

Donat NIEWIADOMSKI

Semantyka znaków przyrodniczych w XIX-wiecznych inicjalnych rytach orki  
i siewu

Семантика естественных знаков в XIX-столетних инициальных обрядах вспашки и посева

La sémantique des signes de la nature dans les rites initiaux du labourage et de la sémance au  
XIXe s.

W społecznościach rolnych podczas czynności orki i siewu chłopcy wykorzystywali "rzeczy święte" (*res sacre*) i „rzeczy poświęcone” (*res consecrate*), przejęte z kultu kościelnego. Proces ten doprowadził stopniowo do scalenia praktyk gospodarczych z chrześcijańskim cyklem liturgicznym i do nadania im charakteru symbolicznego.

Zachowania tego rodzaju zwracają siłą faktu uwagę na bogatą problematykę sakramentów, sakramentaliów i kontaktów człowieka z Bogiem. Dlatego w postępowaniu badawczym konieczne staje się rozróżnienie obu wymienionych odmian znaków religijnych. Najodpowiedniejsze do wyzyskania wydają się w tym zakresie ustalenia W. Granata, podającego następujące definicje:

„Sakramenty Nowego Testamentu są liturgicznymi, kościelnymi znakami działającego Chrystusa, który przez te sprawcze narzędzia łaski, posługując się upoważnionymi szafarzami jednoczy usposobionych dobrze ludzi z sobą i Kościołem”<sup>1</sup>; sakramentaliami są „rzeczy albo czynności, którymi zwykł posługiwać się Kościół naśladując sakramenty” w celu zyskania określonych skutków.<sup>2</sup>

Wśród sakramentaliów teologowie wydzielają jeszcze pewne ich grupy:

- modlitwy (*orans*) ustalone przez Kościół, odmawiane w świątyniach konsekrowanych lub w sytuacjach pozakościelnych;
- poświęconą wodę (*tinctus*);

<sup>1</sup> W. Granat: *Dogmatyka katolicka*, t. 7: *Sakramenty święte*, cz. 1: *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin 1961, s. 30.

<sup>2</sup> *Ibid.*, s. 127.

- poświęcone pokarmy (*edens*);
- błogosławieństwa oraz religijne sposoby korzystania z przedmiotów poświęconych przez Kościół (*benedicens*);
- gesty obrzędowe, np. znak krzyża, nakładanie rąk przy chrzcie;
- jałmużny (*clans*);
- wyznania grzechów (*confessus*).<sup>3</sup>

Różnice między sakramentami a sakramentaliami wynikają głównie z ich rodowodu, hierarchicznego uporządkowania, sposobów funkcjonowania i celów stosowania. Według Granata sakramenty ustanowił Jezus, a sakramentalia zostały ustanowione przez Kościół, na podstawie naśladowania Chrystusa, ku pożytkowi człowieka. Sakramenty działają *ex opere operato*. Dają po prostu łaskę boską, nie z powodu osobistych zasług wiernych, lecz w efekcie ofiary Syna Bożego zbawiającego ludzi na krzyżu. Sakramentalia natomiast działają *ex opere operantis Ecclesiae*, przez zbiorowe prośby Kościoła o duchową i doczesną pomyślność. Nie przynoszą samoczynnie łaski uświęcającej, skutki przez nie wywierane nie muszą być zgodne z pragnieniami wyznawców.<sup>4</sup>

Kolejną, istotną cechą sakramentaliów można określić jako zdolność do uświęcania czynności, osób i rzeczy, w rezultacie czego znaki religijne wprowadzają świętość do planu świeckiego życia. W takiej sytuacji doniosłości nabierają ludzkie działania. Człowiek bowiem, wyzyskując liturgiczne środki kościelne, może rozmieszczać w swoim otoczeniu siły sakralne. Duże znaczenie ma również fakt tworzenia mocy sakralnych w wyniku dokonywania sublimacji podstawowych zachowań ludzkich, np. jedzenia, picia, gestykulacji. Uwzniesienie i usymbolizowanie tych czynności prowadzi przy tym najczęściej do osiągnięcia kontaktu z Bogiem i otrzymania od niego uprawomocnień dla ziemskich potrzeb.<sup>5</sup>

Ryty rolne, występujące w XIX-wiecznym folklorze dawnych ziem polskich, pozwalają wyodrębnić określone kategorie sakramentaliów, stosowanych przez chłopów w trakcie inicjalnych praktyk orki i siewu. Najpowszechniej spotykamy się ze znakami liturgicznymi, uformowanymi poprzez przeniesienie składników szeroko rozumianej przyrody do kultu; są nimi tzw. elementy naturalne: woda, palma, wieńce roślinne, ogień, piasek, sól.<sup>6</sup> Dostrzegamy także poświęcone pokarmy: jajka, chleb, mięso, kości, tłuszcze zwierzęce oraz zsakralizowane produkty gospodarcze – ziarno i słomę.

<sup>3</sup> *Ibid.* oraz J. Michałak: *Zarys liturgiki*, Płock 1939, s. 90.

<sup>4</sup> Por. Granat: *op. cit.*, s. 128 oraz H. Schillebeeckx: *Sakramente als Organe der Gottbegegnung* [w:] *Fragen der Theologie heute*, Zürich und Köln 1957, s. 379-401.

<sup>5</sup> Por. G. v. d. Leeuw: *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 408-415.

<sup>6</sup> O elementach naturalnych w religii por. J. Wierusz Kowalski: *Liturgika*, Warszawa 1955, s. 58, 65.

Wymieniony zespół znaków oparty jest na nośnikach materialnych i ich właściwościach, posiada więc charakter substancjonalny.

Oprócz podanych środków sakryfikacyjnych istnieją jeszcze znaki kinetyczno-materialne. Na przykład, podstawowy gest liturgiczny – krzyż, zespolony z symboliką elementów naturalnych przez drzewo życia. Możemy również wydzielić znaki werbalne, czyli modlitwy, wyrażające upodrzedniony stosunek wyznawcy do swojego Boga i zbudowane trójstopniowo: z inwokacji, petycji oraz celu, tzw. owocu.<sup>7</sup>

Wśród sakramentaliów czynnościowych występują przede wszystkim poświęcenia i błogosławieństwa, brak natomiast egzorcyzmów. Poświęcenie jest składnikiem rytu, przez który daną rzecz przekazuje się Bogu. W tej kategorii mieszczą się wszelkiego typu konsekracje, np. wody. Błogosławieństwo oznacza prośbę skierowaną do Boga o nadanie łaski. W ten sposób, przez kropienie wodą święconą, błogosławi się ludzi, pokarmy i różnego rodzaju inne przedmioty.<sup>8</sup> W praktyce kultowej jednak oba wyróżnione formalnie gatunki sakramentaliów czynnościowych zrastają się. Jednoczy je cel ostateczny. Zmierzają bowiem do uświęcenia bytu doczesnego i połączenia ziemskiej sfery z nadnaturalnym, wiecznie istniejącym światem Boga.

Przedstawiony skrótowo zespół znaków i czynności rytualnych wymaga w dalszej kolejności szczegółowej analizy, której cele trzeba głównie sprowadzić do ustalenia semantyki i roli zachowań kultowych. W tym opracowaniu nie mogę jednak, z powodu zrozumiałych wymogów wydawniczych, przeprowadzić całościowego omówienia zasygnalizowanych zagadnień. Zajmę się tylko znakami przyrodniczymi, których kompleks dopełnię bliskim im znaczeniowo i substancjonalnie znakiem krzyża. Sądzę, że nawet tak wycinkowo wybrany materiał pozwoli ujawnić określone „prawidłowości” funkcjonowania inicjalnych rytów orki i siewu.

\* \* \*

Spośród sakramentaliów „naturalnych” szczególnie często w inicjalnych rytach gospodarczych stosowano krzyż – najświętszy znak liturgiczny. Rolnicy chętnie zwłaszcza używali krzyży w postaci zmaterializowanej w słomie. Na przykład, przed pierwszym siewem żyta na terenie Mazowsza krzyż słomiany włączano w rolę, przysypując go ziemią lub piaskiem. Czyn ten wzmacniano jeszcze gestem żegnania się oraz modlitewną formułą: „Panie Boże dopomóż”.<sup>9</sup> We wsiach Klukowo i Wojny-Szuby, także na Mazo-

<sup>7</sup> Wierusz Kowalski: *Podstawowe elementy struktury języka sakralnego*, „Studia Religioznawcze” 1971, s. 40.

<sup>8</sup> Por. Michałak: *op. cit.*, s. 20, 91.

<sup>9</sup> O. Kolberg: *Dzieła wszystkie* (w dalszej części artykułu stosuję skrót – DWOK), Kraków-Warszawa 1961-1976; t. 27, *Mazowsze*, s. 102.

wszu<sup>10</sup>, oraz we wsi Turowa powiatu radzyńskiego<sup>11</sup> słomę w kształcie krzyża rozrzucano po zasiewanych polach. W powiecie tarnopolskim i powszechnie w Polsce krzyże ze słomy zatykano w glebie.<sup>12</sup> W regionie chełmskim podobna praktyka uległa rozbudowaniu, gdyż najpierw święcono pęki słomy w dzień Matki Boskiej Zielnej, potem wycierano z nich ziarno rękami (a więc nie mechanicznie, przy pomocy narzędzi gospodarczych, co można uznać za przejaw szacunku kultowego) i po zabronowaniu roli kładziono słomę na polu w formie krzyża, którego środek przysypywano ziemią.<sup>13</sup> Na Mazowszu z kolci wybierano słomę pochodzącą z pierwszego omlotu, lecz nie z równianki, i w miejscach siewu układano w krzyże.<sup>14</sup> Ryty tego rodzaju występowały przeważnie podczas siewów jesiennych.

Gest krzyża materializowali również chłopci w postaci gałązek palmowych. Rolnicy z terenu Podhala przed rozpoczynaną orką układali na pierwszym zagonie krzyżyk, zrobiony z palmy święconej w Kwietną Niedzielę.<sup>15</sup> Zbliżony zabieg powtarzali przed siewem, umieszczając krzyżyk palmowy w środku zaoranej gleby.<sup>16</sup> Niekiedy wrzucali krzyżyki palmowe do worków, zawierających ziarno siewne.<sup>17</sup> Zdarzało się także, że taki krzyż zatykano w rolę podczas Poniedziałku Wielkanocnego.<sup>18</sup>

Krzyż towarzyszył też chłopskim rytom rolniczym w swojej właściwej drewnianej formie materialnej. Najokazalej praktyka ta prezentowała się na gruntach Polesia i zachodniej Białorusi, gdzie istniał zwyczaj stawiania krzyży na rozstajnych drogach, przed rozpoczęciem każdej pracy w polu.<sup>19</sup> Na Pomorzu przed siewem wiosennym krzyżyki poświęcone w okresie wielkanocnym zanoszono na pola i wkładano do butelek napełnionych wodą, po czym zakopywano je w glebie.<sup>20</sup>

Znak krzyża stosowali ponadto rolnicy w ukształtowaniu materialno-kinetycznym. Polegało to wówczas na wykreślaniu batem w powietrzu lub na ziemi jego wizerunku. Z reguły ryt ten wiązał się z wiosenną inicjalną orką i siewem. W regionie sanocko-krośnieńskim gospodarz, wyjeżdżając do pierwszej orki, jeszcze na podwórzu żegnał się, biczem czynił przed wołami

<sup>10</sup> S. Dworakowski: *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, cz. 1: *Zwyczaj doroczne i gospodarcze*, Białystok 1964, s. 191.

<sup>11</sup> Witowt: *Kilka przesądów ze wsi Turowa. Powiat radzyński*, „Wisła” 1901, t. 15, s. 178.

