

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Szkoła doktorska Academia Artium Humaniorum

mgr Sara Orzechowska

nr albumu 503128

„Tyś mnie tu nie sadził, ty mnie nie będziesz zżynał”.
Relacje kobiet z roślinami w folklorze polskim

Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
dr hab. Violetty Wróblewskiej, prof. UMK

Toruń 2023

Spis treści

Wykaz skrótów	4
Wstęp.....	5
<u>Rozdział I</u>	
Ustalenia metodologiczne	12
1.1. Dotychczasowe badania nad roślinami.....	12
1.2 Interdyscyplinarny charakter pracy – metodologia i źródła	17
1.3 Kultura ludowa – definicje, warunki, koncepcje	26
<u>Rozdział II</u>	
„Nie ucinaj, bo już rodzić będę” – rośliny i zielarstwo w folklorze tradycyjnym	38
2.1 Postrzeganie roślin w folklorze	38
2.2. Podróż w zaświaty przy pomocy enteogenów (przykłady roślin związanych z przekraczaniem granicy życie – śmierć)	63
<u>Rozdział III</u>	
„Stare baby wiedzą, co w piekle warzą i jedzą” – kobiety w tradycyjnym folklorze polskim	82
3.1. Kultura chłopska – kultura patrylinearna	83
3.2. Status kobiety na podstawie scenariusza chłopskiego wesela	93
3.3 Kobiety w polskich tekstach folkloru	110
3.4. Dorosła kobieta – jej moc magiczna i lecznicza.....	127
<u>Rozdział IV</u>	
„Jak w lecie len strojny nas cieszy w swym kwiecie, tak zimą we wieniec żyjący nas splecie” – symbolika roślinna w wyrażaniu kobiecości w tekstach polskiego folkloru	137
4.1 Rośliny dziewczęce: kalina, wiśnia	139
4.2 Zioła w panieńskim wianku: ruta, barwinek, rozmaryn	145
4.3 Chmiel: męski towarzysz inicjacji kobiet.....	159
4.4. Konopie i len: rośliny kobiety – kreatorki	170
4.5 Groch i grochowina: między płodnością a jałowością	186
4.6 Wierzby – wszystkie odsłony kobiecości	196
<u>Rozdział V</u>	
„Z Babunią zagłądałyśmy do pni starych wierzb”	201
– współczesne przekazy o roślinach: trwałość, zanikanie, transformacje.....	201
5.1 Powojenne losy kultury zielarskiej w Polsce	201

5.2 Pamięć i kultura długiego trwania	216
5.3 Relacje z roślinami w kulturze współczesnej	247
5.4 Wnioski i nowe pytania	256
Zakończenie	270
Bibliografia.....	274
Nota bibliograficzna	297
Streszczenie.....	298
Summary	300

Wykaz skrótów

DWOK – Dzieła Wszystkie Oskara Kolberga

MAAE – „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”

PBL – J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1-2, Wrocław 1962-1963

ZWAK – „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”

Wstęp

Przedmiotem niniejszej dysertacji jest kulturowa sieć relacji pomiędzy kobietami a roślinami w folklorze tradycyjnym i jej przejawy w czasach obecnych. Relacja jest słowem, które zwykliśmy odnosić do związków między ludźmi, nie zaś bytami przynależnymi do nieco odmiennych porządków. W języku funkcjonuje jednak sformułowanie dotyczące relacji ekologicznych, sama zaś ekologia jest nauką o relacjach zachodzących pomiędzy gatunkami, wpływającymi na siebie w sieci zależności. W tym ekosystemie znajdował i znajduje się nadal gatunek, o którego kulturze mowa w tej pracy – człowiek. Jego bliskość z innymi gatunkami, takimi jak: rośliny, zwierzęta, grzyby, zauważalna zwłaszcza w kulturze chłopskiej, na której koncentruję swą uwagę, miała nie tylko charakter fizyczny, lecz także symboliczny, duchowy, wręcz ontologiczny. Do wymienionych bytów na tradycyjnej wsi zapewne dodano by jeszcze świat istot nadprzyrodzonych – duchy, demony, diabła i jego liczne reprezentacje, Boga, osoby boskie i świętych. Ekosystem ludowy był więc bardziej rozbudowany niż nasz współczesny, a relacje pomiędzy poszczególnymi grupami bytów charakteryzowały się specyficzną dynamiką¹.

W centrum moich rozważań pozostaje tylko jeden typ relacji w tradycyjnej kulturze chłopskiej, a mianowicie ten między kobietami a roślinami. Życie tych pierwszych było ściśle skorelowane z tymi drugimi do tego stopnia, że poszczególnym formom niewieściej egzystencji zostały symbolicznie i praktycznie przyporządkowane konkretne gatunki flory, co możemy wywnioskować na podstawie zachowanych tekstów folkloru i zapisów etnograficznych z XIX i początku XX wieku. Rekonstrukcja tych nietypowych więzi wymaga jednak dogłębnego poznania tego, czym lub kim była roślina, co oznaczało na wsi polskiej być kobietą oraz jak te informacje można wykorzystać do kompletnego odtworzenia relacji między tytułowymi bytami.

Do przedstawienia wskazanych więzi w tradycyjnym folklorze wykorzystuję teksty bezpośrednio zaczerpnięte z tradycji oralnej, czyli bajki ludowe w jej wszelkich odmianach gatunkowych, tj. nowelistyczne, magiczne, komiczne, aitiologiczne oraz legendy. Drugą grupą przekazów stanowią pieśni ludowe, w tym obyczajowe (zalatne, miłosne, panieńskie), obrzędowe (głównie weselne i świąteczne), kolędy oraz ich warianty. Trzecim uwzględnionym przeze mnie typem źródeł są przysłowia i krótkie powiedzenia. Do pogłębionej analizy tekstów służą mi także

¹ Por. K. Czerwińska i inni, *Ekologia kulturowa. Perspektywy i interpretacje*, Katowice 2016.

zapisy etnograficzne: odnotowane bezpośrednio wypowiedzi chłopów oraz opisy obrzędów, zwyczajów, ubioru, praktyk z użyciem roślin, a także wypowiedzi i opracowania etnografów na ten temat. W trakcie pisania pracy przebadalam liczne teksty dostępne w *Dzielałch wszystkich* Oskara Kolberga, tomy 1- 55 oraz 57-58 (rok wyd. 1961-1979, pierwodruk 1857-1891); jak teź w suplementach, tomy 71-76 (rok wyd. 2003-2011). Następnie publikacje zawarte w czasopismach: „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, tomy 1-18 (rok wyd. 1877–1895); „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, tomy 1-14 (rok wyd. 1896-1919); „Wisła: Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny”, tomy 1-20 (rok wyd. 1887-1905, 1916-1917); „Lud”, roczniki 1-19 (rok wyd. 1895-1913). Dodatkowo teksty folkloru i zapisy zawarte w kilku monografiach etnograficznych, m. in. Jana Świątka *Lud nadrabski: od Gdowa po Bochnię: obraz etnograficzny* (1893) i Heneryka Biegeleisena *Wesele: [obrzędy i zwyczaje]* (1928). Łącznie analizie zostało poddanych ponad 1000 tekstów i ich wariantów.

Aby zrealizować zamierzenia badawcze, pracę podzielono na pięć rozdziałów stanowiących odrębne studia problemowe, składające się na całościowy obraz relacji między kobietami a roślinami dawniej i dziś. Pierwszy rozdział *Ustalenia metodologiczne* poświęcony został przeglądowi prac o charakterze etnobotanicznym, folklorystycznym i zielarskim oraz nakreśleniu przyjętych metod badawczych. W trakcie analiz korzystam przede wszystkim z narzędzi wypracowanych w ramach folklorystyki w ujęciu Piotra Kowalskiego, w obrębie której teksty kultury oralnej rozpatruje się nie tylko z perspektywy literaturoznawczej, lecz przede wszystkim z perspektywy antropologicznej². Utrwaloną pisemnie literaturę oralną, rozumianą jako opartą na powtarzalnych schematach twórczość pewnej wspólnoty, traktuję jako „wypowiedź grupową” kultury niepiśmiennej, dzięki czemu możliwa wydaje się rekonstrukcja pewnego uogólnionego obrazu kultury tradycyjnej.

Ponieważ praca ze względu na swój przedmiot ma charakter interdyscyplinarny, w opracowaniach pojawiają się także opracowania historyczne, antropologiczne, medyczne oraz socjologiczne, szerzej opisane w podrozdziale 1.2 *Interdyscyplinarny charakter pracy – metodologia i źródła*. Dodatkowym argumentem za połączeniem danych z wielu dziedzin nauki jest fakt, że teksty literatury oralnej, stanowiące podstawę analizy, powstawały w pewnym kontekście kulturowym oraz określonych warunkach środowiskowych determinujących ich finalną

² P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka: o przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990.

formę i odzwierciedlających sposoby postrzegania rzeczywistości przez naszych przodków. Do zrekonstruowania relacji kobieta – roślina jest zatem niezbędne posłużenie się dodatkowymi informacjami, jak np. danymi fitoterapeutycznymi, dającymi możliwość dotarcia do tego, co świadomie nie zostało odnotowane przez etnografów, utracone w toku historii lub czego nie przekazano osobom zbierającym materiał etnograficzny, także ze względu na kulturowe tabu dotyczące chociażby kwestii związanych z płciowością, życiem seksualnym czy ciążą, a co wydaje się ważne dla zrozumienia dawnej wspólnoty.

W rozdziale drugim *„Nie ucinaj, bo już rodzić będę” – rośliny i zielarstwo w folklorze tradycyjnym* zarysowuję obraz chłopskiej codzienności, rzeczywistości, która kształtowała kulturę zielarską, duchową i folklor, a także nakreślam hierarchię obowiązującą na wsi, mającą niebagatelny wpływ na postrzeganie kobiety oraz zaistnienie jej związków z roślinami. Określam, w jaki sposób mogła funkcjonować wioskowa „filozofia”, głównie ta odnosząca się do świata przyrodniczego, w oczach chłopów nie będącym czymś opozycyjnym do kultury, a raczej integralnym elementem rzeczywistości, wydzielonym dopiero przez osoby z zewnątrz chcące o tej kulturze mówić. Stosunek do świata roślinnego ukazany w folklorze wskazuje, że chłopcy wykazywali się obszerną wiedzą na temat roślin, a ich postrzeganie flory wykracza poza rolę pragmatyczną. Z analizy zachowanych tekstów wynika, że w ludowym uniwersum rośliny obdarzone były swego rodzaju autonomicznością i mocą sprawczą, objawiającą się pomocą w ludzkich troskach, ale również aktami zemsty za ich złe traktowanie.

Problematyka cyklu życia kobiety w jej społecznym wymiarze i związane z jego przemianami wartości symboliczne są przedmiotem rozważań zawartych w rozdziale trzecim – *„Stare baby wiedzą, co w piekle warzą i jedzą” – kobiety w tradycyjnym folklorze polskim*. Chłopska egzystencja była splecione z przyrodą do tego stopnia, że wartości kulturowe wyrażano za pomocą roślinnego kodu, rośliny tworzyły część kultury, zaś kultura tworzyła ich etnobotaniczne obrazy. Doskonale ten fakt oddaje społeczne życie chłopki, które można podzielić na trzy kluczowe etapy, odpowiadające stanom jej fizycznej dojrzałości.

Pierwszy etap to lata panieńskie, emanowanie wdziękiem i młodością, rozkwitem ciała w jego mocno zarysowanym wymiarze seksualnym, o którym traktują setki pieśni, dając wyraz temu, w jaki sposób postrzegano ten okres przez członków wiejskiej społeczności. Świadomie pomijam etap „zerowy”, czyli ten przed menstruacją, której pojawienie się sygnalizuje wejście w stan panieński, czemu – według moich badań – odpowiadać miała w kodzie roślinnym kalina oraz

wiśnia. Do tego czasu na wsi trudno mówić o płci, ona pojawia się wraz z wejściem osoby w czas panieński i kawalerski, wcześniej są to obojętne pod względem płci kulturowej dzieci (co odpowiada nijakiemu rodzajowi rzeczownika dziecko), których udział w życiu społecznym był tak naprawdę marginalny. Wraz z nabywaniem płci kulturowej zyskiwano przymioty właściwe kobietom lub mężczyznom w danym okresie życia.

Ten najbardziej barwny, przedmałżeński okres życia dla kobiety symbolizuje jej wianek, upleciony przede wszystkim z ruty, a także barwinku, rozmarynu bądź lawendy. Kończy go obrzęd weselny, będący momentem kulminacyjnym w życiu każdego członka wiejskiej społeczności. Podczas oczepin pojawia się enigmatyczna postać ze świata roślinnego, którą zdecydowanie można określić jako honorowego i niemożliwego do pominięcia gościa, czyli chmiel, zmieniający pannę w żonę. Obraz kobiety-gospodyni, w pełni dojrzałej członkini społeczności, rekonstruuje głównie na podstawie bogatych zbiorów bajek nowelistycznych i magicznych, przysłów, rzadziej pieśni, ponieważ tych traktujących o tym okresie życia jest zdecydowanie mniej niż o czasie panieńskim. Symbolicznie odpowiadały mu rośliny włóknodajne, a w wymiarze kosmogonicznym życiodajne – len i konopie.

Początek ostatniego etapu życia gospodyni możemy określić mniej więcej wtedy, gdy przestaje ona być płodną, co reprezentuje groch i grochovina. Starsze panie, wdowy, babcie są postrzegane w inny sposób i władają odmiennymi zdolnościami, a zatem ich charakterystyka i przynależny im kod roślinny także ulega zmianie.

Zarysowany jedynie dość uproszczony schemat życia wiejskiej kobiety pozwala na określenie jego poszczególnych faz, przemian i w oparciu o analizy wybranych tekstów folkloru – przyporządkować im konkretne rośliny. Krótkie monografie poszczególnych gatunków flory, najczęściej pojawiających się w folklorze w związku z danym etapem życia kobiety, składają się na rozdział czwarty „*Jak w lecie len strojny nas cieszy w swym kwiecie, tak zimą we wieniec żyjący nas splecie*” – symbolika roślinna w wyrażaniu kobiecości w tekstach polskiego folkloru, w którym ustalenia z rozdziałów drugiego i trzeciego łączą się w spójny obraz.

Ostatnia część pracy „*Z Babunią zaglądałyśmy do pni starych wierzb*” – współczesne przekazy o roślinach: trwałość, zanikanie, transformacje poświęcona jest spojrzeniu na przemiany w kulturze etnobotanicznej od czasów zakończenia II wojny światowej, a więc blisko 80 lat najnowszej kultury Polski. Zaprezentowany w omawianym rozdziale materiał etnograficzny, w tym współczesne opowieści wspomnieniowe, pozyskany został z wypowiedzi respondentów

zamieszczonych w dwóch ankietach przeprowadzonych on-line (w pierwszej wzięło udział 150 respondentów, w drugiej 85), zgromadzony podczas mojej pracy zawodowej, czyli prowadzenia projektów, kursów i warsztatów o tematyce zielarskiej oraz w trakcie indywidualnych badań terenowych.

Czas niezwykle gwałtownych zmian charakteryzujący się rozkładem tradycyjnych form życia, zamieszkania, struktury pracy zawodowej, związków demograficznych, ruchami emancypacyjnymi kobiet przy jednoczesnych wzlotach i upadkach kultury zielarskiej, opisuję w pierwszym podrozdziale 5.1 *Powojenne losy kultury zielarskiej w Polsce*. Spośród charakterystycznych zjawisk dotyczących związków z roślinami można zauważyć pewne struktury długiego trwania, ujawniające się w przesądach i zabobonach leczniczych oraz ogrodniczych, będące tematem podrozdziału 5.2 *Pamięć i kultura długiego trwania*. Następnie drastyczne zanikanie wiedzy zielarskiej na czas około dwóch pokoleń, a później jej odrodzenie, wzrost zainteresowania fitoterapią i etnobotaniczną spuścizną kultury ludowej. Niestety, pokoleniowa luka w oralnym i tradycyjnym przekazie wiedzy zmusiła młodsze pokolenia do poszukiwań na własną rękę, w wielu przypadkach od zera, ponieważ w mojej rodzinie, chociaż wychowałam się na wsi, jak i wielu innych, nie przetrwała żadna wiedza z zakresu ziołolecznictwa i zielarstwa. Zweryfikowanie tego, jak rośliny, które były niezwykle ważne w folklorze tradycyjnym, są postrzegane współcześnie i próby scharakteryzowania relacji kobieta – roślina, szerzej – człowiek – roślina, gdyż płęć w tych związkach zaczęła odkrywać mniejsze znaczenie, podejmuję w podrozdziale 5.3 *Relacje z roślinami w kulturze współczesnej*. W wyniku wspomnianego zerwania z tradycją przy jednoczesnym procesie globalizacji i politycznego wykorzystywania naszego dziedzictwa kulturowego, którego prawdziwy obraz często był fałszowany, można zaobserwować duży napływ roślin obcych naszej kulturze, nie tylko w zakresie wykorzystania leczniczego, ale także rytualnego i duchowego, co przedstawiam w podrozdziale 5.4 *Wnioski i nowe pytania*, m. in. na przykładzie ceremonii kakao, praktykowanych na terenie całego kraju i Europy.

