

Tradycyjny bułgarski
obrzęd weselny
Studium etnolingwistyczne

Prace Naukowe



Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 3661

Joanna Mleczko

Tradycyjny bułgarski
obrzęd weselny
Studium etnolingwistyczne

Redaktor serii: Językoznawstwo Słowiańskie
Henryk Fontański

Recenzent
Katia Michajłowa

Spis treści

Wstęp	7
-----------------	---

Obrzędowość przedweselna

Zaloty	33
Swaty	67
Zaręczyny	103
Zapraszanie na wesele	117

Wesele właściwe

Przygotowanie chlebów weselnych	127
Przygotowanie rekwizytów obrzędowych	137
Golenie pana młodego, zaplatanie włosów pannie młodej	149
Orszak weselny wyrusza po pannę młodą	163
Przybycie orszaku weselnego do domu panny młodej	177
Orszak weselny wyrusza z domu panny młodej do cerkwi	189
Ślub	203
Orszak weselny w drodze (z cerkwi) do domu pana młodego	213
Powitanie panny młodej w domu pana młodego	217
Uczta weselna	237
Pokładziny	251
„Słodka rakija”	273

Obrzędowość poweselna

Pierwsze czynności	289
Prowadzenie młodej mężatki do wody	297
Odwiedziny	305
Pierwszy rok po weselu	317

Zakończenie	327
Bibliografia	331
Źródła	347
Rozwiązanie skrótów miejscowości, obwodów, regionów geograficznych i grup etnograficznych	357
Słownik	359
Indeks pieśni	363
Indeks terminów	369
Indeks osobowy	375
Резюме	385
Résumé	387

Wstęp

Obyczaj, zwyczaj, obrzęd – ustalenia terminologiczne

W bułgarskiej literaturze przedmiotu¹ występują obok siebie dwie kategorie pojęciowe *obyczaj* – *обичай*, i *obrzęd* – *обряд*. Autorzy prac etnograficznych zwykle² używają tych terminów bez uprzedniego sprecyzowania ich zakresu znaczeniowego, czego przejawem jest albo stosowanie obu jednocześnie, albo konsekwentnie tylko jednego³. W kontekście operowania obu terminami zwraca uwagę występowanie połączenia *обичаи и обрeдy*. Zestawienie obu terminów na jednej płaszczyźnie wskazywałoby na traktowanie ich jako odrębnych kategorii pojęciowych. Tymczasem jednoczesne użycie przymiotnika *обрeден* ‘związany z obrzędem’ (БТР, 2002: 552) na określenie opisywanych postaci (*обрeдни лица*), podejmowanych przez nie działań (*обрeдни действия*), osadzonych w określonej czasoprzestrzeni (*обрeдно време, обрeдно пространство*), z wykorzystaniem określonych przedmiotów (*обрeдни предмети*), czy wreszcie towarzyszących im pieśni (*обрeдни песни*) każe sądzić, że terminy *обичай* i *обрeд* to jednak dla posługujących się nimi autorów wyrazy bliskoznaczne.

Słownik Najdena Gerowa, rejestrujący stan słownictwa bułgarskiego z drugiej połowy XIX wieku definiuje *обичай* jako nawyk⁴, a zatem jako

¹ Osobną kwestią jest rozumienie i stosowanie obu terminów przez naturalnych użytkowników kultury ludowej. Wydaje się, że termin *обрeд* w ogóle nie jest wśród nich szeroko znany i używany, będąc raczej *terminus technicus*, który wprowadzili zbieracze i folklorysty.

² W literaturze bułgarskiej na ogół brak (zob. ЖИВКОВ, 1981: 7–27) teoretycznej refleksji na temat znaczenia i zakresu użycia obu terminów.

³ Zob. tytuły rozdziałów w monografiach poświęconych tradycyjnemu bułgarskiemu weselu – *Зрoдла*.