<sup>12</sup> J. S. Bystrofi: *Zwyczaj zniwiarskie w Polsce*, Kraków 1916, s. 164; Z. Gloger: *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1900, s. 341.

<sup>13</sup> DWOK: t. 33, *Chełmskie*, s. 155.

<sup>14</sup> DWOK: t. 28, *Mazowsze*, s. 108.

<sup>15</sup> DWOK: t. 45, *Góry i Podgórze*, s. 524.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> E. Frankowski: *Kalendarz obrzędowy ludu polskiego*, Warszawa 1928, s. 38, 40.

<sup>19</sup> DWOK: t. 52, *Białoruś – Polesie*, s. 435.

<sup>20</sup> B. Stelmachowska: *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933, s. 151.

znak krzyża na ziemi i wypowiadał tekst modlitewny: „Hospody myłosernej, dopomoż mi, żeby ja szczęśliwe diźdal zberaty i pożyty”.<sup>21</sup> W takiej samej sytuacji krzyż biczem przed wołami na podwórzu kreślono też powszechnie na Mazowszu oraz na obszarach Tarnowskiego, Rzeszowskiego<sup>22</sup> i Podhala.<sup>23</sup>

Tego rodzaju praktyki dotyczyły również pierwszego siewu. We wsi Lipie powiatu rawskiego fernal używający siewnika wyznaczał przed siewem znak krzyża w powietrzu, garść zboża rozrzucal ręką i dopiero później przystępował do właściwej, technicznej pracy.<sup>24</sup> Na Kujawach – i w ogóle w Polsce – przed instrumentalnym siewem dokonywano rzutem na krzyż aktu zasiewu pierwszą, symboliczną częścią ziarna. W trakcie tej czynności posługiwano się przy tym formułą „W imię Boskie”.<sup>25</sup> Rozbudowaną, materialno-kinetyczną wersję rytu, odnoszącą się do każdej wiosennej pracy, spotykamy we wsiach powiatu ropczyckiego – Kamionka i Ruda. W tych okolicach po naznaczeniu batem na ziemi znaku krzyża rolnik wypowiadał formułę „Dopomóż Boże” lub „Na wolę Bożą”. Potem żegnał się i wymawiał tekst sakralny, będący raczej w większym stopniu przekazem przedstawiającym niż – jak sądzi F. Kotuła – modlitwą o cechach zaklęcia.

Wielki Boże, patrz się z góry,  
Jak to wiedzie życie który!  
Karzesz srodze za złe sprawy,  
lecz zaś z Ciebie Pan laskawy.  
Gdy się robactwo rozlezie  
I owoc w polu pogryzie,  
A to ręka jest grzesznika –  
Stusżność karząca dotyka.  
Boże, moc swą pokazałeś,  
Gdy w czasie Józefa dałeś  
Przez siedem lat czasy mnogie,  
A przez siedem znowu drogie.<sup>26</sup>

Najbardziej samodzielnie występował znak krzyża wyrażany jedynie kinetycznie. Możliwe, że ulotność gestu zrodziła pewne obawy związane z wiarą w skuteczność jego mocy. We wsi Mysłaków, powiatu łowickiego, chłopci zaczynali siew od przeżegnania się.<sup>27</sup> Podobnie postępowano w okolicach

<sup>21</sup> DWOK: t. 51, *Sanockie – Krośnieńskie*, s. 73.

<sup>22</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 128; DWOK: t.48, *Tarnowskie – Rzeszowskie*, s. 43.

<sup>23</sup> DWOK: t. 45.

<sup>24</sup> Bystroń: *op. cit.*, s. 171.

<sup>25</sup> DWOK: t. 3, *Kujawy*, s. 93; Frankowski: *op. cit.*, s. 39.

<sup>26</sup> Materiały zebrane przez R. Uryniak, cyt. wg F. Kotuła: *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Warszawa 1976, s. 196, 197.

<sup>27</sup> M. Wawrzencicki: *Wieś Mysłaków. Notaty ludoznawcze*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1907, t. 9, s. 236.

Rozwadowa, klękając przy tym i całując ziemię<sup>28</sup>, przez co doprowadzano do kontaktu z macierzą telluryczną. Na terenie sanocko-krośnieńskim wzbogacano powyższy gest prośbą słowną „Hospodojko dopomozi”.<sup>29</sup> Na Mazowszu gospodarz przed siewami jesiennymi i wiosennymi zdejmował czapkę, zęgnął się, rzucił przed sobą trzykrotnie ziarno i wypowiadał tekst we wsi Kuczyn brzmiący: „Rzucam przodzi dla Ciebie, Boże, ptakom niebieskiem, robastwu podziemnemu i sobie. Boże, zarodź”, w Daniłowie zaś mający postać: „Rzucam to dla Ciebie, Panie Boże, a to wszelkiej żywiole, a to sobie. Daj dla wszystkich urode”.<sup>30</sup>

Podana dokumentacja kultowa jest bogata i wieloaspektowa. Z tego też względu, przed sprecyzowaniem semantyki krzyża stosowanego w przywołanych praktykach, zasadne wydaje się naszkicowanie kontekstu kulturowego analizowanego znaku. Kontekst ten ujawni znaczeniowe wymiary krzyża, kształtujące się na podstawie innych niż orka i siew zabiegów gospodarczych oraz w optyce zwyczajów pozagospodarczych. Pozwoli również wydobyc stałe wątki myślowe chłopskich społeczności, co powinno ułatwić określenie roli krzyża w inicjalnych rytach orki i siewu.

Wstępnie można stwierdzić, że w rytach „kontekstowych” semantyka krzyża jest zróżnicowana zależnie od dialektów kultowego występowania poszczególnych praktyk. W kulturze ludowej wyodrębniają się bowiem kodyfikacyjne, wegetacyjne, apotropaiczne, inicjalne i pasyjne odniesienia znaczeniowe krzyża.

Porządkująca funkcja krzyża wynika ze skierowania go ku czterem stronom świata oraz z tego, że stanowi on wyobrażenie dwu podstawowych, przecinających się linii geograficznych: północno-południowej i wschodnio-zachodniej. Może więc jako model kosmicznego obrazu scalać rzeczywistość, wprowadzać ład do ziemskich zdarzeń. Prawidłowość tę w II wieku n. e. przejął do koncepcji chrześcijańskiej Ireneusz, który uznał owe punkty sfery niebieskiej za główne dla ujednoczenia świata i umieścił w nich symbole religii.<sup>31</sup> Kodyfikacyjne wymiary krzyża były również umacniane wierzeniami wyprowadzającymi rodowód drzewa-krzyża z drzewa żywota, rosnącego w raju. W tym aspekcie traktowano krzyż, pisze M. Eliade, jako oś świata. Widziano w nim podstawę kosmosu, drogę wstępowania dusz ludzkich do Boga. Drzewo-krzyż umieszczone w centrum bytu przenikało sferę nieba, ziemi i piekła. Korzenie jego wrastały w piekło, szczyt był przy tronie Boga, gałęzie opłatały ziemię.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> W. Gaj-Piotrowski: *Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa*, Wrocław 1967, s. 98.

<sup>29</sup> DWOK: t. 51, s. 72.

<sup>30</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 129, 191.

<sup>31</sup> Por. W. Kozłowski: *Pochodzenie świąt chrześcijańskich*, Warszawa 1959, s. 26.

<sup>32</sup> M. Eliade: *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa 1966, s. 287-289.

Systematyzowanie rzeczywistości przy pomocy symbolu drzewa–krzyża widoczne jest też w polskiej kulturze ludowej, co poświadcza tekst:

[...] Stoi drzewo wyborne, na nim ciało pokorne:  
 Dał się Pan Jezus na krzyżu przybić  
 Za rączki i nóżki.  
 O Jezusu najmilejszy!  
 O mój kwiatku najśliczniejszy!  
 Tyś odkupił cały świat  
 Nie srebrem ni złotem –  
 Najświętszym żywotem. [...].<sup>33</sup>

W ukazanym planie spełniona ofiara Chrystusa nadaje sens ludzkiej egzystencji, czyni świat tworem celowym, uporządkowanym przez boski akt zbawienia. Prócz tego systematyzacyjna funkcja krzyża zawierała się prawdopodobnie w praktyce, polegającej na układaniu snopów na dachu domu w formie krzyża.<sup>34</sup> Dom jako mikrokosmiczny odpowiednik kosmosu mógł w ten sposób zyskiwać dodatkowe nacechowanie stabilizacyjne.

Kodyfikacyjne znaczenia krzyża korespondują ponadto w pewnym stopniu z jego treściami wegetacyjnymi. Procesy tego rodzaju występowały zwłaszcza w kulturach ludów Ameryki Środkowej i Północnej, w których ze świętych czterech kierunków wiatrów sprowadzających życiodajny deszcz wywodzono równie święty symbol krzyża. Indianie Creek podczas święta kukurydzy w celach krescencyjnych układali na ziemi cztery skrzyżowane słupy z drewna. Zwracali ich ramiona w stronę głównych kierunków geograficznych, a w środku rozpalali ogień. Na półwyspie Jukatan modlono się do krzyża będącego bogiem deszczu. Symbolem azteckiej bogini deszczu był krzyż, na którym jako ofiary jej przeznaczone wieszano ludzi w dniu święta wiosny. G. Brinton wobec tych faktów pisze, że „krzyż jest godłem wiatrów zsyłających zapładniający deszcz, jest to drzewo życia, symbol odradzania się życia [...]”.<sup>35</sup>

Wegetacyjną funkcję krzyża dostrzegamy również w folklorze polskim. W Tarnowskim i Rzeszowskim podczas suszy zanurzano w wodzie krzyż z wizerunkiem (lub bez wizerunku) Zbawiciela, co miało przybliżyć deszcz.<sup>36</sup> Na terenie Kaliskiego w dniu św. Marka (25 kwietnia) odbywały się procesje. Chłopi szli do polnych krzyży i prosili Boga o urodzaje, o hojne żniwa.<sup>37</sup> W krzyżowe dni na Pokuciu ksiądz obchodził zasiane grunty i kropił je świę-

<sup>33</sup> Cyt. wg Kotuła: *op. cit.*, s. 128; tekst zapisany w 1966 r. w Wólce Niedźwiedzkiej w pow. leżajskim; informatorka – S. Wołcz (ur. w 1913 r.).

<sup>34</sup> Wawrzyniecki: *Współczesne zewnętrzne strony życia ludu w guberniach: kieleckiej, radomskiej, piotrkowskiej, warszawskiej, części siedleckiej i lubelskiej*, Kraków 1911, s. 7.

<sup>35</sup> Por. E. Lips: *Księga Indian*, tłum. K. Piesowicz, Warszawa 1971, s. 265, 280.

<sup>36</sup> DWOK: t. 48, s. 261.

<sup>37</sup> DWOK: t. 23, *Kaliskie*, s. 92.

coną wodą, a wieśniacy okręcali wtedy polne krzyże słomą, będącą znakiem płodności.<sup>38</sup>

Symbolika wegetacyjna krzyża łączy się także z jego rodowodem wywodzonym od koła, w którym jest on widoczny w formie układu czterech osi pod kątem prostym. Utożsamianie koła ze słońcem wprowadziło z kolei krzyż w sferę solarnego witalizmu.<sup>39</sup> Krzyż jako symbol promieni słonecznych przekazywał w tym ujęciu siłę płodności zasiewom zbożowym, sprzyjał poprzez światło odrodzeniu ziaren pogrzebanych w ziemi. Wyrażał nieśmiertelność według wzoru stale zachodzącego i wschodzącego słońca.