Można zaryzykować stwierdzenie, że w kwestii postrzegania relacji ekologicznych, zatoczyliśmy swoje koło – od okresu, gdy ludzie postrzegali przyrodę i siebie jako byty silnie powiązane oraz zależne od siebie, przeszliśmy do momentu rozbierania wszystkiego, łącznie z ekosystemami, na części pierwsze, po czym ponownie „odkrywamy” relacje międzygatunkowe

tworzące sieci oddziaływań³. Mimo że „relacja” nie jest słowem określającym wzajemny wpływ roślin i ludzi na swoje losy, przez niektórych badaczy bywa używane w kontekście związków kulturowych pomiędzy gatunkami⁴. W pracy zdecydowałam się używać właśnie tego terminu, ponieważ prześledzenie materiałów folklorystycznych i opisy kultury ludowej dowodzą, że taki typ związków zachodził, co znalazło odbicie w folklorze tradycyjnym, a teraz jedynie należy zjawisko nazwać i podjąć się analizy oraz opisu, w jaki sposób te więzi funkcjonowały.

Badanie poszczególnych gatunków roślinnych w oderwaniu od skomplikowanej sieci powiązań ekologicznych w przypadku nauk ścisłych jest niekompletne i daje obraz daleki od rzeczywistego, podobnie jak w naukach antropologicznych. Przyjęło się używać kategorii binarnych do opisu kultur tradycyjnych, zamiast spojrzeć na zjawiska czy osoby jako uwikłane w skomplikowaną sieć relacji kulturowych, próbując wtłoczyć je w system dualistyczny. W pracy staram się przedstawić wielowątkową i wynikającą z kilku źródeł relację między kobietami a roślinami, tak samo jak usytuować kobietę w wielowymiarowym uniwersum, którego nie sposób opisać, używając jedynie kategorii binarnych.

Refleksja nad zastanym obrazem kultury zielarskiej i etnobotanicznej w Polsce oraz wyszukanie ich źródeł w dawnym folklorze wydaje się interesującym zajęciem nie tylko ze względów poznawczych. Folklorystyka zaangażowana⁵ w zmiany kulturowe, ruchy emancypacyjne, zmiany w kierunku równouprawnienia, zadbania o prawa tych, nie mogących zabierać głosu w dyskusji politycznej, a więc przedstawiciele innych gatunków, których siedliska są często niszczone, może być niezwykle ważnym czynnikiem kształtującym nowe (bądź odrodzone) wartości i remedia na problemy środowiskowe. Według Violetty Wróblewskiej miałyby temu służyć przypominanie miejscowego folkloru, „uwypuklając zawarte w nim relacje na temat uprawy roli czy związków między człowiekiem a naturą, aby wywołać w odbiorcach (...) określone postawy służące dbałości o naturę. Folklor opowiadany (edukacja), zwłaszcza w powiązaniu z lokalnymi tradycjami, kulturowymi wzorcami, pomaga zdefiniować doświadczenie nowoczesności, pozwala skutecznie, w atrakcyjny sposób odnieść się do tradycji i do natury”⁶. Jest

³ Proces ten można śledzić w książce S. Simard, *W poszukiwaniu matki drzew. Dowody na inteligencję lasu*, tłum. M. Grabska-Ryńska, M. Grabski, 2021.

⁴ L. Npop-Ajdaczyć, *Relacje człowiek – kwiat odzwierciedlone w polskim językowym obrazie świata (zestawienie danych ankietowych i słownikowych)*, „Etnolingwistyka” 2014, t. 26.

⁵ Termin „folklorystyka zaangażowana” przywołuję za V. Wróblewska, *Folklor jako forma odpowiedzi na kryzys środowiskowy*, [w:] *Oblicza kultury. Dyskursy antropologiczne*, red. E. Nowina-Sroczyńska, M. Kwaśkiewicz, Bytów 2022, s. 63.

⁶ V. Wróblewska, dz. cyt., s. 63.

to możliwe pod warunkiem, że przedstawiony folklor tradycyjny będzie jak najbliższy prawdzie, pozbawiony kulturowego filtra, który usuwa treści „niewygodne”. Po analizie dawnego i współczesnego folkloru i konfrontacji odczytań ze współczesnymi realiami można podjąć dyskusję o wartościach w nim zawartych, bardzo cennych z punktu widzenia społeczności lokalnej i globalnej, bowiem wydaje się, że polska kultura ludowa i odrodzony koncept relacji na linii człowiek – roślina jest równie atrakcyjny i cenny, jak te pochodzące z odległych kultur.

Rozdział I

Ustalenia metodologiczne

1.1. Dotychczasowe badania nad roślinami

Celem pracy jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jaką rolę w życiu kobiet w tradycyjnej kulturze chłopskiej odgrywały rośliny, a także zachowane na ich temat teksty folkloru. Jednocześnie będzie mnie interesować zjawisko związanych z tym pozostałości kulturowych, tzn. wyobrażeń na temat roślin zachowanych do czasów współczesnych. Aby osiągnąć zamierzony efekt, niezbędne jest przeanalizowanie tekstów folkloru tradycyjnego, w których pojawiają rośliny, określeniu ich roli w życiu społecznym kobiet, a następnie odniesienie tych kwestii do kultury współczesnej, aby ustalić, na ile pewne struktury i wyobrażenia przetrwały, a na ile zniknęły lub uległy transformacji. Niezbędne jest wykorzystanie wyników badań i źródeł również z zakresu lecznictwa ludowego, szerzej – etnografii, antropologii kulturowej (z uwzględnieniem badań genderowych) oraz etnobotaniki. W wypadku tej ostatniej Irena Kabat podaje, iż jest to „subdyscyplina etnologii, która zajmuje się badaniem wiedzy ludowej poszczególnych społeczności o świecie roślinnym oraz relacjami między tym światem a człowiekiem”¹. Wcześniej obowiązywał termin „tubylcza botanika” oznaczający „wszystkie formy świata roślinnego, których tubylcy używają w medycynie, żywności, wyrobach tekstylnych, zdobnictwie, etc.”². Etnolodzy „starali się rozpoznać tubylczy punkt widzenia na świat roślinny oraz wnikać w reguły i kategorie, którymi tubylcy posługują się dla uporządkowania tego świata”³. Przegląd prac o tej tematyce pozwoli na określenie stanu badań w Polsce, a następnie wyłonić uzupełnioną i zmienioną propozycję etnobotanicznego obrazu kultury ludowej w oparciu o analizy tekstowe

¹ I. Kabat, *Etnobotanika*, [hasło w:] *Słownik etnologiczny*, red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 84.

² Tamże.

³ Tamże.

(literaturoznawcze).

Początek polskich badań etnobotanicznych przypada na okres wzmożonego zainteresowania ludowością w ogóle. Z ważniejszych prac, niejako pionierskich z zakresu polskiej etnobotaniki, można wymienić *Zielnik czarodziejski to jest zbiór przesądów o roślinach* Józefa Rostafińskiego, który pierwotnie ukazał się w 18. tomie czasopisma „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” (dalej ZWAK) w roku 1885⁴. Na jego łamach publikowali także inni badacze wyobrażeń na temat przyrody i leczenia, m. in. Zofia Rokossowska⁵, Władysław Siarkowski⁶, Bronisław Gustawicz⁷. Zamieszczone w artykułach ZWAK-u teksty folkloru i materiały etnograficzne stanowią bardzo istotne źródło, z którego korzystam w swojej pracy. Aktywność naukowa Rostafińskiego i pozostawione przez niego liczne ankiety dostarczają wielu informacji, wśród których część doczekała się opracowania dopiero sto lat później, czego dowodzi np. praca Łukasza Łuczaja – *Dziko rosnące rośliny jadalne w ankiecie Józefa Rostafińskiego z roku 1883 roku*⁸. Pod koniec XIX wieku na kartach historii polskiej etnobotaniki zapisały się także kobiety. Najbardziej znaną jest Eliza Orzeszkowa, której obserwacje na temat roślin wydano pod tytułem *Ludzie i kwiaty nad Niemnem* (1888, 1891) w czasopiśmie „Wisła. Miesięcznik Geograficzno – Etnograficzny”⁹ (dalej jako „Wisła”). Na przełomie stuleci we wspomnianym miesięczniku pojawiły się tematyczne działy, zawierające niezwykle cenny materiał do badań z zakresu etnologii, zielarstwa czy wykorzystania roślin w kuchni oraz gospodarstwie, takie jak „Poszukiwania” i „Lecznictwo Ludowe”. Warto wspomnieć też o etnografce Ignacji Piątkowskiej i jej zbiorach, bogatych w odniesienia do świata roślin¹⁰, jak również o Julianie Talko-Hryncewiczu i jego pracy *Zarys lecznictwa ludowego na Rusi południowej* (1893), obfitującej w informacje z zakresu rodzimej flory¹¹.

⁴ Opracowanie doczekało się wspólnie wielu wznowień w formie książkowej (2012, 2016, 2018 rok).

⁵ Zob. Z. Rokossowska, *O świecie roślinnym wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu we wsi Jurkowszczyźnie pow. Zwiąhelskim*, ZWAK 1889, t. 13, s. 163 - 199.

⁶ W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, ZWAK 1883, t. 7, s. 106 - 199; *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc, cz. 1*, ZWAK 1878, t. 2, cz. 2, s. 209 - 259; ZWAK 1879, t. 3; cz. 3, s. 3 - 61; ZWAK 1880, t. 4, s. 84 - 184.

⁷ B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, ZWAK 1881, t. 5, s. 102 - 186; ZWAK 1882, t. 6, s. 201 - 317.

⁸ Ł. Łuczaj, *Dziko rosnące rośliny jadalne w ankiecie Józefa Rostafińskiego z roku 1883*, „Wiadomości Botaniczne” 2008, t. 52, s. 39-50.

⁹ E. Orzeszkowa, *Ludzie i kwiaty nad Niemnem*, „Wisła” 1888, t. 2, z. 4, s. 675 - 701; „Wisła” 1891, t. 5, z. 1, s. 235 - 247.

¹⁰ I. Piątkowska, *Z życia ludu w ziemi sieradzkiej*, „Wisła” 1889, t. 3, z. 3, s. 479 - 530.

¹¹ J. Talko-Hryncewicz, *Zarys lecznictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków 1893.

Na większe zainteresowanie etnobotaniką trzeba było czekać do początków XX wieku, a to, co obecnie jesteśmy w stanie przypisać do tej dyscypliny, było wówczas osiągnięciem głównie etnografów, w mniejszym stopniu lekarzy (przykładem takiej pracy może być rozprawa doktorska Józefa Torlińskiego – *Przesady i zwyczaje lecznicze kaszubskich rybaków nadmorskich*, 1938¹²) i przyrodników. Spośród najistotniejszych pism pierwszej połowy XX wieku należy wymienić monumentalne dzieło Kazimierza Moszyńskiego *Kultura ludowa Słowian* (1929-1939)¹³, także pracę Henryka Biegeleisena – *Lecznictwo ludu polskiego* (1929)¹⁴, z której ponad pół wieku później korzystali m.in. badacze ludowej medycyny – Zbigniew Libera i Adam Paluch¹⁵. Niewątpliwie jednak najbardziej zasłużoną postacią dla XX-wiecznej etnobotaniki krajowej jest Adam Fischer. W 1938 roku wydał rozprawę *Drzewa w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego*, a ponadto pozostawił po sobie kilka tysięcy fiszek, z których powstać miał *Słownik słowiańskich wierzeń i zwyczajów ludowych*. Jego wydanie nie doszło do skutku, jednak praca Fiszera nie poszła na marne. Ustalenia etnologa zostały opublikowane w 37 tomie „Prac i Materiałów Etnograficznych” Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, w książce pt. *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Adama Fischera*, wydanej w 2016 roku¹⁶.

Czas po II wojnie światowej to okres wzmożonej aktywności naukowców, jeśli chodzi o opracowania dotyczące folkloru, jak i roślin, przy jednoczesnym spadku prac o charakterze materiałowym. W latach 60. i 70. pojawiają się monografie Marii Henslowej, np. *Z badań nad wiedzą ludową o roślinach. I. Hypericum perforatum L. – Dziurawiec zwyczajny* (1976)¹⁷; *Z badań nad wiedzą ludową o roślinach, II. Thymus serpyllum L. – Macierzanka piaskowa, III. Ruta graveolens L. – Ruta zwyczajna*¹⁸ (1977). Marian Janusz Kawałko, kolejny badacz, wykracza poza kulturę ludową Polski, opisując wykorzystanie roślin w kulturach europejskich oraz wśród zamożniejszych warstw mieszczańskich w dziele *Historie ziołowe* (1986)¹⁹. W latach 80. Barbara Kuźnicka wraz ze swoim zespołem badawczym publikuje tomy z serii *Historia leków*

¹² J. Torliński, *Przesady i zwyczaje lecznicze kaszubskich rybaków nadmorskich [reprint]*, Poznań 2008.

¹³ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian, t. 2, Kultura duchowa, cz. 1*, Kraków 1934, cz. 2, Kraków 1939.

¹⁴ H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929.

¹⁵ A. Paluch, „Zerwij ziele z dziewięciu miedz” ...: *ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX wieku*, Wrocław 1989.

¹⁶ *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Adama Fischera*, red. P. Klepacki, M. Kujawska, Ł. Łuczaj, J. Sosnowska, Wrocław 2016.

¹⁷ M. Henslowa, *Z badań nad wiedzą ludową o roślinach. I. Hypericum perforatum L. – Dziurawiec zwyczajny*, „Slavia Antiqua” 1976, t. 23, s. 229-252.

¹⁸ Taż, *Z badań nad wiedzą ludową o roślinach, II. Thymus serpyllum L. – Macierzanka piaskowa*, „Slavia Antiqua” 1977, t. 24, s. 163-212.

¹⁹ M. Kawałko, *Historie ziołowe*, Lublin 1986.

*naturalnych*²⁰, opracowania z punktu widzenia historii farmacji dostarczające wielu cennych wskazówek dla folklorystów i kulturoznawców. Na ogólnopolską arenę badań etnobotanicznych wkracza także etnologiczny ośrodek wrocławski, w tym Adam Paluch, publikując w 1984 roku *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*²¹. Wraz ze Zbigniewem Liberą wydają pracę *Lasowiacki zielnik* (1993)²², natomiast sam Libera wnosi wiele do badań nad lecnictwem ludowym, rozpatrując je z perspektywy antropologicznej w książce *Medycyna ludowa: chłopski rozsądek czy gminna fantazja?* (1995)²³ oraz analizując postać uzdrowiciela – *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX - XX wieku* (2003)²⁴.

Obecnie najbardziej znaną osobą zajmującą się etnobotaniką w naszym kraju jest Łukasz Łuczaj, a także w pewnym zakresie Henryk Różański, zgłębiający wykorzystanie roślin w lecnictwie ludowym, dawnych farmakopeach i zielnikach oraz zestawiający je z współczesną wiedzą laboratoryjną, dotyczącą aktywności biologicznej substancji czynnych zawartych w ziołach. Dość szczegółowy spis prac o tematyce etnobotanicznej, wydanych do 2005 roku, zaprezentował Piotr Klepacki na łamach czasopisma „*Analecta*”²⁵. Zdecydowany rozwój dziedziny na świecie można zaobserwować, śledząc działalność wydawniczą czasopism zagranicznych, takich jak „*Journal of Ethnopharmacology*”, „*Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*”, „*Ethnobotany Research and Applications*”, w których wiele artykułów dotyczy także współczesnej kondycji etnobotaniki.

Należy podkreślić niebagatelny wkład w badania nad obecnością roślin w kulturze, jaki jest zasługą lubelskiego ośrodka badawczego. Funkcjonująca tam szkoła etnolingwistyczna, pod przewodnictwem Jerzego Bartmińskiego, obecnie Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, zasłynęła z teorii językowego obrazu świata, który według jej autora:

ma charakter semantyczny i antropologicznokulturowy. Opiera się na założeniu, że w języku jest zakodowana pewna społecznie uzgodniona wiedza o świecie i że wiedzę tę można zrekonstruować i zwerbalizować w postaci zespołu sądów o ludziach, przedmiotach i

²⁰ *Historia leków naturalnych. Źródła do dziejów etnofarmacji polskiej*, red. B. Kuźnicka, tom 1-6, Warszawa 1986 - 2007.

²¹ A. Paluch, *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*, Wrocław 1988.

²² Z. Libera, A. Paluch, *Lasowiacki zielnik*, Kolbuszowa 1993.

²³ Z. Libera, *Medycyna ludowa: chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wrocław 1995.

²⁴ Z. Libera, *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX-XX wieku*, Wrocław 2003.

