

Zbigniew Jasiewicz

jasezb@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

PIEŚŃ I GRA OBRZĘDOWA „ZELMAN” U OSKARA KOLBERGA I INNYCH. MATERIAŁY I INTERPRETACJE

***Zelman* – A Folk Song and Ritual Play in the Writings of Oskar Kolberg and Other Scholars. Materials and Interpretations**

Streszczenie: W XIX wieku Oskar Kolberg zapisał i udokumentował na Rusi ponad dziesięć wersji pieśni ludowej i gry obrzędowej znanej pod nazwą „Zelman”. Można je interpretować z dwóch perspektyw: historycznej i mitologicznej. W pierwszym przypadku ich kontekstem jest legenda o dzierżawieniu cerkwi prawosławnych przez Żydów, natomiast w drugim ujęciu Zelman wiązany jest z bóstwami starożytnej mitologii. Badacze, jak M. Hruszewski, od dawna odrzucali wszelkie powiązania między pieśnią i obrzędem „Zelman” a Zelmanem Wolfowiczem, który żył w XVIII wieku w Drohobyczu. Ich zdaniem opowieść o przejmowaniu świątyń przez Żydów jest jedynie legendą. Autor artykułu przedstawia społeczne, religijne i polityczne tło tej legendy i analizuje jej związek z „hajiwką”, obrzędem wielkanocnym, oraz omawia wersje legendy, pieśni i zabawy, które istnieją do dnia dzisiejszego. Tradycję tę uznał za część trwałej spuścizny ukraińsko-polsko-żydowskiej, która do dziś zachowała swoje znaczenie.

Słowa kluczowe: ethnohistoria; gra obrzędowa; folklor; Oskar Kolberg; legenda; pieśń obrzędowa; stosunki etniczne; Zelman.

Abstract: The folk song and ritual play known under the name of Zelman was recorded and documented in the Ukraine in more than ten varieties by Oskar Kolberg in the 19th century. It may be interpreted from two perspectives: historical and mythological. In the former, its context is the practice of Orthodox churches being leased out to Jews. In the latter, it is related to the gods of ancient mythology. Scholars, like M. Hruszewski, have long dismissed any link between the ritual “Zelman” with Zelman Wolfowicz, who lived in the 18th Century in the town of Drohobych. They believed the practice of Jews taking churches in lease to be no more than a legend. The author presents the social, religious and political background of this legend and examines its parallels both with ‘hajiwka’, an Easter ritual, and the forms of the legend which exist to this day. He considers this tradition part of enduring legacy in the relations between Ukrainians, Poles and Jews, which even today is not without significance.

Keywords: ethnohistory; ritual play; folklore; Oskar Kolberg; legend; ritual song; ethnic relations; Zelman.

W dokumentacji kultury ludowej pozostawionej przez Oskara Kolberga drugą pozycję, po polskiej, zajmują materiały przedstawiające kulturę Rusinów/Ukraińców. Poświęconych jej zostało kilkanaście tomów monografii regionalnych skoncentrowanych na głównych grupach etnicznych i wyznaniowych danego terenu (Antyborzec 2015: 175 i nast.). Są to zarówno tomy wydane przez samego Kolberga przed 1890 rokiem, jak i przez innych badaczy, bezpośrednio lub w kilka lat po jego śmierci, ogłoszone w ramach serii „Dzieła wszystkie Oskara Kolberga” (DWOK)¹. W tym niezwykle bogatym i cennym materiale, budzącym do dzisiaj zainteresowanie polskich i ukraińskich badaczy, a także innych, głównie jednak słowiańskich, moją uwagę zwróciła pieśń *Jide, jide Dzelman* towarzysząca grze dziewczęcej o nazwie Zelman, Żelman, Dzelman, Dzelman albo Szelma, stanowiącej część obrzędu zwanego *hajilki* lub *hajiwki*, obchodzonego przy cerkwi lub na cmentarzu w drugi i trzeci dzień świąt wielkanocnych. Zaliczona do grupy pieśni o nazwie „hajiwki”, wziętej z nazwy obrzędu, została zapisana, w różnych wariantach, także w języku polskim (por. Kolberg 1976: 174). Kolberg notował ją w terenie, uzyskiwał przez swoich współpracowników i przejmował ze zbiorów już istniejących. O jej niezwykłości stanowią trudne do wyjaśnienia geneza i związku z życiem dawnej wsi, o znaczeniu natomiast niewygasła do dzisiaj siła oddziaływania niektórych jej interpretacji na stosunki międzyetniczne oraz trwałość innych jej funkcji.

Określenie „materiały”, użyte w tytule, rozumiane jest tutaj w sposób „kolbergowski” jako wszystko, co autor tego tekstu znalazł na temat omawianej pieśni i obrzędu, natomiast „interpretacje” jako próby ich wyjaśnienia wypowiedziane wprost, w postaci twierdzeń i hipotez, lub też ukryte w rozważaniach.

„Zelman” w zbiorach Kolberga i innych dokumentalistów folkloru

Teksty kilkunastu pieśni i kilka opisów gry, oczywiście różniące się w szczegółach, a także dodatkowe o nich informacje i próby wyjaśnienia pojawiają się w kilku tomach dzieł Kolberga. Są to: *Pokucie*, cz. I i II (DWOK t. 29 i 30), *Chełmskie*, cz. I (DWOK t. 33), *Przemyskie* (DWOK t. 35), *Wołyń* (DWOK t. 36), *Ruś Czerwona*, cz. I (DWOK t. 56) oraz *Podole* (DWOK t. 47). Nie sposób ich wszystkich tu przytoczyć. Jako podstawę

¹ Seria ta objęła zarówno tomy wcześniej już opublikowane, powtórzone w technice fotooffsetowej, jak i tomy opracowane z materiałów zebranych przez Kolberga, w tym monografie regionalne i suplementy do nich, wydane przez Redakcję powołaną w roku 1962 i działającą w ramach Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, w 1998 r. przekształconą w Instytut im. Oskara Kolberga.

analizy wybieram tekst z Ispasu, wsi w pobliżu Kołomyi. Dostarczony został przez Bazylego Jurczeńkę, współpracownika cenionego przez Oskara Kolberga²:

Dzelman. Jest to gra żeńska; więc bawią się w nią dziewczęta i młodyce w następujący sposób: Dwie dziewczyny stawają obok siebie, trzymając jedna za jeden koniec chustki prawą ręką, a druga za drugi koniec tej chustki lewą ręką, a tuż przy nich stawa trzecia przedstawiająca pannę na wydaniu. Reszta dziewcząt w ilości nieograniczonej (ile ich się znajdzie) połączywszy się za pomocą trzymany chustek w szereg, chodzą po cmentarzu, aż w końcu przybywszy do wymienionych trzech i stawając przed nimi, śpiewają:

1. Jide, jide Dzelman,
jide, jide wiko-brat,
jide, jide Dzelmanowa
szeško-rodzija.

Na to odpowiadają owe dwie (gdyż trzecia przedstawiająca pannę milczy):

2. Na dobryj deń Dzelman,
na dobryj deń wikobrat,
na dobryj deń Dzelmanowa
szeško-rodzija.

Dalej śpiewają wszystkie i odpowiadają dwie, na przemian w ten sposób:

Wszystkie:

3. Podaj zdorow Dzelman,
podaj zdorow wikobrat,
podaj zdorow Dzelmanowa
szeško-rodzija.
5. Za pannoju Dzelman,
za pannoju wikobrat i t. d.
7. Na żygiwskij (żydowski) Dzelman
Na żygiwskij wikobrat i t. d.
9. Bywaj zdorow Dzelman,
Bywaj zdorow wikobrat i t. d.

Dwie:

4. Za czym lude Dzelman,
za czym lude wikobrat
za czym lude Dzelmanowa
szeško-rodzija?
6. Na jakij grunt Dzelman,
na jakij grunt wikobrat i t. d.?
8. J-a ů nas panna ny wrosła,
j-a koszulka ny wszyta,
nie – ny damo!

² Obok B. Jurczeńki, pochodzącego z Ispasu i nauczyciela w tejże wsi, później studenta prawa w Czerniowcach, pomocnikami Kolberga w zbieraniu materiałów na Pokuciu i Huculszczyźnie, należącymi do badanej grupy etnicznej, byli Iwan Nikityszyn, Iwan Czermak (Skrukwa 2008: XXX, n.) oraz ks. Sofron Witwicki. Korzystanie z miejscowych pomocników w trakcie badań terenowych w środowisku różnym etnicznie, od dawna praktykowane przez etnologów i folklorystów, jest również stosowane przez socjologów (por. Wylęgała 2013: 149).

