerbalnych częściach rytuału, lecz dźwięk i czynność posiadają pewne cechy wspólne, takie jak układ pauz, tempo i rytm, zmiany napięcia, wznoszenie się i opadanie. Na bardziej abstrakcyjnym poziomie możemy także rozważać kwestię, czy nastrój ob-

⁵ Najbardziej znany jest przykład wykorzystania „rytuału” przez Freuda do opisu neurotycznej kompulsji do powtarzania pewnych czynności, lecz ten aspekt można znaleźć także w omawianiu zasad wychowania i obrzędów religijnych, np. w dużej ilości tekstów skupiających się bądź na wykorzystaniu w rytuałach kolokacji werbalnych bądź na skonwencjonalizowanych zachowaniach w czasie obrzędów w: *Rytuał: Język-religia*, red. R. Zarębski, Łódź 2005.

rzędu nie jest spokrewniony z kolorytem emocjonalnym ludzkiego głosu. Jednakże takie rozważania odwiodłyby nas od celu niniejszej pracy i muszą na razie zostać odsunięte na bok.

Najbogatszych możliwości dla wyjaśnienia struktury obrzędu dostarcza pojęcie składni. Nie zagłębiając się w założenia ideowe, które czynią analizę Staal kontrowersyjną, możemy pokusić się o prosty model struktury składowej neopogańskiego obrzędu picia w kręgu. Oczywiście, takie próby odciągną nas od danych empirycznych, tak jak działanie „3+3” odwiedzie nas od empirycznej obserwacji, że „badany przyniósł jeszcze trzy zielone jabłka i umieścił je w koszu obok trzech uprzednio umieszczonych tam zielonych jabłek”. Jednak, w myśl powyższego przykładu, uznajmy, że pewna doza symbolicznej abstrakcji pomoże nam w oddzieleniu niezbędnych aspektów strukturalnych związków między poszczególnymi elementami.

Możemy przedstawić akt odbierania rogu jako **R**. Unoszenie rogu symbolizować będzie **U**, picie – **P**, a przekazywanie rogu następnej osobie – **N**. Daje nam to podstawową „frazę uczestnika” **RUPN**. Oznacza to, że wszyscy uczestnicy spełniają te cztery czynności w takiej właśnie kolejności. W odpowiedzi na tę sekwencję grupowa odpowiedź zawsze brzmi „Sława”, co reprezentowane jest jako (**S2**).

Wielu, choć nie wszyscy z uczestników, decyduje się na wypowiedzenie jakiegoś toastu. Minimalnym toastem jest „Sława” i to pierwsze w kolejności użycie tego słowa przedstawimy jako **S1**. Jako dodatek do tego minimum wiele osób decyduje się wskazać, kogo, albo co właśnie „sławia”. Ten opcjonalny obiekt przedstawiony będzie jako **O**. Słowa „obiekt” użyjemy tutaj dla odróżnienia „obektu wypowiedzi rytualnej” od gramatycznego „obektu zdania”, czyli dopełnienia, choć w tym przypadku są one tożsame. Jeśli wykorzystamy symbol $\pm$ jako oznaczenie dowolności, możemy przedstawić „frazę toastu” jako $\pm(\mathbf{S1}\pm(\mathbf{O}))$.

„Fraza toastu” osadzona jest w specyficznym miejscu „frazy uczestnika”, dając nam $(\mathbf{RU}\pm(\mathbf{S1}\pm(\mathbf{O}))\mathbf{PN})(\mathbf{S2})$. Można zauważyć, że żadne inne jej położenie nie zostałoby przyjęte jako „poprawne”: np. gdyby uczestnik napił się, a potem wypowiedział toast – w oczach innych uczestników popełniłby błąd. Cała formuła powtarzana jest aż wszyscy uczestnicy wykonają swoją rolę, co daje nam ostateczną formę: $u((\mathbf{RU}\pm(\mathbf{S1}\pm(\mathbf{O}))\mathbf{PN})(\mathbf{S2}))$.