²⁵ P. Klepacki, *Etnobotanika w Polsce - przeszłość i teraźniejszość*, „*Analecta*” 2007, t. 16, nr 1-2, s. 191-245.

zdarzeniach. Wiedza ta jest rezultatem subiektywnej percepcji i konceptualizacji rzeczywistości przez umysł człowieka, ma charakter antropocentryczny, jest zrelatywizowana do języków i kultur narodowych. Wbrew restryktywnemu stanowisku strukturalistów wiedza o świecie należy do płaszczyzny semantycznej języka, jest bowiem utrwalona w materii języka, przede wszystkim w znaczeniach słów, ale także w gramatyce²⁶.

Tym tropem poszło wielu polskich badaczy. W duchu teorii o językowym obrazie świata powstały publikacje Marzeny Marczewskiej, autorki serii artykułów o drzewach²⁷, a także książki *Drzewa w języku i kulturze* (2002)²⁸. Ważną pozycją tej samej autorki jest wydane 10 lat później obszerne studium *Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam... Choroba. Studium językowo-kulturowe*²⁹. W latach 90. w ramach badań ośrodka, pod przewodnictwem wspomnianej Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, zbierano materiał językowy, opublikowany w 2000 roku pod tytułem *Przestrach od przestrachu: rośliny w ludowych przekazach ustnych*³⁰. Książka stanowi cenne źródło informacji o trwałości, zmianie lub zanikaniu tradycyjnych struktur postrzegania natury, które manifestują się w języku i tekstach folkloru. Niewątpliwie największym dziełem szkoły lubelskiej jest obszerny *Słownik stereotypów i symboli ludowych* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego. Tom drugi w ogromnej serii dotyczy roślin, ich znaczeń w kulturze ludowej, a przy tym zawiera bogaty materiał egzemplifikacyjny obejmujący wszystkie formy folkloru, w tym pieśni, przysłowia, bajki, podania, poezję chłopską, legendy i wierzenia³¹.

Warto odnotować także wydanie monumentalnego dzieła Krystyny Szcześniak *Świat zamówi światem roślin na pograniczy wschodniej i zachodniej Słowiańszczyzny*³².

²⁶ J. Bartmiński, *Koncepcja językowego obrazu świata w programie slawistycznych badań porównawczych*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” 2005, t. 40, s. 260.

²⁷ M. Marczevska, *Osika w ludowym językowym obrazie świata*, „Etnolingwistyka” 1995, t. 7, s. 97-115; *Dąb - drzewo zmarłych: (z rozważań nad językowo-kulturowym obrazem dębu)*, „Etnolingwistyka” 1998, t. 9/10, s. 121-134; *Wierzba - drzewo diabelskie: (z rozważań nad ludowym językowym obrazem drzewa)*, „Kieleckie Studia Filologiczne” 1999, t. 13, s. 59-79; *Aspekty wierzeniowe w rekonstrukcji językowego obrazu drzew*, [w:] *Język a kultura*, t. 16, *Świat roślin w języku i kulturze*, red. A. Dąbrowska, I. Kamińska-Szmaj, Wrocław 2001, s. 83-98.

²⁸ Taż, *Drzewa w języku i kulturze*, Kielce 2002.

²⁹ Taż, *Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam... Choroba. Studium językowo - kulturowe*, Kielce 2012.

³⁰ S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Przestrach od przestrachu: rośliny w ludowych przekazach ustnych*, Lublin 2000.

³¹ J. Bartmiński, *Słownik stereotypów i symboli ludowych, tom 2. Rośliny, cz. 1-7*, Lublin 2017-2022.

³² K. Szcześniak, *Świat zamówi światem roślin na pograniczy wschodniej i zachodniej Słowiańszczyzny*, Gdańsk 2022.

1.2 Interdyscyplinarny charakter pracy – metodologia i źródła

Chociaż podstawą mojej pracy są teksty folklorystyczne, odczytywane w duchu folklorystyki antropologicznej, tj. w szerokim kontekście kulturowym, w rzeczywistości praca ma charakter interdyscyplinarny i uwzględnia informacje wypracowane także na gruncie literaturoznawstwa (zagadnienia poetyki, genologii) oraz nauk przyrodniczych, w tym wspomnianej etnobotaniki (zioła, ich rola kulturowa, zastosowanie), a także gender studies (powiązania płci ze światem roślin). Znacznym ułatwieniem przy analizie kulturowego postrzegania gatunków roślin jest dla mnie ich znajomość, obcowanie z nimi podczas codziennej pracy, udane i nieudane eksperymenty z ich przetwarzaniem, jakich doświadczyłam. Proces nauki fitoterapii, poznawania ekosystemu, fizjologii roślin, towaroznawstwa zielarskiego, pozwolił mi na prześledzenie tekstów folkloru z innej, niż tylko antropologiczna czy literaturoznawcza, perspektywy. Holistyczne spojrzenie na dziedzictwo kulturowe i przyrodnicze tradycyjnej wsi polskiej jest niezbędne do zarysowania kontekstu, w jakim rośliny były postrzegane, oraz wejścia w chłopskie światoodczucie. Aby podjąć się takiego zadania w pełni, potrzebna jest wiedza kulturowa, a także zielarska, nie tylko teoretyczna. Wyszukanie niuansów zakodowanych w tekście, charakteryzujących postrzeganie danej rośliny, nie jest możliwe, gdy nie znamy jej wyglądu, metamorfoz w zależności od pory roku, zapachu, smaku, nie wiemy, jak zmienia się w procesie suszenia czy przetwarzania w preparaty galenowe. Dla chłopów i chłopek równie ważny co skład wydawał się sposób zbioru roślin³³, to on nadawał im specjalne własności lub pozwalał w ogóle na zbliżenie się do nich, co wskazuje na integralność kultury, czyli wiedzy, doświadczenia, duchowości i „filozofii”. Nie da się więc poprawnie odczytać folklorystycznych tekstów, jeśli nie uwzględni się nie tylko pewnych schematów poznawczych, kulturowych sposobów odczytywania chłopskich opowieści czy pieśni, ale również samych roślin, które niejednokrotnie stają się tematem wielu przekazów. Ich znajomość pozwala wydobyć głębokie znaczenia skrywane – wydawałoby się – w już w znanych i odkodowanych motywach roślinnych.

Podczas pisania pracy do odtworzenia obrazu kultury ludowej korzystam z opracowań powstałych w ramach wielu dziedzin nauki. Istotny wpływ na kształt dysertacji mają prace

³³ Zioła zbierane nago, w czasie pełni, świąt astronomicznych, z miejsc granicznych miały według ludu dużo większą moc.

folklorystyczne, zwłaszcza autorstwa Dobrosławy Wężowicz-Ziółkowskiej³⁴, Doroty Simonides³⁵, Violetty Wróblewskiej³⁶, antropologicznych – autorstwa Ludwika Stommy³⁷, Ryszarda Tomickiego³⁸, Zuzanny Grębeckiej³⁹ i wielu innych. Korzystam także z książkowych pozycji historycznych i antropologicznych, w tym Tomasza Wiślicza⁴⁰, Bohdana Baranowskiego⁴¹, Jacka Wijaczki⁴², Zbigniewa Kuchowicza⁴³, Kacpra Pobłockiego⁴⁴, które naświetlają realia chłopskiego życia w ubiegłych wiekach. Wymienieni autorzy, korzystając ze źródeł archiwalnych, sądowych, rekonstruują obraz polskiej kultury z uwzględnieniem warunków gospodarczych, klimatu intelektualnego epok, zależności między przedstawicielami kultury szlacheckiej, właścicielami ziemskich i chłopów. Wijaczka poświęca wiele ze swoich publikacji czarownicom i procesom o czary, co jest istotne, ponieważ współcześnie funkcjonuje dużo stereotypów na temat czarownictwa oraz procesów wymierzanych w kobiety, powszechnie stawiany jest znak równości między czarownicą/ wiedźmą a zielarką, z czym polemizuje np. Michael Ostling⁴⁵ czy Maria Elvira Roca Barea⁴⁶. Tomasz Wiślicz i Zbigniew Kuchowicz przedstawiają z kolei ludową obyczajowość w sposób bardziej zbliżony do prawdy niż obrazy popkulturowe lub wizje romantyków, których działalność do dziś wpływa na zafałszowane postrzeganie XIX wieku. Ich stanowiska są spójne

³⁴ D. Wężowicz – Ziółkowska, *Miłość ludowa: wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XX wieku*, Wrocław 1991.

³⁵ D. Simonides, *Dlaczego drzewa przestały mówić?: ludowa wizja świata*, Opole 2010.

³⁶ V. Wróblewska, *Magia słowa i magia milczenia w polskiej bajce ludowej*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2012, nr 3, s. 215–228; też, *Bajka ludowa jako świadectwo kulturowe – propozycja interpretacji*, [w:] *Bajka ludowa i nie-ludowa w badaniach interdyscyplinarnych*, red. V. Wróblewska, E. Wilczyńska, Toruń 2021, s. 13–24; też, *Baba Jaga; Cudowność; Czarownica; Przyrodzenie; Siostry; Sabat*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, bajka.umk.pl.

³⁷ L. Stomma, *Natura: kultura*, „Konteksty” 1997, t. 51; tenże, *Polskie złudzenia narodowe*, Poznań 2006.

³⁸ J. Tomicka, R. Tomicki, *Drzewo życia: ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975; R. Tomicki, *Ludowe mity o stworzeniu człowieka*, „Etnografia Polska” 1980, t. 24, s. 49–120; *Słowiański mit kosmogoniczny*; „Etnografia Polska” 1976, t. 20, s. 47–97.

³⁹ Z. Grębecka, *Słowo magiczne poddane technologii: magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*, Kraków 2006.

⁴⁰ T. Wiślicz, *Upodobanie: małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII-XVIII wieku: wyobrażenia społeczne i jednostkowe doświadczenia*, Wrocław 2012; *Fabrykacja nierządnic, czyli o ofiarach względnej swobody seksualnej na polskiej wsi przedrozbiorowej*, „Lud” 2018, t. 101, s. 129–148.

⁴¹ B. Baranowski, *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Łódź 1952; *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach: szkice z obyczajów XVII i XVIII wieku*, Łódź 1988; *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971.

⁴² J. Wijaczka, *Procesy o czary w Prusach Książęcych (Brandenburskich) w XVI-XVIII wieku*, Toruń 2007; *Procesy o czary we wsi Mnichowo. Przyczynek do dziejów społecznych wsi wielkopolskiej w drugiej połowie XVII wieku*, Łódź 2020.

⁴³ Z. Kuchowicz, *Miłość staropolska: wzory – uczuciowość – obyczaje erotyczne XVI-XVIII wieku*, Łódź 1983; Z. Kuchowicz, *Z dziejów obyczajów polskich w wieku XVII i pierwszej poł. XVIII*, Warszawa 1957.

⁴⁴ K. Pobocki, *Chamstwo*, Wołowiec 2021.

⁴⁵ M. Ostling, *Witches' Herbs on Trial*, „Folklore” 2014, t. 2, s. 179–201.

⁴⁶ M. E. Roca Barea, *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia Estados Unidos y el Imperio español*, Madrid 2018.

także z moimi badania folklorystycznymi i etnobotanicznymi.

Studia nad zagadnieniem kobiety i płci w kulturze opieram na źródłach etnograficznych, najczęściej pochodzących z wyżej wymienionych czasopism oraz monografii. Głównie są to bajki magiczne i nowelistyczne, które zakonserwowały określone wzorce oraz schematy kulturowe, w tym akceptowalne oraz nieakceptowalne zachowania w obrębie płci, stereotypy, przypisane im role i obowiązki. Posługuję się przy tym, o czym była mowa, metodologią opartą na ustaleniach Piotra Kowalskiego, którego próby połączenia etnografii i antropologii z folklorystyką zaowocowały książką *Współczesny folklor i folklorystyka: o przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, wydaną w 1990 roku⁴⁷. Jego metodologia zakłada analizę tekstu kultury rozpatrywanego w kontekście rzeczywistości społeczno-obyczajowej, w której funkcjonuje, oraz w odniesieniu do sytuacji wykonawczej. Tekst kultury oralnej, na przykład pieśń, rozpatrywany z perspektywy antropologicznej pozwala na odczytywanie pewnych kodów kulturowych⁴⁸ związanych z miejscem rośliny w językowym obrazie świata. Folklor w pracy jest rozumiany w jego ścisłym, wąskim znaczeniu jako literatura ludowa, literatura oralna, czyli powtarzalna twórczość pewnej wspólnoty, oparta na schematach fabularnych i poznawczych, wariantowości, formułowości, stereotypowości⁴⁹. Przedmiotem badania w duchu metodyki Kowalskiego są utrwalone na piśmie formy przekazy oralne, które można uznać za reprezentatywne dla całej społeczności, jak np. powtarzalne przysłowia i anegdoty, traktowane jako „wypowiedź grupowa” kultury niepiśmiennej. W podobny sposób ludową materię opisuje Jerzy Bartmiński:

idealny tekst folkloru funkcjonuje jako nieautonomiczna część większej całości sytuacyjnej (w wypadku krańcowym zrytualizowanej w obrzęd) i bynajmniej nie wszystko musi być explicite wypowiedziane w nim samym. Jego struktura kształtowana w toku przekazu ustnego zachowuje związek z całością działań kulturowych i daje się odczytywać nie tylko jako znak symboliczny, który umownie coś komunikuje, lecz też jako symptom, który odwzorowuje zachowania ludzi, ich sposób widzenia i wartościowania świata. Poza czystą komunikacją służy

⁴⁷ P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka: o przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990.

⁴⁸ Termin „kod kultury” w przypadku folkloru definiują za V. Wróblewska, *Bajka ludowa jako świadectwo kulturowe – propozycja interpretacji*, [w:] *Bajka ludowa i nie-ludowa w badaniach interdyscyplinarnych. Folklor polski i litewski*, red. E. Wilczyńska, V. Wróblewska, Toruń 2021, s. 18.

⁴⁹ J. Burszta, *Folklor*, [hasło w:] *Słownik etnologiczny*, red. Z. Staszczak, Warszawa - Poznań 1987, s. 124-128. Nieścisłość ostatniego terminu i w pewnym sensie jego wewnętrzna sprzeczność stały się przyczyną poszukiwania alternatywnych określeń opisowych, jak na przykład „formy sztuki słowa” czy „czysto oralne formy sztuki”. W. Ong, *Oralność i piśmienność*, tłum. J. Japola, Warszawa 2011, s. 45.

także kształtowaniu zachowań jednostki mówiącej⁵⁰.

Nacisk zostanie położony na treści przekazywane z pokolenia na pokolenie, które są zawarte w utworach i wskazują na utrwalony w społeczeństwie sposób postrzegania rośliny, tudzież pozostałych bytów oraz zjawisk przedstawionych przy użyciu roślinnych symboli i konstruktów – ziele nieśmiertelności, wianek, chmiel, itp.

Zwrócenie uwagi na teksty folkloru jako źródło informacji o wiedzy leczniczej i przyrodniczej oraz o wykorzystaniu roślin jest zagadnieniem rzadko podejmowanym w badaniach naukowych. Problematyka roślin w kulturze ludowej była rozpatrywana w różnych ujęciach, niejako rozdzielających świat ludzi i roślin na poszczególne kategorie, takie jak lecznictwo, obrzędowość, symboliczna rola w kulturze. Wyniki poszukiwań informacji o florze w przestrzeni folklorystycznej i literaturoznawczej można znaleźć w poszczególnych artykułach⁵¹, niemniej dotychczasowe badania prowadzono raczej z perspektywy etnologicznej, językoznawczej bądź literaturoznawczej, z pominięciem innych aspektów problematyki. Syntetyczne podejście do wytworów kultury, ponowne złączenie tego, co badacze dzielili w ciągu ostatnich dekad, będzie adekwatne dla odtworzenia dawnego sposobu percepcji świata roślin, ponieważ osiągnięcia w dziedzinie leczenia naturalnego i wykorzystania surowców naturalnych nie były na wsi odrębną dziedziną, a zintegrowaną częścią całej ludowej kultury, zarówno materialnej jak i niematerialnej, duchowej i technicznej.

W pracy zależy mi na szerokiej prezentacji roślin w folklorze polskim z uwzględnieniem ich symbolicznych znaczeń, sposobów zastosowania w życiu codziennym oraz obrzędowym, w powiązaniu z ich cechami botanicznymi – wyglądem, fizjologią, a także właściwościami leczniczymi itd. Wybrałam te rośliny, które należą do „folkloru kobiecego”, czyli takiego, który dotyczy pań w różnych fazach ich życia. „Męski folklor”, rozumiany na zasadzie analogii jako przypisanych do panów i o nich traktujący, w nieznacznym stopniu powiązany jest ze światem roślin. Być może dlatego, że kwestie dotyczące upraw ogródków, zbioru ziół czy robienia przetworów należały do sfery działań kobiet. Dla mężczyzn punktem odniesienia była przede wszystkim uprawa roli. Wyniki poczynionych przeze mnie badań mogą również posłużyć debacie dotyczącej zarówno spraw ochrony środowiska, ochrony niematerialnego dziedzictwa

⁵⁰ J. Bartmiński, *Folklor – język – poetyka*, Wrocław 1990, s. 195.