Tak śpiewając cały ów szereg dziewcząt, idzie po pod tę chustkę, którą teraz tamte dwie stojące podniosły do góry, obchodzi poza niemi w kółko i stojąc znów na tem samym miejscu, na którym stał przed chwilą, powtarza śpiewy powyższe, z tą tylko różnicą, że już nie powiada ku końcowi drugi raz: na żygiwskij Dzelman i t. d., tylko wymienia jakiś inny grunt, n. p. Na wirminckij Dzelman i t. d. na co te znowu odpowiadają toż samo: J-a w nas panna ny wrosła i t. d. ... toż samo powtarza, wymieniając ku końcowi znów inny grunt, n. p. nimeckij... Zabawa ta powtarza się jeszcze kilkakrotnie z wymianieniem innych jeszcze gruntów, n. p. wołowskij, węgierskij, polskij, moskowskij, francuskij i t. d., ale za każdym razem szereg odprawiany bywa z niczem. Aż dopiero, gdy śpiewając powyższą pieśń, wymieni na odpowiednim miejscu: Na ruskij grunt Dzelman, na ruskij wikobrat i t. d., wtedy tamte dwie śpiewają:

J-a ů nas panna wzrosła,
y koszulka uszyta
tobiji damo,

i puszczają znów cały szereg dziewcząt po pod chustkę (Kolberg 1882: 166–168).

Warte zauważenia jest tu posłużenie się w tekście pieśni nazwami etnicznymi, a jest tu ich wiele, i uczynienie z nich kryterium doboru małżeńskiego oraz uznanie „gruntu ruskiego” za najbardziej pożądaną, świadczące o identyfikowaniu się z grupą szerszą niż społeczność lokalna.

W innych miejscach tego tomu i w innych tomach DWOK pojawia się zmieniony nieco opis zabawy i tekst pieśni. W nieopatrzonej nazwą miejscowości pieśni, także z I cz. *Pokucia*, występuje Zelman, a dziewczyna ma być wydana „za krawcia... za szewcia, za kowala, za kusznira” (Kolberg 1882: 183–184), nieco dalej Zelmiana zastępuje „żyd Rachman” (Kolberg 1882: 351). W Przemyskiem pojawia się Żelman a dziewczyna ma wyjść za pana, pójść na grunt „panieński” (Kolberg 1891: 36); jeszcze dalej główną postacią zabawy staje się Szelma (Kolberg 1891: 39). W Chełmskiem, w okolicach Kodnia śpiewano: „Jedzie, jedzie Zelman, jedzie, jedzie dobry pan!” (Kolberg 1890: 137). Najwięcej pieśni związanych z Zelmanem, zapisanych przez Kolberga, opublikowano w I cz. *Rusi Czerwonej*, obejmującej obszerny teren wyznaczony na zachodzie linią biegnącą od Sokala po Sambor, Turkę i Górny Dniestr a na wschodzie przez rzekę Seret (Gajkova 1976: XV). Są w niej cztery opisy obrzędu i siedem zapisów pieśni, w większości z badań terenowych Oskara Kolberga. I w tych pieśniach wybierane są „grunta” i zawody oraz pozycje społeczne przekonywające do oddania dziewczyny na „pszeniczny grunt”, „chłopski grunt”, uznany za lepszy

od „pańskiego”, „cyhańskiego”, „żydowskiego”, „kowalskiego”, „hreyczanego” i ocenionego negatywnie „gruntu popowskiego”; znowu wskazany jako korzystny jest „grunt chłopski”: „A my chłopku mamy, my za chłopa damy, idź se weź Żelman, idź se weź jego brat, idź se weź, Żelmanowa wszystka rodzina” (Kolberg 1976: 173).

Grunt zamieniono w kilku wariantach pieśni na chleb, przy czym „chleb szlachecki” okazał się lepszy od „chłopskiego” i „karczewskiego”, tu karczemnego: „Mamy pannę, mamy, na szlachecki chleb damy. Weź ją, Zelman, weź ją, jego brat, weź ją, Zelmanowa, wszystka rodzina” (Kolberg 1976: 160–175).

Tylko w niektórych z tych pieśni zażądano: „Nawróć się Zelman, nawróć się, jego brat, nawróć się, Zelmanowa rodina” (Kolberg 1976: 162, 166, 170). W pieśni o Zelmanie, zapisanej na Podolu, w okolicach nad Zbruczem, gromada przelicytowała wszystkie inne żądania i zgadza się na oddanie panny na „korolewski grunt” (Kolberg 1994: 57). Brak zgody gromady powoduje odprawienie Zelmana i jego rodziny: „idź dalej Zelman” albo „idź precz Zelman” (np. Kolberg 1976: 164 i nast.). Pojawiają się także groźby, jak w wariantcie opublikowanym przez Olega Stecjuka: „Na pohibel’ Zelman, na pohibel’ joho brat, na pohibel’ Zelmanowa rodina” (2013). Zgoda natomiast, wywołana akceptacją warunków zawarcia małżeństwa, potwierdzona jest przyzwoleniem na wzięcie dziewczyny i dobrymi życzeniami, a nawet podziękowaniami:

Bierz sobie, bierz Żelman,
bierz sobie, bierz jego brat,
bierz sobie, bierz Żelmanowa rodzina.
A my dziękujemy Żelman,
dziękujemy jego brat,
dziękujemy Żelmanowa rodzina (Kolberg 1975: 166).

Charakter weselny ma także pieśń o Kseni, która ma 40 lat i jest niezamężna, zanotowana przez Włodzimierza Reszetucha w nieokreślonej miejscowości „w Zbarskim”, będąca nadal *haiłką* i elementem gry:

Dobryj weczir Kseniu, majesz 40 lit,
Może byś buła w nas za lubi hosti...
Jide, jide Zelman i.t.d. (Reszetucha 1930: 12).

Już tylko jako pieśń towarzysząca grze była znana w Rościszewie na Mazowszu. Bawiono się w izbie, na czele łańcucha mężczyzn i kobiet stała kobieta lub mężczyzna. Ku

tej „matce” lub „ojcu” podchodził „Solomon” lub „Szalamon”, który tu nie szukał żony ale potrzebnych mu ludzi: służby, dziedziczki. Wszyscy w łańcuchu śpiewali:

Jadzie, jadzie Solomon,
Jadzie, jadzie jego pon,
Jadą, jadą, wszyscy jego dworzanie!

Gdy „Solomon” zbliży się, gromadnie pytają go:

A czego chce Solomon?
A czego chce jego pon?
A czego chcą wszyscy jego dworzanie?

Solomon chce nająć ludzi do służby, np. kucharkę, „guwernantkę” itd.

Odpowiednio śpiewa:
Za kucharkę Solomon,
Za kucharkę jego pon,
Za kucharkę wszyscy jego dworzanie!
(Krzywicka 1891: 565).

„Matka” zgadza się lub nie pozwala. Solomon dobiera sobie ludzi, prosi „matkę” na obiad, ta z kolei żąda ludzi do obsługi (Krzywicka 1891: 566).

Geografia pieśni i gry

O geograficznym zasięgu śpiewania pieśni i uprawiania zabawy o nazwie Zelman, lub podobnej, informują w materiałach Kolberga zapisy nazwy miejscowości lub okolicy. Wskazanie na proveniencję geograficzną rejestrowanych utworów folklorystycznych stało się podstawą metody dokumentacji Kolberga (por. Miller 1995: 17 i nast.). Określił ten zasięg także bezpośrednio: „Nazwa Zelman pojawia się atoli tylko w pieśniach wielkanocnych Rusi Czerwonej (w Galicji), na Podolu i Wołyniu” (Kolberg 1882: 166). W trakcie dalszych prac zbierackich pieśń o Zelmanie, występującym także pod zniekształconymi, innymi nazwiskami, Kolberg znalazł i udokumentował jeszcze na innych terenach, także etnicznie polskich: na Mazowszu, w Krakowskim, Sandomierskim, Lubelskim, a nawet w Poznańskim w postaci zwrotki dołączonej do pieśni *Jaworowi ludzie* (Kolberg 1877: 208–210)³.

³ Za odnalezienie tej zwrotki dziękuję Agacie Skrukwie.

U ludów Europy północno-zachodniej odnalazł w literaturze podobną pieśń Włodzimierz Reszetucha i kazał szukać jej ojczyzny np. u ludów germańskich (1930: 13). Eugeniusz Piasecki, lekarz i teoretyk wychowania fizycznego, stwierdził europejski zasięg gry: „(...) z tym samym zrębem ruchowym i identyczną fabułą zasadniczą” (1932: 340). Jednocześnie sugerował przeniesienie jej do Polski, wraz z podobną nazwą ze Skandynawii w czasie wojen szwedzkich w XVII wieku, a stąd rozpowszechnienie na teren Rusi i Czechosłowacji. Argumentem miały być polonizmy w ukraińskich tekstach pieśni o Zelmanie (Piasecki 1932: 344). Współczesna badaczka ukraińska Vira Bilous stwierdza występowanie hajilek i postaci Zelmiana nie tylko na ziemiach ukraińskich, ale także w Polsce, Słowacji, a nawet w Serbii (2000: 65). Na tym samym terenie, dołączając Czechów, Morawian i Słoweńców, dostrzegł ją Reszetucha (1930: 12). Badacz ukraiński, Wiktor Dawidjuk, dostrzegł, że Żalmana odnaleziono również w folklorze czeskim, obszar występowania pieśni z Zelmanem ograniczał jednakże do terenu zajętego w starożytności przez Traków i w ich sąsiedztwie (2010a: 55 i nast.)⁴. Nie ulega jednak wątpliwości, że zagęszczenie jej występowania odnotowano na terenach dawnej Galicji wschodniej, wśród ludności rusińskiej/ukraińskiej, z nieprzekroczeniem jednakże rzeki Zbrucz (Reszetucha 1930: 13). Pieśń i gra znalazły tam dobre warunki do rozprzestrzenienia i trwania, włączone do wiosennej i cerkiewnej obrzędowości hajilek, wsparte odrębnością i połączoną z nią izolacją społeczną, etniczną i wyznaniową rusińskich chłopów oraz miejscowymi realiami historycznymi, związanymi z Żydem Zelmanem.