⁴ Por. jego etymologię: leksem utworzony od rdzenia **-vyk-* (występującego także w czasownikach *на-виквам, с-виквам* ‘przywykać, przyzwyczajając się’) za pomocą prefiksu **ob-* i sufiksu **-ѣѣ*. БЕР, т. 4: 745.

indywidualny, własny wzór zachowania ('porządek, kolejność, zgodnie z którymi coś ma miejsce, jak coś zwykle się robić' – ГЕРОВ, т. 3: 320). Już jednak w słownikach współczesnego języka bułgarskiego ujęcie indywidualne tego terminu albo schodzi na drugi plan (РСБКЕ, т. 2: 302; НАНОВ, 1968: 318; СРСБКЕ, 1980: 251, 301, 609), albo jest pomijane (БТР, 1973 i kolejne wydania) na rzecz ujęcia społecznego, które pozwala rozumieć *обичай* jako 'ustanowiony przez tradycję wzór zachowania właściwy członkom danego społeczeństwa i głęboko w nim zakorzeniony' lub jako 'rodzaj tradycyjnych norm społecznych wyznaczających określone sposoby postępowania' (РСБКЕ, т. 2: 302). Warte uwagi są przy tym dwa fakty. Pierwszy dotyczy rozbieżności wynikających z przypisania obyczajów do zgoła różnych grup społecznych. Według jednych słowników, ta kategoria pojęciowa odnosi się szczególnie do społeczności wiejskich (БТР, 1973: 561), podczas gdy inne rezygnują z wprowadzania uściśleń co do charakteru grupy osób, w obrębie której może obowiązywać system zachowań obyczajowych⁵ (РСБКЕ; БТР, 1996⁶, 2002, 2008: 548). Drugi fakt to wyakcentowanie we wszystkich excerptowanych definicjach związku obyczaju (w ujęciu społecznym) z tradycją – dla porównania w słownikach synonimicznych języka bułgarskiego *обичай* jest definiowany jako ciąg synonimów, wśród których występuje leksem *традиция* (НАНОВ, 1968: 318; СРСБКЕ, 1980: 251, 301, 609). Zdaniem Aleksandra W. Gofmana i Walentyny P. Lewkowicz, możliwość identyfikowania obu terminów wypływa z najważniejszej cechy obyczaju, jaką są jego związki właśnie z tradycją („tradycjonalność”). Jak piszą rosyjscy badacze, „obyczaj można rozpatrywać jako zastaną »tradycję«, a tradycję – jako nieprzerwanie odtwarzany i przekazywany z pokolenia na pokolenie obyczaj” (ГОФМАН, ЛЕВКОВИЧ, 1973: 14). Znamienne, że obserwowalne współcześnie przykłady stosowania się do wzorów zachowania obyczajowego, które nie odpowiadają rzeczywistym potrzebom grupy i których pierwotnej treści nikt już sobie nie uświadamia, tłumaczy właśnie szacunek dla tradycji, przywiązanie do starych przyzwyczajzeń (ЗНАНИЕЦКИ, 1973: 261).

Drugiej z kategorii pojęciowych, którą operują autorzy wykorzystanych w pracy źródeł etnograficznych i opracowań krytycznych, słowniki języka bułgarskiego⁷ również przypisują status form zachowania społecznego, ale

⁵ Por. stanowisko Tatiany Kolewej, której zdaniem obyczaje (wraz z obrzędami) stanowią system zachowań obowiązujący wszystkich członków danego społeczeństwa, a nie określoną jego grupę (w szczególności społeczność chłopską), jak chciałaby większość etnografów. КОЛЕВА, 1972: 249.

⁶ W kolejnych wydaniach słownika definicja z 1973 roku ulega modyfikacji – autorzy rezygnują z wcześniejszego określenia przypisującego zachowania obyczajowe głównie mieszkańcom wsi.