W jakim celu tworzymy taki dziwny niby-matematyczny wzór dla prostego obrzędu? Jedną z ambicji gramatyki generatywnej jest odnalezienie ogólnych, a nawet uniwersalnych zasad gramatycznych. Podobnie autorzy tacy jak Staal próbują szukać analogicznych uniwersalnych zasad rytualnej składni.

Helmold w krótkim opisie XII-wiecznym obrzędu religijnego⁶, którego być może był świadkiem (opisuje rytuał w czasie teraźniejszym, jako częsty zwyczaj – w odróżnieniu od innych, takich jak ofiary, które składano kiedyś, w czasie przeszłym, „w tamtych czasach”) mówi, że gdy podczas uczt i pijatyk czara podawana jest w koło (*pateram circumferunt*) wypowiada się nad nią klątwy w imię bogów, z których niektórzy są dobrzy, a inni źli. Potem następuje stwierdzenie, że wśród słowiańskich bogów jest i diabeł (Zcerneboch), czyli „czarny bóg”. Tłumaczenia na

⁶ K. Meyer, *Fontes historiae religionis Slavica*, [b.m.w.] 1937, s. 44.

język polski często starają się opatrywać komentarzem niektóre zawiłości tekstu⁷, co doprowadziło do kontaminacji części interpretacji tego obrzędu. Niektórzy upatrywali w nim zarówno pochwał dla dobrych bóstw, jak i klątw pod adresem złych, lecz zdaniem autora jedyną pewną rzeczą jest, że Helmold uznał za warte zaznaczenia, że Słowianie zamawiali zły los podczas swych rytuałów picia.

Dla celów naszej analizy syntaktycznej, musimy wypełnić sporą ilość pustych miejsc, które pozostawił takimi autor. Nie znamy formy wypowiedzi „klątwy”, choć współczesna forma „na pohybel” spełnia tę samą rolę. Niestety, nie wiemy, czy istniała jakaś wspólna odpowiedź na indywidualny toast, lecz z braku dowodów późniejsza praktyka każe nam podejrzewać, że tak. Nie wiemy, w którym momencie uczty ten obrzęd miał miejsce. W późniejszej praktyce w Polsce, zdrowie zwykle piło się po posiłku⁸. Helmold nie mówi nam, kto rozpoczynał toasty, czy wszyscy obecni pili z naczynia (czy tylko elitarna grupka), ani czy używano gestu unoszenia naczynia.

Część z tych pustych miejsc możemy roboczo wypełnić dzięki względnie współczesnemu Helmoldowi opisowi konkretnego przypadku picia w czasie uczty. Relacja Kadłubka o przedchrześcijańskiej stypie (urządzonej przez Pompiliusza, lepiej znanego jako Popiel, która w myśl legendy miała mieć miejsce w dawnych czasach, których Kadłubek nie pamiętał, lecz mówi o podobnych stypach jako mających miejsce zarówno kiedyś jak i teraz – prawdopodobnie był zatem świadkiem schrytystianizowanych przeżytków podobnych uczt w jego własnych czasach, na których oparł swój opis⁹) także zawiera podobny obrzęd. Szczegóły składni, które Kadłubek dodaje do swej opowieści, nie wydają się należeć do specyfiki stypy i dlatego mogły odnosić się do obrzędu picia ogólnie (w przeciwieństwie do dziwnego pucharu używanego przez króla Popiela, najwyraźniej unikatowego elementu legendy, a więc nie typowej cechy styp w ogóle).

