

Donat NIEWIADOMSKI

### Zakazy magiczne w XIX-wiecznych rytach orki i siewu

Les interdictions magiques dans les rites du labour et des semailles au XIX<sup>e</sup> s.

„Nie czyń tego, bo tamto się stanie” — przeświadczenie to ukazuje osobliwy rys magicznych zakazów. Przywołujący je J.G. Frazer uważa, że przestrzeganie owego zakazu zakłada konieczność wstrzymania się od działań, które uznawane są za szkodliwe w wyniku przyjęcia mylnych przekonań o przyczynach i skutkach.<sup>1</sup> W tym braku rozeznania rzeczywistych relacji przyczynowo-skutkowych, w traktowaniu zbiegu niezależnych łańcuchów zdarzeń jako przejawu ingerencji sil tajemnych dostrzega się ze współczesnego sceptycznego punktu widzenia symptom irracjonalizmu. Trzeba wszak zauważać również uwarunkowania kulturowe, mentalne i społeczne tradycyjnych zbiorowości, dla których ta magia negatywna (utożsamiana często z tabu<sup>2</sup>) była racjonalistyczna à rebours. Przy nie wykształconym pojęciu

<sup>1</sup> J.G. Frazer: *Złota gałąź*, przekł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1978, s. 47.

<sup>2</sup> Dokonując podziału faktów magicznych na magię pozytywną (nakazującą spełnianie określonych czynności) i negatywną (zakazującą czynności), tę drugą łączy się wielokrotnie z tabu, a tabu z ogólnie pojmowanymi zakazami. Spotykamy się m.in. ze stwierdzeniami: magia, czyli tabu (Ch. Hainchelin: *Pochodzenie religii*, przekł. J. Szczepański, Warszawa 1954, s. 98); tabu — negatywna strona magii (M. Buchowski: *Tabu [w:] Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. naukowa Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987, s. 344); tabu — ogólnie znaczy to samo, co zakaz (B. Malinowski: *Dzieła*, t. 1, *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. O zasadzie ekonomii myślenia*, Warszawa 1984, s. 66). Trzeba przy tym pamiętać, że przy definiowaniu magii według kryterium pożytku i szkodliwości, wyróżnia się magię białą (pozytywną) i czarną (negatywną). Nie można także zapominać o znacznie głębszym semantycznie rozumieniu tabu, zwłaszcza gdy termin ten dotyczy „rzeczy wyjątkowych, nienormalnych, form pośrednich między dwoma stanami odpowiednio sklasyfikowanego przez człowieka *Universum*, dzielających cechy dwóch odrębnych kategorii (*sacrum* i *profanum*, nadprzyrodzonego i ziemskiego), gatunków, form, a także

koincydencji ułatwiała neutralizowanie lęku, uzyskanie poczucia opanowywania świata, umożliwiała poszukiwanie ładu i regularności.<sup>3</sup>

Na najbardziej elementarnym poziomie doświadczeń, w porach krytycznych ważnych dla losu zbiorowości, ujawniał się jednak głównie lęk.<sup>4</sup> Gdy ze wzmoczoną aktywnością uwidaczniało się to, co potężne i to, co słabe, święte i świeckie, dobre i złe, doskonale i zepsute, bezpieczne i niebezpieczne, stare i nowe, pewne i niepewne, znane i tajemnicze — wzmagala się bojaźń.

Widać to dobrze w tradycyjnych zbiorowościach agrarnych, gdzie za takie pory uznawano między innymi dni orki i siewu, decydujące o przyszłych plonach. Sprawne wykonanie zabiegów gospodarczych nie zapewniało wówczas samo przez się udanych zbiorów. Lęk przed trudnymi do przewidzenia skutkami nakazywał — powiada J. Szczepański — podejmowanie działań zapobiegawczych. W sytuacji, gdy racjonalna wiedza i technika nie gwarantowały bezpieczeństwa i pewności, odwoływano się do myśli magicznej, posługiwano „językiem” magicznych zachowań.<sup>5</sup>

Spełnienie magicznych zakazów oznaczało wprowadzenie do naturalnych procesów vegetacji ponadfizykalnych, wyobrażeniowych (skądinąd iluzorycznych) uwarunkowań przyczynowych. Rytualnym punktem wyjścia stawało się wyjątkowe wzmoczenie obserwacji kultowych obiektów obdarzonych specyficzną siłą, tajemniczą potęgą.<sup>6</sup> Obserwacja ta przebiegała nierzadko w sposób uświadomiony obrazowo przez G. van der Leeuwa: „Uwaga! Wysokie napięcie! Tu nagromadziła się moc i trzeba się mieć przed nią na baczności”.<sup>7</sup> Istotne okazywało się także dostrzeganie w tych obiektach wartości społecznych i jakości kultowych godnych poważania.<sup>8</sup>

---

rzeczy nienazwanych, nieuporządkowanych i »pomieszanych«” (Buchowski, *op. cit.*).

<sup>3</sup> G. Jahoda wyjaśnia ten proces w kategoriach „dodatniego” przesądu, będącego operatywnym sposobem adaptacji do zmieniającego się świata. Por. G. Jahoda: *Psychologia przesądu*, przekł. J. Jedlicki, Warszawa 1971, s. 212.

<sup>4</sup> Przydatność tej kategorii objaśniania, mimo że nie sposób jej wyłączyć z refleksji nad ludzką świadomością, bywa współcześnie niekiedy przesadnie kwestionowana. Por. J.S. Wasilewski: *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość*, cz. 1, „Etnografia Polska” 1987, z. 1, s. 21.

<sup>5</sup> J. Szczepański: *Magia w naszym życiu*, „Odra” 1987, nr 3, s. 16.

<sup>6</sup> Siła ich wynika najczęściej z egzystowania w odmiennym od ludzkiego porządku ontycznym. Mógł to być porządek hierofaniczny lub kratofaniczny, różny od sfery świeckiej już przez samo wydzielenie danych obiektów z poziomu zwykłych rzeczy. Por. M. Eliade: *Traktat o historii religii*, przekł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 22–24; E. Casirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przekł. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 212, 214.

<sup>7</sup> G. v. d. Leeuw: *Fenomenologia religii*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 79.

<sup>8</sup> Ten aspekt tabuizacji podkreśla szczególnie A. Radcliffe-Brown w książce *Taboo*, Cambridge 1939. O rozumieniu tabu por. również G. Mensching: *Volksreligion und*

Ostrożność, obawa, dążenie do uporządkowania egzystencji i szacunek ustanawiały więc w sumie podłoże do wykształcenia wzorów zachowań, polegających na wykorzystywaniu mocy tabuicznych przez podporządkowywanie się rozbudowanym zakazom. W przypadku wspólnot rolnych wykorzystywanie to miało prowadzić przede wszystkim do unormowania spraw materialnych, do pozbycia się bytowego lęku. A na wyższym poziomie odniesień magiczne udoskonalanie roślinności, usuwanie potencjalnych zagrożeń rozwoju roślin przydawało światu harmonii. Czyniło ład w niedoskonałej biologii.

Zakazy traktowano w związku z tym jako swoisty imperatyw kategoryczny, rodzaj społecznego zobowiązania, zbiorowej powinności.<sup>9</sup> W celu wzmocnienia ich bezwarunkowości upowszechniano wiedzę o sankcjach groźących za naruszenie tabuizmu. W celowościowo zorientowanych rytach rolnych sankcje owe miały głównie ukierunkowanie przyszłościowe. Działy z opóźnieniem, dopiero w dalszej perspektywie przynosiły utratę korzyści. Represje za złamanie zakazów otrzymywały przeważnie kwalifikację magiczną. Ale zdarzało się też, że reakcje za odejście od wypełnienia zakazów magicznych powstawały na podłożu obawy przed Boskim potępieniem.

Rozróżnienie, rozdzielenie sankcji magicznych i religijnych nie zawsze jest łatwe w praktyce. Tym bardziej, że pojawia się jeszcze kategoria grzechu w znaczeniu „przestępstwa” ludowego.<sup>10</sup> Takie wykroczenie łączy się wprawdzie często z zasadami moralności chrześcijańskiej, z reguły oznacza jednak nieodpowiednie zachowanie wobec obiektów chłopskiego kultu, sprzeniewierzenie wobec tradycyjnych wzorów postępowania.

W rytach orki i siewu, zarejestrowanych w XIX wieku na obszarze ziem przedrozbiorowej Polski, można wyróżnić moce tabuiczne zlokalizowane w szczególnie zwaloryzowanych przedmiotach, zjawiskach, czynnościach i postawach, porach, odcinkach przestrzennych, obiektach astralnych, zjawiskach atmosferycznych i upostaciowanych siłach zła, śmierci.

Semantyka tych „obiektów”, funkcjonujących w ramach identyfikowanej często z tabuizmem białej magii negatywnej, stanie się przedmiotem dalszych rozważań.

---

*Weltreligion*, Leipzig 1938, s. 9–26; H. Webster: *Taboo a Sociological Study*, Stanford 1942, s. 20.

<sup>9</sup> Tak postrzega tabu Jevons, upatrując zarazem w tym zjawisku siłę wiodącą do powstania inoralności. Por. F.B. Jevons: *An Introduction to the History of Religion*, London 1902.

<sup>10</sup> O kategorii grzechu ludowego por. W. Pawluczuk: *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972, s. 67.