⁷ Słownik synonimów dla leksemu *обред* podaje ciąg określeń synonimicznych, wśród których występuje *путьал – rytuał* (НАНОВ, 1968: 322). Traktowanie *обряду* i *рытуалу* jako

w porównaniu z definicją *obrzędu* definicja *obyczaju* jest ogólniejsza i uboższa. Dla tego pierwszego, definiowanego w słownikach jako ‘czynność lub zespół czynności o ściśle ustalonych: formie i sposobie wykonania, w których realizują się określone religijne i ludowe wierzenia’ (БТР, 1996, 2002, 2008: 552), cechami konstytutywnymi są ponadto:

- porządek w trakcie podejmowania czynności obrzędowych⁸ – zwraca na to uwagę N. Gerow, notując leksem *обрѣд* w znaczeniu: ‘porządek, którego przestrzega się podczas liturgii’ (ГЕРОВ, т. 3: 312);
- ściśle określona forma wykonania;
- religijno-kultowe korzenie, czyli powiązanie z obowiązującymi w obrębie danej społeczności systemami światopoglądowymi;
- związek z określoną sytuacją przyrodniczą lub społeczną (w ujęciu tych leksykografów, którzy piszą, że obrzęd towarzyszy ludowym obyczajom).

W literaturze naukowej, i to nie tylko bułgarskiej⁹, terminy *obyczaj* i *obrzęd* nie zostały jak dotąd jednoznacznie zdefiniowane. Mimo to różne propozycje definicyjne pozwalają wskazać najsilniej zarysowujące się cechy konstytutywne obu kategorii pojęciowych. W odniesieniu do *obyczaju* za takie należałoby uznać:

- istnienie grupy społecznej, w której może powstać i obowiązywać system zachowań¹⁰ obyczajowych (ujęcie występujące głównie w opracowaniach z dziedziny antropologii społecznej i kulturowej oraz tradycyjnej socjologii¹¹);
- rolę tradycji w ich utrwaleniu i utrzymaniu;
- obecność sankcji społecznych uruchamianych w razie naruszenia powszechnie uznanych schematów działania (składnik definicji *obyczaju*, który proponują przede wszystkim¹² autorzy opowiadający się za mniej

określeń synonimicznych jest typowe także dla słowników i opracowań anglo-, francusko- oraz rosyjskojęzycznych. W tradycji polskiej w obu wypadkach są to odrębne terminy (por. TOMICKI, 1974: 62; STASZCZAK, red., 1987: 254, 531).

⁸ Por. też etymologię słowa **obrzeǳ* podaną przez Władimira N. Toporowa – znaczenie rdzenia **rǳ-* (składającego się z dwóch elementów: *rǳ-* i *-d-*) wiąże on z ustanowieniem porządku. ТОПОРОВА, 1988: 27.

⁹ Por. potrzebę wprowadzenia takich uściśleń w języku polskim – TOMICKI, 1974: 57–63; KWAŚNIEWICZ, 1979: 12–27; ZAWISTOWICZ-ADAMSKA, 1981: 23; STASZCZAK, 1985: 6–12; STASZCZAK, red., 1987: 257–259, 262–266.

¹⁰ We współczesnej socjologii i etyce *obyczaj* to zespół norm lub reguł społecznych stojących na straży zgodności zachowań z ich postulowanymi wzorami. OSSOWSKA, 1957: 289; MACIVER, PAGE, 1961: 176; KWAŚNIEWICZ, 1981: 90; GRAD, 1983: 93.

¹¹ *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 4: 658; ВАКАРЕЛСКИ, 1938: 246; FAIRCHILD, 1944: 84; SZCZURKIEWICZ, 1969: 436; SZCZERAŃSKI, 1970: 220–221; KOLEWA, 1972: 246; ГОФМАН, ЛЕВКОВИЧ, 1973: 14; ZNANIECKI, 1973: 250; СІУРАК, 1977: 54.

¹² Obwarowanie sankcjami mogą uznać za jedną z cech charakteryzujących obyczaje także ci autorzy, którzy nie różnicują zachowań społecznych na zachowania obyczajowe i zwykajowe. ГОФМАН, ЛЕВКОВИЧ, 1973: 14; ZNANIECKI, 1973: 250.

lub bardziej radykalnym podziałem zachowań ludzkich na obyczaje i zwyczaje¹³).

Dwie pierwsze z wymienionych cech powtarzają się także w definicjach tego terminu zamieszczonych w słownikach języka bułgarskiego. W żadnej z nich jednak nie została zawarta informacja o konsekwencjach grożących za występowanie przeciw obowiązującym w danej grupie wzorcom postępowania, co wynika z faktu, że w bułgarskiej nauce podział zachowań społecznych na obyczajowe i zwyczajowe nie funkcjonuje.