Na marginesie tych rozważań można przy tym zwrócić uwagę na zjawisko rozpatrywania wegetacyjnej funkcji krzyża w optyce jego odniesień prokreacyjnych. Niektórzy badacze uważają, że w krzyżu maltańskim kwadrat oznacza łono kobiece, a dwie przekątne kwadratu tworzą ukośny znak rodzczego słońca. W tym nurcie przeświadczeń mieści się też przytoczony przez W. Szafrąńskiego sąd J. Allegro, który dowodzi, że bogowie słońca byli często wyobrażani w postaci woźnicy prowadzącego wóz i że obraz ten zawiera aluzje seksualne.<sup>40</sup>

W kulturze prasłowiańskiej i słowiańskiej krzyż stosowano poza tym często w funkcji apotropaicznej. Świadczenia archeologiczne informują o umieszczaniu jego znaków na dnach i ścianach naczyń, przeciwko złowrogim demonom.<sup>41</sup> Był on także na terenach wschodnio-słowiańskich ogólną siłą magiczną, jawiącą się w każdym skrzyżowaniu przedmiotów i chroniącą przed niebezpiecznymi zjawiskami. W takiej perspektywie zadania magiczne spełniały już: okno z przecinającymi się ramami oraz brona z prętami ułożonymi w kratę.<sup>42</sup>

W folklorze polskim czynności obronne spełniano wobec szkodzących demonów. Gospodarze z Rzeszowskiego płomieniem ze świecy poświęconej na Matki Boskiej Gromnicznej znaczyli krzyże na drzwiach izby, na środkowym tragarzu i na okiennicy, co ograniczało dostęp do domu złym duchom.<sup>43</sup> Chłopi z Poznańskiego pisali kredą krzyżyki na drzwiach zabudowań gospodarczych w celu ochrony zboża przed kradzieżą ze strony tzw.

<sup>38</sup> DWOK: t. 31, *Pokucie*, s. 152, 153.

<sup>39</sup> Por. A. Donini: *Zarys historii religii. Od kultów pierwotnych do początków chrześcijaństwa*, tłum. B. Sieroszewska, Warszawa 1966, s. 63, 231, 232. Autor pisze również o bóstwach solarnych, których godłem jest krzyż. W szeregu tym mieszczą się m.in. Apollin, Thor, Anu-ib, s. 213.

<sup>40</sup> Por. W. Szafrąński: *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa 1979, s. 11-15; Przywoływana praca J. Allegro: *Le champignon sacré et la croix*, Paris 1971.

<sup>41</sup> Por. J. Kostrzewski: *Prasłowiańszczyzna. Zarys dziejów i kultury Prasłowian*, Poznań 1946, s. 135.

<sup>42</sup> Por. W. Pawluczuk: *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972, s. 122.

<sup>43</sup> A. Saloni: *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1908, t. 10, s. 117.



„skrzatka”.<sup>44</sup> Na Mazurach przeciwko złodziejskiemu „choboldowi” wykonywano znak krzyża na zbożu.<sup>45</sup> W wigilię św. Jana rolnicy pomorscy robili na wszystkich drzwiach stajen, obór, chlewów, kurników wizerunek krzyża, używając kredy poświęconej na Trzech Króli. Postępowanie ich miało chronić dobytek przed czarownicami.<sup>46</sup> W Myślenickiem żegnano się podczas spotkania ze strzygoniem.<sup>47</sup> W Krakowskim bano się przodków i dla zatrzymania dusz zmarłych w grobach umieszczano na domach i stodołach krzyże ze snopków lub olchowego drzewa.<sup>48</sup>

Poważną część praktyk apotropaicznych dotyczyła obrony przed ogniem. W okolicach Janowca i Łańcuta, aby uchronić dom od pioruna, na futrynie drzwi lub na belce domu wypalano krzyż płomieniem gromnicy.<sup>49</sup> Na Pomorzu ulokowane w formie krzyża pod obrazami lub za belkami święcone palmy również chroniły dom przed piorunami.<sup>50</sup> Z terenu Pomorza pochodzą ponadto zachowania, polegające na układaniu w stodole „kotków” wierzbowych, poświęconych palm i snopów zboża w kształcie krzyża, co oddalało pożar od znajdujących się tam plonów.<sup>51</sup> Niekiedy spotykamy się też z zabiegami apotropaicznymi przeprowadzanymi wobec zasianych pól. Tak postępowano w Janowcu, gdzie w „lany” poniedziałek o świcie wynoszono na rolę krzyżyki z tarniny. Stawiano je w czterech rogach gruntu, sądząc iż odwróci to grad i nadmierne deszcze.<sup>52</sup>

Interesująco kształtuje się również inicjalna semantyka krzyża. Tak interpretuje ten znak na przykład A. v. Gennep, widząc w nim uniwersalny czynnik, pozytywnie wartościujący każde rozpoczynane działanie.<sup>53</sup> Czynności tego rodzaju zauważamy w rodzinnym folklorze. W Rzeszowskim i Tarnowskim przed przystąpieniem do oczyszczania ziarna kreślono szuflą na zbożu znak krzyża oraz wypowiadano tekst: „Panie Boże, dozwól rozpocząć w szczęśliwą godzinę”.<sup>54</sup> Na tym obszarze oraz w powiecie radzyńskim chłopci, wybierając się w drogę, wyznaczali batem wizerunek krzyża na ziemi

<sup>44</sup> DWOK: t. 15, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, s. 25.

<sup>45</sup> DWOK: t. 40, *Mazury Pruskie*, s. 57.

<sup>46</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 241.

<sup>47</sup> M. Brylak: *Wierzenia ludowe [w:] Monografia powiatu myślenickiego, cz. 2: Kultura ludowa*, praca zbiorowa pod red. R. Reinfussa, Kraków 1970, s. 299.

<sup>48</sup> DWOK: t. 7, *Krakowskie*, s. 57.

<sup>49</sup> Sałoni: *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1903, t. 6, s. 254; J. Babinicz-Witucka: *Zwyczaje i obrzędy doroczne w Janowcu*, „Studia i Materiały Lubelskie” 1976, t. 7, s. 191.

<sup>50</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 130.

<sup>51</sup> *Ibid.*, s. 120.

<sup>52</sup> Babinicz-Witucka: *op. cit.*, s. 192.

<sup>53</sup> W. v. Gennep: *Manuel de folklore français contemporain*, t. 1, cz. 3, Paris 1951, s. 837.

<sup>54</sup> DWOK: t. 48, s. 52.

przed koźmi.<sup>55</sup> Znamienne okazuje się prócz tego, że krojenie chleba zaczynało od wykonania na jego spodzie kształtu krzyża.<sup>56</sup>

Na podstawie ukazanych ludowych konotacji krzyża można sformułować wniosek, że w rodzimych zwyczajach chłopskich realizują się głównie wegetatywne, apotropaiczne i inicjalne funkcje tego znaku. Pomniejszeniu (a nawet redukcji) ulegają natomiast praktyki, polegające na stosowaniu krzyża w roli kodyfikacyjnej, fallicznej i pasyjnej. Znamienne wydaje się zwłaszcza odejście od utożsamiania semantyki krzyża z semantyką cierpienia. Motyw Chrystusa Upadającego pod krzyżem był bardzo popularny w polskiej rzeźbie ludowej, zjawiał się także w chłopskich wierzeniach.<sup>57</sup> W przedstawionym kontekście kultowym idee owego motywu nie znalazły jednak większego odzwierciedlenia. Istotniejsze stało się wprowadzanie krzyża do zachowań natury magicznej, opartych na ustalaniu przyczynowej więzi pomiędzy nim a upragnionym, najczęściej przyrodniczym skutkiem.

Podczas rozpatrywania sensów i funkcji krzyża trzeba także przedstawić relacje zachodzące w okresie recepcyjnego przeistaczania przedchrześcijańskiej symboliki tego znaku przez chrześcijaństwo. Chodzi tu przede wszystkim o relacje rozgrywające się w planie krzyż – krucyfiks.

Krzyż był w starożytności powszechnie używanym narzędziem tortur, przybijano doń zwłaszcza zbuntowanych niewolników. Dlatego śmierć na krzyżu uważano wówczas za przynoszącą hańbę. Przeświadczenie to dość długo powstrzymywało wyznawców chrześcijaństwa przed wprowadzeniem wizerunku krzyża do liturgii i dopiero zniesienie przez cesarza Konstantyna tej kary utorowało kultową drogę znakowi zbawienia.<sup>58</sup> Krzyż jako drzewo śmierci posiadał przy tym swoje przeciwstawienie w drzewie żywota – prototypie wszystkich cudownych roślin, wskrzeszających zmarłych, uzdrawiających chorych, przywracających młodość.<sup>59</sup> Można zatem mówić o antynomicznym, pasyjno–rezurekcyjnym kształtowaniu się wzoru krzyża–drzewa.

Wnikliwe spostrzeżenia o przemianach zachodzących w rozumieniu wartości krzyża zamieszczają w swoim *Słowniku* J. Chevalier i A. Gheerbrant. Badacze ci piszą, że w tradycji chrześcijańskiej symbol krzyża (nawiasem mówiąc otoczony znacznie starszym kultem niż krucyfiks) został wzbogacony przez skondensowanie w nim historii zbawienia, wniebowstąpienia i męki Zbawiciela. I tak krzyż zaczyna symbolizować krucyfiks, Chrystusa; staje się figurą Chrystusa, a nawet identyfikuje się go z historią ludzką.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> *Ibid.*, s. 43; A. Brydziński: *Wieś Biała w powiecie radzyńskim*, oprac. A. Oleszczuk na podst. mat. z „Tygodnika Polskiego” 1905, mps – zbiory Zakładu Archeologii UMCS, s. 20.

<sup>56</sup> DWOK: *ibid.*

<sup>57</sup> Por. Ś. Krzysztofowicz: *O sztuce ludowej w Polsce*, Warszawa 1972, s. 31-35.

<sup>58</sup> Por. Donini: *op. cit.*, s. 233-238.

<sup>59</sup> Por. Eliade: *op. cit.*, s. 287.

<sup>60</sup> J. Chevalier, A. Gheerbrant: *Dictionnaire des Symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, t. 2, Paris 1973, s. 142.

W związku z tego rodzaju przewartościowaniami można stwierdzić, że znak krzyża zawiera w sobie początkowo dychotomicznie rozłożone elementarne wartości: śmierci i życia. Dychotomia ta zostaje wszakże przeczyciona poprzez ofiarę Jezusa i opozycyjność wymienionego układu okazuje się pozorna. Śmierć i życie podlegają urownoważeniu, wchodzą w relacje wzajemnego uwarunkowania. Śmierć otwiera drogę życiu wiecznemu, odrodzeniu. Krzyż – starożytne drzewo śmierci, przeistacza się zatem stopniowo w chrześcijańskie drzewo życia. Zgon Chrystusa na krzyżu przynosi odkupienie ludziom i sakryfikuje ich. Znak krzyża zagarnia człowieka w boskie posiadanie, wprowadza go pod patronat religii, gdyż – jak pisze R. Guardini – wszystko staje się „przezeń utwierdzone, określone i uświęcone mocą Chrystusa, w imię Boga w Trójcy jedynej”.<sup>61</sup>

Wobec przedstawionych konotacji znaczeniowych krzyża pojawia się pytanie: co łączy sensy tego wyobrażenia w poziomie nadrzędnym nad kulturą przedchrześcijańską, chrześcijańską i XIX-wieczną ludową? Wydaje się, że wyróżnikiem wspólnoty jest kategoria życia. Do niego bowiem prowadzą (z trudnych niekiedy do praktycznego rozgraniczenia sfer: magicznej i religijnej) wegetacyjne i regeneracyjno-adopcyjne odniesienia krzyża.