\* \* \*

Ochrona mocy domu. W XIX-wiecznej kulturze chłopskiej zakazy wykonywania czynności domowych dotyczyły przede wszystkim pożyczania. Rolnicy z Sanockiego i Krośnieńskiego w dniu pierwszego siewu nie podawali nikomu chleba. Na tym samym terenie oraz powszechnie na ziemiach polskich nie pożyczano wówczas ognia z domu, obawiając się przekazania wraz z nim pomyślności obcemu człowiekowi. Sądzono ponadto, że wydanie ognia może spowodzić na woły chorobę.<sup>11</sup>

W jeszcze większym stopniu zakazy wypożyczania obejmowały nasiona zbożowe. Chłopi z okolic Kołomyi, Drohobycza, Stryja<sup>12</sup>, Tarnowa, Rzeszowa<sup>13</sup>, Mazowsza<sup>14</sup>, Polesia<sup>15</sup> i Kujaw<sup>16</sup> ziarna przeznaczonego do siewu nie pożyczali ani nie sprzedawali. Byli przekonani, że wraz z nasionami oddadzą swoje szczęście i powodzenie gospodarcze. Na Mazowszu i w Brzeżanach traciły wtedy sens reguły wiejskiej współpracy i gdy siewcy zabrakło ziarna, to siejący obok sąsiad nie pożyczył swojego. Jeżeli już zaś dochodziło do wypożyczenia, to tylko po wcześniejszym zasianiu chociaż niewielkich ilości zboża na swoim polu lub podwórzu. Często też zostawiano kilka ziarenek w domu, co miało chronić przed utratą szczęścia.<sup>17</sup> Niektóre zakazy przybierały przy tym postać nieokreśloną. Polegały jedynie na ogólnym, bez dokładnego wymienienia przedmiotów, sprzeciwie wobec pożyczania lub sprzedawania czegokolwiek z domu w dniu pierwszego siewu. Tak postępowali między innymi chłopi z okolic Peczyńżyna<sup>18</sup>, Polesia Wschodniego<sup>19</sup>, Sanockiego i Krośnieńskiego<sup>20</sup> oraz z Wielkopolski.<sup>21</sup>

<sup>11</sup> O. Kolberg: *Dziela wszystkie* [dalej skrót — DWOK], Kraków-Warszawa 1961-1976, *Sanockie-Krośnieńskie*, t. 49, s. 256; t. 51, s. 68; Ł. Gołębiowski: *Lud polski*, Warszawa 1830, s. 142.

<sup>12</sup> J.S. Bystron: *Zwyczaje zniwarskie w Polsce*, Kraków 1916, s. 173.

<sup>13</sup> O. Kolberg: *Tarnów — Rzeszów. Materiały etnograficzne*, oprac. S. Udziela, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” [dalej skrót „MAAE”] 1910, t. 11, s. 287.

<sup>14</sup> S. Dworakowski: *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, cz. 1, *Zwyczaje doroczne i gospodarcze*, Białystok 1964, s. 131.

<sup>15</sup> K. Moszyński: *Obrzędy, wiara i powieści ludu z okolic Brzeżan*, „MAAE” 1914, t. 13, s. 163.

<sup>16</sup> DWOK, *Kujawy*, t. 3, s. 93.

<sup>17</sup> Dworakowski: *op.cit.*; Moszyński: *op.cit.*; Kolberg: *Tarnów... loc.cit.*

<sup>18</sup> J. Schnaider: *Z życia górali nadłomnickich*, „Lud” 1912, t. 18, s. 215.

<sup>19</sup> K. Moszyński: *Polesie wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części byłego powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego*, Warszawa 1928, s. 223.

<sup>20</sup> DWOK, *Sanockie-Krośnieńskie*, t. 51, *loc.cit.*

<sup>21</sup> DWOK, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, t. 15, s. 129.

Inne zakazy wykraczały poza czynności pożyczania. Rolnicy z Chełmskiego nasion przeznaczonych do siewu nie kładli nigdy na stole.<sup>22</sup> W Tarnowskim i Rzeszowskim w pierwszym dniu Bożego Narodzenia nie wchodziło do pomieszczeń, w których przechowywano zboże siewne.<sup>23</sup> Na Mazowszu we wsiach Brzozowo-Panki, Pajewo, Radule chłopci wstrzymywali się od orki i zasiewów podczas wypieku chleba.<sup>24</sup> Mieszkańcy ze wsi Borowa, leżącej w powiecie pilźnieńskim, przy wynoszeniu nasion siewnych z domu na wóz nie stawiali worków na progę.<sup>25</sup> We wszystkich tych przypadkach pożyczaniami rolników kierowała, według ich wyjaśnień, obawa przed zepsuciem ziarna i utratą dobrych plonów.

Na Litwie do przewróconego na drugą stronę worka nie sypano zboża, albowiem wierzono, że przemieni się ono w produkt mało wartościowy.<sup>26</sup> Na Mazowszu nie wsypywano nasion lnu do worków po mące, gdyż sądzono, że choroby zmniejszą przyszłe plony.<sup>27</sup>

Dopełniała te zachowania praktyka chłopów z Sanockiego i Krośnieńskiego, którzy unikali zamiatania izb mieszkalnych w dniu pierwszego siewu.<sup>28</sup>

Zakazy pożyczania dotyczą więc głównie chleba, ognia i ziarna. Obowiązują wobec wszystkich ludzi. Odnoszą się nawet do żebraków, posiadających skądinąd tak duży szacunek w wiejskiej zbiorowości, że już odmówienie im wejścia do domu uznawano za grzech.

Zastanawiają powody niechęci do wypożyczania. Można sądzić, że chleba nie wydawano z powodu utożsamiania jego wartości z wartością życia. Chleb „prowadzi” przecież ku przyszłości, ku zbliżającym się zbiorom. Jako nośnik powszechnie znanej życiodajnej potęgi ustanawia przeciwwagę dla pogrzebanego w ziemi i obumierającego ziarna.

W ogniu widziano siłę oczyszczającą i odrodzającą. Prócz tego w kulturze słowiańskiej, germańskiej i romańskiej chleb i ogień traktowano jako środki obrony domu, rodziny, bydła roboczego przed złymi duchami oraz wszelkimi szkodliwymi działaniami.<sup>29</sup>

<sup>22</sup> DWOK, *Chełmskie*, t. 34, s. 167.

<sup>23</sup> DWOK, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, t. 48, s. 64.

<sup>24</sup> Dworakowski: *op.cit.*, s. 130.

<sup>25</sup> J. Świętek: *Borowa, drobiazgi etnograficzne*, „MAAE” 1904, t. 7, s. 120.

<sup>26</sup> DWOK, *Litwa*, t. 53, s. 401.

<sup>27</sup> DWOK, *Mazowsze*, t. 42, s. 406.

<sup>28</sup> DWOK, *Sanockie-Krośnieńskie*, t. 49, s. 256.

<sup>29</sup> H. Biegeleisen: *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927, s. 294.

Ziarno reprezentowało z kolei ubiegłoroczne plony, zawierało w sobie płodnościową moc zboża, wyobrażało ciągłość wegetacji. Było sygnałem i potencją nowego istnienia.

Uzasadniona okazywała się przeto niechęć chłopów do wydawania z domu chleba, ognia i ziarna w porze inicjalnych robót gospodarczych. Zrozumiale wydaje się też, że gdy mimo to doszło do wypożyczenia nasion<sup>30</sup>, wcześniej dokonywano symbolicznego zasiania ich części na własnym obszarze. Czynność ta pozwalała bowiem zatrzymać u siebie zdolność rozrodczą zboża, osłaniała własne zasoby mocy.

Pozostałe zakazy objęły próg, stół, śmieci i miejsca przechowywania zboża siewnego. Próg w świadomości ludu polskiego i ruskiego posiadał głębokie sensy o archaicznym rodowodzie. Już od zamierzchłych czasów stanowił siedzibę duchów przodków domowych. Był terenem składania ofiar. Pod nim grzebano dawniej zmarłych. Na nim odbywały się liczne rytzy rodzinne, między innymi bicie dzieci w celach leczniczych, witanie młodych wracających ze ślubu, żegnanie zmarłych. Tworzył on również granicę między bezpiecznym światem domowym a wrogim obcym. Pod progiem zakopywano jajka, osłaniające przed burzami, piorunami i gradem. Do niego przybijano mającą przynieść szczęście znalezionej podkowę. Wystrzegano się natomiast witania na progu, wylewania pod niego odwarów ziołowych i tatykania na nim noża. Mogło to bowiem rzucić urok na ludzką siedzibę.<sup>31</sup>

W tej sytuacji zakaz stawiania na progu worków z ziarnem siewnym zdaje się przede wszystkim wynikać z obawy naruszenia granicy i obszaru rodzinnych zachowań kultowych. Moce objawiające się na progu nie powinny spotykać się w jednym miejscu z twórczą potęgą przygotowanego do rozmnożenia ziarna.

Możliwości rytualnego skalania podlegał także stół, utożsamiany często w kulturze ludowej z oltarzem. Moc stołu ugruntowana została głównie na podłożu działań jednoczących, gdyż na nim przez spożywanie posiłku następowało zespolenie ludzi z pokarmowymi darami ziemi, Boga i zwierząt. Istotne jest też to, że według chłopskich przekonań na stole podczas Bożego Narodzenia przebywał Pan Jezus. W związku z tym wydaje się, że położenie ziarna na stole mogło wywołać konflikt pomiędzy siłami równoważącymi, obfitującymi w potęgę ponadmysłową i biologiczną. Stanów

<sup>30</sup> Chętnych do pożyczania nie brakowało, między innymi ze względu na nasycenie tej czynności u Słowian osobliwym obciążeniem magicznym. Uważano, że posiadanie cudzych rzeczy w czasie ważnym dla życia wiejskiej społeczności przyniesie nowym właścicielom szczęście, dobrobyt i powodzenie.

<sup>31</sup> Por. A. Fischer: *Lud polski. Podręcznik etnografii Polski*, Lwów 1926, s. 132; E. Karwot: *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, Wrocław 1955, s. 124.

konfliktowych, zaprzeczających twórczemu dynamizmowi, należało zaś unikać w krytycznej porze siewów, w chwili kształtowania nowego życia.