Interpretacja historyczno-etnologiczna

Geneza pieśni i jej treść, z główną postacią Zelmiana, przedstawiane są i interpretowane w różny sposób. Pierwszy z nich nazwać można historyczno-etnologicznym. Pieśń jest wytworem warunków, jakie istniały na ziemiach ukraińskich w granicach Rzeczypospolitej między XVI a XVIII wiekiem, opowiada o realnych wydarzeniach z tego okresu, a jej treść i znaczenie wyjaśniają wypowiedzi wykonujących ją w czasie hajilek mieszkańców wsi. Kolberg nie tylko zapisuje pieśń, ale zbiera także dodatkowe o niej informacje – w terenie, z dostarczonych mu rękopisów oraz publikacji. W I cz. *Chełmskiego* znajdujemy je w przypisie o niejasnej, zróżnicowanej podstawie źródłowej (Miller 2004: LX; Kolberg 2004: 258–259):

⁴ Prof. Lesi Wachninie dziękuję za wskazanie artykułu.

Pochodzić ona ma [pieśń o Zelmanie – Z.J.] wedle tradycji przechowującej się między ludem (o czym wspomina już Wacław z Oleska i kilku innych autorów) z owych czasów (przed synodem Brzeskim), kiedy cerkwie przez panów wydzierżawiane bywały Żydom, tak, że za opłatą dopiero wolno było duchownym odprawiać w nich nabożeństwo i udzielać Sakramenta. Najbogatszy z tych dzierżawców nazywać się miał Zelman, mieszkał we Lwowie i miał swoich poddzierżawców. Lud zobaczywszy go jadącego, wychodził naprzeciwko i śpiewał mu pieśni przez pochlebstwo i dla wytargowania mniejszej opłaty. Że klucze od cerkwi były w jego ręku lub u jego pełnomocników, dowodzi pieśń weselna. Gdy z weselem jadą do ślubu, dojeżdżając do księdza, śpiewają pieśń tej osnowy: „Nyma ksiondza w domu, – pojichaw do Lwowa, – kluczyków wykupłaty, – cerkowciu odczyniaty, – mołodych winczaty” (Kolberg 1890: 137).

Pieśń podobną do tej z tomu *Chełmskie* umieścił Kolberg w opisie wesela „od Wysocka nad Bugiem”:

- | | |
|---|---|
| <p>1. Oj pope, pope, bat’ku nasz
odczyny cerkowciu proty w nas;
oj tam nam prawdu skażut’,
biłyji ruczki związut’
(Kolberg 1907: 41).</p> | <p>2. Nyma popa doma,
pojichaw do Chołma
kluczyków kupowaty,
cerkowciu odmykaty</p> |
|---|---|

Nie ma w niej mowy o arendarzu przywożącym klucz ani o popie czy jego wysłaniku wysłanym po ten klucz do arendarza. Nawiązuje ona zapewne do zwyczaju otwierania cerkwi dla młodej pary nowym kluczem, w celu jej uszanowania i podkreślenia znaczenia zaślubin. Ta interpretacja nie jest znana Kolbergowi, powołano się na nią w dyskusji internetowej (*Legenda...*, 2016), wskazując na źródło, do którego jednak nie zdołałem dotrzeć (*Trudy...*, 1886).

Do Zelmana wracamy w „gadce”, którą opowiadano w okolicy Hrubieszowa i Horodła:

Pan Zelman był to niegdyś Żyd trzymający od pana w dzierżawie dochody cerkiewne. Trzeba było ochrzcić dziecko, nie ma kluczy od cerkwi, bo zabrał je pan Zelman. Czekano przed cerkwią „...czy pan Zelman nie jedzie, a on się nie pokazywał; i to oczekiwanie stworzyło przysłowie i następnie i grę...” (Kolberg 1890: 137).

Inną informację próbującą wyjaśnić pochodzenie pieśni i gry oraz ich treść umieścił Kolberg w materiale „od Jaryczewa, Zadwórze”, w tekach dotyczących Rusi Czerwonej:

Pamiętka to czasów, kiedy za Sobieskiego i Sasów wydzierżawiali magnaci dochody cerkiewne Żydom. Żyd miał klucze od cerkwi i nie puścił do niej, dopóty mu się nie

opłacono, mianowicie w dzień tak uroczysty jak Woskresenie. W Drohobyczu głównym takim dzierżawcą był Zelman. Miał on swoich poddzierżawców, najczęściej bliższych i dalszych krewnych, którzy jeździli po kraju i klucze od cerkwi mając w rękach, odmykali je po uiszczeniu im żądanej opłaty, na którą się parafia składała. Stąd radość wielka ludności, gdy już z dala nadjeżdżającą ujrzała furę lub brykę żydowską, wiozącą wyswobodziciela, a której poddawano się klaszcząc w dłonie i skacząc, co nieraz robił i sam pop na czele parafii (Kolberg 1976: 160–161).

W tymże tomie znajdujemy opis i wyjaśnienie genezy pieśni zaczerpnięte przez Kolberga z literatury (*Wiadomości...* 1833: 86–87), tym razem ze Zborowa i okolic:

Drugiego dnia świąt Wielkanocnych młodzież gminy zebrana około świątyń ruskich, a nawet i polskich (nie tylko tu, ale i po innych wsiach i miasteczkach), w duchu wesołości i pełnej pociechy, według odziedziczonego zwyczaju, radośnie odśpiewują pieśń, o której takie jest ustne podanie:

W wieku XVII za panowania Zygmunta III, trzymał Izraelita Zelman przez arendę wielką liczbę świątyń ruskich (ich dochody). W czasie więc chrzcin, ślubów i pogrzebów wysyłano do niego ludzi na koniach prosząc o klucze do cerkwi, zapłaciwszy wprzódki temu arendarzowi tyle, ile mógł od proszących wydrzeć. Zgromadzeni około cerkwi, w nudach i tęsknocie z upragnieniem wyglądając posłańców, na każdy prawie tętent koni lub widok posłańców wołali:

Jiide, jide Zelman,
Jiide, jide jeha brat.
Ponahajbij Zelman...
(Kolberg 1976: 173).

Podane zostały nazwy miejscowości, określony czas wydarzeń, które zrodziły pieśń, w przypisach dolnych Kolberg wprowadza dodatkowe dane o występującej w niej postaci lub postaciach. Informuje już nie tylko o Zelmanie Wolfowiczu z Drohobycza, ale również o chrzcielnicy w katedrze lwowskiej, ufundowanej w XVII wieku przez Jana Wolfowicza, radcę lwowskiego, oraz o bratanku Zelmana, Simche Zelmanie, który w roku 1659 r. przybył z Pokucia do Zborowa, został ochrzczony przez księdza rytuału greckiego otrzymując imię Szymon, tam osiadł, a rodzina jego, nosząca imię Zelmanowiczów, nadal tam mieszka (Kolberg 1976: 160, 173–174). To miejsce w „przypisach dolnych” jest tu ważne. „Temat żydowski” prezentowany, zdaniem Tokarskiej-Bakir, w „trybie nieobecności”, jako że „judaica tworzą wyłącznie... »plan drugi« Kolbergowskiego zbioru” (2004: 51), został skontrastowany przez Annę En-

gelking z dostrzeżoną przez nią jego „naocznością” w niedawno prowadzonych rozmowach z mieszkańcami wsi na Białorusi (20012: 32). Przypisane Kolbergowi przez Tokarską-Bakir marginalne usytuowanie Żydów i kultury żydowskiej nie wynikało z jej niedoceny. Było raczej wynikiem stosowania zasady koncentrowania się na grupie etnicznej uznanej na badanym terenie za najliczniejszą, najgłębiej zakorzenioną w historii regionu, rdzenną. Tej zasadzie podporządkował Kolberg podział materiałów z guberni lubelskiej na dwie monografie: *Lubelskie* i *Chełmskie* (Miller 2004: IX). Z niej wynikało również poboczne traktowanie Polaków i kultury polskiej, może z wyjątkiem tzw. Mazurów, w tomach z „ziem ruskich”.