Po zarysowaniu różnorodnych postaci semantycznych krzyża, ujawniających się w tzw. „kontekście” kultowym, ustalenia wymaga rola tego znaku w inicjalnych rytach orki i siewu. Otóż, samoistne użycie w tych rytach znaku krzyża, bez odwołania do dawnego prototypu, nie miałyby wartości, gdyż – jak wyjaśnia H. Wallon – konsekwencje gestu nie są zawarte w nim samym, tylko w siłach, jakie on reprezentuje i odtwarza. Ryt wprowadza określone przeświadczenia, stając się w ten sposób ośrodkiem skupiającym zjawiska przyczynowe, nie mieszczące się w fizycznych relacjach podmiotowo-przedmiotowych.<sup>62</sup> Ta właściwość rytu pozwala na przywołanie w jego ramach motywu soterycznego Boga, wcielonego w Chrystusowy znak krzyża. Sprzyja też symbolicznemu nawiązaniu porozumienia z Bogiem, ponieważ rezultat aktu kultowego wiedzie do podkreślenia przynależności praktykującego człowieka do nadprzyrodzonego planu opatrnościowego.

Ważne staje się przy tym, że motyw soterycznego Boga był w kulturze chłopskiej swoiście rozumiany, że w jego znaku zespolono wegetacyjne i regeneracyjne idee ludowo-religijne. Scalenie to wynikało z rozpatrywania śmierci i zmartwychwstania Jezusa jako figury rozwoju roślinnego, co zaprowadziło do utylitarnego wykorzystania krzyża w działaniach gospodarczych. Boski wzór przejścia od zgonu do życia wzmacniał w tej pragmatycznej perspektywie wiosenne przeistoczenia przyrodnicze.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> R. Guardini: *Znaki święte*, tłum. J. Birkenmajer, Wrocław 1982, s. 26.

<sup>62</sup> H. Wallon: *Od czynu do myśli. Szkic z zakresu psychologii porównawczej*, tłum. A. Szemińska, H. Ryll, Warszawa 1950, s. 129, 130.

<sup>63</sup> W swojej pracy doktorskiej podaję dokładniejsze uzasadnienie dla tego zjawiska. Piszę o różnych sposobach nadawania czynom Jezusa utylitarnych funkcji gospodarczych. Przedsta-

Znak krzyża stosowany w rytach orki i siewu wyrażał w związku z tym przede wszystkim *sacrum* o mieszanym rodowodzie ludowo-chrześcijańskim. *Sacrum* to nasycalo swoją mocą instrumentalne zabiegi rolne. Praktyczna czynność spotęgowana taką waloryzacją wkraczała w dziedzinę oddziaływania siły nadprzyrodzonej. Przywołany w formie krzyża soteryczny Bóg wegetacji ocalał świat roślinny powtarzaniem corocznie swoistym zmartwychwstaniem utylitarnym. Ziarno przekazywane ziemi zdawało się bowiem podlegać władzy śmierci i dlatego już w chwili siewu przeprowadzano jego uświęcające wartościowanie. Poprzez krzyż objawiający Chrystusa umieszczano je w archetypowym, rezurekcyjnym, zawsze sprawdzającym się obiegu zgonu i narodzin.

Na pierwszoplanowość semantyki rezurekcyjnej krzyża wskazuje także jego forma. Ważne okazują się tutaj zwłaszcza gałązki palmowe wraz ze swoją symboliką zwycięskiego, zbawiającego drzewa życia, ułatwiającego roślinności zmartwychwstanie. Utożsamianie krzyża z drzewem życia ma zresztą głębokie uzasadnienia w kulturze polskiej. Już w zbiorze *Pieśni postne starożytne człowiekowi krześcijańskiemu należące, które w Wielki Post śpiewane bywają dla rozmyślenia Męki Pańskiej [...]*, zawierającym utwory z okresu przedreformacyjnego, wydane w pierwszych latach XVII wieku, spotykamy tekst zawierający poświadczenie dla tego typu związku.

Krzyż święty nade wszystko,  
Drzewo naszlachetniejsze,  
w żadnym lesie takie nie jest,  
jedno to na którym Bóg jest.  
Słodkie drzewo, słodkie gwoździe,  
rozkoszny owoc nosiło.  
Skołoń gałązki drzewo święte,  
ulżyj członkom rozpiętym,  
Odmień teraz oną srogość,  
którąś miało z przyrodzenia:  
Spuść lekuchno i cichuchno  
ciało króla niebieskiego.  
Tyś samo było dostojne  
nosić światowi zbawienie:  
Przez cie przewóz jest naprawion,  
światu który był zagubion,  
Który święta krew polała,  
co z Baranka wypłynęła. [...]

Niesłychanać to jest dobroć,  
za kogo na krzyżu umrzeć; [...].<sup>64</sup>

---

wiam wielkanocne inkarnacje Chrystusa, traktowane w redukcjonistycznej, spragmatyzowanej optyce ludowej, jako wyraz soterycznego pojmowania przyrody i ekonomicznego widzenia Syna Bożego. Por. D. Niewiadomski: *Motywy orki i siewu w XIX-wiecznym folklorze polskim i ich transfiguracja we współczesnej literaturze ludowej*, rozdz. III, cz. 3: *Agrarne aspekty soterii wielkanocnej*, Lublin 1984, s. 101-127, mps.

Z relacji krzyż – drzewo jednoznacznie wykształca się myśl, że śmierć nie stanowi zaprzeczenia życia, ale jego uzupełnienie, warunek, gdyż w sytuacjach przejściowych życie i śmierć współlistnieją. Formy zgonu poprzedzają narodzenie i w związku z tym palma – jako żywa gałąź, znak wegetacji – przekazana w kształcie krzyża uprawianej ziemi wspomaga rolne czynności instrumentalne wymiarem symbolicznej rezurekcji.

Występująca w funkcji wegetacyjnej sakralizacja o charakterze soterycznym okazuje się więc wiodącym odniesieniem symbolicznym krzyża i dopiero w dalszej perspektywie, zależnie od uwarunkowań lokalnej tradycji kultowej, występują wtórnie – jak sądzę – jego znaczenia płodnościowe i apotropaiczne. Na zasadność takiego rozumienia roli krzyża wskazują rytury, polegające na upostaciowaniu omawianego znaku w słomie. Ta bowiem oznaczała przeważnie w kulturze ludowej płodność. Znaczenie ochronne z kolei może mieć ryt zawierający elementy akwaticzne. Woda w kulturach słowiańskich bardzo często była obdarzana tego rodzaju zdolnościami i w tym też planie rolnicy z Pomorza tłumaczyli praktykę wkładania krzyża do butelki z wodą. Uważali, że ma to ochronić zboża przed ulewami i gradobiciem. Są to jednak zresztą rozróżnienia interpretacyjne, ukazujące kultowe dominanty, ponieważ w rzeczywistości rytualnej wymienione zachowania zmierną ku wspólnemu celowi rozbudzenia wegetacyjnego.

Podane wnioski, określające semantykę krzyża, wskazują wyraźnie na typowo utylitarne, redukcjonistyczne pojmowanie funkcji tego znaku. Mimo to w dokumentacji materiałowej znajdują się wiadomości o pewnych praktykach, umożliwiających niekiedy ponadgospodarcze odczytanie roli spełnionej przez krzyż. Na przykład, tekst wygłaszany na Mazowszu, w Kuczynie i Daniłowie, posiada odniesienia uniwersalne. Na podstawie sakralnego znaku krzyża wykształcają się w tym zachowaniu integracyjne, solidarnościowe sensory inicjalnych rytów orki i siewu, których istotę trafnie oddaje R. Tomicki: „Trudno o lepszy przykład rozumienia pracy na roli jako świętego obowiązku człowieka wobec wspólnoty naturalnej i nadnaturalnej”.<sup>65</sup> Formuły przytoczonej przez Kotulę nie można z kolei odebrać bez właściwych dla niej tendencji moralizatorskich. Recytacja tego tekstu stanowiła, jak się wydaje, rodzaj etycznego ubezpieczenia przed wszechwiedzą Boga, bacznie obserwującego ludzkie czyny i wyrażającego ich ocenę przez nagradzanie urodzajem lub karcenie plagami żywiołowymi. Ukazanie biblijnego wzoru mocy Boga i zdanie się pod Jego postanowienia pozwalało rolnikowi podjąć pracę, sankcjonowaną odtąd nadprzyrodzoną opieką. Cele gospodarcze i wymogi natury moralnej wzajemnie się zatem w tym przypadku warunkowały. Czło-

<sup>64</sup> *Pieśń szósta o Męce pańskiej [w:] Pieśni postne starożytne człowiekowi krześcijańskiemu należące [...]*, wyd. fototypiczne druku z ok. 1607 r., wstęp M. Korolko, Warszawa 1978, b. s.

<sup>65</sup> R. Tomicki: *Religijność ludowa [w:] Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, praca zbiorowa pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Wrocław 1981, s. 54.

wiekowi „dobremu” ziemia dawała z woli Boga obfite plony i ten fakt oddziaływał zarazem wychowawczo na ludzkie poczucie etyki.

\* \* \*

Znaczeniowe paralele powstające pomiędzy krzyżem a drzewem życia prowadzą wyraźnie do *sacrum* roślinnego, którego przejawem stają się palmy, gałązki i bazy palmowe, święcone przez Kościół w zakresie sakramentaliów typu *benedicens*. Konsekracja ta odbywa się podczas Niedzieli Palmowej, rozpoczynającej Wielki Tydzień – okres liturgicznego odtworzenia historii Odkupiciela. Według interpretacji chrześcijańskiej czyni się to na pamiątkę zwycięskiego wjazdu Jezusa do Jerozolimy, pięć dni przed jego śmiercią.

Cele rolników były jednak odmienne od celów kościelnych. Ukonsekrowane w Kwietną Niedzielę palmy przechowywali oni w domu i używali ich często jako znaki kultowe w gospodarczych rytach pory wielkanocnej. W Galicji zachodniej podczas pierwszej wiosennej orki pod pierwszą skibę kładziono palmy<sup>66</sup>, które wcześniej służyły do kropienia wodą święconą gospodarza, pługa i bydła roboczego.<sup>67</sup> Mieszkańcy Makowa przeorywali kilka gałązek palmowych<sup>68</sup>, a rolnicy z Czarnego Dunajca w czasie orki pod żyto składali w trzeciej skibie „święcone bazicki”.<sup>69</sup> Zdarzało się też, jak we wsi Krynice powiatu tomaszowskiego, że przy pierwszym wyjeździe z pługiem w pole gospodarz palmą uderzał konie, gdy stanęły one w miejscu przeznaczonym pod orkę.<sup>70</sup>

Sakralizacją objęto także ziemię orną, na której rolnicy pomorscy rozrzucaли popiół ze spalonych palm. Zabieg ten wykonywano często wieczorem, w tajemnicy przed sąsiadami.<sup>71</sup> Prócz tego święcone palmy zatykano w czterech rogach pola.<sup>72</sup>

Oprócz sakryfikacji ziemi dokonywali chłopci nobilitacji zasiewów. W tym celu na Pomorzu oraz na wschodnich terenach Polski drobno pokrajane gałązki palmowe mieszano z pierwszym ziarnem siewnym.<sup>73</sup> W Pińczowskiem zanoszono po poświęceniu rozdrobnione cząstki palmy do komory i

<sup>66</sup> W. Kosiński: *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji zachodniej*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1904, t. 7, s. 48.

<sup>67</sup> DWOK: t. 31, s. 153.

<sup>68</sup> H. Biegeleisen: *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Lwów 1929, s. 478.

<sup>69</sup> J. Kantor: *Czarny Dunajec. Monografia etnograficzna*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1907, t. 9, s. 115.