W kulturze ludowej zachowały się również szczątki czci, oddawanej popiołom, śmieciom, prochom. Zwłaszcza śmieci od dawna uważano za siedlisko duchów, co nadawało sprzątanii wymiar symboliczny. Żywiono przeświadczenie, że odpadki z mieszczącymi się w nich duchami przynoszą szczęście. Dlatego przechowywano je od Bożego Narodzenia do Nowego Roku. Przy przeprowadzce zabierano z sobą do wybudowanego mieszkania, a w okolicy poddukańskiej nigdy nie wymiatano spod ław. Śmieci pełniły prócz tego zadania ochronne. Palono je w okresie Bożego Narodzenia na polach z zasianą oziminą, dzięki czemu usuwano pasożyty grzybowe i oset. W Pińczowskiem mówiono wówczas:

Chwast i oset,  
żebyś z tego pola precz posed.<sup>32</sup>

W zarysowanej sytuacji wierzeniowo-rytualnej sprzątanie nie spełniało więc dodatkowej roli. Nie przynosiło oczyszczenia i wyzwolenia od zła. Przeciwnie, zakłócało spokój duchów domowych, które mogły zrezygnować ze swoich działań apotropaicznych i wpłynąć ujemnie na zasiewy.

Zakazy siewne obowiązujące w trakcie wypieku chleba należy najprawdopodobniej tłumaczyć czasową stycznością dwu zabiegów twórczych i możliwością rozprzestrzeniania się mocy domowej w innym niż siew kierunku. Sprzeciw wobec wchodzenia do pomieszczeń z przechowywanym ziarnem zbożowym zdaje się z kolei zawiadania o szacunku żywionym dla potęg pozostających w stanie utajonym. Jeszcze nie określonych jednoznacznie, budzących u człowieka przeciwstawne uczucia obawy i zaufania. Niestosowne użycie worków siewnych, jak to miało miejsce na Mazowszu i Litwie, mogło zaś przyczyniać się do skałania sprawczej mocy nasion.

Wyjaśnienia te mają jednak w gruncie rzeczy charakter atomistyczny, a zarazem enumeracyjny, odnoszą się do poszczególnych zakazów magicznych. Ważna jest natomiast naczelną zasadą, rządząca przedstawionymi zachowaniami. Zasady tej należy szukać wśród rudymentów kulturowej semantyki domu.<sup>33</sup>

Mieszkanie ludzkie traktowano między innymi jako ucieleśnienie wszechświata, jako centrum całego bytu. Budowa siedziby stanowiła odwzorowanie

<sup>32</sup> H. Biegeleisen: *U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłq*, Lwów 1929, s. 353.

<sup>33</sup> Szerzej o semantyce domu por. m.in. W. Müller: *Die blaue Hütte*, Wiesbaden 1954; T.W. Cywjan: *Dom w folklorystycznym modelu świata (na materiale bałkańskich zagadek)*, przekł. J. Faryno, „Literatura Ludowa” 1978, nr 3; D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz: *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław 1992.

Boskiego aktu stworzenia kosmosu, co czyniło dom miejscem wyjątkowym, terenem obdarzonym szczególną mocą. Dom mógł być również odpowiednikiem świata z tego względu, że dostrzegano jego samowystarczalność. Gospodarstwo miało własny ogień i wodę, samodzielnie wytwarzano w nim żywność, ubiory i niektóre narzędzia pracy. Ważne było też to, że poszczególne pierwiastki siedziby ludzkiej ogarniała reguła współuczestnictwa. Stąd wzajemne oddziaływanie na siebie mieszkańców domu, zwierząt i przedmiotów domowych. Stąd przechodzenie mocy nasycającej dom na jego części: drzwi, próg, stół, spiżarnię, kuchnię, komorę.<sup>34</sup>

Na obszarze gniazda rodzinnego rozgrywały się najważniejsze wydarzenia życia chłopskiego: małżeństwa, narodziny, zgon, święta doroczne i okazjonalne, symboliczne i techniczne przygotowania do pracy. Przestrzeń domowa wydzielala własność rodziny i jej terytorium magiczne, powoływała granicę chroniącą przed działaniem złowrogich sił. Trudno się zatem dziwić, że dom stał się jedną z podstawowych jednostek kultowych. Trudno również nie zauważyć, że między ludźmi a ich siedzibą powstała swoista więź organiczna, u której podłoża mieszczą się wielorakie treści uczuciowe, religijne, społeczne i magiczne.<sup>35</sup>

Tak wielostronnie zwartościowany dom ukazuje się jako potężne siedlisko energii, jako układ bez reszty harmonijny. I zrozumiałe stają się w tej optyce postawy rolników, zmierzających za wszelką cenę do zabezpieczenia jego siły, walczących z tym wszystkim, co mogło ją złamać. A groźne było zwłaszcza uszczuplenie potęgi domu w porze szczególnie krytycznej, takiej jak okres rozpoczynania prac siewnych.

Generalnie istotne było to, że pożyczanie, wzajemne spotykanie się mocy w różnych punktach siedziby ludzkiej, naruszanie miejsc przebywania sił tabuicznych i w ogóle wykraczanie poza ustalony porządek domowy — wiodło do poważnego zakłócenia ład gniazda rodzinnego. Brak ład oznaczał zaś chaos, uwiąd twórczej potęgi. Do tego wiejska wspólnota nie mogła dopuścić.

\* \* \*

Samoograniczenia rytualne. Postawy ascetyczne<sup>36</sup>, polegające przeważnie na wyrzeczeniu się czynności stosowanych w normalnych sytu-

<sup>34</sup> Por. Leeuw: *op. cit.*, s. 441, 442.

<sup>35</sup> Por. K. Dobrowolski: *Tradycyjna rodzina chłopska w południowej Polsce na przełomie XIX i XX wieku* [w:] *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław 1966, s. 224, 225.

<sup>36</sup> Postawy ascetyczne bywają utożsamiane z tabuizmem, na przykład Malinowski określa tabu jako najbardziej pierwotną formę ascezy. Por. *op. cit.*, s. 179.



acjach życiowych, zmuszają człowieka do zachowania wewnętrznej dyscypliny. Część z tych postaw dotyczy spożywania pokarmów. Z tego względu na Mazowszu rolnicy zasiewali pszenicę na czczo, co według nich osłaniało zboże przed wróblami i usuwało śnieć.<sup>37</sup> W Sieradzkim i Tomaszowskim podczas siewów gospodarz nie mógł rozmawiać ani odwracać się, nawet wtedy, gdy działo się za nim coś szczególnego. Postępowanie to miało chronić ziarno przed szkodliwymi ptakami.<sup>38</sup> Na Polesiu i w Wileńskim zakazy objęły zabiegi higieniczne. Nie kąpano się wówczas oraz nie zmieniano i nie prano bielizny, dopóki nie ukończono siewów żyta i prosa.<sup>39</sup>

U podłoża rytów ascetycznych mieści się przekonanie, że krytyczny okres prac rolnych wymaga równie krytycznych zachowań ludzkich. W związku z tym człowiek celowo powstrzymywał się przed dynamizowaniem swojego życia, świadomie zmierzał do pozbycia się pewnych zasobów mocy. Rezygnowanie z własnej potęgi było jednak pozorne; osłabienie jednych funkcji życiowych — uświadamia Leeuw — zwiększało potęgę innych.<sup>40</sup>

Milczenie od dawna traktowano jako sposób kontaktu z mocami pochodzącymi spoza ludzkiego kręgu.<sup>41</sup> Nie oznaczało ono niedoboru sensów, albowiem pauzy robią niekiedy większe wrażenie od dźwięków. Pustka wskazuje paradoksalnie na głębię, pełnię; brak wypowiedzi na jej nadmiar. Milczenie może również wskazywać na stany wzruszenia rytualnego, sprzyjające zjednoczeniu osobowej energii siewcy z plennością potencją ziarna.

Post, będący zaprzeczeniem jedzenia, doprowadzał do oczyszczenia z wszelkich złych wpływów, zapewniając przez to rolnikowi powodzenie w podjętej pracy. Osobliwe okazywało się przy tym to, że odżywianie, łączące się z afirmacją życia i płodnością, ustępowało miejsca ascezie. Samoograniczenie zyskiwało większą rangę niż pokarmowy witalizm.

Zakaz podejmowania działań higienicznych można z kolei wyjaśnić obawą przed osłabieniem żywotnej potęgi człowieka, zespolonej blisko z ciałem.<sup>42</sup>

Ostatecznie można wyrazić pogląd, że według chłopskich przeświadczeń rezygnowanie z jedzenia, mówienia i czystości sprzyja wzmoczeniu wegetacyjnej energii nasion. Na ziarno przechodzą bowiem przez człowieka i z

<sup>37</sup> DWOK, *Mazowsze*, t. 42, s. 405, 406.

<sup>38</sup> I. Piątkowska: *Z życia ludu wiejskiego w Ziemi Sieradzkiej*, „Wisła” 1889, t. 3, s. 509; K. Skrzyńska: *Wieś Kryńce w Tomaszowskim*, „Wisła” 1890, t. 4, s. 91.

<sup>39</sup> Moszyński: *op. cit.*, s. 161; DWOK, *Litwa*, t. 53, s. 399.

<sup>40</sup> Leeuw: *op. cit.*, s. 80, 495.

<sup>41</sup> Por. R. Otto: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przekł. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 105.

<sup>42</sup> O kulturowych aspektach higieny por. S. Ciszewski: *Namaszczanie i mycie ciała wodą, kąpiel, mycie bielizny, surogaty mydła — mydło [w:] Prace etnologiczne*, t. 3, Warszawa 1930, s. 75–77.

człowieka wartości zawarte w czynnościach poddanych ascezie. Z milczenia bliżej nieokreślona, może animistyczna, potęga ponadzmysłowa. Z postu jakość oczyszczająca. Z człowieka siła witalna.