Z kolei za konstytutywne cechy *obrzędu*, jakie odnajdujemy w różnych definicjach tego pojęcia¹⁴, można przyjąć:

- wymowę symboliczną zespołu czynności i zachowań, o której świadczą towarzyszące mu gesty, słowa, elementy wokalnie-muzyczne i choreograficzne, a także użyte przedmioty;
- przypisanie tego typu działań momentom przejściowym w życiu człowieka i przyrody – każda sytuacja kryzysowa, jaka zachodzi zarówno na płaszczyźnie jednostkowej (zmiany w strukturze społecznej grupy związane z narodzinami, osiągnięciem dojrzałości biologicznej i społecznej, małżeństwem, ze śmiercią), jak i kosmicznej (zmiany pór roku, przejście jednego miesiąca w drugi), skutkuje zachwianiem dotychczasowego ładu społecznego i równowagi we współistnieniu człowieka z kosmosem, co implikuje określony sposób postępowania, który ma na celu mobilizującą lub obronną integrację grupy;
- niezmienny sposób realizacji obrzędów, wynikający z rangi wydarzeń, którym towarzyszą;
- związek z tradycją – na jej znaczenie zwracał uwagę już Kazimierz Moszyński, tak pisząc o obrzędach w *Kulturze ludowej Słowian*: „Choć bowiem uczestnicy ich przeważnie nie symulują postronnych osób czy nieprzeżywanych w danej chwili sytuacji, jednakowoż, podobnie jak aktorzy, nie działają swobodnie wedle własnych chęci, lecz »grają« narzucone im (przez tradycję) role” (MOSZYŃSKI, 1939, cz. 2, t. 2: 976);
- określony system wierzeń religijnych i magicznych jako punkt odniesienia dla zachowań obrzędowych.

¹³ W tym ujęciu *obyczaj*, w przeciwieństwie do *zwyczaju*, to ‘ustalony sposób postępowania, z którym grupa wiąże już pewne oceny moralne i którego naruszenie wywołuje sankcje negatywne’. FAIRCHILD, 1944: 84; SZCZEPAŃSKI, 1970: 220; CIOLEK, OLEŹDKI, ZADROŻYŃSKA, 1976: 11; KWAŚNIEWICZ, 1981: 90; OGRÓDOWSKA, 2001: 137.

¹⁴ Por. definicje *obrzędu* w: KRZYŻANOWSKI, 1965: 275; SZYFELBEJN-SOKOLEWICZ, 1967: 142; KOLEWA, 1972: 246; GUIRAUD, 1974: 110; ТОМІСЬКІ, 1974: 61–62; СІУРАК, 1977: 54; МИКОВ, 1979: 130; КЛИМАСЗЕВСКА, 1981: 127; КВАŚНІЕВІСЬ, 1981: 90; ЗАВІСТОВІСЬ-АДАМСКА, 1981: 23; ГРАД, 1983: 106–108; БАЙБУРИН, 1985: 29; ДІНЕКОВ, 1990: 291; DURKHEIM, 1990: 31; ГУРА, 2012: 64.

Spśród tych pięciu najczęściej wymienianych składników definicji *obrzedu* w bułgarskiej literaturze naukowej uwzględnia się tylko cztery. Najważniejsza różnica w sposobie definiowania tej kategorii pojęciowej wiąże się z położeniem akcentu na aspekt czynnościowy obrzedu, przy pominięciu wszystkich pozostałych. W ekscerpowanych definicjach nie wspomina się też o symbolicznym znaczeniu działań obrzędowych.