Według Kadłubka, po pełnej łąz ceremonii pogrzebowej nastąpiła stypa, w czasie której po posiłku zakrapianym winem, król – gospodarz zaproponował „wzniesienie pucharu” (*surrigatur ergo, inquit Rex, poculum*) i spełnienie go z każdym z gości. W kontekście legendy (obrzęd nie jest szczery i skrywa zabójstwo: wino zostało zatrute przez „króla Pompiliusza” i wszyscy goście giną), możemy ponadto wyciągnąć wnioski, że było to normą w czasie takich uczt, że podczas każdej „kolejki” wszyscy obecni goście musieli się napić (w innym przypadku król nie mógłby być pewien, że uda mu się zgłodzić wszystkich gości). Kadłubek zapisuje także, że puchar napełniany był po brzeg po tym, jak każdy z gości wypijał go do dna (co odnajdujemy także w późniejszych formach). Jednakowoż „zasada” zastosowana tutaj wydaje się osobiwa: król upija z pucharu zanim poda go każdemu z gości, by udowodnić, że wino jest bezpieczne (osobiwa konstrukcja pucharu sprawia, że udaje mu się ich oszukać). Wygląda to na dziwną zasadę jeśli miałyby zastosowana być

⁷ „Est autem Slavorum mirabilis error; nam in conviviis et compotacionibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis, sed execrationis verba sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant.” *Ibidem*.

⁸ Z. Głoger, *Encyklopedia staropolska*, Warszawa 1996.

⁹ W. Kadłubek, *Chronica Polonorum*, red. A. Przeździecki, Kraków 1862, s. 29-30, 60-61.

przy prawdziwej uczcie – gospodarz wyładowałby pod stołem na długo przed gośćmi. Szczegół ten pojawił się być może w legendzie Kadłubka nie z innego powodu, jak dla podkreślenia braku zaufania, jaki słusznie żywili goście do Pompiliusza.

Prowadzi nas to do sugestii, że „frazja uczestnika” dla opisu Helmolda to: (CU-PWN). C odnosi się do czary, nie rogu R jak w poprzednim przykładzie. Jak poprzednio, U oznacza uniesienie naczynia. Że wszyscy uczestnicy muszą się napić (P) wynika jasno z opowieści Kadłubka, a przekazywanie naczynia następnej osobie (N) jest nieuniknionym skutkiem serii zdarzeń i sugerowana jest przez Helmoldowe „podawanie w koło”. Nowy element w postaci W oznacza wypełnianie czary dla każdego gościa. Jak we współczesnym nam przykładzie, wydaje się, że ta formuła powtarza się, aż wszyscy uczestnicy spełnią swoją kolej.

„Frazja toastu” u Helmolda jest bardziej w sferze hipotetycznej: (LO), gdzie L oznacza „na pohybel”, a O to obiekt. Być może następowała tu jakaś odpowiedź (L2), choć nie wspominają o niej źródła. Jak w naszym nowożytnym przykładzie, „frazja toastu” prawie na pewno osadzona byłaby w konkretnej „szufladce” w czasie „frazji uczestnika”, choć nie możemy być pewni, gdzie miałyby ona się znajdować, ale rozsądnie jest założyć, że znalazłaby się tam gdzie w późniejszych przykładach – między podnoszeniem naczynia i piciem, a zatem otrzymalibyśmy: u(CU(LO)PWN).

Choć wiele pogańskich ceremonii religijnych zostało zaadaptowanych przez religię chrześcijańską lub całkowicie wyrugowanych, najwmierniejszą kontynuacją religijnej uczty opisanej przez Helmolda i Kadłubka byłaby uczta świecka polskiej szlachty. Tradycja toastów z XVII w. badana była przez językoznawców, m.in. Małgorzatę Marcjanik¹⁰, autorkę użytecznej historii toastów polskich z dodatkową krytyką Marka Cybulskiego¹¹.