\* \* \*

Przeciw władzy śmierci i „urocznym oczom”. Pracom gospodarczym mogły zagrozić upostaciowane moce zła i śmierci. Obawiano się zwłaszcza „urocznych oczu”, wpływających niszcząco na obiekty pozostające w zasięgu ich energii.<sup>43</sup>

Z tego powodu w Lubelskiem chłopi nie zasiewali zboża i wracali do domu, gdy gospodarz zobaczył człowieka obdarzonego „złym okiem”.<sup>44</sup> W guberni grodzieńskiej żyto zasiewano o zmroku, żeby rolnika nikt nie ujrzał.<sup>45</sup> Na Wileńszczyźnie chłop do pierwszego siewu wychodził bardzo rano, aby mu niegodziwy sąsiad nie zaszkodził.<sup>46</sup> Człowieka o „złym spejrzoku” oraz ludzi rudyh i kobiet ciężarnych wystrzegano się na Mazowszu, we wsiach Bokiny, Penzy, Bruszewo.<sup>47</sup> Złych sąsiadów, niekoniecznie dysponujących już „urocznym okiem”, nie darzono zaufaniem na Polesiu. Zdarzało się bowiem w tych okolicach, że chłopu siejącemu zboże jego sąsiad chciał sprowadzić nieurodzaj przez obsiewanie własnych gruntów w tej samej porze. Obrona polegała wówczas na przerwaniu pracy i wróceniu do domu. Złoczyńca zaś tracił nie tylko zdolność szkodzenia, ale jeszcze jego plon ulegał zgubie.<sup>48</sup>

Dla siewów w ogóle niekorzystne były wszelkie uroki, co zmuszało gospodarzy do zwracania uwagi na wiele różnych spraw. Stąd na przykład na Mazowszu płachta siewna nie mogła być odwrócona niewłaściwie, tj. zewnętrzną stroną do nasion, gdyż sprzyjało to przenikaniu do zboża zgubnych potęg.<sup>49</sup> Na obszarze Sanockiego i Krośnieńskiego obawiano się skradzenia części ziarna. Groźne było zwłaszcza to, że złodziej mógł w domu położyć się spać, bo wówczas pozostająca u pierwotnego właściciela nie przywłaszczona część zboża nie dawała plonu. Zasiane nasiona „spały” w ziemi.<sup>50</sup>

<sup>43</sup> Na temat „złego oka” por. monograficzne opracowanie M. Barthel de Weydenthal: *Uroczne oczy*, Lwów 1922.

<sup>44</sup> DWOK, *Lubelskie*, t. 17, s. 103.

<sup>45</sup> M. Federowski: *Lud białoruski*, t. 1, *Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*, Kraków 1897, s. 367.

<sup>46</sup> DWOK, *Litwa*, t. 53, s. 399.

<sup>47</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 131.

<sup>48</sup> DWOK, *Białoruś-Polesie*, t. 52, s. 446.

<sup>49</sup> DWOK, *Mazowsze*, t. 42, s. 406.

<sup>50</sup> DWOK, *Sanockie-Krośnieńskie*, t. 51, s. 73.

Zabranie cudzego dobra pojmowano w tym przypadku jako magiczny sposób rozbudzenia płodności własnych nasion. Przestępca przez kradzież przeniósł energię rozrodczą ze zbiorów sąsiada do swego ziarna. Postępowaniu temu przeciwstawiano się jednak dość prosto, zboża skalanego przywłaszczeniem nie używano w trakcie siewów.

Rytualne zakazy obowiązywały również w sytuacjach kontaktu ze śmiercią. Na Pokuciu i Litwie nie siano w dniu zgonu jakiegokolwiek mieszkańca wsi, sądząc, że ziarno nie wejdzie później z gleby. W Wileńskim podczas pogrzebu nie dotykano nasion zbożowych.<sup>51</sup> Na Śniatyńszczyźnie nie mógł siać człowiek, który wynosił zmarłego, gdyż groziło to bezpotomnym obumarciem ziarna w ziemi<sup>52</sup>; inaczej mówiąc — nie dochodziło do multiplikacji. Chłopi ze wsi Sopotnia Mała, położonej w powiecie żywieckim, unikali orania koniem, którym odwożono Żyda-nieboszczyka. Uważali, że nawet najurodzajniejsze pole nie wyda wówczas dobrych plonów.<sup>53</sup>

Zakazy te wykształciły się na podstawie przeświadczenia, że zwłoki rzucają urok na wykonywane czynności. Wierzono, że ciało zmarłego może psuć zboże, rośliny i wodę; może wywierać zgubny wpływ na święcone zioła, sprawić, że tracą one sakralną moc. Sądzone też, iż osoby niedawno zmarłe mogą zachowywać się niejednoznacznie (tj. życzliwie lub złośliwie) wobec istot żywych. Uważano poza tym, że postaci z „tamtego świata” posiadają większą od ludzi potęgę poznawczą, wynikającą z ich ponadzmysłowego statusu bytowego. I że w związku z tym nie należy spotykać się z nimi w porze prac rolnych oraz w okresie przeistaczania się zasianych nasion zbożowych z potencji urodzaju w urodzaj.

Trzeba przy tym zaznaczyć, że tabuiczne postawy wobec zmarłych mają szersze odniesienia, sytuują się nie tylko w optyce rytów rolnych. W społeczności wiejskiej kobietom ciężarnym zabraniano na przykład zbliżania się do nieboszczyków, albowiem sądzone, że niszcząca potęga śmierci przejdzie na płód. Wystrzegano się także wiezienia zmarłego przez pola, a gdy przechodził pochód żałobny przerywano wszystkie prace. Przy pomocy laski, krzyżyka lub patyka z kartką oznaczano dom z umarłym, czyniąc to najprawdopodobniej w celach ochronnych.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> DWOK, *Pokucie*, t. 31, s. 153; W. Szukiewicz: *Wierzenia i praktyki ludowe. Zabobony, przesady, wróżby itd. zebrane w Guberni Wileńskiej*, „Wisła” 1903, t. 17, s. 277.

<sup>52</sup> F. Mroczo: *Śniatyńszczyzna*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 1897, t. 25, s. 590.

<sup>53</sup> W. Kosiński: *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji zachodniej*, „MAAE” 1904, t. 7, s. 30.

<sup>54</sup> Fischer: *op. cit.*, s. 124–126.

\* \* \*

Zła pora, zła godzina. Inne zakazy magiczne skupiły się wokół określonych dni tygodnia i miesiąca. Spośród dni tygodnia największą trwogę wzbudzał poniedziałek, podczas którego nie rozpoczynano pierwszej wiosennej orki. Tak działo się między innymi w powiecie krasnostawskim i zamojskim<sup>55</sup>, pod Łańcutem<sup>56</sup> i na Pokuciu.<sup>57</sup> Żywiono przekonanie, że siew w tym terminie grozi słabymi zbiorami i niepowodzeniem gospodarczym. Ujemnie oceniano też piątek, środę i sobotę. W piątek na wymienionych terenach oraz na Pomorzu żaden gospodarz nie wyjeżdżał do pierwszej wiosennej orki ani do siewu.<sup>58</sup> Środa nie sprzyjała siewom na Pokuciu, a sobota orce na Mazurach Pruskich.<sup>59</sup>

Sytuacja ta, wyłączając poniedziałek, charakteryzuje się wyraźną opozycyjnością znaczeniową w stosunku do rytów wskazujących te pory jako pomyślne przy podejmowaniu prac. Przykładowo można tu podać, że środa i sobota poświęcone między innymi kultowi maryjnemu oznaczały korzystny czas siewów dla gospodarzy z Ziemi Dobrzyńskiej<sup>60</sup>, Chełmskiego<sup>61</sup>, Mazowsza<sup>62</sup>, Tarnowskiego i Rzeszowskiego<sup>63</sup>, Pomorza.<sup>64</sup> Piątek, pora przypisana oddawaniu czci Jezusowi, stanowił zaś najdogodniejszy termin zasiewów zbożowych dla rolników z Mazowsza<sup>65</sup> i powiatu olkuskiego.<sup>66</sup>

Jak wyjaśnić tę rozbieżność? Trudno kusić się o dogłębną interpretację, ale prawdopodobne wydaje się to, iż związane z tymi dniami zakazy magiczne są bardziej pierwotne, sięgają rodowodem czasów pogańskich. I dopiero wtórnice, w wyniku skrzyżowania chrześcijańskiego roku liturgicznego z kulturowym substratem przedchrześcijańskim, doszło do przewartościowania zakazów w uprawomocnione religijnie wskazania pozytywne.

<sup>55</sup> Biegeleisen: *op. cit.*, s. 293.

<sup>56</sup> A. Saloni: *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, „MAAE” 1903, t. 6, s. 255.

<sup>57</sup> DWOK, *Pokucie*, t. 31, s. 154.

<sup>58</sup> DWOK, *Pomorze*, t. 39, s. 270.

<sup>59</sup> DWOK, *Mazury Pruskie*, t. 40, s. 48.

<sup>60</sup> Bystrzeń: *op. cit.*, s. 167.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 130, 132.

<sup>63</sup> DWOK, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, t. 48, s. 51.

<sup>64</sup> B. Stelmachowska: *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933, s. 237.

<sup>65</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 132.

<sup>66</sup> Ciszewski: *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w pow. olkuskim*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” [dalej skrót — „ZWAK”] 1887, t. 11, s. 59. Szerzej na temat tego rodzaju rytów, obudowanych semantyką chrześcijańską, por. D. Niewiadomski: *Czas świąt i czas pracy w inicjalnych rytach rolnych*, Annales UMCS, sectio FF, 1989, vol. 7, s. 67–85.

Wśród interwałów miesięcznych zakazami magicznymi otoczono przede wszystkim trzynasty dzień miesiąca oraz tzw. „próżny dzień”, czyli ostatni w miesiącu mającym trzydzieści jeden dni. Terminy te nie sprzyjały między innymi vegetacji zbóż na Wileńszczyźnie<sup>67</sup> i w Krakowskiem.<sup>68</sup>

U podłoża tych zakazów tkwi przekonanie, że dobrą lub złą godzinę można przewidzieć, opanować i zmienić jej charakter przez odpowiednie zabiegi izolacyjne. W takim ujęciu moc czasu podlega ograniczeniu, a człowiek staje się zdolny do wyboru swojego przeznaczenia, głównie w wymiarze kulturowym, symboliczno-iluzorycznym. Korzysta więc z tej możliwości i wykonuje prace rolne w porach zwartościowanych dodatnio. Omija natomiast pory nasycone potęgą ujemną. Rozumowanie to jest zgodne z wyobrażeniami społeczeństw pierwotnych i średniowiecznych, widzących w czasie potężną, tajemniczą siłę, wpływającą na życie ludzkie i przedmioty.<sup>69</sup>

\* \* \*

Piętno lunarne i zjawisk atmosferycznych. Dla prawidłowego przebiegu siewów niezmiernie istotne okazywały się również fazowe przemiany księżyca, pozwalające ustalać najodpowiedniejsze pory prac rolnych. Zakazy z tym związane ześrodkowały się zasadniczo wokół nowiu księżyca. Tej fazy, gdy znajduje się on w koniunkcji ze słońcem, czyli między ziemią a słońcem, co oznacza jego zaćmienie. Stan ten budził u chłopów ogromny lęk i między innymi wtedy wzbraniano się przed wykonywaniem siewów. Gospodarze z Mazowsza tłumaczyli dodatkowo swoje postępowanie tym, że ziemia zasiana w taką porę nie wyda dobrego plonu, kłosa nie staną się pełnoziarniste, jedynie zakwitną.<sup>70</sup> W Krakowskiem<sup>71</sup>, Wielkopolsce<sup>72</sup> i na Lubelszczyźnie<sup>73</sup> uważano z kolei, że nów wstrzymuje wzrost zboża.