⁵¹ *Język a kultura*, t. 16, *Świat roślin w języku i kulturze*, red. A. Dąbrowska, I. Kamińska-Szmaj, Wrocław 2001.

kulturowego, jakim jest zarówno folklor, tradycje ziołolecznicze, jak również polemiki z nurtem ekofeministycznym.

Podczas analizy przekazów oralnych wykorzystuję propozycje interpretacyjne Violetty Wróblewskiej, która postrzega bajkę, szerzej – folklor, jako świadectwo kulturowe pewnej wspólnoty:

W moim przekonaniu [...] w wielu bajkach znajdują się obowiązujące w danej społeczności zakazy i nakazy, rady i pouczenia, przepisy na bolączki życia codziennego, opis relacji międzyludzkich, w tym dzieci i rodziców, rodzeństwa, sąsiadów, swoich wobec obcych, a także chłopów, pana i księdza (...). Nie chodzi oczywiście o dosłowne czytanie bajek jako historii o życiu, lecz o próbę wyłuskania z dawnych przekazów tego, co stanowiło nie tylko o ich atrakcyjności, ale o ich wadze dla danej społeczności. Nie opowiada się przez wieki nieciekawych historii, nienadających się w jakiś sposób odnieść do codziennej wspólnoty⁵².

Takie podejście wydaje się w pełni zasadne, bowiem nie dysponujemy innymi zapisami poświadczającymi nasze obserwacje na temat związków kobiet i roślin, zwłaszcza ziół. Niewykluczone, że niektóre się nie zachowały ze względu na oralny typ przekazu wiedzy lub brak zainteresowania nimi ze strony zbieraczy. Gdy etnografowie, artyści, uczeni oraz pasjonaci ludowości z całej Europy zaczęli zwracać uwagę na osiągnięcia kultur chłopskich, traktowali je jako egzotykę na własnym podwórku. Ci, którzy upatrywali w prostocie wiejskiego życia remedium na zmęczenie i niezadowolenie z kondycji współczesnego im społeczeństwa, nierzadko idealizowali kulturę ludową i dostosowywali jej opisy do własnych kategorii estetycznych czy etycznych, co można zauważyć również we współczesnej kulturze, nie tylko polskiej. Niewygodne fakty, widziane okiem osoby z zupełnie innego świata, były pomijane, co jest nieocenioną stratą dla polskiej oraz europejskiej folklorystyki⁵³. Nawet dzieła zebrane Oskara Kolberga, będące najbogatszym zbiorem danych etnograficznych z obszaru ziem polskich, także zostały poddane selekcji i cenzurze obyczajowej, aby wytwory folkloru były bardziej przyzwoite⁵⁴. Informację taką

⁵² V. Wróblewska, *Bajka ludowa jako świadectwo kulturowe – propozycja interpretacji*, [w:] *Bajka ludowa i nie-ludowa w badaniach interdyscyplinarnych. Folklor polski i litewski*, red. E. Wilczyńska, V. Wróblewska, Toruń 2021, s. 16-17.

⁵³ Problem pomijania tematów tabu, bajkowych wątków obsceniczných w monumentalnym dla folklorystyki dziele: klasyfikacji Aarne - Thompsona porusza Alan Dundes. A. Dundes, *The Motif-Index and the Tale Type Index: A Critique*, „Journal of Folklore Research” 1997, t. 34, s. 195 – 202.

⁵⁴ D. Wężowicz-Ziółkowska, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej polskiej pieśni ludowej XVIII - XX wieku*,

podaje sam autor, tłumacząc tym swoje „poprawki”:

W pieśniach weselnych jak i innych (...) obok niekłamanego uczucia, żywej wyobraźni, dowcipu, humoru, dostadnej charakterystyki, oryginalnej i gładkiej zwykle wersyfikacji, widzieć się dają i grube, rażące wady, nie z winy pewnie ich pierwotnych kładaczy pochodzące. Wady te są raczej prostą wynikłością przeróbek i skalania przez częste a ustne (tradycyjne) wywołanego użycie, pod które to skalanie przecież niepodciągamy tu jeszcze: nieokrzesania, prowincjonalizmów, płaskiego i prostaczego wysłowienia się, płochych o gminnych żartów i t.p.⁵⁵.

Wszakże dopuszczałem się tego [poprawiania pieśni – S.O.] niekiedy; i to wówczas tylko (zawsze nader oględnie) gdy złe lub dziwactwo zbyt kłuło w oczy, toż gdy się istotna pokazała potrzeba przełożenia niektórych pieśni na wyraźnie właściwsze im miejsce lub wyrzucenia pewnych wyrażen bez żadnej osłony obrażających smak dobry i przyzwoitość.⁵⁶

Tego rodzaju zabiegi ograniczają możliwość odtworzenia obrazu minionej kultury, a jednocześnie wskazują na obowiązujący model społeczny, w jakim żyli fascynaci starożytności ludowych. Wobec tego zjawiska informacje o właściwościach roślin, np. działaniu wczesnoporonnym, wydają się niezwykle istotnym elementem pozwalającym uzupełnić rekonstrukcję ludowego świata. Mimo wprowadzanych „poprawek” do materiału etnograficznego dysponujemy pewną liczbą tekstów „niewygodnych” i możemy uznać, że nie były one zjawiskiem marginalnym. Pewną pomocą w rekonstrukcji podejścia do roślin i sposobów ich wykorzystywania może być tu wariantywność folkloru, bowiem większość pieśni wykonywana była w wielu regionach, różniąc się poszczególnymi słowami, układem zwrotek, co bardzo wyraźnie widać na przykładzie tekstu oczepinowego o chmielu, o czym będzie jeszcze mowa. Zestawianie ich może nie tylko wskazać na regionalne różnice i transformacje w poszczególnych dekadach, ale i odkryć przed badaczami elementy „wyczyszczone” przez niektórych etnografów, a niekiedy zapisane przez inną osobę w podobnej sytuacji wykonawczej. Świadomość cenzurowania tekstów i wybielania obrazu chłopów, zwłaszcza w odniesieniu do ich zachowań uznanych z różnych powodów za kłopotliwe dla odbiorców, towarzyszy mi przez cały czas pisania pracy, przez co prezentowane w dysertacji wizje

Wrocław 1991, s. 148.

⁵⁵ O. Kolberg, DWOK, t. 2, Sandomierskie, s. 97.

⁵⁶ Tamże, s. 99 – 100.

wsi mogą odbiegać od ustalonego, popularnego modelu, który ogólnie nazwać by można sielankowym. Przy powyższym założeniu warto zastanawiać się, czy ludowe pieśni obsceniczne, których licznymi zapisami dysponujemy, odgrywały tak istotną rolę w kulturze? Jeśli zakładamy, że okolicznościowe śpiewy: obrzędowe, weselne, kupalne, kolędy, itd., miały kluczowe znaczenie dla życia społecznego, to równocześnie musimy uznać, że przyśpiewki o zabarwieniu erotycznym czy prześmiewcze utwory na temat kobiet były równie istotne, mimo że przyjęło się uważać folklor obrzędowy za bardziej godny uwagi badaczy niż ten powszechny. Być może właśnie to przekonanie było tak niewygodne dla osób zapisujących przykłady twórczości oralnej, że postanowili je pominąć, unikając tym samym konieczności „tłumaczenia” chłopów z ich prymitywnych, a przynajmniej tak postrzeganych treści.

Teksty ludowe analizuję w ujęciu folklorystycznym, jak i w powiązaniu z tematyką kobiecą. W związku z powyższym korzystam również z opracowań dotyczących zagadnień genderowych, w tym: Katarzyny Leszczyńskiej i Agnieszki Kościańskiej⁵⁷, Marii Janion⁵⁸, Bernadetty Niesporek-Szamburskiej⁵⁹, Grażyny Lasoń-Kochańskiej⁶⁰, także z prac zagranicznych, traktujących o nurcie ekofeministycznym, mało rozwiniętym dotychczas w Polsce, np. Sherry Ortner⁶¹, Teresy Romaña⁶², Niamh Moore⁶³. Istotny wpływ na moją pracę miał pobyt w Uniwersytecie w Granadzie, w semestrze zimowym 2021/2022, gdzie podczas praktyk doktorskich uczestniczyłam w kursie poświęconym badaniom nad kobietami i płcią w kulturze. Prześledzenie myśli feministycznej i koncepcji dotyczących odmiennego traktowania ludzi ze względu na płeć oraz stereotypów się z nimi łączących dało mi możliwość ulokowania swoich teorii również w kontekście międzynarodowych ustaleń naukowych i krytycznego podejścia do tradycyjnego modelu badawczego opartego na opozycji natura (kobieta) / kultura (mężczyzna). Efektem tych badań był referat *La relación entre mujeres y plantas – el cambio de perspectiva en la cultura*

⁵⁷ *Kobiety i religie*, red. K. Leszczyńska, A. Kościańska, Kraków 2006.

⁵⁸ M. Janion, *Kobiety i duch inności*, Warszawa 2006.

⁵⁹ B. Niesporek-Szamburska, *Stereotyp czarownicy i jego modyfikowanie: na przykładzie tekstów dla dzieci i wypowiedzi dziecięcych*, Katowice 2013.

⁶⁰ G. Lasoń-Kochańska, *Córki Penelopy: kobiety wobec baśni i mitu*, „Słupskie Prace Filologiczne” 2004, t. 3.

⁶¹ S. B. Ortner, *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, „Feminist Studies” 1972, t. 1, s. 5–31.

⁶² T. Romaña, *Hacia nuevos modelos de resolución de conflictos: ecologismo y feminismo como propuestas de cambio*, [w:] *Mujer y medio ambiente: los caminos de la visibilidad*, red. M. Novo, Catarata 2007, s. 111-142.

⁶³ N. Moore, *Ecofeminism and rewriting the ending of feminism: From the Chipko movement to Clayoquot Sound*, „Feminist Theory” 2011, t. 12, s. 3-21.

*contemporánea*⁶⁴, który wygłosiłam podczas konferencji w Hiszpanii⁶⁵.

Materiał współczesny dotyczący ziół i kobiet, pozyskany na potrzeby niniejszej dysertacji, pochodzi z różnych źródeł i badań własnych. Od 2018 roku prowadzę zajęcia o tematyce zielarskiej, etnobotanicznej, warsztaty z tworzenia preparatów galenowych, kosmetyków, wykorzystania dzikich roślin w kuchni, podczas których mam możliwość poznawania osób zainteresowanych tą tematyką i ich motywację do wybierania wydarzeń ze wskazanego obszaru. Jednocześnie jest to sposób na zweryfikowanie poziomu ich wiedzy, źródeł, z jakich korzystają, wyobrażeń o roślinach, wspomnień łączących się z danymi gatunkami, specyficznych nazw, np. chlebek baby jagi jako określenie na nasiona ślazów (*Malva*) lub tasznika pospolitego (*Capsella bursa*), i przesądów, będących bardzo cennym materiałem etnograficznym. Bezdyskusyjnie trzeba zgodzić się z tezą, że nazwy stosowane przez użytkowników danego języka są źródłem informacji o danej kulturze i wiedzy badanej wspólnoty, co widać bardzo wyraźnie na przykładzie kilku zaledwie roślin: krwawnik (*Achillea millefolium*) – roślina o działaniu hamującym krwawienia; płucnik, czyli miodunka plamista (*Pulmonaria officinalis*) – surowiec stosowany w terapii chorób płuc; podagrycznik (*Aegopodium podagraria*) – zioło podawane przy podagrze, zwany także kozią stópką ze względu na charakterystyczny kształt liści; glistnik jaskółcze ziele (*Chelidonium maius*) – stosowany do zwalczania glist i innych pasożytów układu pokarmowego. Nazwy te funkcjonowały w języku wspólnot oralnych jako narzędzie mnemotechniczne, dając nam wskazówki, w jaki sposób tworzony jest ich obraz w wyobrażeniu uczestnika danej kultury oraz jak są wartościowane⁶⁶. To samo zjawisko obserwujemy w przypadku określeń grzybów:

Motywacją nadania nazwy staje się najczęściej antropocentryczny punkt widzenia. Wskazuje on na możliwość rozpoznania desygnatów za pomocą zmysłów (tu np. barwa grzybów [*sińok* ‘grzyb jadalny, który sinieje przy dotyku’] ich kształt [por. *kozok* ‘grzyb jadalny o wysokim trzonie przypominającym Kozaka’], sposób rośnięcia [por. *guska* (*nad u jest jeszcze kóleczko*) ‘grzyb jadalny rosnący jeden na drugim, *gęsiego*’] i cechy percypowane dotykiem [np. *Krűfka* ‘grzyb jadalny wydzielający substancję podobną do mleka’]. Poza klasyfikowaniem

⁶⁴ „Relacja między kobietami i roślinami – zmiana perspektywy w kulturze współczesnej”.

⁶⁵ Międzynarodowa konferencja naukowa „XXIV Jornada Ankulegi de Antropología. Nuevas aproximaciones de la antropología ambiental”, 11.03.2022, San Sebastian, Hiszpania. Organizator: Ankulegi Asociación Vasca de Antropología.

⁶⁶ Zob. U. Quattrocchi, *CRC World Dictionary of Plant Names: Common Names, Scientific Names, Eponyms, Synonyms, and Etymology*, Vol. A-C, New York 2000, s. 56; M. Rejewski, *Pochodzenie łacińskich nazw roślin polskich. Przewodnik botaniczny*, Warszawa 1996.

sensualnym istotn w kategoryzacji elementów rzeczywistości jest także ich wartość dla człowieka (por. *průvživy*) ‘grzyb jadalny, najlepszy’, *trujok* ‘grzyb trujący’)⁶⁷.

Dlatego nazwy nieoficjalne roślin, używane przez uczestników, stanowią dla mnie cenne informacje. Podczas zajęć opowiadam ciekawostki z folkloru polskiego, jednocześnie otrzymując dane na temat tego, ilu osobom są one znane i z jakich źródeł.

Od 2019 roku wygłaszam również gościnne wykłady na temat roślin w kulturze ludowej na różnego rodzaju imprezach, festiwalach i w instytucjach kultury. W takich warunkach słuchacze chętnie wymieniają zdania, konfrontują różnice regionalne i dzielą się swoimi codziennymi doświadczeniami z roślinami. Pozwala mi to na obecność w życiu zielarskim Polek i Polaków, a także badania poprzez obserwację uczestniczącą. W 2019 roku we współpracy z instytucją kulturalną Dom Muz w Toruniu, będącą beneficjentem programu EtnoPolska, realizowałam projekt kulturalny *Etnospizarnia ziemi dobrzyńskiej*⁶⁸, podczas którego prowadziłam szkolenie z zakresu tradycyjnego zielarstwa i etnografii dla grupy 20 kobiet z Torunia i okolic (głównie Czernikowa). Jednocześnie uczestniczki w ramach „pracy domowej” poszukiwały tradycji zielarskich w swoim najbliższym otoczeniu, rozmawiały z rodziną i sąsiadami na temat różnego zastosowania, nie tylko leczniczego, roślin dawniej i obecnie, dostarczając mi materiał źródłowy z obszaru ziemi dobrzyńskiej. Wyniki tych poszukiwań wraz z moim komentarzem zostały opublikowane w broszurze edukacyjnej podsumowującej działanie pt. *Etnospizarnia ziemi dobrzyńskiej*⁶⁹, a ich naukowe opracowanie zaprezentowałam dwa lata później w artykule *Plants, Women, Magic. Contemporary Polish (Kuyavian) Folklore Based on Herbal Medicine*⁷⁰.

W ramach badań nad współczesnymi tradycjami zielarskimi przeprowadziłam dwie ankiety za pomocą anonimowych formularzy Google. Pierwsza z nich: *Zielarstwo w kulturze polskiej*, miała na celu prześledzenie trwałości tradycji zielarskich, przeanalizowanie, na ile wciąż zioła odgrywają istotną rolę w codziennym życiu w naszym kraju, w jakich celach są wykorzystywane, a także jak odnoszą się do kwestii genderowych i stereotypów dotyczących związków zielarstwa z płcią. Odpowiedzi udzieliło 150 osób, wypełnienia ankiety podjęły się 124 kobiety i 24 mężczyźn.

⁶⁷ A. Piechnik, *Wizerunek kobiety i mężczyzny w językowym obrazie świata ludności wiejskiej (na przykładzie gminy Zakliczyn nad Dunajcem)*, Kraków 2009, s. 39.

⁶⁸ Projekt kulturalny *Etnospizarnia ziemi dobrzyńskiej* został przeprowadzony w ramach programu ETNOPOLSKA dofinansowanego ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w 2019 roku.