W niniejszej pracy *obrzed* (termin służący za podstawową kategorię pojęciową) traktowany jest – za Nikitą I. Tolstojem – jako tekst kultury¹⁵, w którym można wyodrębnić, stanowiące organiczną całość, dwa poziomy (teksty): werbalny i rytualny (ВИНОГРАДОВА, ТОЛСТАЯ, 1993: 60)¹⁶. Na tekst rytualny składają się: określone czynności i działania – kod akcjonalny; ich wykonawcy i adresaci – kod personalny; użyte rekwizyty obrzędowe – kod przedmiotowy; czasoprzestrzeń, w której obrzęd jest realizowany – kod temporalny i przestrzenny; dźwięki towarzyszące kodowi werbalnemu lub pełniące funkcje samodzielne – kod muzyczny¹⁷ (ТРИФОНОВА, 1977: 263, ТОЛСТОЈ, 1992: 22; ТОЛСТОЈ, 1995a: 167; ТОЛСТОЈ, 1995b: 63); БАЙБУРИН, ЛЕВИНТОН, 1998: 242–243)¹⁸. Tym samym obrzęd rozumiany jest tu jako¹⁹ zespół czynności i działań, które:

¹⁵ Definiowanej tu „jako zespół ujęć faktów egzystencjalnych tworzących rzeczywistość, a więc wszystkie rozumienia tych faktów i wyrażanie tych rozumień w różnych wersjach, np. artystycznej (literackiej, plastycznej, muzycznej), filozoficznej, teologicznej”. PODSIAD, WIĘCKOWSKI, 1983: 192.

¹⁶ Por. poglądy Jolanty Ługowskiej, która wesele, pogrzeb czy dożynki traktuje jako globalny tekst pełniący funkcję „interpretacyjnego kontekstu” dla konkretnych pieśni, oracji czy przyspiewek. „W zespołach obrzędowych – pisze polska badaczka – pojedyncze teksty identyfikowane są jako części polimorficznej całości, na którą składają się czynności praktyczne i rytualne, przekazy słowne, muzyka, taniec”. ŁUGOWSKA, 1990: 179.

¹⁷ Nie zawsze wymienione kody występują jednocześnie. Niektóre, ze względu na właściwą obrzędowi tendencję do wyrażania jednych i tych samych treści na wiele różnych sposobów (Толстой, 1995b: 64), mogą ulec całkowitej redukcji.

¹⁸ Przeprowadzając charakterystykę tekstu rytualnego słowiańskiego wesela, Aleksandr W. Gura zauważa, że tworzące go kody częściowo się przecinają i nakładają jeden na drugi, a dzięki różnym substancjonalnym parametrom możliwe stają się: 1) wydzielenie, w obrębie pojedynczych kodów, podkodów (np. kody: gestyczny, pantomimiczny, choreograficzny jako elementy składowe kodu plastycznego), a także 2) grupowanie tych pierwszych w większe kategorie (np. wszystkie kody związane z organami zmysłowymi można traktować jako kod sensoryczny). Ponadto kody pozostają z sobą w różnych relacjach (występują w arbitralnej funkcji w stosunku do innych – kod kolorystyczny nie istnieje bez kodu przedmiotowego; współdziałają z sobą – werbalny i muzyczny łączą się w wykonaniu pieśni; semantycznie się dublują – jeden i ten sam sens jest przekazywany jednocześnie różnymi środkami semiotycznymi, przy czym jeden z kodów może pełnić funkcję dominującą, a pozostałe mogą go uzupełniać). Szerzej o tym: ГУРА, 2012: 51–54.

¹⁹ Ujęcie to prezentowałam już wcześniej w pracach dotyczących bułgarskiego obrzedu *lazaruwane* (MLECZKO, 2003; MLECZKO, 2005a; MLECZKO, 2005b; MLECZKO, 2006; MLECZKO, 2008; MLECZKO, 2009). Niniejszy fragment wstępu, dotyczący ustaleń terminologicznych, został oparty na poświęconej tym kwestiom niepublikowanej części mojej rozprawy doktorskiej

- pozostają w integralnym związku z innymi systemami znakowymi;
- mają znaczenie symboliczne;
- nawiązują do określonego systemu światopoglądowego;
- przekazywane są z pokolenia na pokolenie;
- wykonywane są według ustalonego scenariusza;
- towarzyszą cyklicznie ponawianym, zarówno w życiu człowieka, jak i przyrody, ważnym z punktu widzenia grupy, sytuacjom.