Mimo zawartych w opisach dramatycznych informacji: „magnaci wydzierżawiali cerkwie Żydom”, arendarz „wydzierający” tyle, ile mógł, Kolberg nie dostrzega okrucieństwa procederu i nie daje jego oceny etycznej. Wydaje się przyjmować wiarygodność opowieści. Dopiero w końcowych przypisach, dołączonych do *Pokucia*, t. I, powątpiewając w trafność mitologicznej interpretacji święta „Rachmanski Wełykdeń”, dodaje: „Nie większą zapewne wartość naukową ma i wywód gry w Zelmana od żyda Zelmana (obacz str. 166)” (Kolberg 1882: 351). Zelman ten to Zelman (Andrzej) Wolfowicz (1711–1757) z Drohobycza, działający na wielu polach jako poddzierżawca żup solnych, poborca podatków królewskich, faktor starościny Chomętowskiej, starszy w kahale i zwykły rabuś, bezwzględny i budzący nienawiść tak chłopów, jak i szlachty oraz Żydów, skazany najpierw na śmierć, a potem na dożywocie w roku 1755 i w tymże roku ochrzczony w obrządku katolickim, w legendach występujący jako upiór (Stecjuk 2013). Nie ulega wątpliwości, że to nie Zelman Wolfowicz był pierwowzorem pieśni o Zelmanie. Groza jego postaci jednakże kazała widzieć w nim nie tylko Zelmana z pieśni na dużym obszarze Rusi. Wpłynęła także na treść pieśni. Pojawił się jej wariant związany z Drohobyczem, pozbawiony „sielankowego” charakteru, który hajiłkom z Zelmanem przypisywał Reszetucha (1930: 12). W wariacie tym nie ma już miejsca na pozdrowienia, akceptację lub odmowę życzeń. Jest żądanie śmierci. Wariant ten, ciągle nazywany hajiwką, opublikowany został bez danych o miejscu, czasie i autorze zapisu oraz o sytuacji wykonywania pieśni:

Jide, jide Zel'man
 Jide, jide joho brat
 Jide, jideZel'manowa rodyna
 W sij karetiZel'man
 W sij kareti joho brat
 W sij kareti Zel'manowa rodyna

Pomahajbih Zel'man
Pomahajbih joho brat
Pomahajbih Zel'manowa rodyna
Każe kljasty Zel'man
Każe kljasty joho brat
Każe kljasty Zel'manowa rodyna
Każe byty Zel'man
Każe byty Zel'man joho brat
Każe byty Zel'manowa rodyna
Ne panuje Zel'man
Ne panuje joho brat
Ne panuje Zel'manowa rodyna
Na pohybel' Zel'man
Na pohybel' joho brat
Na pohybel' Zel'manowarodyna
(Stecjuk 2013: 7–9).

W materiałach historycznych brak podstaw do wiązania Zelmiana z Drohobycza z arendowaniem cerkwi. Wątpliwości ma sam Kolberg, również Władysław Zawadzki nie wie, kim był Zelman z pieśni: „kto by zaś był ów Zelman i dlaczego on właśnie odgrywa taką rolę przy wielkanocnej hańce, z pewnością tego wiedzieć nie można, chociaż rozmaicie to tłumaczą” (1869: 48). Z kolei Hruszewski stanowczo stwierdza: „w dokumentach dotyczących Zelmiana Wolfowicza nie ma mowy o cerkwi” (1922: 126).

Wieść o dzierżawieniu cerkwi przez Żydów najszerzej upowszechnił Mikołaj Gogol⁵. W powieści *Taras Bulba*, wydanej po raz pierwszy w roku 1836, umieścił on scenę przybijania do brzegu promu z przybywającymi na Sicz Kozakami:

- Z czym to przyjechaliście? – spytał koszowy, kiedy prom przybił do brzegu. ...
- Z nieszczęściem! Wołał z promu ten nieduży Kozak.
- Jakim, jakim ?! ...
- Mówże wreszcie pieski synu!
- Taki czas teraz nastał, panowie, że święte cerkwie nie są już nasze.
- Jak to, a czyje?
- One są teraz w arendzie u Żydów. Jeśli Żydowi z góry nie zapłacisz, to i nabożeństwa nie odprawisz.
- Co ty wygadujesz?

⁵ Arkadiuszowi Jełowickiemu dziękuję za zwrócenie uwagi na powieść Mikołaja Gogola.

- A to, o czym wy w ogóle nie wiecie. Że chrześcijanin paschy wielkanocnej nie może spożywać, dopóki pieski Żyd nie postawi znaczka swoją nieczystą ręką.
- Łże on, panowie bracia, takich wypadków być nie może...
- Naraz podniósł się gwar, cały brzeg zahuczał.
- Co ma być!?! Żeby Żydy brały w arendę chrześcijańskie cerkwie! (Gogol 2002: 47–48).

W literaturze polskiej, ukraińskiej i w innych językach pojawiło się kilka artykułów, głównie popularnych, w których zamieszczono tekst pieśni o Zelmanie i opis gry, której ta pieśń towarzyszyła. Zabrakło jednak wyczerpującego studium poświęconego tej pieśni; nie można za nie uznać krótkiego artykułu Reszetuchy (1930). Takiego opracowania nie znalazłem również w liczącej blisko dwa tysiące pozycji bibliografii folkloru ukraińskiego w przewodniku Wołodymira Wasilenko (2004). W pracach współczesnych etnologów ukraińskich pojawiały się o niej jedynie wzmianki. Vera Bilous, powołując się na materiały zebrane w połowie XIX wieku stwierdziła, że ludność wiejska z okolic Stryja utożsamiała Zelfmana z pieśni z drohobyckim Żydem Zelfmanem, traktowanym zresztą jako krewny Rachmana, innej tajemniczej postaci z folkloru ukraińskiego. Dodała, że pod koniec XIX wieku w miejskich aktach Drohobycza odnaleziono informacje o arendarzu Zelfmanie Wolfowiczu. Uznała jednakże, że owo utożsamienie postaci z pieśni z postacią historyczną jest przypadkowe (Bilous 2000: 65). Iryna Zbyr pieśń o Zelfmanie z *Pokucia* Kolberga uznała za tekst o charakterze historycznym, który jednak nie może zostać potraktowany jako pieśń historyczna, gdyż utracił związek z konkretnymi wydarzeniami i zachował tylko pewne historyczne detale (2014: 137). Wyjątkiem jest artykuł Wiktora Dawidjuka (2010) w całości poświęcony pieśni. W piśmiennictwie polskim Zygmunt Gloger odnotował w *Encyklopedii staropolskiej* grę „Zelfman”, nie interesując się jednakże główną jej postacią (1903: 495). Reszetucha uznał, że: „zmieszanie arendarza z bohaterem haiki nastąpiło u nas całkiem przypadkowo”; do nieporozumienia przyczyniło się niesłowiańskie imię bohatera, które „zmieszało się z imieniem żydowskim Zelfmana, a nawet Salomona” (1930: 13). Zelfmanem zajął się także Piasecki. Stwierdził, że nazwa gry występująca w Polsce: „podsuwała już pewnym badaczom fantastyczne pomysły. Wyszukano np. wiadomość o Żydzie Zelfmanie, rzekomym dzierżawcy dochodów cerkiewnych na Rusi w XVIII stul. i ukuto stąd broń w walce politycznej z Polską” (1932: 340).

Współcześni nam badacze polscy nie interesowali się Żydem Zelfmanem. Nie pisał o nim Jerzy Cieślowski koncentrujący się na grze. Jej trwanie na terenach polskich, głównie na prawach piosenki, świadczy o wyemancypowaniu się tekstu

z gry, przy zachowaniu znikomych jej reliktyw (1985: 55–56). Zelmana pominęła Joanna Tokarska-Bakir w swoim eseju na temat Żydów w dziełach Kolberga (2004). Nie ma również o nim mowy w artykule Władysława Serczyka dotyczącym materiałów z ziem ruskich w dziełach Kolberga (1974) i jego, wielokrotnie wznawianej, *Historii Ukrainy* (2001). Indagowany przeze mnie historyk poznański, także specjalizujący się w historii Ukrainy, nie napotkał na informacje o Zelmanie i arendowaniu prawosławnych cerkwi przez Żydów. Wiadomość o możliwości takiego procederu uznawana jest współcześnie w polskim środowisku naukowym albo za mało wiarygodną, niewartą zajmowania się nią, albo też za tak obciążającą i szkodzącą stosunkom polsko-ukraińsko-żydowskim, że lepiej ją przemilczeć. Jedynie Janusz Tazbir, znawca dziejów reformacji i kontrreformacji w Rzeczypospolitej, odniósł się do tej sprawy:

Natomiast całkowitym wymysłem, powtarzany co najmniej od połowy XVIII wieku, jest przytaczana i przez Gogola informacja, że Żydzi otrzymywali od „polskich panów” w dzierżawę prawosławne cerkwie, a za klucze do nich kazali sobie sownie płacić (Tazbir 2002: 161–162)

Skrótowość wypowiedzi Janusza Tazbira jest zapewne związana z miejscem, w którym została zamieszczona – *Postłowi* do powieści Mikołaja Gogola. Jej kategoryczność budzi jednakże zastrzeżenia, jeśli zdamy sobie sprawę z wagi zarzutu – pomówienia. Zamykanie świątyń jest dotkliwym środkiem opresji i upokorzenia, jako dziecko doświadczyłem zamykania kościołów w Wielkopolsce przez okupanta. Przypomnijmy stosunek panów, w większości łacinników, do prawosławia jako schizmy i „religii chłopskiej”, zależność parafii i parochów od właścicieli włości, słabość organizacyjną Cerkwi na ziemiach Rzeczypospolitej w XVI wieku, okrucieństwo poddaństwa, wzmocnione odrębnością wyznaniową i etniczną panów i poddanych. Jednakże również znany historyk ukraiński Michajło Hruszewski nie potwierdza dzierżawienia cerkwi. Jego opinia jest ważna, bo był krytyczny w ocenie stosunków polsko-ukraińskich. W swojej monumentalnej, dziesięciotomowej *Historii Ukrainy – Rusi*, którą zaczął publikować w roku 1898, komentując *Kronikę* Samuela Wełyczko, stwierdził:

Jaka jest faktyczna podstawa tych, jak wiadomo, dosyć rozpowszechnionych opowiadań o arendowaniu przez Żydów cerkwi i pobieraniu z nich dochodów, pozostaje niejasnym. Udokumentowanych wiadomości dotyczących arendowania przez Żydów cerkwi i jakichkolwiek konfliktów na tym gruncie dotąd nie odkryto, bez względu na pewne zainteresowanie się tą sprawą (Hruszewski 1922: 126)⁶.