⁶⁹ S. Orzechowska, *Etnospizarnia ziemi dobrzyńskiej*, Dom Muz, Toruń 2019.

⁷⁰ S. Orzechowska, *Plants, Women, Magic. Contemporary Polish (Kuyavian) Folklore Based on Herbal Medicine*, „Studia Mythologica Slavica” 2021, vol. 24, s. 141-160.

W drugiej ankiecie, zatytułowanej *Relacje z roślinami we współczesnej kulturze polskiej*, respondenci mieli udzielić odpowiedzi na pytania dotyczące 11 gatunków, które odgrywały istotną rolę w tradycyjnym folklorze, opisanych przeze mnie w rozdziale trzecim niniejszej rozprawy. Przy każdej roślinie należało odpowiedzieć, czy się ją rozpoznaje, a w drugiej części opisać „Z czego kojarzysz tę roślinę?”, „Czy jej używasz, w jakich celach?”, „Czy odgrywa w Twoim życiu jakąś znaczącą rolę?”. Odpowiedzi udzieliło 85 osób, w tym 66 kobiet i 19 mężczyzn.

Przez 4-letni okres pisania pracy obserwowałam również grupy internetowe poświęcone zielarstwu, ziołolecznictwu oraz kulturze słowiańskiej, w tym: Rozpoznajemy zioła, chwasty i grzyby, Wiedzmy i Szeptuchy Słowiańskie, Szeptuchy Wiedza Tajemna Zielarstwo Magia Ludowa Szamani Czarownice rytuały.

1.3 Kultura ludowa – definicje, warunki, koncepcje

Prześledzenie tradycji zielarskich w polskiej kulturze ludowej wymaga krótkiego scharakteryzowania chłopskiego sposobu widzenia świata, określenia, w jaki sposób postrzegana była przestrzeń, choroba, osoby leczące, kobiety i rośliny oraz symboliczne połączenia między nimi. Dotarcie do informacji, jakie zakodowane są w folklorze traktującym o ludziach i roślinach – bajkach, zamówieniach, anegdotach, przysłowiach, zagadkach, pieśniach, musi zostać poprzedzone zrozumieniem warunków bytowych ludzi, którzy tego typu twórczość przekazywali.

Ustny przekaz informacji miał niebagatelny wpływ na rozwój, a zwłaszcza zachowawczość kultury ludowej. „Wiedza pojęciowa niepowtarzana na głos musiała w pierwotnej kulturze oralnej niezwłocznie zniknąć, dlatego społeczności oralne wkładają wiele energii w ciągłe powtarzanie tego, czego żmudnie nauczono się przez wieki. Owa konieczność wymusza wysoce tradycyjne albo zachowawcze, konserwatywne nastawienie umysłowe, które słusznie wzbrania się przed eksperymentem intelektualnym”⁷¹. Trwałości tradycji sprzyja także wielopokoleniowy model rodziny, wspólne mieszkanie w jednym gospodarstwie kilku generacji jednocześnie, którego rozkład uznaję za jedną z głównych przyczyn powstania po II wojnie światowej luki pokoleniowej w przekazywaniu wiedzy na temat roślin i zielarstwa, o której piszę w ostatnim rozdziale rozprawy. Przyjmowanie wiedzy przodków jest sposobem na przetrwanie tradycji, to za sprawą rodziny

⁷¹ W. Ong, dz. cyt., s. 81 - 82.

umiemy uprawiać pole czy leczyć niektóre choroby, a także rozpoznawać i wartościować poszczególne elementy świata.

Jednak zamrożenie kultury w określonych ramach nie jest możliwe, podobnie jak zatrzymanie stanu środowiska na pożądanym przez nas etapie. Zdrowie ekosystemu zależy od ochrony procesów środowiskowych i relacji międzygatunkowych, które zmieniają wygląd krajobrazów, nie konkretnych zbiorowisk, bowiem ich naturalną cechą jest sukcesja gatunków czy mówiąc szerzej – ewolucja. Wydaje się, że podobna dynamika dotyczy kultur tradycyjnych. Kultura oralna nie „zamraża” tekstów, ich brzmienie nie jest identyczne od wieków. Konserwuje treści przekazywane przez dane teksty – powtarzalne fabuły, schematy postępowania, wierzenia dotyczące danych zjawisk. Zauważalne jest to głównie w warstwie językowej, w folklorze słownym oraz obrzędach, sposobie zarządzania gospodarstwem, nakładaniu ról społecznych itp. Wydaje się, że w tym trwałym, uporządkowanym łańdź musiały powstawać wyboje i szczeliny, gdyż żaden system nie jest doskonały, a przede wszystkim istniały jednostki, które podważały istniejący stan wiedzy, ustalone normy moralne i nawet jeśli w efekcie następowały zmiany bardzo powoli, niezaprzeczalnie społeczeństwa te ewoluowały, dostosowując się chociażby do zmieniających się warunków ekonomicznych:

Warto pamiętać, że młody człowiek, najczęściej występujący w bajce w roli głównego bohatera, niekiedy błądzi, testuje różne możliwości, próbuje podążać za marzeniami, kierować się zmysłami, ale ostatecznie wraca do wspólnoty i podporządkowuje się jej zasadom. Los konsekwentnych buntowników zazwyczaj bywa negatywny, chyba że dojdzie do ich przemiany i świadomej decyzji o akceptacji funkcjonującego ładu społecznego. W ludowym świecie nie ma miejsca na odstępstwa, na szeroko rozumianą inność, nawet w bajce magicznej, w której prędzej czy później bohater, nawet rzekomo najgłupszy z braci, staje się wzorcowym przykładem osobnika przestrzegającego chłopskiej praworządności⁷².

Istnienie takich bohaterów, na których przygodach opiera się gros fabuł bajek magicznych, może również wskazywać, że w kulturze tradycyjnej (ludowej) funkcjonowało negatywne nastawienie wobec zmian, ale te były nieuniknione stając się asumptem do nieustannego aktualizowania społecznego statusu i ewentualnej obrony tradycyjnego stanowiska.

⁷² V. Wróblewska, *Bajka ludowa jako świadectwo kulturowe – propozycja interpretacji*, dz. cyt., s. 20.

Ewolucja poszczególnych wątków bajkowych jest świadectwem tej dynamiki, zmian kulturowych. Wytwory folkloru ustnego poddawane były zmianom, zanikały pewne treści, część była zastępowana innymi, np. Perun zabijający smoka przybrał postać świętego Jerzego lub świętego Eliasza⁷³; kult kobiecej Bogini (Mokosz)⁷⁴ ewoluował w kult maryjny z jej wyraźnym aspektem połączenia z naturą, świętymi lipami, świętami ziołowymi, a także cyklem przyrodniczym: 25 marca – Matki Boskiej Roztwornej (Zwiastowanie NMP), 2 lipca – Matki Boskiej Jagodnej (Nawiedzenie NMP), 15 sierpnia – Matki Boskiej Zielnej (Wniebowzięcie NMP), 8 września – Matki Boskiej Siewnej (Narodzenie NMP)⁷⁵. Nowości, jakim opierała się polska wieś, mogły pojawić się i nie przetrwać, nie wpłynąć na zmianę pieśni czy bajki, zniknąć wraz z osobami, które przez krótki czas je wykonywały lub opowiadały. Ich treści prawdopodobnie nie były na tyle ważne dla społeczności, aby przetrwać w pamięci kolejnych generacji lub zbyt szybko odbiegały od obowiązującego paradygmatu, nie pasując tym samym do realiów chłopskiej kultury. Przyjmuje się więc, że to, co zachowało się przez wieki, co udało się zapisać zbieraczom „starożytności ludowych”, jest rdzeniem, tym, co dla kultury było najistotniejsze, godne zajęcia tak cennego i jakże ograniczonego miejsca w pamięci zbiorowej. Taka koncepcja pozwala na ujęcie kultury ludowej w pewną definicję, niejako unifikując wszystkich jej członków, mających za pomocą tekstów folkloru wyrażać to, co reprezentatywne dla większości. Znalezienie wyjątków od reguły może być bardzo ciekawe badawczo.

Ludwik Stomma, badający wieś polską, wyznaczył determinanty kultury ludowej XIX wieku, jakimi są: izolacja (pozioma – geograficzna, pionowa – klasowa i świadomościowa), ustny przekaz tradycji, swoista religijność ludowa, czyli katolicyzm z silnie zarysowanymi wpływami magicznymi, przywiązanie do gospodarki i życie na roli, poszanowanie dla osób starszych i ich autorytetu, będącego czynnikiem mającym przewagę nad innowacjami⁷⁶. Być może należałoby uściślić kwestię szacunku do osób starszych i co on oznacza. Rolę wrót do wiedzy spełniały usta osób objaśniających, jak działa świat i gdzie znajduje się nasze w nim miejsce, jednak dalsze analizy wskazują jednoznacznie, że na szczycie piramidy społecznej chłopstwa stawiano pokolenie 30-40 latków, zaś starcy byli często obiektem drwin i powoli wchodzili w przestrzeń świata

⁷³ S. Matusiak, *Olimp polski według Długosza*, „Lud” 1809, t. 14, s. 67-70.

⁷⁴ I. Rzepnikowska, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Toruń 2005, s. 107.

⁷⁵ Z. Sokolewicz, *Matka Boska w polskiej kulturze ludowej XIX i XX w. (Wybrane kwestie źródłowe i zarysowujące się pytania)*, „Etnografia polska” 1988, t. 32, s. 289 -302.

⁷⁶ L. Stomma, *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1979, t. 33, s. 131-142.

demonicznego⁷⁷. Kazimierz Dobrowolski uzupełnia listę determinantów o patriarchalny ustrój rodziny, selekcję dziedzictwa kulturowego, swoiste narzędzia transmisji społecznej, w tym określone formy folkloru słownego – przysłowia, rymowanki, tendencję do uniformizmu kulturowego oraz silną więź wioskową⁷⁸.

Izolacja geograficzna chłopów wynikała m.in. z przywiązania do ziemi uprawnej. Polska kultura ludowa była *stricte* rolnicza, co miało niebagatelne znaczenie w postrzeganiu przestrzeni nierolnych oraz pozycji kobiety w ustroju patrylinearnym. Od ilości wyprodukowanej żywności, wyhodowanych zwierząt zależało przeżycie rodziny pełniącej głównie funkcję komórki gospodarczej, swoistej firmy wchodzącej w skład większego, wioskowego przedsiębiorstwa. Jak wskazują dane etnograficzne i historyczne, brak pożywienia znajdował się w centrum codziennych zmartwień i był głównym doświadczeniem egzystencjalnym europejskich chłopów⁷⁹. Ta najbardziej prymarna potrzeba ujawnia się w obrzędach i literaturze ustnej. Niemal podczas wszystkich świąt i obrzędów można odnaleźć aspekt alimentacyjny, wróżby mające przynieść obfity plon, urodzaj. Wyraźnie widać to nawet podczas obchodów pogrzebowych, gdzie obfitość jedzenia i nakarmienie żywych jak i umarłych było niezbędne do dokonywania kolejnych czynności, jak śpiewy oraz modlitwy⁸⁰. Podczas święta dziadów w centralnym punkcie obrzędowości znajdowało się nakarmienie przodków, dostarczenie im chleba, słodkich wypieków, alkoholu, produktów podstawowych dla przetrwania nawet w świecie poza naszą cielesnością⁸¹. O tym, że jedzenie było ważne, poświadczają wątki bajkowe, w których mowa o pozbyciu się „dodatkowej gęby do wykarmienia”, jak w jednej z najbardziej rozpoznawalnych bajek europejskich T 327 A „Czarownica i dzieci” (Jaś i Małgosia) czy T 981 „Wymordowanie starców”:

⁷⁷ T. Kalniuk, *Starzec/Starucha*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=166>, dostęp: 04.09.2023 r. Więcej na ten temat w: Tenże, *Mityczni obcy: dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku*, Toruń 2014.

⁷⁸ K. Dobrowolski, *Chłopska kultura tradycyjna. Próba teoretycznego zarysu na podstawie materiałów źródłowych XIX i XX w. z południowej Małopolski*, „Etnografia Polska” 1958, t. 1, s. 19-56.

⁷⁹ K. Pobłocki, rodz. *Jęczmienne obyczaje*, [w:] tenże, *Chamstwo*, Wołowiec 2021; P. Franaszak, *Dieta chłopów galicyjskich na przełomie XIX i XX w.*, „Roczniki dziejów społecznych i gospodarczych” 2016, t. 76, s. 289-313.

⁸⁰ A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921, s. 202-205, 316-317, 345, 375-392; J. Kallenbach, *Tło obrzędowe „Dziadów”: studium porównawcze*, Lwów 1898, s. 14-15.

⁸¹ K. Węgorowska, *Językowo-kulturowo-symboliczna zaduma nad północnokresowym kultem zmarłych utrwalonym w badaniach polskich uczonych różnych pokoleń*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis” 2011, t. 107, s. 191-207; M. Zych, R. Zych, *Wokół stołu chłopskiego we wsiach Galicji na przełomie XIX i XX w.*, [w:] *Małe miasta. Dom polski w refleksji badawczej*, red. M. Zemło, Białystok - Dynów - Supraśl 2021, s. 505; H. Biegeleisen, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*, Lwów 1929, s. 143-170.

Były też wtedy lasy, trawy straszne, lecz że po grzechu pierworodnym i wypędzeniu z Raju pierwszych rodziców, zmalowały zboża, - ziemniaków jeszcze nie znano, powstał głód straszny. Ludzie zjadali co tylko gdzie było, wszystkiego widziało się odrobina dla takich olbrzymów, więc wyszedł rozkaz od starszyny, bo już byli i królowie, ażeby każdy syn jak się ożeni – ojca swego zakopywał w dole. Tak kopali dorośli synowie ogromne doły, i zakopywali ojców żywych, żeby ich nie objadali⁸².

Zacytowany fragment ujawnia pewną ważną cechę kultury ludowej. Jest to kultura mężczyzn i patriarchy, ale co istotne, to kultura dorosłych mężczyzn w średnim wieku – ojców, nie chłopców ani starców. Procesy i udręki bohaterów baśni ludowych sugerują również, że z tego powodu trzeci w kolejności synowie lub sieroty pod opieką złej macochy musiały opuścić gospodarstwo, wyjść na długą tułaczkę poza *orbis interior*⁸³. Spotykali krainy obfitujące w pyszne jedzenie, otrzymywali przedmioty dające im niekończący się pokarm, ukazując tym samym najbardziej prozaiczne prawdy nie tylko o wsi polskiej⁸⁴, ale także europejskiej. W wyobrażeniach mieszkańców magiczne, normalnie niedostępne miejsca obfitowały nie tylko w złoto, lecz przede wszystkim jedzenie. Wątki bajkowe, w których odnajdujemy magiczne artefakty zapewniające nieustanny dostęp do pożywienia, to m. in. T 563 „Dary wiatru północnego”, ze znanym motywem „stoliczku nakryj się”, także T 565 „Garnek magiczny”, gdzie bohater otrzymuje naczynie, które na jego rozkaz bez końca samo gotuje kaszę, oraz T 574 „Cudowna laska” o przedmiocie dającym jedzenie, napitek i posłanie⁸⁵.

Polski folklor obfituje w krótkie formy traktujące o chlebie, który wydaje się spełniać funkcję symboliczną jako określenie pożywienia w ogóle, jest także istotnym motywem w bajce ludowej⁸⁶. Makabryczne przykłady pojawiające się w przekazach ludowych pozwalają nam w plastyczny sposób wyobrazić sobie, co czuje człowiek przymierający głodem do tego stopnia, że

⁸² T 748a + T981 „Wymordowanie starców”, O. Kolberg, DWOK, t. 7, Krakowskie cz. 3, s. 9.

⁸³ R. Darnton, *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, tłum. D. Guzowska, Warszawa 2012, s. 39- 59.

⁸⁴ Por. E. Wilczyńska, *Bieda/Biedak*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska. <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=31>, dostęp 21.03.2022.

⁸⁵ Wątek T 563 „Dary wiatru północnego” chętnie był przerabiany na teksty literackie. Por. A. Gliński, *Bajarz polski: zbiór baśni, powieści i gawęd ludowych*, t. 4, Wilno 1853, s. 119-121.

⁸⁶ R. Piotrowski, *Chleb*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska. <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=306>, dostęp 21.03.2022.

posuwa się do jedzenia zwłok czy ziemi, co zdarzało się w wiekach średnich⁸⁷, jak i nowożytnych⁸⁸, a o czym również traktują polskie bajki:

By^Uo dwóch braci; jeden z nich starszy by^U bardzok bogaty, a m^Uodsy bardzok biédny. Bogaty biédnemu bratu nic nie kcia^U dać. Ráz przysed do niego i prosi^U go, coby mu dá^U ćwierć pszenicy. Bogaty brat powiedziá^U mu: „Dej sobie ^Uoko wyd^Uubać, to ci dám”. - Ten biédak dá^U sobie ^Uoko wyd^Uubać i dostá^U ćwierć pszenicy. Gdy mu pszenica wys^Ua, znowu przesed do brata i przosi go, coby go cem ^Uopatru^U. Ten przyrzék mu znowu ćwierć pszenicy, jak dá sobie drugie ^Uoko wyd^Uubać. Biédák, chtóry zawdy g^Uód ciérpiá^U, przystá^U na to⁸⁹.