<sup>70</sup> K. Skrzyńska: *Wieś Krynice w Tomaszowskim*, „Wisła” 1890, t. 4, s. 92.

<sup>71</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 138.

<sup>72</sup> *Ibid.*, s. 130, 135.

<sup>73</sup> *Ibid.*, s. 120, 148; Z. Morawski: *Mit roślinny w Polsce i na Rusi*, Tarnów 1884, s. 31.

tam wkładano w zboże przeznaczone do siewu.<sup>74</sup> Podobnie postępowali rolnicy z Makowa, którzy bazie z poświęconej palmy układali w zbożu siewnym.<sup>75</sup>

Idee wyrażane przy pomocy palmy mieszczą się w kręgu znaczeniowym drzewa życia, wyobrażanego w różnych pokrewnych ukształtowaniach, jako: zielona gałąź, różga, wielkanocny gaik, zielonoświątkowy maj, drzewko kupalne, ludzie ubrani w gałęzie lub w wieńce z kwiatów i liści, przystrojone zielenią żerdzie.<sup>76</sup> Wymienione formy łączą się z kalendarzowymi rytami wiosenno–letnimi i związek ten w sposób oczywisty określa treści zawarte w nadrzędnej znaczeniowej kategorii drzewa. Wytworzona w kulturach ludów przedpiśmiennych i kontynuowana w cywilizacjach piśmiennych analogia pomiędzy jego periodyczną regeneracją a corocznym odradzaniem się całego życia biologicznego uczyniła wszelkie postaci zielonego drzewa nośnikami szeroko pojmowanych przyrodniczych sił rezurekcyjnych.

Kultowa popularność drzewa uformowała się zatem w wyniku usymbolizowania reguł jego biologicznego rozwoju. Stałe usytuowanie drzewa w toku ponawianych przemian życia i śmierci sprawiło, że uznano je za znak przewycięzania różnych postaci obumierania oraz że nadano mu moc zbawiania. Tak kulturowo zwartościowane drzewo z łatwością weszło w skład rytów regeneracyjnych, pojawiających się w porze wiosennego wskrzeszenia przyrody.

Gałązki palmowe i drzewne jako pewne części drzewa życia wyrażają w związku z tym również ideę regeneracyjną. Mieszczą się w planie swoistej wersji tej idei – ewokacji istnienia ludzkiego i roślinnego. Świadczą o tym praktyki chłopskie, występujące poza obszarem inicjalnych rytów orki i siewu. Pragnienie wywoławczego odrodzenia zbóż dostrzegamy w zachowaniu wielkanocno–wiosennym z okolic Jarosławia. Tamtejsi gospodarze w Wielki Czwartek o świcie „zasadzali” na polach gałązki wierzbowe, które miały nasycić swoją rezurekcyjną energią znajdujące się wówczas w glebie ziarna. Oznaką skuteczności rytualnego działania stawały się kielkujące z wierzbowych pędów listki.<sup>77</sup> W Radomskim, na Mazowszu i Śląsku podobną funkcję spełniało symboliczne zachowanie, polegające na obnoszeniu po wsi w Wielki Poniedziałek zielonej, „gaikowej” gałązki. Czynność tę wykonywały dziewczęta. Wstępowały one do każdego domu i potrząsając gałęzią śpiewały:

U nasego pana  
zielona podłoga

<sup>74</sup> W. Siarkowski: *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1885, t. 9, s. 23.

<sup>75</sup> Biegeleisen: *op. cit.*

<sup>76</sup> Por. zestawienie form drzew obrzędowych [w:] Dworakowski: *op. cit.*, s. 113.

<sup>77</sup> Kantor: *Zwyczaj święt Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy z okolicy Jarosławia*, „Materiały Antropologiczno–Archeologiczne i Etnograficzne” 1914, t. 13, s. 232.

zjeżdżają się goście  
 jak do Pan Boga.  
 [...]
   
 Na polu pszenica  
 zeby taka była  
 jak na wodzie  
 bywa trzcina,  
 dajże panie Boże  
 zeby ja ją zyna.<sup>78</sup>

Znak drzewa sprzyja w tych przypadkach procesom regeneracji roślinnej. Zielone gałęzie oddają właściwości wiosny, a sama zieleń staje się sygnałem przyspieszającym wywoławczo odnowienie życia. Ważne okazuje się przy tym, że kolor zielony posiada głębokie uzasadnienia archetypowe, mieszczące się w zbiorowych pokładach ludzkiej świadomości kulturowej. Zieleń jako barwa roślinności kojarzy się w tym wymiarze z wiosną, matką – ziemią, ogrodem Raju i szczęściem wiecznym.<sup>79</sup>

Drugi nurt „drzewnej” ewokacji dotyczy, jak już zaznaczono, istnienia ludzkiego. W tym planie znamienne wydaje się zwłaszcza, że na Litwie pannę młodą prowadzoną do łoża małżeńskiego uderzał drużba poświęconą wierzbą. U Łotyszów spotykało to natomiast pana młodego.<sup>80</sup> Zbliżone zwyczaje panowały w Krakowskim, gdzie przy rodzącej kobiecie stawiano palmę poświęconą w Kwietną Niedzielę.<sup>81</sup> Semantyka wymienionych zachowań rysuje się przejrzysto. Drzewo wspomaga zabiegi prokreacyjne, przyczynia się w sposób symboliczny do odnawiania życia poprzez kolejne ludzkie pokolenia.

Drzewo życia razem ze swoją utwierdzoną w folklorze semantyką wchodziło w akomodacyjne relacje z kulturą chrześcijańską. Kościół przeniósł przede wszystkim ten znak w dziedzinę boskiego zmartwychwstania, wiecznego odrodzenia. Tym samym zespolenie historii Chrystusa z drzewem życia w postaci krzyża i palmy sprzyjało wkraczaniu wartości religijnych na teren wegetacyjnych praktyk społeczności rolnych oraz powodowało w pewnej mierze upodobnienie emblematyki chrześcijańskiej i kultów rolnych. Sprawiało, że regeneracyjne, magiczne znaki drzewne mogły nabrać rangi sakralnej i tak zwaloryzowane mogły być stosowane w inicjalnych rytach orki i siewu.

Symboliczne przekazywanie ziemi i ziarnom poświęconej palmy wielkonocej łączy w sobie zatem pokrewne ideowo płaszczyzny. Z aspektu religijnej sakryfikacji wyraża zmartwychwstanie. Z wymiaru ludowej tradycji wiedzie do wywołania urodzaju, ponieważ drzewo jako znak rezurekcji przyro-

<sup>78</sup> DWOK: t. 20, *Radomskie*, s. 107; DWOK: *Mazowsze*, t. 24, s. 148; G. Dąbrowska: *Obrzędy i zwyczaje doroczne jako widowisko*, cz. 2, Warszawa 1968, s. 16.

<sup>79</sup> M. Rzepińska: *Studia z teorii i historii koloru*, Kraków 1966, s. 102, 170.

<sup>80</sup> Biegeleisen: *op. cit.*, s. 493.

<sup>81</sup> DWOK: t. 7, *Krakowskie*, s. 147.



dniczej użyźnia przestrzeń, na której zostaje umieszczone.<sup>82</sup> Cel zachowań chłopskich, ujawniających się w obu planach kultowych, okazuje się wspólny – jest nim uprawomocnienie życia. Sposób nasycania ziemi mocą sakralną polega zaś na przenoszeniu siły odrodzenia z przedmiotów uświęconych do sfery wegetacji zbożowej. Chrystus będący źródłem nieśmiertelności współistnieje w tym kontekście z okresową regeneracją roślinną. Znaki jego historii sprzyjają pobudzeniu rozrodczości ziarna pogrzebanego w glebie i przygotowującego się do wydania potomstwa. Boska moc zlokalizowana w ukonsekrowanej palmie wzmaga dojrzewanie zbóż, tworzy wzór niepokonanego, niezwykłego istnienia. Obejmowanie przez drzewo – palmę gleby ornej i ziarna w posiadanie oznacza również wprowadzenie ładu, kreowanego według sprawdzonego modelu rezurekcyjnego, warunkowanego soterią Chrystusa.

\* \* \*

Wśród badaczy kultury ludowej panuje przeświadczenie, że rytmy społeczności rolnych skupiają się najczęściej wokół trzech nadrzędnych kategorii kultowych: słońca – ognia, wody i drzewa. E. V. Aniczko wykazał funkcjonowanie tych składników na przykładzie folkloru ruskiego. Wytłumaczył ich popularność przez wykazanie: wpływu słońca – ognia na wzrost zbóż; wartości zapładniającej wody; ewokacyjnego sprowadzania urodzaju przez drzewo.<sup>83</sup> Na materiale rytów orki i siewu folkloru polskiego przekonanie to okazuje się także zasadne. Rola znaku drzewa została już przedstawiona. Do rytów akwaticznych przechodzimy obecnie rozpoczynając od ukazania sposobów sakralizowania wody. Zanim bowiem rolnicy użyli wody w praktykach inicjalnych podlegała ona uświęceniu kościelnemu i ludowemu, wierzeniowemu.

Konsekracja wody w obrządku katolickim odbywa się w trakcie liturgii Wielkiej Soboty. Kapłan odmawia wówczas modlitwy za osoby przyjmujące chrzest. Potem prosi Boga o nadanie wodzie mocy oczyszczającej i odradzającej do życia nadprzyrodzonego. Prócz tego woda ma uświęcać ludzi przez zbawczy czyn ukrzyżowanego Chrystusa. Powołanie się na mękę Jezusa sprawia, że kapłan przedziela wodę w formie krzyża, błogosławi ją w imię Trójcy Świętej i wkłada do niej płonący paschał – symbol Ducha Świętego. Zakończenie ceremonii polega zaś na kropieniu wiernych ukonsekrowaną już wodą.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Por. R. Vulcanescu: *Kolumna niebios*, tłum. D. Biełkowska i Z. Stolarek, Warszawa 1979, s. 55.

<sup>83</sup> E. W. Aniczko: *Jazyczestwo i driewniaja Ruś*, Sankt-Pietierburg 1914, s. 291-295.

<sup>84</sup> Por. Michałak: *op. cit.*, s. 211, 212.

W symbolice katolickiej woda nabiera głównie znaczenia demiurgicznego. Staje się siłą przekazującą łaskę Boga. Tworzy nowego, chrześcijańskiego człowieka, a przez to nowe życie. Akt poświęcenia wyzwala przy tym tę substancję od ukrytych w niej, tajemniczych, niszczycielskich mocy natury.<sup>85</sup>

Woda ma ponadto religijny charakter dzięki ludowej semisakralizacji wierzeniowej. Według chłopów kieleckich Chrystus nadał wodzie siłę żywotną, cudotwórczą i uzdrawiającą.<sup>86</sup> Przekonanie ich może więc w poważnym stopniu tłumaczyć popularność rozlicznych studni i źródeł, przydatnych przy chorobach. Przyczyna cudowności wody tkwi także – jak sądził lud na Śląsku – w jej przeistaczaniu się podczas nocy z Wielkiego Czwartku na Wielki Piątek w krew Syna Bożego.<sup>87</sup> Woda może być też sakralizowana doraźnie, przez człowieka, przy pomocy środków religijno-magicznych, np. czerpana w Wielkim Tygodniu rano, przed wschodem słońca, z równoczesnym odmawianiem modlitw, stawała się w wyniku tej czynności uświęcona.<sup>88</sup>

Rolnik rozporządzał zatem dużym zasobem sakralnych środków akwatywnych. Przechowywał w domu wodę ukonsekrowaną w kościele w trakcie liturgii nabożeństwa odprawianego w Wielką Sobotę oraz korzystał z jej przyrodniczych zasobów, które w wyniku przyjęcia religijnych wyobrażeń o świecie zmysłowym uważał za święte.