Według Marcjanik, alkohol do toastów podawano we wspólnym dużym kielichu, który opróżniano za każdym razem do dna, napełniano ponownie i przekazywano następnemu pijącemu. Napoje służące do popijania jedzenia były nalewane do osobnych kubków. Autorka cytuje długi fragment *Z chłopia króla* Baryki (1637) gdzie Pijanowski pije do Rotmistrza za zdrowie króla, Rotmistrz pije zdrowie Rzeczypospolitej i wszystkich Polaków do Kwasipińskiego, Kwasipiński przepija za zdrowie hetmana i jego armii do Kuflowskiego, Kuflowski za zdrowie pułkownika do Moczygębskiego, ten za kapitana i wszystkich zbrojnych do Żyburowskiego etc.¹² W większości przypadków następny pijący ewidentnie rozpoczyna toast od odpowiedzi na toast, z którym się do niego zwrócono. Cybulski zwraca na to uwagę także w przypadku innych utworów z epoki. Przybycie jeszcze jednego uczestnika uczty u Baryki, „Brzuchowskiego starego” powoduje, że kielich napełniany jest ponownie, co nasuwa wniosek, że dopełnianie kielicha pomiędzy kolejnymi toastami (jak w legendzie Kadłubka) powinno się przyjąć i tu. Nie jest jasne, czy istniał „poprawny” sposób na zakończenie tego rodzaju picia, lecz ówczesne relacje sugerują,

¹⁰ M. Marcjanik, *Współczesne polskie toasty – przejawem pauperyzacji życia towarzyskiego*, [w:] *Język a kultura*, t. 5, red. J. Anusiewicz, F. Nieckula, Wrocław 1992, s. 191-201.

¹¹ M. Cybulski, *Polskie formuły toastu do XVIII wieku. Rozprawy Komisji Językowej ŁTN*, t. 43, 1998, s. 65-72.

¹² M. Marcjanik, *op. cit.*, s. 192-193.

że toasty często trwały, aż wszyscy goście po prostu nie byli w stanie już więcej wypić.

Ciekawym aspektem XVII-wiecznych toastów jest to, że ich obiekt mógł być pojedynczy, mnogi, obecny lub nie, choć nigdy nie był jednocześnie jego adresatem. Stąd uczestnicy unikali picia za „twoje zdrowie” wprost do następnej osoby. Jest to kuszące, aczkolwiek trudne do udowodnienia, że być może to tabu było resztką wcześniejszych, w których obiekt religijny (chwalony lub przeklinany „na pohybel”) byłby najodpowiedniejszym obiektem picia wspólnie ze śmiertelnymi adresatami.

Jak w przykładzie literackim i już przez to abstrahującym od rzeczywistej praktyki, w dramacie Baryki we „frazie uczestnika” nie pojawia się zmienność (KU-PWN). **K** odnosi się do kielicha, a reszta wzorca pozostaje zasadniczo niezmienną w porównaniu z poprzednim przykładem. „Fraza toastu” miałaby postać (ZOA), gdzie **Z** oznacza formułę „Za [...]”, **O** obiekt, a **A** adresata, muszającego różnić się od **O**. Możemy także dodać element **R** – reakcję na poprzedzający toast, co jednak przywołałoby kolejne problemy z opisem rekurencji czynności. **R** występuje na początku „frazy toastu” ((R)ZOA) lecz konieczna jest reguła, że **R** nie pojawia się przy pierwszym toaście, który nie stanowi odpowiedzi na nic poprzedzającego. Prosty opis dostarczyłby wzoru $n(KU((R)ZOA)PWN)$ gdzie **n** oznacza ilość powtórzeń, do momentu, kiedy uczestnicy już nie mogą więcej wypić.

W czasach Jędrzeja Kitowicza (ok. 1727-1804) zwyczaj picia toastów z jednego naczynia zaniknął już wśród szlachty na rzecz picia z osobnymi szklankami w dłoni¹³. Jednak „dobre zwyczaje” wcześniejszych pokoleń zachowały odcięte od nowinek klasy niższe oraz prowincja (co, jak wykazał Norbert Elias, zdarza się często). Dzisiaj ta tradycja trwa w formie często nazywanej w południowej Polsce piciem „po góralsku”, lecz tak naprawdę występującej też w różnych rejonach wiejskich z dala od gór.

Z perspektywy historycznej, picie „po góralsku” to żywa tradycja picia w kręgu ze wspólnego naczynia, z którą współcześni uczestnicy polskiego ruchu neopogańskiego są obeznani. Starsze formy mogli poznać jedynie dzięki literaturze. Stąd raczej tę świecką formę (niż obrzędy przedchrześcijańskie) powinno się uznać za bezpośredni wzór, który zmodyfikowano, by stworzyć pierwszy model omówiony w niniejszym tekście.