Bajkowy protagonista często dzieli się ostatnim kawałkiem chleba z potrzebującymi, którzy okazują się dobroczyńcami, wrózkami, magami, chrześcijańskimi świętymi z Matką Boską czy Jezusem na czele, nagradzającymi ich za szlachetny gest magicznym przedmiotem lub odwdzięczającymi się w momencie próby. Znajomość biedy, głodu i świadomość tego, że są to stany powtarzalne sprawiły, że idea nakarmienia potrzebujących wrosła bardzo głęboko w tkankę kultury ludowej⁹⁰. Chciwość i brak gotowości do poczęstowania potrzebujących była ganiona, co przekazuje jeden z wariantów wątku T 751A „Chciwa baba”:

Chodziuñ Pán Jezus, niby jak się podáu na prosalny chléb. Tak, panie święty, zased do jedny kobiéty; óna sobie pece chléb. I prosi: „Moja gospodyni, zebyście mi téz dali kawáuecek chleba, abo mi téz upieccie podpuómyk”. Zaráz, mój dziadku, zaráz”. Ale óna byüa stráśnie skopá. Wziéna, usubüa troche z dziézki i wsadziéüa do pieca, No, więc tamok duzá buüa stráśnie urosüa s ty odrobiny ciasta. Tak się tén dziadek odzywá: „Jakze, gospodyni, upieklisście

⁸⁷ Zob. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1970, s. 234-259.

⁸⁸ „R-u 1656 21 Marca. Dopuścił P. Bóg w Województwie Mińskiem na różnych miejscach i w moim domu straszną moc myszy polnych, tak że zboża wprzód w polach, a potem w pniach i swirnach i przeplotach straszenie psowali i za którym dopuszczeniem Bożem zaraz głód straszny nastąpił, który trwał aż do żniw roku 1657 tak że kotki, psy zdechliny wszelakie, ludzie jadali, na ostatek rznęli ludzi i ciała ludzkie jedli i umarłym trupom ludzkim wyleżeć się w grobie nie dali, czegom się sam mizerny człowiek oczyma mojemu napatrzal”. M. Baliński, *Pamiętniki historyczne do wyjaśnienia spraw publicznych w Polsce XVII wieku posługujące, w dziennikach domowych Obuchowiczów i Cedrowskiego pozostałe wydał z rękopismu, wstępem i przypisami objaśnił Michał Baliński*, Wilno 1859, s. 146-147.

⁸⁹ T 613 „Prawda i krzywda (Dwaj wędrowcy)”, S. Udziela, *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi. Cz. III*, ZWAK 1892, t. 16, s. 50.

⁹⁰ „Sąsiedzi spieszą chętnie i bezinteresownie z pomocą sąsiadowi, który «sie buduje» lub nawiedzony pogorzela walczy z niedostatkiem (...) wspierają zbożem na żywność i zasiew, pożyczają chętnie sprzętów i narzędzi rolniczych, w razie potrzeby żywią go nawet wraz z rodziną przez czas niejaki i utrzymują w swoim domu (...) Korzystanie z tej bezinteresownej pomocy w razach klęski lub nieszczęścia wiąże tylko moralnie sąsiada do odwdzięczenia się w przyszłości w podobny sposób po podźwignięciu się z «biedy»”. J. Świętek, *Zwyczaj i pojęcia prawne ludu nadrabskiego, Cz. II*, MAAE 1897, t. 2, s. 189-190.

mi to już tén podpŭómyk?” „O, mój dziadku, jesce się nie upiék”. A ón się upiék, jéno stráśnie urós wielgi i zál ji byŭo dać. Więc óna wziéna z dziézki jesce mni, tak jak wŭooski orzések i wsadziéua do pieca. A Pán Jezus toto zmiarkowáŭ, ze óna skopo daje i jeno patrzyŭ, co to s tego moze być. Ano i zapytuje ji się: „Nie upieklíście ta, gospodyni, tego podpŭómyká?” „Ano nie upiekŭam ci, mój dziadku”. A ón się zrobiéŭ jesce więkxy, jak piérxy i schowaŭa go pod pierzyne przed niém. Tak dopiéro zál ji byŭo dać, mówi dziadkowi, powiada: „Co upieke podpŭómyk, to mi się spáli. Némciez po grosu i idźcie sobie kajindzi”. I oni pošli, a óny, co jéno te dwa chleby upiekŭa, co dlá nich, to byŭy, a s tego ciasta, z resty, to se zrobiéua ziémia⁹¹.

O prostocie wyobrazeń i niewygórowanych pragnieniach dotyczących diety świadczy wielość przysłów o chlebie, bułkach, podpłomykach, będących podstawą wieśniaczej diety. Powiedzenia: „chleb i woda – nie ma głoda”, „Dobry chleb i z ości jak się kto przepości”, ukazują niewyszukane posiłki, a jednocześnie zadowolenie z nawet tak skromnej ilości jedzenia czy najprostych dań. Współcześnie mówi się o byciu „o chlebie i wodzie” jako synonimie biedy, dawniej ów chleb i woda oznaczały sytuację komfortową, pozwalającą na zaspokojenie głodu, niekoniecznie przy użyciu różnorodnych czy odżywczych produktów. Świeży chleb z dodatkiem masła uchodził za pojawiający się w bajkach rarytas. Chleb w polskiej kulturze pełnił i pełni do dziś kluczową rolę jako podstawowy składnik diety, produkt obrzędowy oraz wcielenie samego Boga:

Zboże posiał Bóg, dlatego tak się nazywa. Ale dówni zboze buło więkse, bo kłosy buły jaz do same ziemie, ale ludzie byli źli, bo mieli duzo chleba, tak sie zacęli w niem przetwierdzać. Tak Pán Bóg zesłał wielgi dysc, tak, ze wsytko zboze zbiúo na piykne. Zeby sie Nájświęta Paniénka nie ulutówała toby ludzie musieli z godu wymrzéc, ale Ona prosiúła Pana Boga. Tak Pán Bóg pozwolúł i (jej) podniés kłosy. Ale jacy telo ostało, co w rąkę wziáła⁹².

Przywiązanie do ziemi, roli, ojcowizny to główny powód kolejnej izolacji, tzw. Poziomej,, chłopstwa, którego mobilność nie przekraczała 20-30 km od gospodarstwa. Wieści ze świata docierały głównie za sprawą wędrownych dziadów, rekrutów powracających z wojny bądź z

⁹¹ T 751 A „Chciwa baba”. S. Ciszewski, *Krakowiaczy. Monografia etnograficzna. T. I. Podania, powieści fantastyczne, powieści anegdotyczno-obyczajowo-moralne, bajki o zwierzętach, zagadki i lamigłówki*, Kraków 1894, s. 53-54.

⁹² K. Matyas, *Nasze sióło. Studjum etnograficzne*, „Wisła” 1893, t. 7, s. 110.

ambony kościelnej . Nie były one formą sprawozdania czy faktograficznej opowieści o dalszych krainach (niekiedy za siódmą górą, dalekie prowincje oznaczać mogły już sąsiadującą wioskę), a bajaniem o dziwaczności innego świata, gdzie „widzieli całe domy budowane ze szkła, złote kościoły, kamienice tak wysokie jak nasze Tatry, kłosa zboża na pół metra długie, krowy takie, że do brzucha jednej można bez trudu dziesięć naszych schować”⁹³. Izolacja tego typu oraz wyobrażenia o świecie poza granicami powodowały strach przed nieznanym, tym, co jest daleko, wokół czego narosło wiele osobliwych dla kultury ludowej zjawisk i zachowań, także w obrębie medycyny i zastosowania roślin. Izolacja pionowa z kolei wynikała z istnienia warstw społecznych i odcięciu chłopów od wytworów kultury wyższej. Przyjmuje się, że zjawisko „opadania” wytworów kultury mieszczańskiej czy szlacheckiej wpływało na delikatną modyfikację raczej niż na zmianę schematów wioskowego myślenia. Treści kulturowe były dopasowywane, tak aby odpowiadały ludowemu światopoglądowi, co dobrze ilustrują ludowe wersje opowieści biblijnych. Potoczna wersja stworzenia Ewy z żebra Adama jest rozbudowana o dodatkowy element. W oralnych przekazach żebro jest zabrane przez psa. Stworzyciel próbuje go gonić, aby odebrać kość, lecz będąc starcem, nie potrafi tego dokonać, urywa jedynie ogon lub kawałek sznurka z szyi zwierzęcia, z którego postanawia zrobić Ewę. Opowieść wzbogacona o dodatkowy element ma ubarwiać historię, a zarazem wyjaśniać i konstytuować niższość kobiety, która powstaje jako druga, jako „zabawidełko” dla mężczyzny⁹⁴, z drobnego ludzkiego elementu i od tamtej pory „tak się ciągnie za mężczyzną jak chwost psa”⁹⁵. Czytając chłopską historię grzechu pierworodnego, wyraźnie widać, że nie była bajką „o jabłku”, lecz dosłowną opowieścią o stosunkach seksualnych pierwszych ludzi: „oni mieli przykazane, żeby się nie złączyli, ale Ewa skusiła Adama: podstawiła mu się i skusiła (...) opowieść o jabłku jest dla dzieci. [...] A że to było przez to jabłko? A gdzieżby tam to podszczypywanie można było opisać w Biblii?”⁹⁶. Niektóre wersje zawierają także postać diabła, z którym Ewa dopuszcza się aktu seksualnego. Ludowa wizja odwrócenia się od Boga była więc skoncentrowana wokół dobrze znanego i zrozumiałego grzechu, jakim jest współżycie seksualne mimo zakazu, zamiast mglistych sformułowań o odwróceniu się od Boga. Teksty traktujące o pierwszym grzechu mocno akcentują, że kobieta ponosi tu winę jako stworzenie o słabej sile woli i podatne na związek z diabłem, także płciowe.

⁹³ Tamże, s. 134.

⁹⁴ D. Simonides, *Dlaczego drzewa przestały mówić? Ludowa wizja świata*, Opole 2010, s. 54.

⁹⁵ M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000, s. 77.

⁹⁶ Tamże, s. 96.

Z owej izolacji powstała zapewne wielokrotnie analizowana przez badaczy kategoria obcości. Opozycja my – oni pojawia się niemal w każdym opracowaniu folklorystycznym jako wyznacznik kultury chłopskiej i kultur tradycyjnych w ogóle. Analiza antropologiczna oparta na opozycjach binarnych stanowiła istotny element badań etnolingwistycznych Nikity Tołstoja, Wiaczesława Ivanowa, Władimira Toporowa, Ludwika Stomma⁹⁷ i wielu innych uczonych, okazuje się użyteczna do dziś. Można wśród nich wymienić kategorie: swój – obcy, męskie – żeńskie, sacrum – profanum, życie – śmierć, dom (obejście) – las, świat żywych – zaświaty, dobry – zły, prawo – lewo, bóg – diabeł, itd. W pracy podejmuję polemikę z takim sposobem opisu kultury, zwłaszcza zaś odchodzę od opozycji natura (kobieta) – kultura (mężczyzna).

Proponuję poszerzyć koncept opozycji binarnych, na których opiera się większość analiz kultur tradycyjnych. Granica nie jest tylko miejscem, które przekraczamy, zdecydowanie jest też miejscem, w którym bytujemy. Opozycje binarne istnieją w każdej kulturze, niemniej proponowałabym dodatkowo postrzeganie granicy jako trzeciej przestrzeni, nie zaś grubej linii odgradzającej dwie wartości skrajne, co mogłoby poszerzyć analizę antropologiczną o znaczny udział „szarego”, zamiast powielać przeciwstawianie sobie elementy uznane za czarne i białe. Takie podejście wydaje się zgodne z informacjami dostarczanymi przez teksty folkloru i obrzędy, jest to także zdecydowanie bardziej użyteczny model pozwalający opisać postrzeganie zielarstwa i kobiety oraz związków pomiędzy roślinami a kobietami w kulturze tradycyjnej, bowiem jest ona niejako wynikiem funkcjonowania głównie w peryferyjnych strefach. Ich głębsza analiza pokazuje, że próba dobrania zestawu cech dla nich charakterystycznych, ze zbioru opozycji binarnych, jest zubażająca i nieprawdziwa, a wielu przypadkach zupełnie niemożliwa. Zwłaszcza opozycja natura – kultura i jego zestawienie z płcią, wedle którego kobieta uosabia naturę, a mężczyzna kulturę, wydaje się raczej odpowiadać kulturze osób wykształconych, autorów przywołanego pomysłu, czyli intelektualistów XIX wieku, niż kulturze chłopskiej. Przede wszystkim pojawia się wątpliwość, czy koncept „natura” i „kultura” był w ogóle znany mieszkańcom dawnej wsi. Podobnie jak Roch Sulima, Wiesław Myśliwski i Aleksander Jackowski, przedstawiający swoje poglądy na tę kwestię w niezwykle inspirującej rozmowie *Myśmy ustanowili przyrodę*⁹⁸, uważam, że w rzeczywistości chłopa takie kategorie nie istniały. W pieśniach czy bajkach ludowych na próżno szukać tego rodzaju rozróżnień. Można znaleźć

⁹⁷ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź 2002.

⁹⁸ W. Myśliwski, R. Sulima, A. Jackowski, *Myśmy ustanowili przyrodę: o przyrodzie, ptakach, zwierzętach i okrucieństwie*, „Konteksty” 1994, t. 48, nr 3-4, s. 133-138.

odmiennie waloryzowane przestrzenie: pola uprawne z różnymi roślinami – grochem, zbożem, włóknodajnymi lnami i konopiami; ciemne, mroczne lasy i lasy „użytkowe”; pojedyncze drzewa i rozstaje dróg, niebo czy rzekę, ale są to konkretne miejsca obdarzone zestawem cech, natomiast w umysłowości ludowej nie ma żadnych dowodów na pojawienie się idei natury czy przyrody jako takiej, bowiem wydaje się to nielogiczne. Chłop zna swój wąski, mający około 30 kilometrów promienia świat, doskonale orientuje się w tym, co rośnie w lesie, co na łące, jakie chwasty pojawiają się w jego uprawach:

On o przyrodzie, w której żył, wiedział wszystko. Wysysał jej znajomość z mlekiem matki. Czerpał tę wiedzę z doświadczenia pokoleń, nakładając na to własne doświadczenie. Był skazany na przyrodę tak samo jak na los. Czuł wobec przyrody pokorę. (...) chłop przeniesiony ze swojej przyrody w inną przyrodę, przestawał żyć. To była miara. Czy to jest miara estetyczna? – Oczywiście, też. To je miara tak głęboko estetyczna, aż tożsama z miarą ontologiczną⁹⁹.

Są przestrzenie bliskie – dobrze znane i dalekie – nieznanne, tajemnicze, niebezpieczne, zamieszkane przez byty nieprzychylne lub w ogóle trudne do scharakteryzowania, wszak nie są znane. Przeciwwstawiana kulturze natura pojawia się z nastaniem epoki industrialnej, widnieje w dyskusji naukowej, filozoficznej, sztuce. Zaczyna istnieć dopiero w świecie ludzi zmęczonych miastem, romantyzujących członków pozawiejskiej społeczności. Na fali prymitywizmu romantycznego, który do dziś pozostaje żywy w świadomości społecznej, rozwinął się wśród członków tzw. kultury wysokiej pogląd, że „dzicy”, także ci z naszego, wiejskiego podwórka, nieskażeni cywilizacją prostoduszni chłopci, tudzież tubylcy z dalekich, egzotycznych krain reprezentują pierwotne przywiązanie do natury, naturalnych cykli, są świadomi jej funkcjonowania i pełni szacunku, nie nadużywają jej dóbr, jak zwykł to robić tzw. człowiek cywilizowany. Zarówno jako członkowie nowoczesnego społeczeństwa europejskiego, jak i badacze uwikłani w niektóre pierwotne założenia niejednokrotnie dokonujemy, jak to określiła Niamh Moore: „romantyzacji technik przetrwania”¹⁰⁰. To, co dla nas wydaje się przykładem na oddawanie czci naturze lub obiektom posiadającym nadludzką moc, w kulturze tradycyjnej było

⁹⁹ Tamże, s. 134.