Niezbyt dużym zaufaniem obdarzano też pierwszą i ostatnią kwadrę księżyca, czyli fazy przejściowe między nowiem a pełnią. Siewy dokonane w tych porach uznawali za mało wartościowe między innymi chlopi z Czarnego Dunajca<sup>74</sup> i Polesia.<sup>75</sup>

<sup>67</sup> Szukiewicz: *op. cit.*

<sup>68</sup> DWOK, *Krakowskie*, t. 7, s. 138.

<sup>69</sup> Por. A. Guriewicz: *Kategorie kultury średniowiecznej*, przekł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 32.

<sup>70</sup> DWOK, *Mazowsze*, t. 42, s. 405.

<sup>71</sup> DWOK, *Krakowskie*, t. 7, s. 138.

<sup>72</sup> DWOK, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, t. 9, s. 100.

<sup>73</sup> DWOK, *Lubelskie*, t. 17, s. 70.

<sup>74</sup> J. Kantor: *Czarny Dunajec. Monografia etnograficzna*, „MAAE” 1907, t. 9, s. 152.

<sup>75</sup> Moszyński: *op. cit.*, s. 156.

Dużą groźbę dla zasiewów przedstawiały pojawiające się jednocześnie na niebie dwa światła — księżyc i słońce. Zjawisko to odbierano w kategoriach niezwykłości, reakcji przeciw naturalnemu stanowi rzeczywistości. Obawiano się tej chwili i wystrzegano podejmowania pracy.<sup>76</sup> Do zakazów tego typu dostosowywali się rolnicy z Kujaw<sup>77</sup>, Borowej<sup>78</sup>, Rozwadowa<sup>79</sup> i Zaborowa, gdzie ów ryt był jeszcze popularny w latach 1937–1938.<sup>80</sup> Zaniechanie praktyki izolacyjnej prowadziło w tych przypadkach do opanowania zboża przez śnieć. Celem utwierdzenia zakazów przytaczano nawet fabularyzowane teksty, ukazujące obrazowo skutki naruszenia rytu. Jeden z tekstów, popularny we wsi Borowa, brzmiał:

„Raz chop siał, a jedzie pan w karecie pięknymi kołmy i przypatruje się, ale skoro nadjechał przed tego chopa, powiada mu: »Chopie, przestań siał, jaz ja hań za las zajadę, dopiero zacnij«. Ale ten nie rozumiał, do czego uon mu to gadal i posiał za ten cas dwa zagony. Ano dobrze, skoro potym na tych dwóch zagonach zeby choć co wylazło; uostały same gołe zagony. A to buł wtedy prawie nów i tak to skodziuło”.<sup>81</sup>

Czym wytłumaczyć tę osobliwą popularność kultową księżycza? Wydaje się, że trzeba uwzględnić kilka czynników, między innymi zakres władzy księżycza, przejawy żywionej wobec niego czci, jego istotę płciową i naturę okresowych przeistoczeń.

O powszechnym ingerowaniu księżycza w sprawy ziemskie świadczy bogata dokumentacja zgromadzona przez Hedwig von Beit w książce *Symbolik des Märchens*.<sup>82</sup> Z pracy tej dowiadujemy się, że w cywilizacjach europejskich i egzotycznych księżyc pełni rolę sprawczą, tworzy odpyły i przypływy morza, włada pogodą i deszczem, wskazuje miesięczny rytm kobiecy, rozporządza wegetacyjnym życiem roślin. Patronuje zwierzętom mieszkającym w wilgotnym środowisku, a przede wszystkim wodą deszczową niczym

<sup>76</sup> Równie niebezpieczna była kontaminacja słońca z deszczem, oznaczająca całkowite niepowodzenie w nowym roku gospodarczym, przynosząca zarazę zgonną dla zbóż, owoców i ziemniaków. Por. Piątkowska: *op. cit.*, s. 502; Kosiński: *Zapiski etnologiczne zebrane w Jurkowie i okolicy*, „Wisła” 1890, t. 4, s. 869.

<sup>77</sup> DWOK, *Kujawy*, t. 3, s. 93.

<sup>78</sup> Świątek: *op. cit.*

<sup>79</sup> W. Gaj-Piotrowski: *Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa*, Wrocław 1967, s. 97.

<sup>80</sup> K. Zawistowicz-Adamska: *Spółeczność wiejska. Wspomnienia i materiały z badań terenowych. Zaborów 1937–1938*, Warszawa 1958, s. 233.

<sup>81</sup> Świątek: *op. cit.*

<sup>82</sup> H. v. Beit: *Symbolik des Märchens. Versuch einer Deutung*, Bern 1960.

nasieniem rozrodczym nasycą rolę.<sup>83</sup> Potrafi też być niebezpieczny, zwłaszcza gdy przyciąga do siebie ludzi albo gdy doprowadza ich do szaleństwa.

W związku z tą władzą oczywiste stają się akty szacunku objawiane wobec księżycy. W Polsce średniowiecznej przed księżycem klęczano i modlono się doń.<sup>84</sup> Kazanie śląskie z XV wieku podaje ludowe zaklęcie do „miesiąca”: „Witaj, oczekiwany boże, nowy księżycu, wspaniała panie, proszę cię, pomnóż moje dobra”, a bardziej współczesna formuła prosząca brzmi: „Witaj, księżycu, niebieski dziedzicu. Tobie złota korona, mnie zdrowie i fortuna”. Na Śląsku i Mazowszu, w Wielkopolsce i Małopolsce święcono pierwszą niedzielę po nowiu. Chłopi udawali się wtedy do kościoła, pragnąc, by nowy okres księżycowy przyniósł im pomyślność.<sup>85</sup> Lęk, respekt i pragnienie zdobywania zaufania scalają się tutaj w trudny do rozdzielenia zespół postaw rytualnych.

Dla doświadczenia mocy księżycy ważne okazuje się także poznanie jego istoty płciowej. Nie jest to jednak takie proste. W Laiblin<sup>86</sup> i J.J. Bachofen<sup>87</sup> rozpatrują semantykę „miesiąca” w kategoriach symbolu kobiecości i doznań erotycznych. W języku chińskim księżyc nazywa się Tai Yin, wielka ciemność i symbolizuje kobiecość. Ciekawe jest też to, że w wielu językach księżyc występuje w postaci żeńskiej.<sup>88</sup> F. Cumont<sup>89</sup>, J. Przyłuski<sup>90</sup>, V.C.C. Collum<sup>91</sup>, a w polskiej tradycji badawczej J. i R. Tomiccycy<sup>92</sup> mówią natomiast o samowystarczalności płciowej i cechach androgynicznych księżycy, oznaczających najdoskonalszą pełnię. Ten męsko-żeński aspekt „miesiąca” dostrzega również Bachofen.<sup>93</sup> Prócz tego księżyc utożsamia się niekiedy całkowicie z mę-

<sup>83</sup> W pierwotnych wierzeniach deszcz upodabniano również do mleka. Por. L.W. Pokrowska: *Ziemliedzielczeskaja obriadnost'* [w:] *Kalendarnyje obyčaj i obriady w stranach zarubieżnoj Jewropy. Istoriceskije korni i razwitije obyčajew*, otw. riedaktor S.A. Tokariew, Moskwa 1983, s. 69.

<sup>84</sup> J. Kostrzewski: *Kultura prapolska*, Poznań 1947, s. 364.

<sup>85</sup> Cytaty i informacja według K.W. Heckowa: *Pod znakiem świętego słońca. Dawne wierzenia śląskie*, Wrocław 1961, s. 45.

<sup>86</sup> W. Laiblin: *Das Urbild der Mutter*.

<sup>87</sup> J.J. Bachofen: *Das Mutterrecht*, Basel 1948.

<sup>88</sup> Beit: *op. cit.*, s. 29, przyp. 2.

<sup>89</sup> F. Cumont: *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1928.

<sup>90</sup> J. Przyłuski: *Die Mutter-Göttin als Verbindung zwischen den Lokal-Göttern und dem Universal-Gott*.

<sup>91</sup> V.C.C. Collum: *Die schöpferische Mutter-Göttin der Völker keltischer Sprachen*.

<sup>92</sup> Tomiccycy podają też, że księżyc podlega zmiennemu wartościowaniu płciowemu. U Huculów jeden miesiąc jest kobietą, drugi miesiąc mężczyzną. Raz jest wyobrażany jako byk, raz jako krowa. Por. książka ich autorstwa: *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975, s. 127.

<sup>93</sup> Bachofen: *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Basel 1825.

skością, zwłaszcza gdy jest on widziany jako brat słońca.<sup>94</sup> Początkowo przeważało stanowisko reprezentowane przez pierwszą grupę badaczy. Obecnie przewagę zyskuje orientacja, dostrzegająca obojnactwo księżyca. Przeświadczenie o obupłciowości wiedzy przy tym do podkreślenia jego wzmoczonych mocy twórczych. Androgynizm pozwala bowiem na najsilniejsze rozprzeżenie energii kreacyjnej.