Przedmiotem rytów realizowanych z użyciem poświęconej wody stali się przede wszystkim rolnicy, a prócz nich sakralizacja tego rodzaju dotyczyła zwierząt roboczych, narzędzi gospodarczych, pól uprawnych i nasion siewnych.

Gospodarz był najczęściej konsekrowany wodą na podwórzu (tuż po wyjściu z domu) lub na polu przed orką, przy pomocy poświęconej palmy. Niekiedy święcono go także po powrocie z pracy. W roli semikapłańskiej występowała głównie gospodyni, chociaż zdarzało się, że przed siewem rolnik sam kropił sobie ręce. Ryt ten został w dużej mierze rozpowszechniony w folklorze ziem polskich. Zasięgiem swoim objął obszar od Podhala i Pokucia do Kujaw i Studzianek; jego poświadczenia dokumentacyjne spotykamy u O. Kolberga, Z. Staniszewskiej, S. Rumelówny, F. Rawity-Gawrońskiego.<sup>89</sup>

Plug jako podstawowe narzędzie służące przygotowaniu ziemi do rodzenia uświęcali rolnicy w sposób zbliżony do uświęcania oracza. Z reguły

<sup>85</sup> Por. Guardini: *op. cit.*, s. 47-49.

<sup>86</sup> DWOK: t. 19, *Kieleckie*, st. 198; o częstotliwości cudownych miejsc akwatywnego kultu religijnego por. DWOK: t. 48, s. 40.

<sup>87</sup> DWOK: t. 43, *Śląsk*, s. 23, 24.

<sup>88</sup> DWOK: t. 40, s. 88.

<sup>89</sup> DWOK: t. 45, s. 524; DWOK: t. 31, s. 153, 154; DWOK: t. 3, s. 93; Z. Staniszewska: *Wieś Studzianki*, „Wisła” 1902, t. 16, s. 189; F. Rawita-Gawroński: *Drobiazgi*, „Wisła” 1902, t. 16, s. 125; A. Rumelówna: *Z mili kwadratowej obszaru nad rzeczką Kosówką*, „Wisła” 1903, t. 17, s. 692.

przed wyjazdem z obejścia chłopskiego w pole, rzadziej bezpośrednio przed orką.<sup>90</sup> Sakryfikacja zwierząt roboczych obejmowała woły lub konie, zależnie od techniki agrarnej i wierzeń ludowych z poszczególnych terenów. Na Mazowszu przed pierwszą orką kropiono wodą święconą wyłącznie woły, ponieważ uważano, że „wolik to święta kostka”, a koń to „padło”, zwierzę obrzędowo skażone.<sup>91</sup> Przekonanie o nieczystości koni ustępowało natomiast w innych regionach: na Podhalu, w Krośnieńskim, Sanockim, Tarnowskim, Rzeszowskim i tam nie znajdowano przeszkód w ich konsekrowaniu, spełnianym przeważnie na podwórzu, przed pierwszym wyjazdem w pole.<sup>92</sup> Często zwierzęcy przedmiot kultowej waloryzacji nie podlegał w ogóle ocenie tego typu i poświęcano go ze względu na produkcyjne przeznaczenie, po prostu jako było robocze.<sup>93</sup>

Kolejnym ważnym przedmiotem akwatywnej sakralizacji stało się pole, skrapiane przed podjęciem pracy<sup>94</sup> lub po zaoraniu pierwszej skiby.<sup>95</sup> Czynności nasycania świętością uprawianej przestrzeni zyskały ściśle dopełnienia terminowe, zespalały się z poszczególnymi dniami rezurekcyjnych obchodów wielkanocnych. W powiecie miechowskim pora Wielkiego Poniedziałku sprzyjała odbywaniu wobec gleby wodnej konsekracji, przed którą rolnicy żegnali się, a po jej zakończeniu zatykali kropidło w roli, mówiąc: „Stój sobie z Panem Jezusem i rośnij”.<sup>96</sup> Na terenie Rzeszowskiego i Tarnowskiego w tym samym dniu oraz w Wielką Sobotę kropiono pola i miedze swoich gruntów, co wyglądało dodatkowo na wytyczanie sakralnej granicy wokół roli zawierającej zarodki urodzaju.<sup>97</sup> Symbolikę akwatywną połączono ponadto z komensalizmem, gdyż chłopci zamieszkujący region sanocki po spożyciu święconego wychodzili w pole i kropili je święconą wodą.<sup>98</sup>

Ryty przedsięwziętej, akwatywnej sakryfikacji ziarna rozbudowane są w mniejszym stopniu. Przypuszczalnie dlatego, że ziarno podlegało także innym rodzajom uświęcenia.<sup>99</sup> Ważny jest prócz tego fakt, że w siewnych rytach agrarnych woda rzadko stanowiła samodzielną substancję kultową. Z tych powodów w tym miejscu można tylko sygnalizacyjnie zwrócić uwagę

<sup>90</sup> Staniszevska, Rawita-Gawroński, Rumelówna: *op. cit.*; DWOK: t. 45; DWOK: t. 31; DWOK: t. 51, s. 72, 73.

<sup>91</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 128.

<sup>92</sup> DWOK: t. 51; DWOK: t. 45; DWOK: t. 48, s. 79; Z. Wasilewski: *Jagodne. Wiew w powiecie lukowskim. gminie Dąbie*, Warszawa 1899, s. 107.

<sup>93</sup> DWOK: t. 31; Wasilewski: *ibid.*

<sup>94</sup> DWOK: t. 52, s. 435.

<sup>95</sup> Dworakowski: *op. cit.*

<sup>96</sup> Wawrzeński: *Kilka przesądów ludowych*, „Wisła” 1901, t. 15, s. 134.

<sup>97</sup> DWOK: t. 48.

<sup>98</sup> Biegeleisen: *op. cit.*, s. 394.

<sup>99</sup> Ryty rolne polegające na sakryfikowaniu ziarna siewnego omawiam we fragmencie swojej pracy doktorskiej, traktującym o sakramentaliach wywodzących się z produktów gospodarczych; patrz Niewiadomski: *op. cit.*, s. 201-226.

na kropienie w Małopolsce pierwszych garści zboża wodą święconą<sup>100</sup> oraz na konsekrowanie w regionie pomorskim całości ziarna siewnego.<sup>101</sup>

Znamiennym elementem rytów akwaticznych stało się poza tym zjawisko odnotowane na Pokuciu, gdzie gospodyni wodę pozostającą jej po poświęceniu gospodarza, pluga i wołów wlewała do bruzdy oranego pola.<sup>102</sup> Istniał również dział praktyk agrarnych, w których rolnicy posługiwali się wodą prawdopodobnie nie ukonsekrowaną instytucjonalnie, a jedynie zwarłociowaną w sposób wierzeniowy. W tej perspektywie kultowej mieściły się zachowania ludowe popularne na wielu obszarach ziem polskich. W Sieradzkim polegały one na zalewaniu oczu gospodarzowi przed pierwszym wyjazdem w pole.<sup>103</sup> Chłopi z Sanockiego i Krośnieńskiego, wybierając się do pierwszej orki, wodą pobraną z potoku skrapiali na podwórzu plug.<sup>104</sup> W powiecie przeworskim i pińczowskim pierwszą orkę i siew poprzedzano oblewaniem gospodarza.<sup>105</sup>

W kontekście kultowym paralelnym do rytów orki i siewu woda występuje głównie jako znak inicjalnych jakości kreacyjnych. Jakości owe konkretyzują się przy tym w różnych szczegółowych postaciach. Niekiedy woda okazuje się twórczym demiurgizmem kosmogonicznego, pramaterią rodzącą życie. Takie rozumienie akwaticznej substancji poświadczane zostaje m.in. w zapisanym na terenie Krakowskiego wyobrażeniu o genezie świata. Według tego przekazu:

„Bóg światła, stworzył najprzód wodę, która wezbrała aż pod sam pałac niebieski [...]. Bóg światła wziął kropidło, przeżegnał wodę, i kropił z nieba na prawo i na lewo. Ze spadających kropli, rzuconych niebieską ręką, urodziły się anioły [...]. Bóg światła mając już aniołów, rzekł do wezbranej wody: Ty będziesz najzaciejszą – przez ciebie nic żyć nie może, największe ciężary dźwigać musisz, bo ja na tobie ufunduję ziemię. Wodo opadnij: ziemio powstań z nicości”.<sup>106</sup>

Częściej jednak kreacjonizm wody zaznacza się w planie jej symboliki macierzyńskiej. Tego rodzaju semantykę dostrzegamy w niektórych kołędach. W Krakowskim na przykład śpiewano:

W tym rajskim sadeczku  
Lipka zielona,  
Oj pod tą lipką zieloną  
Studzienka cembrowa,

<sup>100</sup> DWOK: t. 7, s. 137; DWOK: t. 48, s. 51.

<sup>101</sup> DWOK: t. 51, s. 72; Stelmachowska: *op. cit.*, s. 237, 238.

<sup>102</sup> DWOK: t. 31.

<sup>103</sup> I. Piątkowska: *Z życia ludu wiejskiego w Ziemi Sieradzkiej*, „Wisła” 1889, t. 3, s. 494.

<sup>104</sup> DWOK: t. 51.

<sup>105</sup> Bystron: *op. cit.*, s. 170.

<sup>106</sup> DWOK: t. 7, s. 3, 4.

Oj stało nam się wesele,  
Boże narodzenie.

Maryja się umyła  
Syna porodziła,  
Oj stało nam się wesele.  
Boże narodzenie.<sup>107</sup>  
[...]

Z Mazowsza pochodzi zbliżony, wariantowy tekst, w którym najistotniejsza jest zwrotka druga, precyzująca charakter macierzyńskiej wody:

A pod tą to lipeczką  
wodeczka zdrojowa  
leluja, leluja, leluja,  
Boże Narodzenie.<sup>108</sup>

Odniesienia kulturowe przywołanych kołęd są bogate. Wskazują na raj, środek świata, w którym mieści się drzewo – oś kosmosu. Spod drzewa wypływa źródło życia, a jego woda reprezentuje macierzyństwo. Ujawnia swoje właściwości kreacyjne w kontekście narodzin Syna Bożego. W tradycji ludowej krynicę od dawna wyposażano w takie jakości. Przypisywano też źródłu zdolność przedstawiania przejściowych stadiów życia, z jego przemienieniami zachodzącymi od stanów zarodkowych do objawień bytowych.<sup>109</sup> Na zasadzie uzupełnienia do powyższych uwag można jeszcze dodać, że wcieleniu Boga w kształty ludzkie sprzyjają cechy miejsca owego przeistoczenia, określonego poprzez centralne punkty świata, organizujące przestrzeń teogoniczną w sposób szczególnie dogodny dla wymiany wartości bosko-ludzkich, tzn. w perspektywie góra – dół i niebo – ziemia.<sup>110</sup>

Macierzyńskie aspekty kreacjonizmu wodnego ujawniają się także w rytach i tekstach weselnych. Tego typu charakter wydają się mieć pieśni wznoszone po oczepinach. Na przykład, w Kaliskiem śpiewano:

1. Cego places, cego krzycys ty niezbędno  
wyplakalaś carne ocka, a nie wies o co.  
2. Nie mam płakać, nie mam krzyceć  
swojej urody,  
miałam dwa wianki ze złota,  
spadły do wody.<sup>111</sup>  
[...]

<sup>107</sup> J. Konopka: *Pieśni ludu krakowskiego*, Wrocław 1978 (reedycja z 1840 roku), s. 93, 94; także DWOK: t. 5, *Krakowskie*, s. 235.