¹⁰⁰ N. Moore, *Eco/feminism and rewriting the ending of feminism: From Chipko movement to Clayquot Sound*, „Feminist Theory” 2011, vol. 12, s. 5.

sposobem na przeżycie, wyzdrowienie, zapewnienie sobie bezpiecznego i dostatniego bytu. Na bazie podziału natura – kultura i odpowiadającemu mu rozdzieleniu płci: kobieta – mężczyzna, powstała subdyscyplina feminizmu – ekofeminizm, zakładająca, że „dominacja nad naturą jest połączona z dominacją nad kobietami i obie formy dominacji muszą zostać wykorzenione”¹⁰¹. W kolejnym rozdziale staram się dowieść, że w przypadku polskiej wsi dominacja nad kobietą nie wynikała z pierwotnego utożsamienia jej z naturą, którą następnie ujarzmiono wraz z jej płciową reprezentacją, ale z pragmatyki codziennego życia. Wobec braku istnienia tych kategorii binarnych w kulturze ludowej analizy w nurcie ekofeministycznym okazują się zupełnie niemożliwe do zaaplikowania. Uważam, że często nieuniknionym błędem przy badaniu kultur tradycyjnych jest opisywanie ich z daleka, zarówno w perspektywie czasowej, jak i społecznej. Sądzę, że koncept opozycji binarnych jest niewystarczający do analizy złożoności relacji międzygatunkowych i międzybytowych w kulturach tradycyjnych. Wobec powyższych ustaleń można stwierdzić, że świat chłopa był areną działania różnych sił, niczym w sieci ekologicznej, dynamicznie zmieniającej się pod wpływem oddziaływania na siebie ludzi, roślin, zwierząt, czarowników, obcych, świętych, Boga, diabła itp. W tej sieci oddziaływań zajmuję się interesującym mnie wycinkiem, źródłami i charakterem relacji kobieta – roślina.

W opracowaniach antropologicznych spotkać można również uproszczenie, że jednej z opozycyjnych cech przypisywano walor pozytywny, drugiej negatywny. Wszystko co znajdowało się w obrębie naszego świata, określane jako „my”, było dobre, obce zaś nierzadko gorsze i niebezpieczne. Warto zaznaczyć, że do kategorii „inny” często przez antropologów była zaliczana także kobieta. W związku z powyższym wszelkie odmienne nacje, grupy etniczne i społeczne były obiektem szyderstw, zwłaszcza gdy wyznawali nieznaną religię (Żydzi), prowadzili nietypowy tryb życia (osoby niezamężne, wędrowcy) lub wykonywali nierolnicze profesje (kowale, szeptuchy, zielarze)¹⁰². Poza obrębem wioski znajdował się bliżej nieokreślony, chaotyczny świat, nieznan, nie pozwalający się w nim odnaleźć. Było to mieszkanie nie-ludzi, demonów, diabłów, obcych. To, co wydaje się szczególnie istotne, za granicą wyobrażano sobie nie tylko hulające ciemne siły demoniczne, przed którymi chłopci odczuwali niepojęty dziś dla nas strach, ale także sacrum, wzbudzające nie mniejszy niepokój¹⁰³. Tam znajdują się anioły, święci, Jezus Chrystus...

¹⁰¹ C. J. Adams, L. Gruen, *Ecofeminist footings*, [w:] *Ecofeminism. Feminist intersections with other animals & The Earth*, New York 2022, s. 1. Tłumaczenie własne.

¹⁰² Zob. A. Cała, *Stosunek swój – obcy w kulturze ludowej*, „Etnografia Polska” 1982, t. 26, z. 2, s. 203-214.

¹⁰³ M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2007, s. 51 – 70, 130 – 148.

słowem, moce i byty nadprzyrodzone, których nadnaturalność może być niebezpieczna dla zwykłego człowieka, pozbawionego magicznych zdolności. Stąd też czarownicy, wiedzący, jurodiwi, znachorzy i pozostałe osoby obdarzone magicznymi zdolnościami, wiedzą są ujęci w kategorii obcości, bowiem mają dostęp do tego, co nadzwyczajne – nienormalne, a zatem przybyłe z obszaru „obcości”. Przestrzeń za granicą jest tą, w której ich zdolności są na swoim miejscu, jest to rodzaj miejsca na opak, tak samo jak zaświaty, kraina umarłych. Czy wobec tego możliwe jest dualistyczne opisanie świata chłopów, skoro bóg i diabeł wędrują wspólnie poza *orbis interior*? Skoro według chłopskich opowiadań diabeł może być pomocny, a Jezus złośliwy? Skoro zielarz może jednocześnie czerpać siłę od świętych, zmarłych, demonów, a kobieta być dużo mądrzejszą niż mężczyzna? Ten sam gatunek rośliny może być wykorzystywany do ochrony krowy przed podebraniem mleka przez czarownicę, a także używany przez czarownicę do podebrania go?

Rozdział II

„Nie ucinaj, bo już rodzić będę” – rośliny i zielarstwo w folklorze tradycyjnym

2.1 Postrzeganie roślin w folklorze

Jak podaje Ewa Hrycyna, rozróżnia się historyczne użycie wyrazów zioło i ziele – pierwsze ma być użyteczne i lecznicze, drugie ogólnie odnosić się do roślin zielonych, chwastów¹. Ukierunkowanie mocy rośliny w stronę białej lub czarnej magii zależy od intencji osoby wykonującej dany zabieg, sposobu przygotowania, jak też od ajiologii danego gatunku: „Wśród sioła rosną kwiaty i zioła, a każde ma swą tajemnicę, swój początek, swe znaczenie, które człowiek odgadł lub przypadkiem poznał podpatrzywszy duchy, mające wpływ w przyrodzie wielki. Przeszłość (*Bryonia alba*, L.) to ziele, które czarownicom djabeł pokazał, aby mogły plony gruntem lub mleko krowom odejmować na swoją lub czyjąkolwiek korzyść”².

Na początku woda pokrywała ziemię. Bóg rozkazał dyabłu zanurzyć się i z samego dna dostać garść ziemi. Dyabeł spuścił się na dno, nabrał garść ziemi, ale nie wszystka oddał Bogu, którą dyabeł miał w gębie, zaczęła mu rozdzierać ją. Długo tarzał się on i pluł; dlatego powierzchnia ziemi stała się górzystą, a w niektórych miejscach nawet zatrąła się ślin dyabelską. Wskutek tego, gdy Pan Bóg przygotowując ziemię dla człowieka, posiał żyto, pszenicę jęczmień, proso i trawy lekarskie, w niektórych miejscach wyrosły perz, lebioda, blekot, cierń i wszystkie inne rośliny szkodliwe. Potem Bóg stworzył zwierzęta pożyteczne: konie, krowy, owce, psy... ale niektóre z nich nie umiejąc odróżnić trawy pożyteczne od szkodliwych, najadły się ostatnich i

¹ E. Hrycyna, *Ziele, Zioło*, [hasła w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 2, z. 4, red. J. Bartmiński, Lublin 2019, s. 13-14.

² K. Mátjás, *Nasze sioło*, „Wisła” 1893, t. 7, z. 1, s. 99.

zamieniły się w wilki, rosomaki, niedźwiedzie i inne zwierzęta szkodliwe. Trwało to dopóty, dopóki zwierzęta nie nauczyły się rozróżniać trawy pożyteczne i jadowite³.

Lebioda (*Chenopodium*), przywołana w bajce, jest rośliną nieuprawną. Wymieniona została wśród roślin szkodliwych, choć była ona powszechnie jadana, zwłaszcza zaś w okresach głodu. Być może mamy tu do czynienia z ludowym postrzeganiem chwastów, z których, mimo pejoratywnego określenia wynikającego z ich dzikości – swoistego nieudomowienia, robiono użytek. Zestaw wymienionych roślin o pochodzeniu boskim opiera się głównie na udomowionych gatunkach zbóż, ukazując także dobrze udokumentowany związek zboża z Bogiem (męskim Bogiem), zauważalny we wszystkich kulturach agrarnych. Kultura polska przykładła wielką wagę do produktów zbożowych, nadając im cechy sakralne: „Zboże posiał Bóg, dlatego się tak nazywa”⁴. Chleb był niezbędnym składnikiem każdego święta, poczęstunkiem w obrzędzie dziadów. Zboże jako element dożynkowych wieńców stanowi centralny element obchodów do dziś. Kołacz weselny był jednym z najbardziej istotnych atrybutów pary młodej, przekazywany z rąk starszyny, całowany i powoływany na świadka uosabiał istotę chłopskiej egzystencji oraz jeden z najważniejszych celów zawierania małżeństwa. Było nim wspólne dążenie do posiadania potomstwa, ale też chleba powstałego na zasadzie współpracy mężczyzny uprawiającego pole i pozyskującego ziarno oraz kobiety wyrabiającej z mąki ciasto oraz wypiekającej go w piecu. Świętość zboża, wypieków i utożsamianie ich życia z życiem młodego Boga były analizowane już przez Jamesa Frazera⁵, opisującego obrzędy związane z Adoniszem, Ozyrysem. Na rodzimym gruncie zostało to przełożone na postać Jezusa Chrystusa, czego wyraźnym przykładem są uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, powszechnie określane jako święto Bożego Ciała. Uroczystość odbywa się w momencie „przemienienia się” zboża. Z formy pojedynczego liścia trawy powstaje kłos z ziarnami warunkującymi przetrwanie organizmu oraz trwanie kultury chłopów. W polskiej kulturze jest on wyraźnie skorelowany z Jezusem utożsamianym z chlebem⁶. Lebioda została przeciwstawiona zbożom uprawianym, postrzeganym jako cenniejsze i bardziej

³ J. Witort, *Przeżytki starożytnego światopoglądu u Białorusinów*, „Lud” 1896, t. 2, s. 215-216.

⁴ K. Matyas, *Nasze siolo. Studium etnograficzne*, „Wisła” 1893, t. 7, s. 110.

⁵ J. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1962, s. 295 - 306, 323 - 336, 381 -388.

⁶ Zob. Kowalski P., *Chleb nasz powszedni. O pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków*, Warszawa 2000; I. Kubiak, K. Kubiak, *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa 1981; R. Piotrowski, *Chleb*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, V. Wróblewska (red.), <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=306>, dostęp: 07.01.2021 r.

pożądane w porównaniu do „dzikich kasz”⁷. Strefy wpływów boskich obejmowały pola uprawne oraz niektóre zioła lecznicze, roślinność rosnącą w przestrzeniach nieuprawnych traktowano z pewną rezerwą jako strefę wpływów diabelskich, nawet jeśli wiele z występujących tam gatunków chętnie wykorzystywano. Wydaje się, że podział ten wynikał z pragmatyki, chłop wolał mieć większą przestrzeń porośniętą zbożem niż lebiodą. Istnienie terminów zioło i ziele oraz powyższy tekst pokazują, że rośliny postrzegano w sposób różnorodny. Chłopi, kierując wzrok na porośnięty kawałek terenu, byli w stanie zdefiniować, czy rosną tam zioła czy zielsko, a zatem określić, czy są to rośliny użytkowe, trujące, lecznicze – słowem, znali je z nazwy i przynajmniej najważniejszych zastosowań. Należy jednak z pewną rezerwą podchodzić do określenia „chwasty” czy do diabelskiej ajiologii, bowiem nie zawsze musiała ona oznaczać pejoratywną ocenę rośliny, a raczej wskazywać na inne, niż boskie, źródło mocy, z którego również chętnie korzystano.

Kultura ludowa wiąże lecznicze zioła z bożą rodzicielką, czego pozostałością są liczne nazwy roślin, np. warkocze/ płaszcz/ koszyczki/ ziele Matki Boskiej. Jedna ze współczesnych legend opisuje, że po dotknięciu przez nią kwiatów nabrały właściwości leczniczych⁸. Inna wyjaśnia pochodzenie zwyczaju święcenia ziół w dniu Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia) i ich specjalnej mocy:

Była przecież legenda znana, że kiedy Matka Boża zasnęła i nie było wszystkich apostołów, tylko zgromadzili się później, kiedy już była pochowana i chcieli ją jeszcze zobaczyć w grobie. Otworzyli grób, ale nie było już ciała tylko same kwitnące kwiaty, pachnące. I od tego czasu właśnie toto kościół przejął, bo to właśnie na Zielną⁹.

Nieprzypadkowo bóstwo kobiece zostało przyporządkowane do przestrzeni, gdzie zbiera się zioła. Patronem leczniczych traw w polskiej kulturze ludowej nie mógł zostać mężczyzna, ponieważ przestrzeń wpływów Matki Boskiej pokrywa się z tym, co należało do kobiety – pozyskiwanie surowców z przestrzeni nierolnych, podczas gdy ziemie rolne należały prawnie i symbolicznie do mężczyzn. Sądono, że rośliny poświęcone, zwłaszcza w konkretne święta, charakteryzują się

⁷ W zależności od ujęcia taksonomicznego, komosa jest przyporządkowywana do rodziny komosowatych lub szarłatowatych. Rośliny do nich należące są cenionymi na świecie gatunkami uprawnymi, w tym komosa ryżowa (*Chenopodium quinoa*) lub szarłat, inaczej zwany amarantusem (*Amarantos cruentus*, *Amaranthus hypocondriacus* i *Amaranthus caudatus*), których nasiona wykorzystuje się m. in. jako kaszę.

⁸ S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Przestrach od przestrachu: rośliny w ludowych przekazach ustnych*, Lublin 2000, s. 139.

⁹ Tamże, s. 93.

skuteczniejszym działaniem, z tego też powodu diabeł, czarownice i demony ich się obawiają. „Trza kuć łańcuch bez dziesięć tygodni, i kto ma się spuszczać, niech weźnie ziela święconego, wody święconej, krędy i tam takich różnych rzeczy pomocnych. Trza, żeby się z tym djabeł zmagał, i jeżeli go przemoże podawać bez ten łańcuch panny i ich wyciągać”¹⁰.

Połączenie działania sił boskich lub diabelskich z potencjałem samej rośliny dawało silny efekt magiczny, w powyższym przypadku apotropaiczny. Analogicznie zaś, te rośliny, w których nazwach występuje człon „wilcze”, są gatunkami silnie trującymi – wilczomlec (Euphorbia), wawrzynek wilczyłyko (Daphne mezereum), pokrzyk wilcza jagoda (Atropa belladonna). Podział ten jest umowny, ponieważ pochodzenie rośliny od diabła nie wyklucza jego zastosowania, wskazuje jedynie na źródło, który z demiurgów nadał roślinie specjalną moc. Ciekawym przykładem taksonomii jest wspomniany w bajce ajtiologicznej ostrożeń (Cirisium), który wraz z gatunkami z rodzaju popłoch (Onopordum), oset (Carduus) był zbiorczo nazywany właśnie ostem. Pod tą nazwą w rzeczywistości kryły się wszystkie rośliny mające podobny do ostu pokrój i kolczaste, często nieprzyjemne w dotyku liście. Wierzono, że „oset stworzył dyjabeł, gdy P. Bóg stworzywszy rośliny, jemu także coś stworzyć pozwolił”¹¹. Jako rośliny kolczaste stworzone przez diabła i chwasty w polach uprawnych były często zestawiane z owsem w powiedzeniach o charakterze magicznym jako jego przeciwieństwo – „Uciekaj diable z ostem, bo idzie św. Szczepan z owsem”¹². Były także określane zwyczajowo czarcim żebrem, czartopłochem. Ostrożeń to pożywne dzikie rośliny (zwłaszcza ostrożeń warzywny), z których przyrządzano potrawy, a kąpiele z poszczerbionego liścia miały wypędzać złe moce z dziecka. Stosowano je w weterynarii, do usuwania robaków, leczenia kolek, zwiększania mleczności krów. Wydawałoby się, że stworzona przez diabła roślina nie powinna mieć charakteru pozytywnego, leczniczego, a jednak pojawia się jako cenione zioło, także w zabiegach magicznych (ma podobną ajtiologię co lebioda). Różnego rodzaju osty i ostrożeń również wchodziły w skład bukietów na dzień Matki Boskiej Zielnej¹³, zaś wyjątkowo ciekawym przykładem jest ich wtórne użycie: „Bardzo często stosuje się także ten sposób, że oset święci się na Matkę Boską Zielną, a potem wsadza go tam, gdzie rósł, ale

¹⁰ T 301 „Bracia zdradzieccy”. Z. Kowerska, *O trzech pannach, co ich djabeł porwał*, „Wisła” 1897, t. 11, s. 296.

¹¹ B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody (część druga)*, ZWAK 1882, t. 6, s. 239.

¹² Tamże, s. 239-240.

¹³ S. Udziela, *Rośliny w wierzeniach ludu krakowskiego*, „Lud” 1931, t. 30, s. 39-40.

odwrotnie, wierzchołkiem do ziemi, a korzeniem do góry”¹⁴. Mimo pozornie negatywnej waloryzacji niepożądana w polu uprawnym roślina jest wykorzystywana na wiele sposobów. Wskazuje to po raz kolejny na niemożność opisanie kultury ludowej w kategoriach binarnych. Diabeł jest antagonistą Boga, to ten zły, podczas gdy Bóg jest dobry. Jednak ludowy diabeł nie jest tym samym co chrześcijański szatan, podobnie jak chrześcijański Bóg jest zupełnie inną postacią niż ten z ludowych opowieści. Diabelska ajtiologia gatunku nie oznacza, że bywa on omijany szerokim łukiem, wręcz przeciwnie, diabelski potencjał może być odpowiednio wykorzystywany: „Jeżeli głowacz ma głów trzy albo pięć, byle nie do pary, to go bardzo dobrze w domu trzymać. Wszystko złe odpędza od chaty”¹⁵.