O istocie przemian księżyca wnikliwie pisze z kolei M. Eliade. Według niego, księżyc podlega powszechnemu prawu rozwoju — narodzin i umierania. Po obumarciu powstaje zawsze na nowo z własnej substancji, mocą własnego losu. Jego stała okresowość rozwoju sprawia, że staje się gwiazdą rytmów życia. Symbolizuje odrodzenie, wedle licznych wierzeń zmartwychwstaje po trzech dniach. To pozwala na traktowanie jego śmierci jako wyłącznie chwilowej odmiany kosmicznej drogi.<sup>95</sup> W takim ujęciu siła księżyca wynika z jego nieustannych, regularnych zmian egzystencji; ze zdolności regeneracyjnych.

Co z tych ogólnokulturowych przeświadczeń znalazło wyraz w świadomości ludów słowiańskich? Z pewnością przekonanie, że księżyc rządzi obszarami zależnymi od cyklicznych przeistoczeń, a więc między innymi roślinami. W mniejszym stopniu natomiast upowszechnił się obraz „miesiąca” jako obiektu jednoczącego przeciwstawne wartości życia i śmierci. Myśl chłopska oddziaływanie księżyca rozpatrywała raczej dwubiegunowo, a nie na zasadzie wzajemnych dopełnień. Nów i ubywanie widziano z reguły (nie zawsze<sup>96</sup>) w wymiarze niekorzystnym, pełnię i przybywanie w dobroczynnym.

Na Mazurach i Podlasiu śluby zawierano przy pełnym albo rosnącym księżycu, sądząc, że małżeństwa będą przez to szczęśliwe. Pełnia u Łużyczan, Czechów i Ślązaków oznaczała dobrobyt, ogólną pomyślność.<sup>97</sup> Wierzone, że rośliny ze wzrostem „miesiąca” rosną, a z jego zmniejszaniem ubywają. W tym duchu utrzymywano XVII-wieczne rady gospodarskie, podając w nich, iż jęczmień, owies i jare żyto siane na nowiu wzrastają bujnie.<sup>98</sup> Tę

<sup>94</sup> Beit: *op. cit.*, przyp. 3.

<sup>95</sup> Eliade: *op. cit.*, s. 156, 172.

<sup>96</sup> W zjawisku tym z praktycznego punktu widzenia dostrzegano również jakości pozytywne, zwłaszcza w odniesieniu do magii leczniczej. Na Podhalu uznawano na przykład, że rany najlepiej się goją, a choroby mijają, gdy księżyc znajduje się na „wietku”, tzn. maleje (Kantor, *op. cit.*, s. 151). Na Warmii podczas zmniejszania księżyca pozbywano się gąsienic i owadów (Biegeleisen: *op. cit.*, s. 507).

<sup>97</sup> Biegeleisen: *Wesele*, Lwów 1927, s. 25.

<sup>98</sup> Dane te pochodzą już z początku XVII wieku. Zawarte są w wydany w roku 1613 *Zielniku Sz. Syreńskiego* (Syreniusza) oraz w dziele T. Zawadzkiego: *Memoriale oeconomicum*, pochodzącym z roku 1616.



myśl widać też wyraźnie w późniejszych latach. Na przykład chłopci z Mazur, Warmii i Kurpiów jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku wierzyli, że wszelkie siewy należy rozpoczynać, gdy „miesiąc przybiera, rośnie”, albowiem zasiane wtedy rośliny będą rosły wraz ze wzrostem księżyca. W Dajtkach na Warmii mówiono: „Jak siać, to pod pełnię, nie przy dwu śfatłach, to bandzie jak mniesundz rośnie”.<sup>99</sup>

Sumując rozważania na temat rytualnego postępowania chłopów należy stwierdzić, że przestrzeganie zakazów magicznych sprowadzało się głównie do omijania „uszczuplonych” faz przekształceń księżyca: nowiu oraz pierwszej i ostatniej kwadry, gdy potencja twórcza „miesiąca” wyraźnie obumiera. Rolnicy obawiali się przede wszystkim nasycenia ziarna śmiertelną energią. Woleli rozwiązania jednoznaczne, tj. pełnię, ukazującą skutek księżycowej regeneracji. Świadomość zmiennej natury księżyca, zmierzającego zawsze do odrodzenia, okazała się niedostateczna. Wciąż żywe pozostawało uczucie kultowej trwogi, wzmocnione przekonaniem o osobliwej osobowości płciowej „miesiąca”, ułatwiającej mu zwiększone ingerowanie w tok rzeczy ziemskich.

Zakazy księżycowe nie były przy tym jedyne. Pojawiały się również, chociaż rzadziej, praktyki symboliczne, dla których punkt wyjścia stanowiły zjawiska atmosferyczne. I tak na przykład rolnicy z Kaliskiego, obawiając się nieurodzajów, nie przeprowadzali żadnych prac podczas deszczu. Ich postępowanie zyskiwało potwierdzenie w przysłowiu: „Kto w deszcz sieje, mietlicę wieje: kto w deszcz orze, mietlicę zbierze”.<sup>100</sup> Gospodarze z Kujaw bali się tzw. „kujawy”, czyli wiatru północnego szkodzącego plenności zbóż.<sup>101</sup> W Krakowskiem zagrażał ziarnom wiatr zachodni<sup>102</sup>, a na Pokuciu powiew północny i wschodni.<sup>103</sup>

Kulturowe znaczenie wiatru wykształciło się w dużej mierze na podstawie czci żywionej dla niego w folklorze. Znane są przykłady ofiar składanych mu dawniej przez górali, którzy rozsypywali mąkę w kierunku czterech stron świata. Znane są też zachowania z regionu żywieckiego, polegające na zapraszaniu wiatru do udziału w wigilii Bożego Narodzenia.<sup>104</sup> Chłopi na Mazowszu i Podlasiu, czując gwałtowne powiewy, żegnali się i nisko kłaniali. Autorzy historiograficznych prac — Maciej z Miechowa (*Chronica Polonorum*, 1519) i Marcin Kromer (*De origine et rebus gestis Polonorum libri*

<sup>99</sup> A. Szyfer: *Tradycyjna astronomia i meteorologia ludowa na Mazurach, Warmii i Kurpiach i jej współczesne przeobrażenia*, Olsztyn 1969.

<sup>100</sup> I. Piątkowska: *Z życia ludu wiejskiego w Ziemi Kaliskiej*, „Wisła” 1889, t. 3, s. 773.

<sup>101</sup> DWOK, *Kujawy*, t. 3, s. 93.

<sup>102</sup> DWOK, *Krakowskie*, t. 7, s. 138.

<sup>103</sup> DWOK, *Pokucie*, t. 31, s. 222.

<sup>104</sup> Kostrzewski: *op. cit.*, s. 370.

XXX, 1555), utrzymują, że Polacy czcili wiatr nazywając go Poświścielem lub Pochwiścielem. Wiatr występował także niekiedy jako siła złowroga; szczególnie gdy „skrywał” w sobie „gospodarza” wyrządzającego ludziom szkody. Wiry powietrzne mieściły też często w swoim wnętrzu złe duchy.<sup>105</sup>

Przywołane przejawy kultu i swoistego demonizmu wiatru łączyły się ściśle z odczuciami bojaźni i dystansu. Odczucia te zaznaczały się w rytach rolnych i tłumaczyły w jakimś stopniu przyjmowanie postaw izolacyjnych wobec tego niebezpiecznego w sumie żywiołu. Nie możemy ponadto wykluczyć oddziaływania tutaj archaicznego poglądu „wpisującego” wiatr w regiony niebiańskie i obdarzającego go ponadnaturalną wszechwiedzą.<sup>106</sup>

Przestrzeganie w takiej sytuacji zakazów magicznych sprzyjało siewom. I jakkolwiek trudno ostatecznie określić rodowód tej izolacji rytualnej, to jednoznacznie rysuje się jej cel — ochrona przyszłego urodzaju.

Trudności przysparza również próba wyjaśnienia zakazów związanych z deszczem. Tym bardziej, że deszcz traktowano dość często poza rytami orki i siewu jako dobry znak. Na Pokuciu ulewa trzydziestego kwietnia zapowiadała urodzaj.<sup>107</sup> Na Mazowszu suchy marzec przy mokrym maju zapowiadał udane zbiory zbożowe.<sup>108</sup> W Tarnowskim i Rzeszowskim miesięczne opady majowe zawiadamiały o „rajskich” żniwach, pełnych „plenności wielkiej”.<sup>109</sup> Na Pomorzu ciepłe deszcze kwietniowe wróżyły pogodną jesień, umożliwiającą gromadzenie plonów w dogodnych warunkach.<sup>110</sup>

Semantyka niektórych obserwacji zależała przy tym od współwystępowania deszczu i określonego zajęcia gospodarczego. Tak działo się w Sieradzkim, gdzie w trakcie sadzenia ziemniaków ilość spadających na rolę kropli wskazywała ilość bulw w przyszłych zbiorach.<sup>111</sup> Opady prowadziły tu do „liczbowego” oznaczenia przyszłych plonów, a zarazem przyczyniały się do płodnościowego rozbudzenia roślin.

Deszcz nie był jednak stale pozytywnym znakiem. Na Pokuciu i Pomorzu pierwszomajowa ulewa źle wróżyła plonom, co znalazło poświadczenie w przepowiedniach i w tzw. „prawidłach”. Na Pomorzu brzmiały one: „Na pierwszego maja deszcz// Jest nieurodzaju wieszcz”<sup>112</sup>; „Deszcz na pierw-

<sup>105</sup> Por. Biegeleisen: *U kolebki...*, s. 551; F. Gawełek: *Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie w powiecie brzeskim*, „MAAE” 1910, t. 11, s. 102.

<sup>106</sup> Por. R. Pettazoni: *Wszechwiedza bogów*, przekł. B. Sieroszevska, Warszawa 1967, s. 15.

<sup>107</sup> DWOK, *Pokucie*, t. 31, s. 222.

<sup>108</sup> DWOK, *Mazowsze*, t. 24, s. 126.

<sup>109</sup> DWOK, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, t. 48, s. 261.