Autor widział zarówno wiele wykonań neopogańskiego obrzędu picia, które nosząc wyraźne znaki podobieństwa nie były jednak swymi dokładnymi kopiami jak i wiele wykonań picia „po góralsku” na wsi w południowej Polsce podobnie spokrewnionych ze sobą. Wyidealizowana wersja tego obyczaju wyglądać może tak: zgromadzona grupa znajomych z butelką i pojedynczym naczyniem, zwyczajnym kieliszkiem albo czymś jeszcze mniej wyszukany, na przykład musztardówką. Gospodarz, czy właściciel butelki – jeśli rytuał odbywa się w miejscu publicznym, rozpoczyna toast. Napełnia szklankę i przepija do sąsiada, często w kierunku zgodnym z ruchem zegara. Krótka wypowiedź nie jest obowiązkowa, ale zazwyczaj utrzymuje się kontakt wzrokowy z adresatem toastu. Gospodarz wypija całą zawartość kielisz-

¹³ J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Warszawa 1985, s. 235-237.

ka. Po opróżnieniu go, strzepuje go trzykrotnie i napełnia ponownie następnej osobie. Ta unosi szklaneczkę i przepija do następnej osoby (opcjonalnie wypowiadając słowa toastu), pije, strzepuje, wypełnia ponownie trunkiem. Ten wzór powtarza się, aż butelka jest pusta.

W przeciwieństwie do oracji wygłaszanych przez szlachtę i wojaków Baryki, współczesne toasty nie bywają zbyt długie i nie przejawiają ostrego podziału między obiektem i adresatem. Stereotypowe wypowiedzi, takie jak „na zdrowie” są częste i łączą w jedno adresata jednocześnie z obiektem, co często zdarza się w przypadku innych współczesnych toastów. Jednym z zaobserwowanych przykładów było „Bach, do ciebie!” jako dobry przykład na to, jak rola adresata (kontakt wzrokowy plus „do ciebie”) jest o wiele wyższej wagi niż rola obiektu, który zredukowano do dźwięku bez znaczenia.

Możemy więc zaproponować wzór „frazy uczestnika” w picu „po góralsku” w formie (MUAPTWN). Nowe elementy tutaj to: **M** czyli kieliszek lub musztardówka, **A** – kontakt wzrokowy lub zwrot do adresata oraz **T** – trzykrotne strzepnięcie kieliszka. „Fraza toastu” wyglądałaby tak: $\pm(A/O)$ jako że jest opcjonalna i granica między adresatem i obiektem się zaciera, co może mieć rezultat w postaci podwójnego elementu **A**. Cała formuła brzmiałaby $f(MUA \pm(O/A)PTWN)$ gdzie **f** oznacza ilość dostępnego alkoholu.

Teraz, gdy mamy opisane już nasze przykłady możemy zestawić je w celu porównania:

1. $u((RU \pm(S1 \pm(O))PN)(S2))$
2. $u(CU(LO)PWN)$
3. $n(KU((R)ZOA)PWN)$
4. $f(MUA \pm(O/A)PTWN)$

W tym kształcie wszystkie cztery wzory zawierają podobne istotne cechy. Na przykład, we wszystkich podstawowa „faza uczestnika” obejmuje **U**, czyli uniesienie naczynia – czynność niemającą użyteczności w samym picu (pijący mógłby od razu przystawić sobie naczynie do ust), a także definiującą toast w ogóle, nawet, gdy nie jest on wypowiadany w postaci słownych życzeń. Oczywiście, wszystkie cztery wymagają picia i przekazywania naczynia sąsiadowi. Jednak, by zrozumieć liczne podobieństwa i różnice w zasadach wykonywania tych obrządków, potrzebujemy przyjrzeć się im na ogólniejszym poziomie.