⁶ To i inne tłumaczenie z języka ukraińskiego autora.

Opowiadania te Hruszewski nazywa legendą. W przypisach przytacza jedyny odnaleziony dokument, który, jego zdaniem, jest najbliższy tej sprawie, jakim jest zastawny kontrakt wsi Słusza w Chełmskiem z roku 1596 między szlachcicem Miklaszewskim a Żydem Pesachem, oddający w dzierżawę wieś ze wszystkimi przynależnościami i dochodami, także z wymienionymi „cerkwiami i ich utrzymaniem”. Hruszewski sądzi, że tu pojawiła się pewna, teoretyczna, jak napisał, możliwość nadużyć ze strony Żyda – arendarza w roli zastępcy kolatora-patrona. Przypomina ponadto o starej na Rusi tradycji zastawiania przez samych duchownych u Żydów niektórych „aparatów cerkiewnych” która, miejscami, przekształciła się w prawo zwyczajowe (1922: 126)⁷.

Interpretacja mitologiczna

Innej niż historyczno-etnologicznej próby wyjaśniania genezy i treści pieśni dostarcza interpretacja mitologiczna. Kolberg, mimo jej popularności w jego czasie, odwołującej się wówczas do mitologii słowiańskiej, ale najchętniej greckiej i rzymskiej, a przede wszystkim indyjskiej, utrwalonej w sanskrycie, wskazującej na boga Somę (Reszetucha 1930: 11), był wobec niej nieufny. Cytując teksty autorów, posługujących się tą interpretacją, stawia niekiedy znaki zapytania i wykrzykniki, przyjęty przez siebie sposób wyrażania zastrzeżeń wobec wiarygodności źródła. W *Pokuciu* informuje o niej w próbach wyjaśnienia tajemniczej postaci Rachmana, bohatera święta „Rachmanski Wełykden” (Kolberg 1882: 351). Wskazuje jednak na możliwą przydatność metody mitologicznej dla ustalenia charakteru postaci Zelmana, przytaczając, z niewielkimi zmianami, bez poddawania w wątpliwość, być może ze względu na przyjaźń i szacunek dla autora, stwierdzenie Kazimierza Szulca:

Czcili też Słowianie zaodrzańscy bóstwo ziemi pod nazwiskiem Zemene, Czesi pod nazwą Zemes-mati, Litwinie pod nazwą Ziemeinikas, a Połabianie pod nazwą Zemenik (w polskich pieśniach ludowych bóg Zelman – Zemlan?) (Szulc 1880: 114).

⁷ Trwałość praktyki oddawania przedmiotów sakralnych w zastaw potwierdza notatka z telegramu prasowego sporządzona przez Oskara Kolbera, którą przytaczam tu także dla wskazania na różnorodność materiałów w jego tekach:

Arcyksiężę Rudolf zakupił na wystawie etnograficznej w Tarnopolu w r. 1887... bardzo piękny krzyż wyrobu huculskiego, który przechodził dziwne koleje, był bowiem u Izraelity zastawiony za 35 zlr....

Notatka znajduje się w rozdziale *Varia* w przygotowanym do druku przez Agatę Skrukwę tomie *Materiały do etnografii Słowian Wschodnich*. Dziękuję za udostępnienie maszynopisu.

Do mitologicznej interpretacji postaci Zelmiana powrócił, w oddzielnym artykule, ukraiński folklorysta Wiktor Dawidjuk, zachęcony zapewne rozwojem studiów mitoznawczych i nowymi możliwościami stworzonymi przez materiały archeologiczne. Stwierdza w nim: „Zelman, który pamiętany jest przede wszystkim wśród Podolan, pochodzi od trackiego boga Zelmi” (2010a: 56). Przypomina, że Herodot poświadcza Zelmę jako główne bóstwo Getów, plemienia Traków, jednakże występuje ono, co stwierdziłem, w jego dziele pod greckim imieniem Salmoksisia (Herodot 1954: 308). Imię Semeli, tym razem jako Wszechmatki Traków, wymienia Szulc (1880: 79). Dawidjuk dowodzi, że o trackim pochodzeniu pieśni świadczy nie tylko podobieństwo nazwiska Zelman z imieniem bóstwa Traków, choć imiona bogów o podobnym brzmieniu pojawiają się również u innych ludów indoeuropejskich, ale także realia, odpowiadające faktom z życia Traków z okresu brązu i wczesnego żelaza. Przemieszczenie się wozem jest powtórzeniem wędrówek Traków – koczowniczego ludu hodowców bydła. Dalekim pierwowzorem rodziny Zelmiana przyjeżdżającej do wsi ma być „delegacja ślubna” poszukująca, przy obowiązującej egzogamii rodowej, kandydatki na żonę w innym osiedlu i rodzie. Rodzina ta, składająca się z Zelmiana, jego brata i Zelmanowej, świadczy o stosunkach patriarchalno-wspólnotowych, a poszukiwanie drugiej żony w rodzinie grupowej, nawet o adelfogamii (Dawidjuk 2010a: 57). Gromada, decydująca o oddaniu dziewczyny, odnosi się do takich czasów, w których wszyscy mieszkańcy osady byli spokrewnieni. „Grunt” czy „chleb” ofiarowany za dziewczynę albo dla niej, „owsiany” lub „jęczmienny”, będący przyczyną odmowy jej wydania, był spożywany w granicach Ukrainy w miejscowościach górskich, „a tam, jak wiadomo, dotąd żyją potomkowie Traków” (Dawidjuk 2010a: 56).

Dawidjuk przedstawia inną jeszcze koncepcję wyjaśniającą treść pieśni. Żądanie dziewczyny jest śladem ofiar składanych bogowi Ziemi, związanemu z kultem przodków (Dawidjuk 2010a: 56). Przyjęcie Ziemi, w postaci Zelmiana, do folkloru słowiańskiego tłumaczy sąsiedowaniem, na początku naszej ery, Prasłowian z Getami, stanowiącymi jedno z plemion Traków (Dawidjuk 2010a: 57).

Nie jestem przeciwnikiem studiów paleoetnologicznych, w tym również etnogenetycznych. Powinny one jednak odpowiedzialnie traktować kategorię czasu i mieć charakter systemowy. W postrzeganiu w mieszkańcach górskich miejscowości Ukrainy potomków Traków dostrzegam próbę mitologizowania historii. Ostrzeżenie Iwana Franka przed „fantazjowaniem mitologicznym”, uznane przez Dawidjuka za miecz Damoklesa ograniczający studia mitoznawcze (Dawidjuk 2010b: 94), krytycyzm

podzielany przez Kolberga, a także stwierdzenie Reszetuchy, że mitologicznej genezy pieśni nie można traktować poważnie (1930: 11), obowiązują również dzisiaj.

Walorem artykułów Dawidjuka jest potwierdzenie, zresztą za wieloma innymi, braku podstaw do identyfikowania Zelmana z pieśni z Zelmanem z Drohobycza czy ze Lwowa, uznawanym przez jej wykonawców, informujących o obrzędzie w XIX wieku, za dzierżawcę cerkwi. Krytykuje badaczy ukraińskich, m.in. Wołodymira Hnatiuka, za powiązanie pieśni z czasami Hetmańszczyzny (2010a: 55). Powołując się na Zylinskyego (1956) autor przypomniał, że Żalman pojawił się w grze ludowej na terenie Czech i Słowacji już w XV wieku. Wartościowe jest również to, że autor zauważył związek pieśni, śpiewanej i odgrywanej wiosną, z obrzędowością weselną. Związek ten potwierdza również materiał ze współczesnych badań terenowych w Polsce, w Przemyskiem, gdzie „zelman” pojawiał się jako nazwa jednego z drużbów (Homa 2015: 22). Dawidjuk nie odrzucił ponadto możliwości zmian w tekście pieśni w wyniku jej adaptacji do zmieniających się realiów; „grunt” – ziemia Zelmana otrzymuje np. miano ziemi „żydowskiej” (2010a: 55).