Wśród kodów tworzących tekst obrzędu szczególnie miejsce zajmują kody akcjonalny i werbalny. Pierwszy, z uwagi na to, że stanowiąca jądro obrzędu czynność zawsze ma lub zakłada wykonawcę i adresata, obiekt i instrument, czas i miejsce, ogniskuje w sobie również inne elementy znakowe (ТОЛСТАЯ, 1994: 68; ТОЛСТАЯ, 1996: 89). Tak więc, opisując kod akcjonalny obrzędu, opisujemy jednocześnie wszystkie pozostałe kody. Z kolei kod werbalny daje nie tylko możliwość opisu obrzędu, ale i jego interpretacji. Dla towarzyszących mu tekstów folkloru jest on – jak pisze Georgij A. Lewinton – kontekstem i polem znaczeń²⁰, mogą one opisywać go jako działanie, na poziomie wydarzeń, a jednocześnie interpretować, odnosząc się do znaczących elementów obrzędowych. Na rolę kontekstu w odczytywaniu znaczeń przypisanych werbalnemu komponentowi obrzędu rosyjski uczony zwrócił uwagę w związku ze zjawiskiem „migracji” tekstów folkloru. Nawet mimo pełnej identyczności na poziomie werbalnym dwóch tekstów towarzyszących dwóm różnym obrzędom, będą to dwa różne teksty – przy przejściu z jednego obrzędu do drugiego tekst werbalny zachowuje możliwość reprezentowania określonego systemu relacji, który w nowym kontekście albo realizuje się na innym materiale, albo traci swój sens (ЛЕВИНТОН, 1974: 165, 168). Tę zależność między tekstem i kontekstem²¹ trafnie ujął polski folklorysta Czesław Hernas: „[...] jeśli nie zapiszemy sytuacji, tylko sam tekst – nic nie zapiszemy” (HERNAS, 1976: 4).

– *Słowo a obrzęd. Z południowosłowiańskich obrzędów wiosennych (na podstawie bułgarskiego obrzędu łazaruwane).*

²⁰ Także Borys N. Putiłow za konieczne uznaje, by folklorysty uświadomili sobie, jak ważna jest „znajomość zakresu i rodzaju związków słowa z innymi elementami danego utworu oraz określenie sposobu, w jaki związki te znalazły swój bezpośredni wyraz w tekście”. PUTIŁOW, 1973: 44.

²¹ Integralny związek tekstu słownego z elementami pozatekstowymi jest konsekwencją ustności folkloru, która wiąże się nie tylko z obecnością środków komunikacji somatycznej (gestem, mimiką, ruchem i układem ciała), ale także z odniesieniem do sytuacji wykonawczej, na którą składają się: nadawca, odbiorca, przedmioty znajdujące się w zasięgu ich wzroku, czas i miejsce przekazu. BARTMIŃSKI, 1990: 137.

Йоанна Млечко

Традиционен български сватбен обред Етнолингвистична студия

Резюме

В монографията обредът е разбиран като „текст” на културата, който се състои от елементи, принадлежащи на различни семиотични езици. При реконструкцията на традиционния български сватбен обред съзнателно не се обсъжда всеки отделен език. Отчитайки факта, че действията, извършвани по време на обреда, обединяват елементи от различни кодове: персонален (свързан с изпълнителя и/или обекта на действието), темпорален и локативен (винаги отнасящ се до определено време и пространство), а нерядко предметен (ако обредът изисква употреба на реквизит), вербален и музикален (когато обредността включва думи и/или музика), в анализа се акцентира върху акционалния код на обреда.

Етнографските и езиковите данни, които в съответствие с приложения в труда етнолингвистичен подход към темата са изследвани равноправно, са използвани за представянето на сватбения обред като типичен *rite de passage*. В развитието си ритуалът на прехода преминава чрез етапи, довеждащи до трансформация на старите обществени и семейни връзки в нови, като последствие от встъпването на двамата млади хора в брак. Именно на тази тричленна структура се подчинява анализът на изследвания материал. Елементите на акционалния код, който е изходната точка на анализа, а заедно с него появяващите се по естествен начин елементи на останалите обредни кодове, се възприемат като средство за символно изразяване на семантичните доминанти на сватбата: изключването на личността от тогавашното ѝ социално положение, пребиваването извън предишната ситуация (вече не ерген и не мома, но още неомъжен и неомъжена), включването в новия обществен и семеен ред.