<sup>110</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 153.

<sup>111</sup> Piątkowska: *Z życia ludu wiejskiego w Ziemi Sieradzkiej*, s. 512.

<sup>112</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 157.

szym maju, // Bieda w urodzaju”.<sup>113</sup> Na Pokuciu mówiono: „Deszcz w dniu tym rokuje zły urodzaj i nędzną paszę”.<sup>114</sup> Prócz tego na Pokuciu uważano, że opady mające miejsce drugiego lipca przynoszą czterdzieści dni sloty.<sup>115</sup>

W tych przypadkach deszcz okazywał się sygnałem niemożliwego do uniknięcia niebezpieczeństwa. Nie znaczy to wszak, że wymowa deszczu zawsze była aż tak fatalistyczna. Obserwowanie pogody i przestrzeganie zakazów wykonywania prac rolnych w zwartościowanych negatywnie sytuacjach deszczowych — pozwalało chłopom żywić nadzieję na oddalenie nieurodzaju. Prócz tego kulturę ludową cechowała niemała wariantowość. Deszcz pierwszomajowy, powołując się na patronat chrześcijańskich apostołów, można przecież było zinterpretować następująco: „Jeśli deszcz w nocy Filipa i Jakuba, na dobry urodzaj dość pewna rachuba”.<sup>116</sup>

Warto też jeszcze na koniec zwrócić uwagę na specyficzną perspektywę zakazów księżycowych i atmosferycznych. Magiczna siła tych obiektów jawiła się rolnikom w pionowych przedstawieniach obrazowych. Taki wymiar zwiększał dystans kultowy między człowiekiem a postrzeganymi mocami. Ogląd pionowy podkreślał także, jak pisze S. Czarnowski, rangę i twórczy charakter podstawowych dla kosmosu dwustronnych stosunków nieba i ziemi.<sup>117</sup> Cała ta sfera górowała swoją dynamiczną, sprawczą potęgą nad ludźmi i roślinami, a mimo to rolnicy starali się rozpoznawać pochodzące stamtąd „glosy”. Przez izolację rytualną osłaniali się przed zgubnymi w tych okolicznościach wpływami księżyca, deszczu i wiatru.

\* \* \*

Moralność rolna. Poważna część zakazów magicznych wykazuje związek z ludową moralnością. Taki charakter mają na przykład praktyki wyrażające solidarność człowieka z ziemią. Reprezentatywnie jest postępowanie chłopów z Łodygowic, położonych w powiecie bielskim, którzy podczas adwentu nie podejmowali orki. Sądzili, że zraniona o tej porze ziemia nie wyda obfitych plonów; nawet gdyby była dobrze uprawiana.<sup>118</sup> Zakaz orki

<sup>113</sup> *Ibidem.*

<sup>114</sup> DWOK, *Pokucie*, t. 31, s. 222.

<sup>115</sup> *Ibid.*, s. 223.

<sup>116</sup> *Nowy kalendarz poznański i katolicki polski*, Poznań 1877. Informacja według S. Świrko: *Rok płaci — rok traci. Kalendarz przysłów i prognostyków rolniczych*, Poznań 1990, s. 149.

<sup>117</sup> S. Czarnowski: „Góra” i „dół” w systemie kierunków sakralnych [w:] *Dzieła*, t. 3, *Studia z dziejów kultury celtyckiej*, Warszawa 1956, s. 237.

<sup>118</sup> Kosiński: *Materiały...*, s. 48.

„adwentowej” obowiązywał także w wielu miejscowościach Pomorza, chociaż różnie go tam wyjaśniano. Rolnicy z Koteża uważali, że do tej chwili ziemia powinna być zaorana, a w adwencie nie godzi się jej „przewracać”. W Polczynie nie pracowano wtedy, bo gleba „schorzeje”. W innych wsiach wierzone, że ziemia „wypoczywa”.<sup>119</sup>

Chłopi z Tarnowskiego i Rzeszowskiego byli przekonani, że skalanie w okresie adwentu świętej roli żelazem, tj. plugiem, broną, łopatą, przyniesie jej trwające siedem lat cierpienie.<sup>120</sup> Na wschodnich terenach przedrozbiorowej Polski nie pozwalano na dwukrotne wykonywanie orki i siewu, ponieważ kilkakrotne wzruszenie ziemi czyniło ją jałową. Sprawiało, że wichry wyrwały rośliny z korzeniami, a deszcze zmieniały rolę w błoto.<sup>121</sup> W Małopolsce powtórna orkę traktowano jako grzech, wywołujący karę Bożą i nieurodzaj. Z tego względu ukuto przysłowie: „kto dwa razy orze, nie zbiera ni razu”. Wierzone też, że takiego grzesznika sam Pan Bóg skarze.<sup>122</sup>

Niekiedy zabraniano rolnikom snu przed rezurekcją. W Rzeszowskiem na przykład obawiano się, że taka bierność wpłynie ujemnie na zasiewane wiosną żyto.<sup>123</sup>

Przedstawione zakazy powstały na podłożu więzi człowieka i natury. Więż ta ujawnia się zwłaszcza w trakcie orki, kiedy między gospodarzem a ziemią rozpięte zostają nici ponadużytecznej sympatii. Gleba podlega wówczas w ludowej wyobraźni uosobieniu, zyskuje cechy ludzkie, odczuwa ból i cierpi. Złamanie tabu kultowego przynosi roli mękę, narusza jej spokój w porze wypoczynku i sprowadza nieurodzaj. Dlatego orka może odbywać się tylko w chwilach koniecznych. Czynności zbędne, jak praca w okresie adwentu lub wielokrotne rozcinanie gleby plugiem, muszą być wyeliminowane. W ten sposób ugruntowuje się solidarnościowa moralność rolna, zabraniająca kalania świętej ziemi i jednocząca człowieka z naturą.

Interesujące, a przede wszystkim szersze od bezpośrednich chłopskich wyjaśnień, uwarunkowania kulturowe ma również zwyczaj zabrania snu przed rezurekcją. Zakaz ten mieści się w dziedzinie tradycyjnych przeświadczeń wiejskich, według których dobry rolnik powinien zawsze coś w swojej zagrodzie robić. I to nawet wówczas, gdyby musiał wykonywać prace technicznie zbędne. Bezczynność uważano za stan ułatwiający rozprzestrzenianie się sił marazmu.

<sup>119</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 45, 50, 53.

<sup>120</sup> DWOK, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, t. 48, s. 50.

<sup>121</sup> DWOK, *Ruś Czerwona*, t. 56, s. 50.

<sup>122</sup> DWOK, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, t. 48, s. 51.

<sup>123</sup> A. Saloni: *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*, „MAAE” 1908, t. 10, s. 137.

Z tego powodu chłop był zobowiązany do ciągłego przeciwstawiania się przez pracę potęgom mogącym zniszczyć płodność ziemi. Każde zachowanie podjęte dla ochrony życia stawało się aktem solidarności, którego skalenie przynosiło karę. Trafnie piszą W.I. Thomas i F. Znaniecki, że w chłopskim systemie kulturowym relacje między złą pracą a jej złymi rezultatami nie wynikają z fizycznej przyczynowości, ale z moralnych sankcji.<sup>124</sup> Próźnujący rolnik nie otrzymywał plonów, gdyż gleba wyrażała tak swoje niezadowolone z zaniedbania obowiązków solidarnościowych, z naruszenia zasady powszechnego współdziałania form żywych. Przestrzeganie wzorów zachowania, w tym przypadku odpowiednich zakazów, wiodło natomiast do pożądanego skutku, przynosiło polom żyzność.<sup>125</sup>

Zakazy magiczne dotyczą również więzi międzyludzkich; ich istota sprowadza się wtedy między innymi do ochrony życia człowieka. W związku z tym pracujący gospodarz nie mógł pozostawić nie zasianego do końca kawałka gruntu. Jeżeli nie dosiał zboża dokładnie do granicznego punktu pola, to w ciągu roku powodował śmierć któregoś z członków swojej rodziny. Praktyka ta objęła tereny Sanockiego i Krośnieńskiego<sup>126</sup>, Radzyńskiego<sup>127</sup>, Żywieckiego<sup>128</sup>, Mazowsza. Na Mazowszu w sytuacji popełnienia błędu mówiono: „stała się omyłka, coś ma być”, „musi chto umrze”, „sykuje się mogiła”.<sup>129</sup> Mieszkańcy Kujaw jako konsekwencji nie dopełnionego zakazu bali się złego prowadzenia córek.<sup>130</sup>

Moralne i społeczne uwarunkowania tego rytu rysują się jednoznacznie. Prawidłowe zasianie ziarna umacnia wspólnotę rodzinną, utrwala więzi grupowe. Wyłamanie się z reguł zbiorowego współistnienia wywołuje ostre

<sup>124</sup> W.I. Thomas, F. Znaniecki: *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, *Organizacja grupy pierwotnej*, przekł. M. Metelska, Warszawa 1976, s. 186.

<sup>125</sup> O społecznych i moralnych powinnościach chłopów wobec roli piszą także J. Chałasiński i J. Szczepański. Chałasiński powiada niemal aforystycznie: „[...] człowiek rodzi się nie dla siebie i nie dla zabawy” (*Młode pokolenie chłopów*, t. 1, Warszawa 1938, s. 208). Szczepański dodaje: „Człowiek żył po to, aby robić, [...]. Robota była najistotniejszą treścią życia. [...] koniecznością życiową, [...]. Była także miarą wartości człowieka, [...]. Bo w tym całym obrządku roboty i wypruwania żył była nie tylko nadzieja na chleb. Było także poczucie zobowiązania wobec ziemi rodzącej plon, jakby poczucie, że za trud rodzenia plonu ziemia wymaga od człowieka równego wysiłku, [...]. Rodzice wprowadzali nas w ten świat zobowiązań, a zarazem przyjaźni wobec zwierząt, zobowiązania wobec ziemi, drzew w ogrodzie i uprawianych roślin w polu”. *Korzeniami wrośłem w ziemię*, Katowice 1984, s. 32, 39, 117.