Ostrzeżony przez Joannę Tokarską-Bakir (2004: 49), nie traktuję tekstów folklorystycznych, szczególnie tych dotyczących Żydów, jako mówiących wprost o rzeczywistości, która je wykreowała. Jestem świadomy ich specyfiki wynikającej z języka i poetyki folkloru (por. Bartmiński 1990: 8 i nast.), a także możliwości długiego trwania i zachowania w nich niektórych archaicznych form, w mniejszym zakresie znaczeń. Jestem jednak przekonany o wartości dokumentów folkloru dla rekonstrukcji obrazu świata jego twórców, niekiedy zespołów wielopokoleniowych. Warto tutaj sięgnąć do ważnego dla historii etnologii polskiej i ukraińskiej artykułu Iwana Franka, otwierającego I tom „Ludu”, w którym stwierdził, że niektóre rodzaje twórczości ludowej są „bezpośrednim odzwierciedleniem bytu i stosunków danego ludu” (1895: 13). Dzisiaj należy poddać w wątpliwość jedynie przymiotnik „bezpośredni”. Rzeczywistość tworząca teksty folklorystyczne jest w nich zapośredniczona nie tylko przez specyficzny język i poetykę, a w niej posługiwanie się symbolami, ale także swoiste stosowanie kategorii czasu lub jej unieważnianie. W pieśni o Zelmanie, której towarzyszy gra osadzona w obrzędzie hajitek i jej utrwalona w opisach ludowa interpretacja, interesuje mnie nie struktura tekstu, a przede wszystkim to, co pozwala dotrzeć do niektórych choćby sfer i aspektów rzeczywistości ludzi tworzących ją i przekształcających oraz nadających jej znaczenie.

Czas historii, czas pieśni

W mojej analizie i próbie interpretacji pieśni i gry w „Zelmana” przyjmuję perspektywę diachroniczną i synchroniczną. Pierwsza z nich każe przyglądać się omawianemu faktowi kulturowemu w różnym czasie, od momentu jego powstania do naszej współczesności. Nie wiemy, kiedy powstał. Nie jest wykluczone, że pojawił się w starożytności, w trudnym do określenia środowisku etniczno-kulturowym. Pieśń i towarzyszący jej korowód mogły być istotnym elementem obrzędów religijnych związanych z oczekiwaniem na przybycie istot nadprzyrodzonych, przedstawiających siły przyrody, w okresie przesilenia wiosennego. Taki sam charakter pieśni i korowód mogły zachować w kulcie bóstw słowiańskich w czasach przed przyjęciem na Rusi chrześcijaństwa. Nie mamy wiarygodnych źródeł, posługujemy się hipotezą.

Pod wpływem chrześcijaństwa pieśń i jej oprawa choreograficzna stają się grą, zarówno w Czechach w XV wieku, jak i na Rusi i terenach sąsiednich w wieku XIX, z którego to terenu i czasu pochodzą jej opisy. Wiemy z nich, że związane były z Wielkanocą i weselem, nie utraciły zatem kontaktu ze sferą sacrum. Przestały jednak pełnić istotną rolę religijną, stały się ludycznym dodatkiem do obrzędów nasyconych treściami wierzeniowymi. Z materiałów kolbergowskich wynika, że uczestnikami gry były na Rusi dziewczęta i młode kobiety, na Mazowszu zarówno kobiety, jak i mężczyźni (Krzywicka 1891: 565), zaś w *Encyklopedii* Glogera, wydanej w kilkanaście lat po śmierci Kolberga, ale skoncentrowanej na kulturze polskiej, jest już grą „dziecinną”, tracącą związek z obrzędowością, zdesakralizowaną. Tekst oddziela się od gry, jak to zauważył Cieślowski (1985: 56), pieśń często, choć nie zawsze, wykonywana jest bez oprawy ruchowej.

Druga perspektywa, synchroniczna, z której przyglądam się pieśni i grze w „Zelmana”, pozwala zwrócić uwagę na ich powiązania ze zmieniającą się rzeczywistością. W wierzeniach Słowiańszczyzny przedchrześcijańskiej ważny był kult przodków, połączony z obrzędowością wiosenną. To właśnie wiosną często zawierano małżeństwa, o których wiemy tylko tyle, że nie były sprawą wyboru indywidualnego, lecz podporządkowane były interesom grupy rodowej, w tym jej trwaniu. Bohaterami pieśni i korowodu były wówczas zapewne postacie z panteonu bóstw personifikujących odradzające się siły przyrody. Podłoże przedchrześcijańskie lepiej było czytelne na terenach objętych przez prawosławie. Zachwycał się tym już Zorian Dołęga-Chodakowski (1967: 26) i wielu innych. Stąd wydaje się uzasadnione wiązanie przez badaczy hajiwek, a wraz z nimi pieśni i korowodu, z czasami sprzed przyjęcia chrześcijaństwa. Jednocześnie po przyjęciu chrześcijaństwa hajiwki, odbywane

w okresie wielkanocnym w pobliżu cerkwi i pod ich opieką, dostarczały ochrony dla tradycyjnych korowodów i gier tanecznych (Piasecki 1932: 340).

Wiek XIX, w którym zapisano i opublikowano wiele wariantów pieśni, stanowiącej już wówczas element gry, utrzymał w niej Zelmiana identyfikowanego z Żydem – arendarzem cerkwi, przyjeżdżającym po to, aby ją otworzyć. Nie odrzucam możliwości traktowania wozu, którym jedzie Zelman jako bryki, którą poruszał się bogaty Żyd, towarzyszących mu członków rodziny jako pomagających w interesach, chleba czy gruntu owsianego lub jęczmiennego jako wskazania na dobra mniej cenione, bo związane z ubóstwem. Rolę gromady decydującej o losie dziewczyny odczytuję jako dowód na zachowanie przez rusińskie/ukraińskie społeczności wiejskie cech wspólnotowości, wzmocnionej oddzieleniem od dworu z katolicką i polską rodziną właściciela – wsi żyjącej własną obrzędowością, o czym pisał Wacław z Oleska (Zaleski 1833: XL). Radość tej gromady, oczekującej przed cerkwią na przybycie Zelmiana można, co prawda, traktować, jak to zrobił Dawidjuk, jako oznakę radości z przybycia „delegacji ślubnej” z rodu połączonego praktyką wymiany kobiet, ale trudniej już wiązać ją z pojawieniem się wysłanników żądających ofiary. Bardziej przekonująca jest interpretacja, przyjęta w niektórych opisach hajilek, tłumacząca ją jako radość z przybycia osoby dysponującej władzą otwarcia, której symbolem może być klucz.

Zawiodły próby zidentyfikowania Zelmiana z postacią udokumentowaną historycznie. Zbiorowy twórca, jakim był lud na Rusi, wybrał nazwisko arendarza znanego z bezwzględności i nadano je zbiorowi wszystkich wyobrażonych dzierżawców cerkwi. Nie jest wykluczone, że wstrząsająca pogłoska o arendowaniu cerkwi, o której Hruszewski napisał, że stała się „popularnym motywem agitacyjnym” (1922: 126), wdarła się w starą formę, którą dostosowano do przedstawiania nowych treści i znaczeń. W triadzie: forma – treść – znaczenie zmiana znaczenia znacznie wyprzedziła zmianę treści, odnotowaną w nielicznych wariantach pieśni; wyprzedziła także zmianę formy. Nazwisko Zelman, znane ludności wiejskiej z kontaktów z przedstawicielami społeczności żydowskiej, stosunkowo łatwo mogło zastąpić nazwę postaci mitologicznej o podobnym morfemie słowotwórczym: „zel”, „ziel”, „sel”, częstym w językach indoeuropejskich i długo obecnym na zasadzie reliktu. Jednocześnie nazwisko to, raz utrwalone w pieśni, poprzez znaczenia, których było nośnikiem i atrakcyjność foniczną, mogło przyczynić się do jej rozpowszechnienia.

Stawiane w pieśni warunki oddania dziewczyny wskazują na wartości, którymi się kierowano w XIX wieku i wcześniej przy doborze męża. Pojawia się konflikt między solidarnością społeczności a dążeniem do awansu społecznego. Dziewczyna ma pójść na „grunt chłopski” lub „ruski” i pozostać w swoim stanie i grupie etnicznej lub wyjść poza nie, przejść na „chleb pański” czy nawet „królewski”, zmieniając w ten sposób nie tylko swój status, ale także rodziny.

Niezwykle trudno jest zinterpretować w kategoriach historycznych pojawiającą się w niektórych wariantach pieśni zgodę na oddanie Żydowi Zelmanowi dziewczyny za żonę. Z pewnością nie ma mowy o jakimkolwiek „darze”, natomiast możliwy jest związek małżeński z Żydem, ale tylko takim, który był bogaty i zmienił wyznanie, choć zapewne wówczas sięgał po zubożałą szlachciankę lub mieszczkę. Poprzez małżeństwo dokonuje się oswojenie obcego, przekroczenie przez niego granicy między światem a antyświatem w rozważaniach operujących ostro zarysowanymi opozycjami. O przejściu Żydów na prawosławie lub katolicyzm mówią materiały Kolberga, ochrzcił się Zelman Wolfowicz, przyjmując imię Andrzej. To głównie na ziemiach ruskich dawnej Rzeczypospolitej miała miejsce w XVIII wieku konwersja na katolicyzm dużej grupy Izraelitów, na czele z Jakubem Frankiem, jednocześnie nobilitowanej. Antysemityzm czasów przednowoczesnych miał inny charakter w porównaniu z tym z doby kształtowania się nacjonalizmów. Zakładał możliwość włączenia mniejszości do grupy większościowej, a nie jej wyeliminowanie.