<sup>108</sup> DWOK: t. 26, *Mazowsze*, s. 57.

<sup>109</sup> H. v. Beit: *Symbolik des Märchens. Versuch einer Deutung*, Bern 1960, s. 37, 40, 41.

<sup>110</sup> Por. Eliade: *op. cit.*, s. 293-295; A. Guriewicz: *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 62.

<sup>111</sup> DWOK: t. 23, *Kaliskie*, s. 153, 154, nr 130; zbliżoną semantykę zauważamy również w tekście z Kujaw – DWOK: t. 3, s. 272, nr 36.

Woda wyobrażająca przyszłą macierzyńskość występuje też w rytach, polegających na ablucji panny młodej, pana młodego oraz nickiedy pozostałych weselników. Czynności takiego rodzaju dostrzegamy zwłaszcza w materiale pochodzącym z terenów Lubelskiego<sup>112</sup>, Chełmskiego<sup>113</sup>, Sanockiego, Krośnieńskiego.<sup>114</sup>

W wymienionych przypadkach żywioł akwaticzny zdaje się przede wszystkim poświadczać zmieniony status społeczny nowożeńców, reprezentować podejmowane przez nich obowiązki prokreacyjne. Wniosek ten nie posiada jednak praw wyłączności. Równie zasadne może być bowiem wyjaśnianie ablucyjnych praktyk weselnych w kategorii semantyki oczyszczenia, a w tej chwili trudno wskazać, która z podanych funkcji tworzy dominantę kultową.

Woda posiada również ugruntowane mitologicznie zapładniające znaczenie, stanowiące kolejny przejaw jej kreacjonizmu.<sup>115</sup> Cywilizacjom antycznym znane były przedślubne kąpiele dziewcząt w rzece, mające zapewnić przyszłym mężątkom płodność. Grecy i Chińczycy wierzyli, że kobieta rzeczywiście stawała się brzemienna przez kontakt z wodą.<sup>116</sup> Prokreacyjność tej substancji wyraźnie ujawnia się poza tym w powszechnych, antropogenicznych poglądach o stawach dziecięcych.

W folklorze polskim rozrodczą funkcja wody znajduje jednak głównie potwierdzenie w odniesieniu do życia roślinnego, co oznacza przeniesienie pierwotnych relacji symbolizmu płodzenia z poziomu antropologicznego (woda – kobieta) na poziom kosmiczny (woda – ziemia).<sup>117</sup> Wodę traktowano w przyrodniczej perspektywie rytualnej jako substytut deszczu, a jej użycie pobudzało wegetację zbóż. W tym nurcie semantyki akwaticznej mieściło się wczesnowiosenne, wielkanocne oblewanie wodą pomiędzy ludźmi. Początkowo był to bowiem zabieg magiczny, sprowadzający deszcze na zasiane pola.<sup>118</sup> Z tego rzędu symboliką łączy się także popularna w folklorze polskim seria rytów, polegających na oblewaniu wodą idącej z wiankiem dożynkowym przodownicy. Czynności te miały zapewnić wystarczającą ilość deszczu dla przyszłorocznego cyklu wegetacyjnego zbóż.<sup>119</sup> J. S. Bystron określa

<sup>112</sup> DWOK: t. 16, *Lubelskie*, s. 233.

<sup>113</sup> DWOK: t. 33, s. 208.

<sup>114</sup> DWOK: t. 49, *Sanockie – Krośnieńskie*, s. 329.

<sup>115</sup> O zapładniającej roli wody piszą m.in. K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2: *Kultura duchowa*, z. 1, Kraków 1934, s. 510; E. Karwot: *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, Wrocław 1955, s. 79; J. i R. Tomicy: *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975, s. 122.

<sup>116</sup> Por. G. Thomson: *Aischylos i Ateny. Studium nad społeczną genezą dramatu*, tłum. A. Dębicki, Warszawa 1956, s. 150.

<sup>117</sup> Por. Tomicy: *op. cit.*

<sup>118</sup> Dokumentacja wielkanocnego oblewania się wodą zawarta jest prawie we wszystkich tomach *Dzieł O. Kolberga*. Przykładowo: DWOK: t. 5, s. 289; DWOK: t. 33, s. 140; DWOK: t. 16, s. 117 itp.

<sup>119</sup> Por. np. Gloger: *op. cit.*, s. 318.

podane działania mianem praktyk rain – charm. Lokuje je w ramach magii naśladowczej, wzmacniającej plenność plonów poprzez prowokacyjne rozlewanie wody, imitującej pożądany w rzeczywistości deszcz.<sup>120</sup>

Semantyka kreacyjna wody, chociaż jest szczególnie istotna, nie występuje jednak we wszystkich rytach akwaticznych. Wodę stosowano również często w funkcji harmonizacyjnej, przypisując jej zdolność stwarzania ładu przez oczyszczanie i uzdrawianie.

Symbolika oczyszczająca żywiołu akwaticznego przejawia się w wyobrażeniach o początku świata oraz w rytach rodzinnych i dorocznych. I tak, po zjedzeniu jabłka przez Adama i Ewę anioł boży kazał grzesznikom stać cały dzień w wodzie, co miało „zmyć” z nich pierwotny występki.<sup>121</sup> Urodzone dziecko kąpano w zimnej wodzie.<sup>122</sup> Podczas pogrzebu, gdy wyprowadzano z domu trumnę ze zmarłym, oblewano uczestników pochodu żałobnego<sup>123</sup> lub wylewano wodę na drogę.<sup>124</sup> Czasami zostawiano wodę w izbie, aby duch zmarłego mógł się nią „obmyć”.<sup>125</sup> W rytach dorocznych ablucji dokonywano przed wigilią Bożego Narodzenia.<sup>126</sup> Później, w środę popielcową, topiono w rzece słomiane przedstawienie śmierci, co oczyszczało świat z martwoty zimowej.<sup>127</sup> Przed Wielkanocą ksiądz kropił zabudowania rolników święconą wodą<sup>128</sup>, a po powrocie z nabożeństwa rezurekcyjnego gospodarz, niczym kapłan, skrapiał takąż substancją domowników, zwierzęta i zagrodę.<sup>129</sup> Czynności te miały przygotować wiejski mikrokosmos do nowego, odrodzonego, odkązonego życia.

Dział zabiegów uzdrawiających był równie poważnie rozbudowany. Uważano, że woda leczy zapalenia skórne<sup>130</sup>, febrę<sup>131</sup>, suchoty.<sup>132</sup> Przy jej pomocy odwracano uroki.<sup>133</sup>

W zarysowanym kontekście kultowym ryty akwaticzne wykazują się dwutorowymi odniesieniami symbolicznymi. Na ich podłożu wykształca się kreacyjna i harmonizacyjna semantyka wody. Stosownie do tych procesów pojawia się zatem pytanie o relacje zachodzące pomiędzy znaczeniami wody,

<sup>120</sup> Bystroń: *op. cit.*, s. 254.

<sup>121</sup> DWOK: t. 7, s. 6.

<sup>122</sup> DWOK: t. 49, s. 306.

<sup>123</sup> DWOK: t. 33, s. 186.

<sup>124</sup> DWOK: t. 49, s. 531.

<sup>125</sup> DWOK: t. 18, *Kieleckie*, s. 63.

<sup>126</sup> DWOK: t. 49, s. 106, 107.

<sup>127</sup> Ł. Gołębiowski: *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa 1830, s. 50.

<sup>128</sup> DWOK: t. 33, s. 134.

<sup>129</sup> Dworakowski: *op. cit.*, s. 85.

<sup>130</sup> DWOK: t. 10, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, s. 199.

<sup>131</sup> DWOK: t. 31, s. 172, 173; DWOK: t. 7, s. 174; DWOK: t. 51, s. 14.

<sup>132</sup> DWOK: t. 51, s. 16.

<sup>133</sup> DWOK: *ibid.*, s. 47 oraz DWOK: t. 43, *Chelmskie*, s. 144, 145; DWOK: t. 7, s. 81, 84; DWOK: t. 21, *Radomskie*, s. 228.

rozmieszczonej w różnych ramach kultowych, tzn. w podanym kontekście, w wymiarze inicjalnych rytów orki i siewu oraz w liturgii chrześcijańskiej. Wydaje się, że węzły zgodności tkwią w linii kreacji życia. Pomniejszeniu ulega zaś linia harmonizacyjna. Wobec tych faktów wodę można uznać za wiodący składnik egzystencji biologicznej, a przede wszystkim za prażywiol stworzenia, zaczątkowy element bytów. Woda reprezentuje całokształt różnorodnych możliwości, jest macierzą każdego istnienia i jako wcielenie wszelkich potencji staje się znakiem życia.<sup>134</sup> Nie ma więc w jej przeznaczeniu sprzeczności z symboliką chrześcijańską, oznaczającą stwarzanie nowego bytu przez sakrament chrztu i sakramentalia typu *tinctus*.

*Sacrum* objawiające się w inicjalnych rytach orki i siewu pod postacią wody posiada zatem, w świetle zgromadzonej dokumentacji, charakter kreacyjny. W granicach ukazanych praktyk agrarnych jego znaczenia scalają się z magiczną symboliką wody. Zachowane zostają pierwotne, kreacyjne funkcje wody, ale są już one przekazywane poprzez religijnie zwartościowane tworzywo. *Sacrum* tinktalne, zgodnie ze swoją religijną semantyką powołania nowego życia, ułatwia wcielenie wody do sfery wspólnoty boskiej, co doprowadza do nadprzyrodzonego uprawomocnienia energii stwórczej tej substancji. Tak uformowane *sacrum* napelnia odtąd glebę wartością kreacyjną, zwiększającą plenność zbóż.

\* \* \*

Ogień, jako kolejna po wodzie podstawowa materia świata, wchodząca w skład kultów społeczności rolnych, nie istniał w rytach orki i siewu w stanie „czystym”. Pojawiał się tylko przez popiół, dym, świecę, czyli przez przedmioty i substancje naturalnie związane z jego przeistoczeniami. Występujący w takim kształcie ogień należy do porządku fizycznego. Nie mieści się w kategoriach luminalnych, nie wyobraża promieni słonecznych.

Na Pomorzu rolnicy rozrzucali po rolach podczas siewu wiosennego popiół z ogni wielkanocnych. Czynność tę wykonywali rzutem skierowanym ku czterem stronom świata, a więc w formie, która mogła oznaczać krzyż.<sup>135</sup> W Czarnym Dunajcu pod Nowym Targiem dymem z wianków ziołowych, poświęconych na Matki Boskiej Zielnej, gospodyni okadzała gazdę, ruszając go wiosną pierwszy raz w pole, jego wóz i konie.<sup>136</sup> U ludu poddukłańskiego przed pierwszą orką gospodyni dymem z poświęconych wianków „okurzała” woły.<sup>137</sup> Na Mazowszu wszystkie ważniejsze prace w roku, także wiosenną orkę i siew, rozpoczynał rolnik ze świecą, poświęconą na Matki Boskiej

<sup>134</sup> Por. Eliade: *op. cit.*, s. 188-190.

<sup>135</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 130.

<sup>136</sup> Kantor: *Czarny ...*, s. 114, 115.

<sup>137</sup> Biegeleisen: *op. cit.*, s. 337.



Gromnicznej.<sup>138</sup> W okolicach Peczeniżyna, w rytach górali nadłomnickich, ten rodzaj uświęcania przejawiał się w postaci zmienionej, opartej na zasadzie przemieszczania *sacrum*. Przy pierwszym siewie gospodarz wkładał do torby z ziarnem ogarek ze świecy palącej się na stole w wigilię Bożego Narodzenia, uzupełniając jeszcze ów zestaw rytualny o chleb z „paski” wielkanocnej.<sup>139</sup> W tym przypadku jeden przedmiot kultowy przez związek z drugim, już poświęconym, sam doznawał poświęcenia i mógł służyć do dalszych celów sakralizacyjnych.