<sup>126</sup> DWOK, *Sanocko-Krośnieńskie*, t. 51, s. 62.

<sup>127</sup> Witowt [W. Pracki]: *Kilka przesądów ze wsi Turowa. Powiat radzyński*, „Wisła” 1901, t. 15, s. 182.

<sup>128</sup> Kosiński: *op. cit.*, s. 82.

<sup>129</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 130.

<sup>130</sup> DWOK, *Kujawy*, t. 3, s. 93.

sankcje. Zły siewca zostaje ukarany zabranieniem ze świata doczesnego jednego ze swoich najbliższych.

Swoiste rysy moralności ludowej są poza tym widoczne w zwyczaju przestrzegania polnych granic. Gospodarze znad Raby uważali, że pewne miejsca nie należą do nikogo i nie trzeba przejmować ich na własność. Do takich obszarów zaliczali trawniki przy drogach, drogi polne i miedze tworzące granice. Ludzi przywłaszczających sobie przez orkę lub zasiewy wymienione tereny zmuszano do ustąpienia z zagarniętych gruntów. Stosowano wobec nich skuteczne grupowe represje, o których mówiono: „pola takie [tj. grunty osób naruszających tabu — przyp. D. N.] mogą ludzie, chociaż tam są i zasiane, tak udeptać i utarasić, żeby już na nich nic nie urosło”. A o zaborcach przestrzeni opowiadano: „A to chytry cłek, ni może sie ty święty ziemie najęś, bo ino kej mu sie co da, to zaraz zachapi”.<sup>131</sup>

Rolnicy z Sanockiego i Krośnieńskiego wstrzymywali się przed zaorywaniem starych miedz pomiędzy polami. Obawiali się zwłaszcza, żeby im „złe psoty” nie robiło i nie „zakrutyło” głowy.<sup>132</sup> W Tarnowskim i Rzeszowskim zaoranie cudzej miedzy było jeszcze groźniejsze. Sam Bóg doświadczał złoczynię wszelkimi nieszczęściami, przywodząc go do nędzy.<sup>133</sup>

Tę Boską władzę traktowano jako najwyższy sąd, znacznie ważniejszy od ziemskich wyroków. Wierzano, iż:

„Pan Bóg jes nasprawiedliwym Sedzią. Przed Panem Bogiem nikię sie cłek nie skryje, chociażby tam nie wiedzieć jak kciał, bo Pan Bóg jes wsedy i wsyćko wie i widzi. [...] Pan Bóg wsyćkim grzeźnikom długo cierpi, ale jak już ni może ścierpieć, to abo na ty ziemi skarze cłka jakim niesceściami, i żeby sie upamiętał i poprawił, abo spuści na niego nagłą śmierć, a jak go wezwie przed Siebie po śmierci, to ón sie tam już z nicego nie wymówi, [...]”<sup>134</sup>

Powierzchnia granicy już wedle prawa rzymskiego była święta, objawiała się jako szczególny „obiekt” religijny, widziano w niej również utrwalony w ziemi znak własności danej rodziny nad gruntem.<sup>135</sup> W kulturach ludowych uważano z kolei, że miedza wytycza teren, w którego środku uobecniają się stale potęgi płodnościowe. Sądzono ponadto, że na granicy zatrzymują się demony szkodzące uprawianym polom i że zakreśla ona krąg godności

<sup>131</sup> J. Świątek: *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, cz. 2, „Wisła” 1897, t. 2, s. 195.

<sup>132</sup> DWOK, *Sanocko-Krośnieńskie*, t. 51, s. 28.

<sup>133</sup> DWOK, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, t. 48, s. 51.

<sup>134</sup> Świątek: *op. cit.*, s. 335, 336.

<sup>135</sup> M. Halbwachs: *Spółeczne ramy pamięci*, przekł. M. Król, Warszawa 1969, s. 232 (według F. de Coulanges: *La cité antique*). Zbliżoną semantykę granicy dostrzegamy także w folklorze bułgarskim; por. Ch. Vakarelski: *Etnografia Bułgarii*, przekł. K. Simiczijew, Wrocław 1965, s. 250.

i niezależności gospodarza, oddziela jego świat od reszty świata, przenika do osobowości rolnika tak dalece, że staje się niemal częścią jego postaci.<sup>136</sup>

Skalanie granicy miało wobec tego większe znaczenie etyczne, społeczne i psychiczne niż ekonomiczne. Zagrozało złamaniem solidarności grupowej. Członkowie jednej zbiorowości nie powinni bowiem naruszać ochronnej przestrzeni magicznej, nie powinni uszczuplać plennościowej mocy pól sąsiada ani hańbić jego poczucia honoru. Jeżeli mimo wszystko granicę znieważono, to z tego gospodarza usuwano z wiejskiej i chrześcijańskiej wspólnoty. Władzę nad potępieńcem przejmowały demony, a jego zniszczone przez współtowarzyszy pole nie przynosiło plonów.

\* \* \*

Przedstawione zakazy magiczne dokumentują zjawisko ograniczania kulturowej inwencji chłopskiego kolektywu. Akceptowanie tabu sprawia, że możliwości wyboru dowolnego postępowania ulegają zawężeniu. Ugruntowane pokoleniowo zachowania zbiorowe stanowią dla wiejskiej społeczności gotowe wzory do naśladowania. Guriewicz pisze, że skutki tego są widoczne w wyniesieniu indywidualnych zabiegów do poziomu rytuału, gdy życiowo ważne czyny zespalają się z wypełnianiem ustalonych „scenariuszy” symbolicznych.<sup>137</sup> Przestrzeganie zakazów nasycza ludzkie postępowanie piętnem bierności. Powtarzanie przyswojonych i wyuczonych wzorów nie może wytworzyć nowych zachowań, nie wyzwala nowatorskich dążeń i odkrywczych pragnień.<sup>138</sup> Aktywność rolników zostaje dostosowana do odczytywania sygnałów istniejących już potęg.

Czy taki system dławi fizycznie i moralnie osobowość człowieka? E. Cassirer uważa, że tak<sup>139</sup>, lecz mimo zasadnych przesłanek jego pogląd wydaje się przejawiony. Trudno bowiem jednocześnie nie zauważyć, że tabu ma również odniesienia dodatnie, między innymi solidarnościowe, uspołeczniające, proplodnościowe i harmonizacyjne.

Na osnowie praktyk izolacyjnych rozwija się poza tym proces akomodacji magii i wiary katolickiej. Magia i religia krzyżują się zwłaszcza i wzajemnie przystosowują w wierzeniach, zabraniających układania ziarna siewnego na stole oraz wchodzenia w pierwszym dniu Bożego Narodzenia do pomieszczeń z przechowywanymi nasionami zbożowymi. Związki między nimi są także

<sup>136</sup> Por. Cz. Hernas: *Ład życia w wierszach Rozalii i Wojciecha Grzegorzczków*, „Literatura Ludowa” 1973, nr 1, s. 4.

<sup>137</sup> Guriewicz: *op. cit.*, s. 163.

<sup>138</sup> Por. P. Guillaume: *L'imitation chez l'enfant*, Paris 1925.

<sup>139</sup> Cassirer: *op. cit.*, s. 217.

widoczne w sprzeciwie wobec orania gleby podczas adwentu i w zakazie zaorywania polnych granic.

Ludowe sensory tych zakazów otoczono uzasadnieniami o chrześcijańskim rodowodzie. Magiczne zachowania wzbogacono przeświadczeniami o osobowym Bogu wymierzającym sprawiedliwość, o przełomowym charakterze pory Bożego Narodzenia oraz o kultowej tożsamości stołu i ołtarza. W sumie powstał układ kulturowy, oparty przede wszystkim na kategorii grzechu ludowego, ale i wspierany swoiście rozumianym wykroczeniem religijnym. W takiej perspektywie orka i siew stały się wykładnikami prawd moralnych, wynikających z wartości chłopskiej etyki oraz częściowo z wyobrażeń typu katolickiego.

### RÉSUMÉ

Dans les sociétés paysannes traditionnelles, les jours du labeur et des semailles étaient les moments critiques, parce qu'ils décidaient des récoltes futures. Même le travail bien fait par les paysans ne garantissait pas une bonne récolte. On s'en rapportait donc aux pensées magiques, on employait le „langage” des interdictions magiques. Par le fait de respecter strictement toutes les interdictions, on éliminait les dangers potentiels qui auraient pu menacer la pousse des plantes; le monde devenait plus harmonieux, on apportait de l'ordre dans une biologie imparfaite.

Les punitions dans le cas de violer une interdiction avaient le plus souvent le caractère magique. Les sanctions résultaient aussi d'une crainte de damnation. La distinction des sanctions magiques et religieuses, qui s'appuyaient sur le morale chrétien, n'est pas toujours facile et évidente. Une autre catégorie apparaît encore, notamment celle de péché dans le sens d'un „délit” paysan qui signifiait une attitude inconvenable, le manque de respect envers les objets de culte paysan, la trahison des modèles traditionnels de conduite.

Dans les rites du labeur et des semailles, connus au XIX<sup>e</sup> s. en Pologne d'avant les partages, on distingue les interdictions magiques liées avec certains objets d'une importance spéciale (le grain, le pain, la table, le seuil, les déchets), avec des phénomènes (le feu), les activités et les comportements (le prêt, le vol, le nettoyage, la cuisson du pain, le silence, le jeûne, la renonciation intentionnelle à l'hygiène et au sommeil), avec les jours (avant tout lundi, ensuite mercredi, vendredi, samedi, le 13<sup>e</sup> jour du mois, „le jour vacant” — c'est-à-dire le 31<sup>e</sup> jour du mois, l'avent), les espaces et leurs limites (les frontières des champs — les lisières), les objets astraux (la lune), les phénomènes atmosphériques (la pluie, le vent), les forces surnaturelles qui incarnent le malheur, la mort („les yeux de malédiction”, un maléfice, un défunt).

La sémantique de ces „objets” qui appartiennent à une magie blanche négative (toute sorte d'interdictions magiques ayant des références positives, constructives), identifiée souvent avec un tabou, fait l'objet de notre article.