Nie sposób określić, kiedy pojawiły się pierwsze pogłoski o dzierżawieniu przez Żydów cerkwi i kiedy pieśń o Zelmanie stała się obrazem i potwierdzeniem tej procedury. Powstanie pogłoski związane było z trudną, niejednokrotnie tragiczną sytuacją społeczną chłopów rusińskich/ukraińskich. Została ona porównana do kolonialnej nie tylko przez Francuza Daniela Beauvoisa, który stwierdził, że stosunki między Polakiem a Ukraińcem przypominały najczęściej stosunki między panem a niewolnikiem (2016: 258 i in.), oczywiście z uwzględnieniem odmienności miejsca, ale także, dwieście lat wcześniej, przez Polaka Ignacego Lubicz-Czerwińskiego, piszącego o ukraińskim Peru i Meksyku (1816, cz. II: 39). Wielkie było poczucie krzywdy – na jej sprawców wskazywano panów Lachów oraz Żydów, zajmujących się handlem i sprawami finansowymi oraz innymi rodzajami pozarolniczej przedsiębiorczości. Szczególnie dotkliwie odczuwana była krzywda związana z brakiem poszanowania przez panów, w większości łacinników, religii prawosławnej. Wszelkie wieści, również te o charakterze pogłosek, rozgłaszane w tej sprawie, miały wielki potencjał emocjonalny, budziły nienawiść do sprawców i łączyły prawosławnych chłopów pańszczyźnianych z wolnymi Kozakami.

Warunki do powstania pogłosek o arendowaniu cerkwi przez Żydów, które zaistniały już w XVI wieku, przed Unią Brzeską, doprowadziły do ich wykształcenia się i rozprzestrzenienia dopiero w wieku XVII i XVIII. Hruszewski pisał o nich:

w tradycji obwiniania Żydów, jak wiadomo, zjawily się dosyć późno – ale za to zajęły widoczne i mocne miejsce między argumentami, tego mającego długą historię, antysemityzmu (1922: 126).

Pogłoski te były nieprawdziwe. Nie ma dowodów na to, aby kiedykolwiek i gdziekolwiek na Rusi dzierżawiono cerkwie jako wydzielony przedmiot własności, w sposób podobny do tego, jak postępowano z karczmami. Podstawą pogłosek mogły być jednostkowe nadużycia, a przede wszystkim, potwierdzone w dokumentach, praktyki zastawiania sprzętów cerkiewnych, także przez duchownych, których jednak nie nagłaśniano, bo miały mniejszą siłę oddziaływania.

Połączenie wieści wywołującej poczucie krzywdy z pieśnią i grą w ramach obrzędu pełniło funkcję kompensacyjną, wymagało jednak, w czasach pańszczyzny i bezpośrednio po niej, podporządkowania wsi dworowi i rezygnacji z buntu, a ich wykonywanie w trakcie hajilek, od dawna praktykowanych, nadało im charakter przede wszystkim ludyczny. Pozostała jednak funkcja utrwalania pamięci o doznanych upokorzeniach. Żyd, który w czasie hajilek pojawił się w pobliżu cmentarza, na którym odprawiano obrzęd, bywał atakowany. Radość z powodu przybycia osoby przywożającej klucz do cerkwi, wyrażaną w pieśni i przedstawianą w opisach, tłumaczono jako wyraz pozytywnego stosunku zebranych do tej osoby. Nie ma tu miejsca na hipotezę o obrzędowej inwersji – gra i towarzysząca jej pieśń nie były równoczesne z wyobrażonymi wydarzeniami związanymi z zamykaniem cerkwi, w czasie hajilek dominował nastrój zabawy. Wieść, pogłoska, która podporządkowała sobie fabułę pieśni i gry, wraz z ludowym wyjaśnieniem ich znaczenia zarejestrowanym w XIX wieku, przez Hruszewskiego i poprzedzających go badaczy ukraińskich, została nazwana legendą. Termin ten może zostać uznany za trafny również dzisiaj. Legendę określa się bowiem obecnie, jak to zrobił Dionizjusz Czubała w odniesieniu do współczesnych legend miejskich, jako komunikat o sprawach ważnych, wydarzeniach wyjątkowych, niby to prawdziwych, wyzwalający emocje, wytworzony kolektywnie, łatwy w przekazie (2014: 7–8). Wymóg wyjścia poza świat zjawisk naturalnych spełnia w legendzie o arendowaniu cerkwi jej przedmiot – miejsce sakralne, oddane, jak pisał Gogol, w „nieczyste ręce”. Choć legenda nadal przekonywała o wiarygodności przedstawianych w niej wydarzeń, to jednak utra-

ciła, ujęta w XIX wieku w ramy obrzędu, moc wzywania do gwałtownych czynów na szeroką skalę, wywoływanych dawną pogłoską. Atrakcyjność pieśni połączonej z grą, nadana im przez ich dynamikę, pozwoliła na poszerzenie terenu, na którym występowały jako związane z cyklem świąt religijnych i z dzierżawieniem cerkwi oraz wkraczanie na inne obszary etniczne i do innych niż wiejskie środowisk. Na tę dynamikę, obok połączenia słowa z melodią i ruchem, a także możliwości ich rozłączania, złożyła się prostota pieśni i łatwość tworzenia jej wariantów.

Pieśń o panu Zelmanie dzisiaj

Wiek XX i XXI, oddzielający, o czym już pisałem, grę od obrzędu i przekazujący ją dzieciom, uczynił postacią pana Zelmana anonimową. Dla wielu przestał być Żydem. Stał się znakiem człowieka w podróży, skłaniającym do ruchu: biegania, skakania, podrzucania lub poprzestania tylko na śpiewaniu. Służy zabawie lub uzewnętrznianiu emocji, nie wymaga gromady, wystarczy kontakt dwojga ludzi, np. dziadka z wnuczkiem lub śpiewająca dla siebie pojedyncza osoba.

Pieśń i gra, oderwane od obrzędu, zamknięte dziś w śpiewnikach i traktowane jako zabawa dziecięca⁸, uczone i wykonywane w przedszkolach i szkołach, instytucjach kultury i rodzinach, ciągle budzą zainteresowanie. Pieśń o Zelmanie, która pojawia się na stronicach prac naukowych i popularnonaukowych, żyje także w internecie. Wystarczy wymienić fora dyskusyjne: *Liegienda ob ariendie judiejami cerkwiej na Ukrainie (Legenda...*, 2016) i *Wszystko o co chcielibyście, ale wstydzicie się zapytać (Wszystko...*, 2016). Znamienne, że kiedy w rozbudowanej dyskusji w języku rosyjskim najważniejsze jest przekonywanie, że procedura dzierżawienia cerkwi nie istniała, to w polskiej przeważa zainteresowanie samą pieśnią: „pamiętam, że w podstawówce nauczycielka uczyła nas piosenki *Jedzie, jedzie Pan Zelman (...)*. Kto jest autorem tej piosenki, kim jest ten tajemniczy Pan Zelman?” (*Wszystko...*, 2016).

W internecie znaleźć także można zaproszenie dla dzieci do udziału w warsztatach nauki piosenki i gry *Jedzie, jedzie Pan Zelman*, organizowanych przez Instytut Kultury Miejskiej w Gdańsku w roku 2016, a także krótki film *Pan Zelman*, przesłany przez Pawła Książczyka na serwis YouTube (*Pan Zelman* 2015), w którym pieśń ta ukazana jest jako zabawa. Trwanie w różnych formach dawnych treści folklorystycz-

⁸ Prof. Jolancie Ługowskiej dziękuję za wydobycie z pamięci zabawy w „Zelmana” z dziećmi w czasach, kiedy jako studentka była wychowawczynią na koloniach letnich oraz za wskazanie książki Jerzego Cieślukowskiego.

nych potwierdzają m.in. studia Czubali nad współczesnymi legendami miejskimi. Dopuszcza on możliwość przyjęcia przez legendę „skarłałej postaci” – aluzji albo, w mocniejszej wersji, suspicji bądź inwektywy (2014: 18).

Waga naukowa zapisów pieśni o Zelmanie i opisów gry w Zelmania jest wieloraka. Umożliwiają one badanie roli materiału folklorystycznego jako źródła wiedzy o rzeczywistości, która im towarzyszyła, związku obrzędu z legendą i mitem, miejsca pieśni i gry w obrzędzie, mechanizmu opuszczania przez nie raz zajętej pozycji i znajdowania innej podstawy trwania, kształtowania ideologii, w tym stosunku do innego, przekraczania przez treści folklorystyczne granic etnicznych. Dostarczają znakomitego przykładu przekazu kulturowego – w jaki sposób i przy jakich zmianach treści kulturowe z przeszłości trwają w różnych miejscach i wśród różnych grup w ich każdorazowej teraźniejszości. Pozwalają ponadto, choć wymaga to krytycyzmu i dodatkowej wiedzy, w tym historycznej i językoznawczej, odkrywać, szczególnie w pieśniach związanych z gramami dziecięcymi, traktowanymi jako wyjątkowe zasobniki trwania form i treści z przeszłości, elementów archaicznych i podejmować rozważania nad warunkami ich przetrwania. Tym większa jest zasługa Oskara Kolberga, który udokumentował największą liczbę wariantów pieśni o Zelmanie.