В рамките на всяка от тези три основни доминанти са обособени следващите, които се появяват в различни моменти от развитието на обредното действие и са производни на особеностите на самата сватба – свързани са с мястото ѝ в ситемата на семейните обреди и с ролята, която играе в процеса на социализацията на личността. Оттук произтича възможността за обединяване на ритуалните действия в синонимни редове, не само с оглед на изразяваната от тях семантика, съответстваща на поредните етапи на *rite de passage*, но и от гледна точка на значението, което се отрежда на: стимулираните прокреативни възможности на лицата, встъпващи в брак, физическото им сливане

(свождане), бременността като негово последствие и раждането на очакваното дете. Освен семантичния критерий, като втори, систематизиращ представените в труда ритуали, е приет критерият за изпълняваната от тях обредна функция, което дава основание сватбените действия да се определят като: притеглящи, отблъскващи, предпазни, апотропейни, очистителни, разделящи, съединяващи, подчиняващи и др.

Монографията следва задължителната за научната литература тричленна структура на традиционния български сватбен обред. В този смисъл отделните сватбени етапи са включени съответно към: предсватбената обредност (първа част), същинската сватба (втора част) и следсватбената обредност (трета част).

Първата част от сватбената „церемония” обхваща периода на търсене на подходяща кандидатка за съпруга и посещения в дома на избраното момиче, които водят до предварително споразумение между двата рода. Този етап включва и споразумение за брака, което има законна стойност, както и окончателна договорираност относно сватбата, установяване на взаимните задължения на двете страни, а също каненето на сватбените гости.

Втората част започва от приготвяне на сватбените хлябове и обредните реквизити. Ритуалното бръснене на младоженеца и сплитането косата на младоженката са знаци на прощаването им с досегашния живот. За двамата тези дейности означават скъсване с ергенския и моминския социален статус, началото на маргиналната фаза на *rite de passage*.

В деня на сватбата „свитата” на младоженеца тръгва към младоженката, за да я заведе до църквата, а оттам до новия дом на булката. Пътят, но най-вече начинът на преминаването му от младоженците, както и извършваните по време на прехода ритуални действия, осмислят сватбения обред като движение между две чужди места – локуса на младоженеца и локуса на младоженката.

Пристигането на сватбарите в къщата на младоженеца дава началото на дълготрайния процес на включването на младоженката в новото семейство. Едновременно се извършва обединението на двата рода – досега чужди и враждебно настроени един спрямо друг. Последните „акорди” на същинската сватба са брачната нощ и нейният завършек, който – при условие, че дефлорацията на младоженката е успешна – обредността свързана със „сладка ракия”.

Третата част обхваща периода след същинската сватба, с който са свързани обредните актове, установяващи новия статус на младото семейство. Целта на следсватбените ритуали е да потвърдят, макар и неокончателно, извършването на прехода. За финализирането му свидетелства интеграцията на младите с новата среда – общността на семейните хора.

Joanna Mleczko

Le rite de mariage traditionnel bulgare Étude ethnolinguistique

Résumé

Dans la monographie le rite est perçu dans une catégorie de culture du texte dans lequel entrent les éléments appartenants aux différentes langues sémiotiques. En reconstruant l'invariante du rite de mariage traditionnel bulgare, intentionnellement la description de chacune d'elles a été renoncée. En profitant du fait que l'activité entreprise pendant la réalisation du rite unit en soi les éléments de son code personnel (l'exécutant et/ou l'objet), de son code temporel, spatial (l'activité située en temps et en espace concrets) et fréquemment aussi de son code d'objet (où sa réalisation exige l'utilisation d'un accessoire), de son code verbal et musical (si elle est accompagnée de prononciation des mots ou/et de la musique) l'accent a été mis sur le code actionnel de mariage.