W powyższych przykładach występuje przynajmniej dziesięć takich ogólnych zasad (podobnie jak w innych obrzędach). Pierwsza z nich to „odróżnialność”, którą odnajdujemy w omówionym już przypadku unoszenia naczynia, aby odróżnić to „szczególne” picie od „codziennego” picia, takiego jak raczenie się zimnym piwem dla ochłody i ugaszenia pragnienia w gorący dzień. Podobnie, w przynajmniej dwóch przypadkach używa się także „szczęólnego” naczynia (rogu, dużego kielicha) a pozostałe mogą stanowić warianty reguły: czara z drugiego przykładu mogła być większa od zwykłej czarki do picia, a musztardówka z ostatniego przykładu jest ostentacyjnie nieformalna jako symbol szczerości i bezpretensjonalności. Co więcej, ta „odróżnialność” może stanowić uniwersalną zasadę rytuału odróżniającą „codzienne” czynności od czynności „rytualnych”.

Świadomy wybór rogu przez grupy neopogańskie jest odniesieniem się do przeszłości, ponieważ rogi nie są obecnie w częstym użyciu. Jest to uderzające, jeśli zestawimy ten fakt z zastosowaniem czary (łac. *crater*) zarówno u Helmolda, jak i Kadłubka. W istocie, jedynie w tym przypadku naczynie nie jest „odpowiednie” do epoki i kultury. (Szczególny kielich XVII-wiecznej szlachty wyróżniała jego wielkość oraz kosztowny materiał i zdobnictwo, co pokazywało, że byli oni bogatszą i znacznieszą częścią społeczeństwa.) Stąd można domyślać się, że polscy neopoganie mają potrzebę odsunięcia swoich obrzędów jeszcze dalej od współczesnej kultury (zdominowanej przez katolicyzm) oraz od świeckiej kultury picia.

Drugą zasadą ogólną jest „współ-substancjalność”, w ramach której uczestnicy działają jako część tego samego bytu. Dzielenie się naczyniem jest dobitną manifestacją tego stanu. Praktyki takie stanowią zazwyczaj tabu dla osób spoza bliskiej rodziny i przyjaciół. Weźmy pod uwagę istnienie jednorazowych plastikowych kubków we współczesnym świecie, które na poziomie utylitarnym pozwalają nam uniknąć kontaktu ze wszelkimi bakteriami, które przenosić mogą inne osoby, ale też – symbolicznie – z ustami obcych osób w ogóle. Podobnie, wspólne jedzenie i picie w całej historii ludzkości było dowodem na istnienie silnych więzi. Praktyczna cecha unikania celowego otrucia wysunięta jest na pierwszy plan w historii Kadłubka, dzięki podkreśleniu wybiegów, jakie zastosować musiał król by oszukać podejrzliwych gości. Gdy wychodzi na jaw zbrodnia Popiela, jest ona tym straszniejsza, że naruszył tak podstawową ludzką zasadę.

Należy także zanotować, że zasada współ-substancjalności jest szczególnie podkreślana w neopogańskiej chóralnej odpowiedzi „sława” przez całą grupę na każdy indywidualny toast. Obrzęd jest naturalną metodą budowania więzi w takiej grupie, wzięwszy pod uwagę jej zdolność do tworzenia się solidarności bez potrzeby hierarchicznej władzy ani consensusu ideologicznego. Ponadto, jak w przypadku wielu nowych ruchów religijnych (NRM), przepływ osób przez grupę bywa dość duży. W przypadku tak małej grupy, nawet niewielki wzrost liczby członków może przekładać się na duży przyrost procentowy. Włączenie nowych członków w grupową solidarność jest sprawą priorytetową, na długo zanim zdobędą na tyle dużą wiedzę by móc uczestniczyć w debacie ideologicznej. I rzeczywiście, jak zaznaczył Kenneth Burke¹⁴, retoryczny nacisk na współ-substancjalność potrzebny jest wtedy, gdy potrzeba pokonać realne podziały.