Społeczne znaczenie studiów nad tą pieśnią i grą polega na tym, że są one znakiem ważnych spraw z przeszłości, które mogą być istotne również dzisiaj. Jak szeroko są wykonywane i znane? Jak odczytywany jest ich sens? Czy współcześnie są skuteczne, jak chciał Dawidjuk, w utrwalaniu przekonania o autochtonizmie? Czy nadal pełnią rolę środka hegemonii kulturowej i broni politycznej, którą przypisywał im Piasecki? W jaki sposób, jeśli trwają w pamięci społecznej, wpływają na wzajemne postrzeganie się związanych z nimi grup etnicznych – twórców i bohaterów, tj. Ukraińców i Żydów, głównych postaci z pieśni i gry, a także Polaków, którzy dominowali społecznie i politycznie na Rusi, gdzie były one wykonywane? Etnologiczne studia nad nimi, zarówno ukraińskie, żydowskie, jak i polskie, mogą być prowadzone bez kompleksu winy, ale również bez przypisywania sobie przez którąkolwiek ze stron prawa do roszczeń należnych pokrzywdzonym. Najważniejsza obecnie jest ich wiarygodność – przesunięcie pieśni i gry o Zelmanie z pozycji historycznego świadectwa rzekomego oddawania cerkwi w dzierzawę w od dawna postulowaną sferę legendy. Przeszłość, nawet niezwykle trudna, nie musi negatywnie ingerować w teraźniejszość, może uświadamiać nabyte w trakcie wspólnej historii podobieństwa kulturowe, może zbliżać ludzi.

Bibliografia

- Antyborzec, E. (2015). *Monografie regionalne Oskara Kolberga. Założenia i realizacja*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Bartmiński, J. (1990). *Folklor – język – poetyka*. Wrocław–Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Beauvois, D. (2016). *Trójką ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie, 1793–1914* (przeł. K. Rutkowski). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bilous, V. (2000). *Etnograficni doslidžennâ na zahidnoukraińs'kih zemlâh u tretijčverti XIX st.* Lwów: Institut narodoznawstva NAN Ukraïni.
- Cieślakowski, J. (1985). *Wielka zabawa. Folklor dziecięcy, wyobrażenia dziecka, wiersze dla dzieci*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Czubala, D. (2014). *Polskie legendy miejskie. Studium i materiały*. Katowice: Thesaurus Silesiae.
- Davidûk V. (2010a). *Īde, ĩde Zelman (do pitannâ genezi odnogo igrowogo personaža)*. *Φολ'kloristični 3ošiti*, 13, 54–59. Pozyskano z http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Fz/2010_13/2.pdf.
- Davidûk, V. (2010b). *Narodna mifologijâ Ukraïnciv: pohodžennâ golovnih personaživ w svitli paleontologii, Narodoznavči 3ošiti*, 1–2, 94–113. Pozyskano z <http://nz.ethnology.lviv.ua/archiv/2010-1-2/16.pdf>.
- Dołęga-Chodakowski, Z. (1967). *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem (1818)*. W: tenże. *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy* (oprac. J. Maślanka). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Engelking, A. (2012). *Kołchoźnicy: antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Franko, I. (1895). *Najnowsze prądy w ludoznawstwie, Lud*, 1, 4–16.
- Gajkova, O. (1976). *Ruś Czerwona Oskara Kolberga*. W: *Ruś Czerwona*, cz. I (DWOK, t. 56), V–XXV. Wrocław–Poznań: PTL.
- Gloger, Z. (1903). *Encyklopedia staropolska ilustrowana*. Warszawa: Wydawnictwo P. Laskauer i W. Babicki.
- Gogol, M. (2002). *Taras Bulba* (przeł. A. Ziemny, posłowie J. Tazbir). Warszawa: Czytelnik.
- Herodot, (1954). *Dzieje* (przeł. i opracował S. Hammer). Warszawa: Czytelnik.
- Homa, A. (2015). *Dawne zwyczaje i obrzędy weselne wsi Wyszatyce (pow. Przemysł) w pamięci jej mieszkańców, Twórczość Ludowa*, 3–4, 19–22.
- Hruszewskij (Gruševs'kij), M. (1922). *Istoriâ Ukraïni – Rusi*, t. VIII, č. II, Kijów: Viden.

- Kolberg, O. (1877). *Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. III. W: DWOK, t. 11 (1963). Wrocław–Poznań: PTL.
- Kolberg, O. (1882). *Pokucie*, cz. I. W: DWOK, t. 29 (1962). Wrocław–Poznań: PTL.
- Kolberg, O. (1890). *Chełmskie*, cz. I. W: DWOK, t. 33 (1964). Wrocław–Poznań: PTL.
- Kolberg, O. (1891). *Przemyskie* (wydał I. Kopernicki). W: DWOK, t. 35 (1964). Wrocław–Poznań: PTL.
- Kolberg, O. (1907). *Wołyń. Obrzędy, melodie, pieśni* (wydał J. Tretiak przy współudziale S. Fischera i F. Szopskiego). W: DWOK, t. 36 (1964). Wrocław–Poznań: PTL.
- Kolberg, O. (1976). *Ruś Czerwona*, cz. I (z rękopisów oprac. W. Kuraszkiewicz, B. Linette, M. Tarko). W: DWOK, t. 56. Wrocław–Poznań: PTL.
- Kolberg, O. (1994). *Podole* (z rękopisów opracowała D. Pawlak, red. tekstów gwarowych W. Kuraszkiewicz), W: DWOK, t. 47. Wrocław–Poznań: PTL.
- Kolberg, O. (2004). *Chełmskie. Suplement do t. 33 i 34* (oprac. E. Miller i B. Linette). W: DWOK, t. 82. Poznań: PTL i Instytut im. O. Kolberga.
- Krzywicka, R. (1891). *Gry i zabawy ludowe w Rościszewie*, *Wisła*, 5 (3), 552–588.
- Legenda ob arende iudeâmi cerkwej na Ukraine – shatsky*. (2016). Pozyskano z <http://shatsky.livejournal.com/18811.html>.
- Lubicz-Czerwiński, I. (1816). *Rys dziejów kultury i oświecenia Narodu Polskiego, od wieku X do końca XVII*, we 2 częściach. Przemysł.
- Miller, E. (1995). *Kolbergowskie metody zbierania i wydawania tekstów ludowych w świetle rękopisów*. W: L. Bielawski, K. Dadak-Kozicka, K. Lesień-Plachecka (red.), *Oskar Kolberg. Prekursor antropologii kultury*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 15–36.
- Miller, E. (2004). *Chełmskie Oskara Kolberga*. W: O. Kolberg, *Chełmskie. Suplement do t. 33 i 34* (s. V–LXVI), DWOK, t. 82, Poznań: PTL i Instytut im. O. Kolberga.
- Pan Zelman (2015). Pozyskano z <https://www.youtube.com/watch?V=eSABO34/sVc>.
- Piasecki, E. (1932). *Zabawy i gry ludowe w Polsce*, W: *Wiedza o Polsce*, t. III, *Etnografia Polski* (s. 335–344). Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza o Polsce”.
- Reszetucha, W. (1930). *O znaczeniu i pochodzeniu hańki „Zelman”*. *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie*, t. 10, 11–14.
- Serczyk, W.A. (1974). *Tzw. „Ziemie ruskie” w działalności badawczej Oskara Kolberga*. *Prace Etnograficzne*, 7 (*Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, CCCLXXV), 21–33.
- Serczyk, W. (2001). *Historia Ukrainy*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- Skrukwa, A. (2008). *Pokucie Oskara Kolberga*. W: A. Skrukwa i A. Kustro (oprac). *Oskar Kolberg, Pokucie. Suplement do tomów 29–32 (V–XLIX)*, DWOK, t. 81. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Stecûk, O. (2013). *Legenda pro drogobic'kogo upira*, *Nezaležnij kulturoložičnij časopis*, 71. Pozyskano z <http://ji.lviv.ua/n71texts/Legendaprodrohobupyra.htm>.
- Szulc, K. (1880). *Mythyczna historia polska i mythologia słowiańska*. Poznań.
- Tazbir, J. (2002). *Posłowie*. W: M. Gogol. *Taras Bulba*. (145–169). Warszawa: Czytelnik.
- Tokarska-Bakir, J. (2004). *Żydzi u Kolberga*. W: J. Tokarska-Bakir. *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*. (49–72). Sejny: Wydawnictwo „Pogranicze”.
- Trudy Etnografičeskogo otdela Imperatorskago obšestva lûbitelej estestvoznaniâ, antropologii i etnografii pri Moskovskom universitete* (1886). Kn. 7. Moskva.
- Wiadomości...* (1833). *Wiadomości o Zborowie, Czasopismo Naukowe od Zakładu Narodowego im. Ossolińskich Wydawane*, 6 (1), 70–96.
- Wszystko o co chcielibyście, ale wstydzicie się zapytać*. Pozyskano z http://www.olejow.yoyo.pl/readarticl...article_id=152.
- Vasilenko, V. (2004). *Kul'tura Ukraïni. Džerel'ni materialy. Fol'klor*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wylęgała, A. (2013). *Badacz z Polski na Ukrainie: problemy metodologiczne*, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 9 (4), 140–149.
- Zaleski, W. (Wacław z Oleska). (1833). *Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego*. Lwów.
- Zawadzki, W. (1869). *Obrazy Rusi Czerwonej*. Poznań.
- Zbyr, I. (2014). *Oskar Kolberg i jogo zbirnik „Pokuttâ”*, Lwów: L'vivs'kij nacional'nij universitet imieni Ivana Franka.