Idea kultu ognia, od dawna popularna w wielu kulturach (także słowiańskich), posiada wieloraki rodowód. Uformowana została między innymi na podstawie wiary w idealną, przyrodzoną czystość tego żywiołu oraz zaufania do jego oczyszczającej siły, chroniącej przed pomorem i klęskami elementarnymi.<sup>140</sup> W folklorze polskim znana była również płodnościowa skuteczność ognia. Dlatego popiołem posypywano drzewa owocowe i warzywa<sup>141</sup>; węgle z tarniny układano na polach<sup>142</sup>; ogień sobótkowy obnoszono wśród zbóż<sup>143</sup>; popiół ze spalonych palm rozrzucano po roli<sup>144</sup>; na polach zapalano snopki słomiane.<sup>145</sup> Ogień miał przy tym, podobnie jak woda, wartość ambiwalentną. Wyobrażał złowrogą, tajemniczą siłę żywiołową i był zarazem „ołtarzem”, wytwarzającym więzy pomiędzy ludźmi a światem przyrodniczym i ponadzmysłowym.<sup>146</sup> Jednak nawet ta jego przeciwstawność zyskała w sytuacji rolnej regeneracji, jak pisze M. Podraza-Kwiatkowska, waloryzację pozytywną. Przywoływanie sił o podwójnym znaczeniu, zbudowanych na opozycji śmierć – zmartwychwstanie, było bowiem typowe dla rytów agrarnych, wiodących do odrodzenia życia roślinnego.<sup>147</sup>

Z tradycyjnego kultu ludowego ogień został przejęty przez chrześcijaństwo. Kościół poświęcił ogień w ramach liturgii Wielkiej Soboty, czym usank-

<sup>138</sup> DWOK: t. 24, s. 114.

<sup>139</sup> J. Schneider: *Z życia górali nadłomnickich*, „Lud” 1912, t. 18, s. 215, 216.

<sup>140</sup> Por. odpowiednie ryty folkloru polskiego, np. A. Brückner: *Kazania średniowieczne*, „Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie”, t. 24, s. 318-333; DWOK: t. 24, s. 340; DWOK: t. 19, s. 194; DWOK: t. 52, s. 128, 129.

<sup>141</sup> DWOK: t. 40, s. 62.

<sup>142</sup> Kantor: *Zwyczajne ...*, s. 235.

<sup>143</sup> DWOK: t. 49, s. 268; DWOK: t. 5, s. 294, 373; DWOK: t. 44, *Góry i Podgórze*, s. 94.

<sup>144</sup> Stelmachowska: *op. cit.*, s. 138.

<sup>145</sup> DWOK: t. 48, s. 79.

<sup>146</sup> O kulcie ognia oraz przedmiotów i substancji pozostających z nim w bezpośredniej bliskości: dymu, popiołu, sadzy, głowni, świecy por. S. Ciszewski: *Ognisko. Studium etnologiczne*, Kraków 1903, s. 12-80, 88, 89-103, 178; Biegeleisen: *op. cit.*, s. 324-352; Biegeleisen: *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927, s. 353-362; Moszyński: *Polesie wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części byłego powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego*, Warszawa 1928, s. 160.

<sup>147</sup> M. Podraza-Kwiatkowska: *Pustka – otchłań – pełnia (Ze studiów nad młodopolską symboliką inercji i odrodzenia)* [w:] *Młodopolski świat wyobraźni. Studia i eseje*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1977, s. 87.

cjonował archaiczną cześć przejawianą dla tego żywiołu oraz uczynił go symbolem Chrystusa, znakiem dynamicznego życia, przemieszczającego się od form martwych do odrodzonych.

Można zatem stwierdzić, że regeneracyjna linia ludowej symboliki ignarnej, wykształcona na podłożu fizycznych przemian ognia, zostaje utrzymana w chrześcijaństwie. Przyczyną tego stanu stała się przypuszczalnie zewnętrzna zbieżność, zachodząca pomiędzy zanikaniem i odnawianiem się ognia a rezurekcją Chrystusa.

Zwartościowany religijnie ogień przybiera wobec tego w płaszczyźnie rytów agrarnych kształt niszczyliśko-rozrodczego, energetycznego nośnika regeneracji życia. Realizuje wzór obumierania i wskrzeszania. Jego moc wspomaga w fazie inicjalnej instrumentalne czynności oracza i siewcy. Pozwała, w wymiarze symbolicznym, przejść jałowej glebie do stanu płodności, sprzyja ożywieniu pogrzebanego w ziemi ziarna.

\* \* \*

Przedstawione sakramentalia uformowane zostały w wyniku wykorzystania właściwości kilku podstawowych żywiołów świata oraz składników biotopu roślinnego. Rolnicy kultowym zainteresowaniem obdarzyli przede wszystkim wodę, ogień i drzewo. Kulturowe przyswojenie wymienionych elementów uzasadnione jest w poważnym stopniu ich odwieczną więzią z miejscem zamieszkania człowieka. Fundamentalnymi rekwizytami ludzkiego środowiska pierwotnego są bowiem, zauważa H. Eildermann, drzewo, źródło i ogień, zastępowany niekiedy przez ołtarz, płonące koło lub słońce.<sup>148</sup> Tak ukształtowane otoczenie stało się z czasem załączkiem procesów sakralizacyjnych, dokonywanych na przedmiotach najważniejszych i najbliższych człowiekowi.

Połączenie tych podstawowych substancji świata w jednym zespole kultowym odbyło się także dzięki temu, że drzewo, woda i ogień nie podlegają władzy śmierci, a przeciwnie – panują nad nią. Strach przed śmiercią nie przybiera w kulturze społeczności rolnych tonacji pesymistycznej, fatalistycznej. Solidarność wszystkich istot, ich wzajemne wspomaganie się w wytwarzaniu życia, doprowadzają do neutralizacji procesów przyrodniczego zamierania.<sup>149</sup> Orka, odbierana jako czynność raniąca matkę–ziemię i równocześ-

<sup>148</sup> Por. H. Eildermann: *Spoleczeństwo pierwotne. Jego ustrój i religia*, Warszawa 1953, s. 388, 389.

<sup>149</sup> Por. W. I. Thomas, F. Znaniecki: *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1: *Organizacja grupy pierwotnej*, tłum. M. Metelska, Warszawa 1976, s. 189-191. E. Cassirer także pisze, że pokrewieństwo wszelkich postaci życia jest zasadą wiodącą myśli mitycznej, umieszczającej ludzi, rośliny i zwierzęta w jednolitym porządku. W wyniku tych relacji spełnia się zasada jedności bytów. Por. *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 176, 177.

nie wprowadzająca ją w krąg płodności; siew, będący zarazem pogrzebem ziarna i kreacją nowego bytu – dzięki sakramentaliom „naturalnym” tracą charakter ambiwalentny, wchodzą w zakres zestawiania przeciwieństw. Celem chłopskich zabiegów jest powtarzalna, kalendarzowa regeneracja roślinności, niejako jej wskrzeszanie. Zrozumiałe więc, że historia Chrystusa, ujmowana w kategorii motywu soterycznego Boga wegetacji, jednoczącego sprzeczności życia i śmierci, dostarcza tutaj sprzyjającego planu kultowego odniesienia.

Samoistne działania ludzkie, jako wtórne wobec rzeczywistości, ukształtowane na podstawie jej fizycznych prawidłowości, nie mogłyby same w sobie gwarantować poczucia pewności przemian kalendarzowych. Bóg wykracza ponad te uwikłania człowieka i sam kreuje rzeczywistość, przydziela jej „istnienie i treść”.<sup>150</sup> Celowe zatem okazują się odwołania do pozaziemskich mocy, jak też akty naśladowania boskich czynów przy pomocy ich ziemskich, liturgicznych odpowiedników.

#### РЕЗЮМЕ

В данной работе представлено процесс взимания крестьянами предметов причащения из церковных запасов литургических средств и использование их в символических хозяйственных практиках. Соответственно с особенностями этого явления проведено обсуждение способов причащения хозяйственных работ литургическими знаками, образовавшимися на основе истории Христа-Искупителя.

Хозяйственные практики выступавшие в фольклоре XIX века в прежние времена на польских землях дают возможность выделить определенные категории предметов причащения, применяемые крестьянами во время проводимых обрядов вспашки и посева. Оказывается, что широкого использования приобрели литургические знаки, сформировавшиеся в результате перенесения элементов широко понимаемой природы в культ. Этими элементами являются так наз. натуральные элементы как: вода, пальма, огонь, а кроме вышепредставленных элементов использовался основной литургический знак – крест.

В следующей части работы проведено подробный семантический анализ упомянутых знаков природы, пополняя их сходным по значению деревом жизни – знаком креста. Стремилась главным образом к определению смысла культурных связей и функции культурных поведений. Определено, что каждый обсуждаемый знак обладает своей семантикой: крест – пасхальной заутреней, пальма и огонь – регенеративной, вода – исполнительной. Все они стремятся и общему т.е. возбужденному росту злаковых культур.

В результате анализа фольклорного материала сформулировано вывод, что хозяйственные обряды имеют созидательный характер. Эффективность этих практик народной культуры зависела от специфического подхода к элементам христианской религии. Крестьяне вводили предметы причащения в обряды, считая их вспомогательным средством в реальных практиках. Сакральная сила проявлялась в обрядах, которые освещали план естественной жизни, развивая вегетативную энергию злаковых культур.

<sup>150</sup> Por. J. Salij: *Zbawczy czyn Jezusa Chrystusa. Soteriologia chrześcijańska na tle prawdy o wszechobecności Boga*, „Znak” 1973, nr 7, s. 833.

## RÉSUMÉ

Dans l'article on a présenté le phénomène de prêter par l'église des objets sacrés – outils liturgiques, utilisés ensuite par les paysans dans leurs activités agricoles ayant pour eux un sens symbolique. On a décrit les moyens de sacrer des travaux de champ par des signes liturgiques provenant de l'histoire de Jésus-Christ-Rédempteur.

Les activités agricoles existant au XIXe s. dans le folklore des anciennes terres polonaises ont permis de distinguer quelques catégories des objets sacrés dont se servaient les paysans pendant des rites initiaux de l'abourage et des semailles. On observe le plus fréquemment ceux qui tirent leur origine de la nature et appartiennent au culte. Ce sont des éléments dits naturels donc: l'eau, le rameau, le feu et la croix – principal signe liturgique.

On a fait ensuite une analyse sémantique détaillée des éléments naturels mentionnés complétés par le signe de croix qui s'y approche dans sa signification par l'arbre de vie. On a tenté surtout de préciser des sens, des références culturelles et des fonctions des attitudes culturelles. On a constaté que chacun des signes cités avait sa sémantique: la croix – symbolisait la résurrection, le rameau et le feu – régénération et l'eau – création. En réalité, tous ils tendaient vers un but commun: stimuler les blés à pousser.

Après avoir étudié des sources folkloriques on a conclu que les rites avaient un caractère constructif. L'efficacité des activités agricoles dépendait dans la culture paysanne du rôle spécifique que l'on accordait aux éléments de la religion chrétienne. Les paysans ont introduit aux rites des signes sacrés, parce qu'ils y voyaient l'aide et l'appui dans leurs activités réelles.

La puissance sacrale se manifestait par les rites, ceux-ci à leur tour célébraient la vie de la nature et développaient l'énergie vitale cachée dans les blés.