Ze współ-substancjalnością łączy się ściśle trzy zasady. „Turowość” także jest istotną cechą tej klasy rytuałów. Każda jednostka ma swoją nieusuwalną rolę do odegrania w substancji grupy i we wszystkich naszych przykładach czynność płynnie przechodzi od jednego uczestnika do drugiego w uporządkowany sposób. „Turowość” nasuwa także konotacje do gier i zabaw (w tym przypadku biesiadnych), których uczestnicy okazują sobie bliskość przez współzawodnictwo w zabawie. Kiedy każdy szlachcic z przykładu trzeciego wypije już tyle samo alkoholu, kto pierwszy upadnie pod stół? Która dowcipna koncepcja górnołotnej pochwały króla lub wojska zrobi wrażenie na kolegach od kielicha?

¹⁴ K. Burke, *A Rhetoric of Motives*, Berkeley 1969. s. 21-22.

„Turowość” w interesujący sposób jest także cechą dialogu i stanowi kontrast w stosunku do pionowych schematów organizacji społecznej opartej na rozkazie. W obrzędzie neopogańskim żerca wprawia róg w jego kołowy ruch, lecz nie rozkazuje ani nie zaleca nawet uczestnikom sposobu zachowania. W rzeczywistości napotkaliby spore trudności, pragnąc przewidzieć, co każda osoba doda do obrzędu. Pomysłne dopełnienie rytuału (lub „udane wykonanie” jak to określa Ronald Grimes, w ślad za J. L. Austinem¹⁵) może mieć miejsce tylko dzięki współpracy i unikaniu wszelkiej uzurpacji ze strony kogokolwiek z uczestników. Tak samo sprawa ma się z „grupami” neopogańskimi w Polsce, gdzie często polega się na samo-organizacji członków także poza sferą rytuału.

Obrzędy nasze stosują także regułę „równości”, gdzie wszyscy współ-substancjalni uczestnicy muszą być traktowani w taki sam sposób. Podaje się im ten sam napój, niezależnie od ich pozycji społecznej lub wkładu w jego zakup. Nie ma podziału między ilością czasu przeznaczaną każdemu mówcy. W przypadku obrzędu neopogańskiego zauważamy, że odpowiedź „Sława!” występuje w odniesieniu do wszystkich toastów, wypowiadanych bądź nie.

Oczywiście, wszystkie z tych obrzędów stosują regułę **kompletności**, w ramach której zakończenie obrzędu nie ma arbitralnych granicy (np. godzina) lecz zależy od niekwestionowanego wyczerpania możliwości. W przypadku obrzędów neopogańskich i pogańskich kończy się gdy wszyscy uczestniczący wypiją swoją kolej. W obu przypadkach świeckich kończy się, kiedy wypito już cały alkohol lub wyczerpano możliwość dalszej konsumpcji. W przypadku trzech ostatnich obrzędów, gdzie występuje W (wypełnianie naczynia), ma dodatkowo miejsce podwójność tej zasady: każdy uczestnik opróżnia naczynie całkowicie i całkowicie napełnia je z powrotem.

Wszystkie z powyższych obrzędów wykazują tendencję do posiadania tylko jednego celu w danej chwili, co można nazwać „**intencjonalnością wyłączną**” wyrażaną w często współzawodniczącej roli obiektu i adresata. W piciu XVII-wiecznym, ta ogólna zasada spełnia się przez wytworzenie dodatkowej, lokalnej zasady wymogu każdorazowego włączenia obydwu elementów oddzielnie. Jednak, jak pisze Cybulski, późniejsze odstępstwa od tej formy zmierzają do wymienienia tylko adresata lub obiektu w toaście¹⁶. Niestety kształt „frazy toastu” nie jest jasny w przykładzie XII-wiecznym, ale można zgadywać, że adresat pomijany jest w formach „na pohybel”, nie wspominając już o wszelkich formach w których bogowie są odpowiednimi adresatami toastu. We współczesnych przykładach toastów przypadek picia „po góralsku” przejawia tendencję do zlewania się obiektu i adresata w jedno, przy jednoczesnej przewadze adresata. W przypadku neopogańskim dostrzegamy, że obiekt przyćmił adresata prawie całkowicie. Jeśli znajdujemy jakiegoś adresata, to jest to raczej cała grupa a nie następna osoba w kręgu, może z wyjątkiem kiedy adresata wymienia się w toaście, np.: „Za wszystkich rodzimowierców, którzy świętują ten dzień”.