Des données ethnographiques, traitées avec la même importance que linguistiques, ce qui correspond à la reprise ethnolinguistique du sujet présenté dans cet ouvrage, ont servies à présenter le rite de mariage comme le typique *rite de passage*, qui dans son déroulement passe par trois phases menant à la transformation de vieilles relations sociales et familiales en relations nouvelles (comme conséquence d'union par mariage de deux jeunes gens). C'est à cette triple structure a été soumise l'analyse du matériel extrait. Les éléments de code actionnel constituent le point de départ de cette analyse. Avec ses éléments apparaissent de façon naturelle d'autres éléments des codes rituels qui ont été traités comme moyen grâce auquel dans le plan symbolique ont été exprimé les dominantes sémantiques de mariage: l'exclusion d'un individu de son état actuel, l'existence hors l'état (il n'est plus garçon, elle n'est plus fille mais pas encore marié ou mariée), l'inclusion dans un nouvel état.

Dans le cadre de chacune des ces trois dominantes fondamentales ont été distingué les suivantes, apparaissantes dans différentes étapes de déroulement d'action de mariage, résultant de la spécificité du mariage même (la place qu'il occupe dans le système des rites familiaux et le rôle qu'il doit jouer dans le processus de socialisation d'un individu). De cela résulte la possibilité d'unir les activités rituelles aux rangs synonymiques et pas seulement par la sémantique propre aux phases *de rite de passage* qu'elles expriment, mais aussi par les significations telles que: stimulation de capacités procréatives des personnes qui entrent dans l'union conjugale, leur union physique dont la conséquence est tomber enceinte et mettre au monde un enfant attendu. A part ce critère sémantique comme second critère ordonnant dans

cet ouvrage activités rituelles, a servi le critère de la fonction (activités attirantes/repoussantes, prophylactiques, apotropaïques, cathartiques, séparatives, intégratives, assujétives).

Dans cette monographie a été gardé la structure ternaire, présente et en vigueur dans les sources littéraires, du rite de mariage traditionnel bulgare. D'où les étapes respectives ont été attribuées dûment : au rite pré-nuptial (première partie), aux noces réelles (deuxième partie) et au rite post-nuptial (troisième partie).

Première partie embrasse : la période de recherche d'une candidate adéquate pour épouse; les visites à domicile de la fille choisie dans le but d'entente préliminaire entre deux familles, la conclusion de mariage ayant validité juridique et les accords finals concernant le mariage et les engagements respectifs entre deux parties; l'invitation des hôtes.

Deuxième partie commence par la préparation des pains de noce et des accessoires rituels. Le rasage rituel du jeune marié et la tresse des cheveux de la jeune mariée représentent les signes d'adieu à leur vie actuelle. Pour les deux ces signes indiquent l'exclusion de leur état actuel (garçon et fille) et le début de la phase marginale *rite de passage*.

Au jour de mariage le cortège du nouveau marié part à chercher la jeune mariée pour l'emmener à l'église orthodoxe et de là, l'emmener à sa nouvelle maison. La route et surtout la façon de la parcourir par les jeunes mariés ainsi que les rites qu'ils accomplissent pendant ce parcours attachent cette réalisation du rite de mariage à un mouvement, à un déplacement entre deux territoires étrangers – locus du nouveau marié et locus de la jeune mariée.

L'arrivée du cortège nuptial à la maison du nouveau marié engendre un processus de longue durée d'inclusion de la jeune mariée à sa nouvelle famille. Parallèlement a lieu l'union de deux familles jusqu'à présent étrangères et hostiles. Les derniers accords des noces réelles – la nuit de noce et sa conséquence (si la défloration de la jeune mariée s'est passée favorablement) – le rite de la "douce rakia".

Troisième partie concerne la période après les noces réelles, la période post-nuptiale laquelle remplissent les acts rituels étendus dans le temps, sanctionnant le nouveau statut du jeune couple. Ils doivent confirmer – bien que pas encore de manière définitive – l'accomplissement de passage dont le signe visible est l'intégration avec le nouvel entourage (société des personnes mariées).