¹⁵ R. Grimes, *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*, Columbia 1990, s. 199-205.

¹⁶ *Ibidem*, s. 68.

Zależna nieco od reguły „turowości” jest reguła „selekcji”, w ramach której każdy uczestnik decyduje czy wzniesć toast i wybiera swoją własną „frazę toastu” lub nie. Nawet dość restryktywne zasady toastów XVII-wiecznych zaczynając się w ustalonym porządku (od króla, przez Rzeczpospolitą etc.), od pewnego momentu zaczynają zależeć już od dowcipu pijących. Umiejętność uczestników neopogańskich dokonania wyboru dołączenia do sfery toastu dodatkowych wartości (takich jak polska tradycja lub szacunek dla przyrody) i bóstw (Mokosz czy Chors) zwiększa rolę jednostki i wzbogaca osnowę symboliczną obrzędu.

W powyższych obrzędach widzimy selekcje połączone ściśle z „reakcją” na wybory właśnie. Nawet w przypadkach, w których adresat i obiekt nie są tożsame (przykład XVII-wieczny i przykład neopogan) widać, że adresat (pojedynczy w pierwszym i mnogi w drugim przykładzie) odpowiada na toast. Reakcja (w tym przypadku zawsze pozytywna) pojawia się w następstwie wyboru.

W końcu dochodzimy to dwóch „uniwersalnych” zasad, zasugerowanych już przez Staala. „Osadzenie” jest zasadą, według której jeden rytuał może być włączony w drugi w ustalonym momencie. Tak właśnie odnajdujemy na poziomie „makro”, że obrzęd picia w kręgu może być osadzony w większym zdarzeniu (święto religijne, pogrzeb). Na poziomie „mikro” rozpoznawalna częśćka w postaci „toastu” może występować jako osadzona w większej części picia „po góralsku”.

Odnajdujemy także nasze różne frazy jako osadzone wielokrotnie w rytuale aż do osiągnięcia kompletności. To nas prowadzi do naszej dziesiątej i ostatniej zasady „rekursji”. Rekursja, czyli powtarzalność najwidoczniejsza jest w określonym kształcie grupy i w elementach które są najczęściej powtarzane (jak leksykalne kolo-kacje). Raczej więc nie wybieramy przedstawienia obrzędu jako $(RU \pm (S1 \pm (O)))PN(S2) + (RU \pm (S1 \pm (O)))PN(S2) + (RU \pm (S1 \pm (O)))PN(S2) \dots$ etc., lecz jako wyrażenia $u((RU \pm (S1 \pm (O)))PN(S2))$, które podkreśla wewnętrzną „współ-substancjalność” tych aktów.

Przedstawione ogólne zasady oczywiście nie są znane uczestnikom pod swymi nazwami, ani sformalizowane w książce czy wyłożone im przed rozpoczęciem rytuału. Uczestnicy wkraczają na scenę jako kompetentni aktorzy swej kultury. Do pewnego stopnia te zasady stanowią ogólne wytyczne znane wszystkim uczestnikom z podobnych obrzędów, a nawet z pokrewnych im ludzkim czynnościom, takim jak dialog czy gra. Gdzie lokalne zastosowanie tych ogólnych zasad nie byłoby oczywiste, uczestnicy zdobywają wiedzę niczym nowy żargon czy slang w swoim ojczystym języku. Przez obserwację i uczestnictwo w rytach stają się zdolni wytwarzać nieskończoną ilość ich „poprawnych” powtórzeń samodzielnie.