W ludowym uniwersum zarówno sacrum jak i różnego rodzaju siły diabelskie zamieszkują przestrzenie nieznane i nierzadko trudno je od siebie oddzielić. Za sprawą ich mocy kreacyjnych różne gatunki otrzymują pewien magiczny potencjał, który człowiek może wykorzystać. Świat ludowy potrzebuje dwóch demiurgów, zapewniających równowagę i możliwość manewrowania różnego rodzaju siłami w zależności od potrzeby. Zbigniew Libera, opisując postać znachora¹⁶, przedstawił ją jako sięgającą po moc daną mu zarówno przez Boga, jak i diabła. Wydaje się, że z roślinami sprawa wyglądała podobnie. Dotknięte źródłem zaświatowej mocy stanowiły potencjał, z którym wprawna zielarka, kowal, weterynarz, kobieta umieli się obejść. To naturalne współistnienie oraz mieszanie się porządku boskiego i diabelskiego odnajdujemy też w legendzie o dziewięcisiłę pospolitym (*Carlina vulgaris*): „Raz szła Najświętsza Panna i wbiła sobie kolec do nogi. Dziwno jej było, że jest kolec, a ostu niema nigdzie. Szuka i szuka i znalazła małą roślinkę, pokrytą kolcami i rzekła do świętego Józefa: „E, to taki mały osetek. Od tego czasu nazywa się to ziółko osetkiem Najświętszej Panny”¹⁷. Oset czy lebioda mogą stanowić przykład komplementarności ludowego postrzegania świata, które operuje opozycjami binarnymi, lecz w rzeczywistości zawiera się w przestrzeni pomiędzy nimi. Podobnie dwuznaczny okazuje się omawiany przeze mnie groch, który bywał wykorzystywany do wyrażania wartości skrajnych, w

¹⁴ *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Adama Fischera*, red. P. Klepacki, M. Kujawska, Ł. Łuczaj, J. Sosnowska, Wrocław 2016, s. 243-244.

¹⁵ Zapis dotyczy gatunku ostrożeń głowacz (*Cirsium eriophorum*). B. Gustawicz, dz. cyt., s. 244.

¹⁶ Z. Libera, *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX-XX wieku*, Wrocław 2003.

¹⁷ S. Udziela, *Rośliny w wierzeniach ludu krakowskiego*, „Lud” 1931, t. 30, s. 13. Osetkiem Panny Marii nazywano także popłoch pospolity (*Onopordon Acanthium*). Nieścisłości w nazwach gatunkowych zob. B. Gustawicz, dz. cyt., s. 31.

zależności od cyklu rozwojowego, ludowe „życie” grochu trwało pomiędzy opozycjami płodny – jałowy.

W bajkach ludowych ziele może być wykorzystywane m.in. do zdejmowania uroków, zabezpieczania ludzi, zwierząt i przedmiotów od działania „nieczystego”, służyć leczeniu, otruciu, sprowadzeniu na kogoś nieszczęścia albo zadaniu choroby:

Mężczyzna usłyszawszy to, ucieszył się bardzo, wyrwał ziele i schował do kieszeni. Od tej chwili dyablica nie miała do niego przystępu¹⁸.

Marcyna roznieciła wielki ogień na kominie, postawiła nań kociołek z wodą, w którą wsypała korzeń balderyanu, żywokostu i różnych innych ziół i korzonków. Gdy były ugotowane na miazgę, wylała je na miskę kazała Kasi otworzyć drzwi i zaczęła zwoływać kotów, które się też w wielkim mnóstwie stały miaucząc przeraźliwie. Baba odganiała wszystkie, dopiero gdy się ukazał wielki, czarny kot z białym ogonem, schwyciła go, wsadziła w miech (worek) i zawołała z radością: „Kasiu, twoje szczęście zrobione¹⁹.”

Przykładem szkodliwego działania z użyciem roślin jest podbieranie i psucie mleka innej gospodyni:

Na cmentarzu kościelnym w Konecku, podczas summy niedzielnej w kościele, widziano kobietę (zapewne ciotę) jak przy poruszeniu czy kołysaniu ciała to naprzód, to w tył, zrywała ziele czy też kwiat (drobny biały) i rzucała je znowu o ziemię, gadając wciąż: „Mnie na użytek, tobie na ubytek! Mnie na użytek, tobie na ubytek!”²⁰.

„Cudzego nie chcę, a swego nie dam”, poczem wróciwszy przed wschodem słońca do chaty, zlewają w naczynie ów odwar ziół, które przez noc całą się gotowało, mieszają takowe z rosą, a wszystko to posypują mąką, mówiąc: „I mleko będzie i czarownica nie odbierze”; następnie dają to krowie do spożycia, pragnąc ją zabezpieczyć od wpływu złowrogiej wiedźmy²¹.

¹⁸ Brak w PBL; B. W. Segel, *Materyjały do antropologii Żydów*, ZWAK 1893, t. 17, s. 290.

¹⁹ Brak w PBL; O. Kolberg, DWOK, t. 14, W. Ks. Poznańskie, cz. 6, s. 150.

²⁰ O. Kolberg, DWOK, t. 3, Kujawy, cz. 1, s. 102.

²¹ I. Piątkowska, *Z życia ludu wiejskiego w ziemi sieradzkiej*, „Wisła” 1889, t. 3, z. 3, s. 487.

Jednocześnie ziele było artefaktem służącym przeciwdziałaniu takiemu procederowi. Niesamowite bogactwo sposobów, w tym takich z użyciem roślin – okadzanie, podawanie do zjedzenia lub wypicia krowom, na sprowadzenie mleczności bądź jej zatrzymanie wskazuje, że była to jedna z głównych trosk wiejskiej gospodyni. Stanowiło również typowe zarzewie konfliktów, ponieważ często padały oskarżenia o podbieranie mleka, gdy jedna gospodyni miała go więcej niż inne, co rodziło natychmiastowe podejrzenia o paranie się czarami. Pragmatyka wiejskiego życia przejawia się w wielu bajkach, w których bohaterowie, na co dzień cierpiący niedostatek i głód, w nadprzyrodzonej rzeczywistości mają go pod dostatkiem. Te „magiczne” jednostki, czyli czarownice, istnieją także poza strefą opowieści, są obecne w życiu wioski i w nim dokonują zabiegów magicznych, często służących tym samym celom – zapewnieniu sobie dostatku, pożywienia, ubrania. Co ciekawe, przestrzeń męskich wpływów, czyli pole uprawne w przypadku urodzaju u jednego gospodarza i jego braku u drugiego, nie była rozpatrywana jako wynik działania czarów, a raczej rozsądnego gospodarowania. Kobięcym talentom dużo częściej przypisywano nadprzyrodzoną proweniencję.

W bajkach magicznych i podaniach wierzeniowych bardzo często pojawia się związek ziela z czarami oraz czarownicami, one potrafią wybrać odpowiednie rośliny i sporządzić z nich leki, trucizny, eliksiry. Spożywanie wyciągów roślinnych pozwala zobaczyć przyszłość lub wymazać pamięć, a także przywołać miłość ukochanej osoby:

on usłyszawszy o tém, radził się czarownicy; a ta mu dała ziela, którego gdy się napił, widział jak na dłoni w przyszłości, że on, choćby z jak małym wojskiem, pobije trzy razy największe siły tureckie (...) Wiedziała stara czarownica, że już Świrydowi z Turkami nie wojować; poi go więc drugi raz ziele, przez które wszystkiego, co w swój przyszłości widział, zapomniał²².

Czarownica rozpaliwszy ogień spory na kominie, zaczęła kadzić do koła izbę jakimiś ziołami, a potem wzięwszy otrzymany kosmyk włosów i kawałek płótna z koszuli Praski, nad dymem z tych ziół trzymając i jakieś niezrozumiałe szepty odprawując, tak w ostatku zwołała: — Przybądź Parasko! Zaklinam się w imię tego, o mocen jest mnie i każdego i ciebie z ziemi do piekła zaraz przenieść na wietrze! Przybądź! I okaż się, choćby w postaci konającej, lub nagięj, jak cię matka na ten świat porodziła! (...) Czarownica porwawszy zioła, zaczęła nimi okurzać

²² Brak w PBL. Ł. Siemieński, *Podania i legendy polskie, ruskie, litewskie*, Poznań 1845, s. 37-38.

Paraskę, a potem siłą roztworzywszy ściśnięte zęby, wlała jakiegoś napoju kilka kropel w usta, ucięła kosmyk włosów z warkocza i nanowo okurzając ziele, zaczęła szepty odprawiać. Wkrótce znikło widziadło, czarownica oddając mu włosy odcięte: Bądź spokojny — rzekła — idź i niemów nikomu, żeś tu był u mnie; Paraska kochać cię będzie²³.

W bajkach polskich do rzadkości należy motyw ziela nieśmiertelności, gdyż częściej jego rolę odgrywa znany także z tradycji antycznej motyw wody żywej²⁴. Roślina stanowi w nich symbol życiodajnej mocy, zieloności pełnej potencjału, niekoniecznie zaś obraz konkretnego leku – gatunku rośliny podanej w odpowiedni sposób i określonej dawce. W wielu przekazach wiarę w sprawczą moc ziół oddają sceny przygotowania wywarów z bliżej nieokreślonych składników, w tym pochodzenia roślinnego. Ziele przywracające życie występuje w niektórych bajkach magicznych, m.in. w realizacjach wątku T 311 „Zakazany pokój”. Po przyłożeniu do zwłok odpowiedniej rośliny zmarły ożywa, nie odczuwając skutków śmierci:

„Naści! Posyłaj co chcesz matce i ojcu!” Wzięła ona, nakładła tam różnego drogiego naczynia, i nożów złotych i łyżek złotych i srebrnych, wzięła swoją siostrę zabita, tę pierwszą, wytarła ziołami, wskresiła ją i położyła ją do skrzyni, razem ze złotem naczyniem. Włożywszy to wszystko do skrzyni, mówi mu tak: „Nieś teraz!”²⁵.

Podobnie maść ziołową i rośliny pozwalające na wskrzeszanie zmarłych znajdujemy w wątku T 8251 „Mistrz Twardowski”, o bohaterze będącym najstynniejszym polskim alchemikiem oraz magiem:

Twardowski, co całe życie pracował nad tém, aby wynaleźć środek oparcia się śmierci, wynalazł wreszcie sposób pewny. Na kilka lat przed porwaniem swoim, zaufanemu uczniowi kazał się posiekać w kawałki i przepisał mi, jak dalej ma postępować. Uczeń rozgłosił śmierć Twardowskiego; jakoż znikł czarnoksiężnik, a tymczasem krajał ciało jego, siekał, gotował zioła i maście. Tak posiekawszy, maści nasmarował, zlał sokami roślin i złożył napowrót ciało

²³ Brak w PBL. Tamże, s. 128-129.

²⁴ E. Wileczyńska, *Woda żywa*”, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, <https://bajka.umk.pl/sloownik/lista-hasel/haslo/?id=192>, dostęp 25.05.2023.

²⁵ S. Ulanowska, *Łotysze Inflant polskich*, ZWAK 1895, t. 18, s. 324-325.

jak należy²⁶.

Bajkowy bohater wyruszający po ziele życia lub wodę żywą udaje się w zaświaty, często jest to wyprawa do świata umarłych, dlatego jego podróż jest tak niebezpieczna. Motyw ten pojawia się już w eposie o Gilgameszu²⁷, wyprawach herosów greckich do Hadesu, a w przypadku kultury słowiańskiej – Iwana Carewicza lub najmłodszego z braci za siódmą górę, za siódmą rzekę. Badania Władimira Proppa i historyczne ustalenia dotyczące mobilności chłopstwa dowodzą, że protagonista, opuszczając swój dom, opuszcza znany sobie świat, porzuca go i wyrusza w miejsca dla niego nieznane, wśród których wiele wykazuje cechy typowe dla krainy śmierci, zresztą nierzadko doświadcza symbolicznego zgonu, aby móc się ponownie narodzić i powrócić jako odmieniona osoba²⁸. Fabuła ludowych opowieści wskazuje także, że nie jest to zwykły człowiek, a wybranek zdolny do powrotu z niebezpiecznych wędrówek w zaświatach, podczas gdy pozostali śmiałkowie polegli, zostali zamienieni w kamień, pożarci itd. Takimi niezwykłymi zdolnościami odznaczał się również szamani, jurodiwi, czarownicy. Interesujący punkt odniesienia znajdujemy w bajkach o głupcach. Owi bajkowi głupcy, często nieszanowani przez społeczność i poniżani przez rodzeństwo, mają specyficzną wrażliwość na przyrodę, zwierzęta, rośliny, przez co uzyskują pomocników podczas swoich przygód:

Ludwiś pytał się zwierząt, czy nie wiedzą o jakich ziołach. Te mu powiedziały, że wiedzą. Ludwiś kazał królowi obznajmić, że uzdrowi królowne, a ten kazał go zawołać. On przyszedł ze zwierzętami i wszyscy uciekali, a król go nie chciał widzieć. Ale on powiedział, że so potulne i nikomu nic nie zrobił. Posłał zwierzęta do lasu, one odwały kamień i przyniosły fiaszeczke z olejem i ziół nazbięrały. Zapusił parę kropli królownie, żeby zażyła; kazał ju zrobić kąpiel z tych ziół; zanieśli jo na prześcirađlach do wanny, a jak się wykapała, wlożyli ją do łóżka i pierzyną przykryli, jaż się wypociła. Kąpali jo tak trzy razy dziennie. Ludwiś powiedział, że do trzech dni będzie królowna zdrowa. Jak czwartego dnia wstała z łóżka odbyło się wesele²⁹.

²⁶ T 8251 „Mistrz Twardowski”; K. Wójcicki, *Klechdy. Starożytnie podania i powieści ludowe*, t. 2, Warszawa 1852, s. 169. Analogie do symbolicznej śmierci podczas inicjacji opisuje M. Eliade w książce *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994. Proces stawania się szamanem wymaga zejścia do świata dolnego, uśmiercenia i poćwiartowania ciała adepta, gotowania go w gorącej wodzie, a następnie złożenia jego ciała na nowo.

²⁷ *Gilgamesz. Epos starożytnego Dwurzecza*, tłum. R. Stiller, Warszawa 1982.

²⁸ W. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 44-48.

²⁹ T 315 „Żelazny wilk”, A. Saloni, *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, MAAE 1903, t. 6, s. 338. Zob. także T 554 „Wdzięczne zwierzęta”.

Popularnym motywem jest ratowanie mrówki lub pomoc przy odbudowie mrowiska, co stanowi wynik litości i „czystego serca” bohatera. W niedalekiej przyszłości zostaje on poddany próbie rozdzielenia maku od piasku, której jest w stanie sprostać dzięki interwencji wdzięcznych owadów. Wydaje się, że zwierzęta i rośliny traktowane są przez bohaterów tak jak ludzie, z należnym im szacunkiem i współczuciem, ukazując te zachowania jako właściwe. Ich ślady w obrzędowości i zwyczajach, których źródła tkwią w kulturze pogańskiej, opisywał m.in. Henryk Biegeleisen:

Roślinom, jako istotom żyjącym, przypisuje on (lud – S. O.) myśli, uczucia, duszę ludzką. Obchodzi się z pewnemi drzewami, zazwyczaj wiekowemi, jak z ludźmi, darzy je współczuciem. Zawiadamia się drzewa owocowe o śmierci gospodarza. (...) Cześć dla drzew oparta jest na wierze, że w drzewie mieszka jakiś duch, jakaś utajona moc, mogąca człowiekowi szkodzić lub być mu pomocną³⁰.

Pomoc i współczucie roślinom jest w bajce ludowej zdecydowanie rzadsze niż zwierzętom. Taki akt zanotowany został w twórczości opartej na motywach ludowych:

- Każde drzewo w tym lesie, gdzieś tam w obłoki pnie się, i ma czapkę zieloną, a tyś bez niej nieboże! chłód zaszkozić ci może; ty między braćmi twemi, jak ja między swojemi, głupcem pewnieś się urodził... masz więc czapkę odemnie! I objąwszy go czule, szczerze biedak zapłakał. Wtém dąb przy pniu rosnący, nagle zaskrzypiał, zaszumiał, - głupiec podchyliwszy poła, chciał już drapnąć w przetrachu, gdy dąb ludzkim rzekł głosem:

- Stój, nie uciekaj! chwilkę zaczekaj, słuchaj coć rzeknę: ten pień – me dziecię przed czasem ścięte, marnie uschnięte... prócz mnie biednego, nikt syna mega nie pożałował... tyś się zlitował, łzamiś go zrosił – o cokolwiekbyś więc prosił, otrzymasz³¹.

„Otwórz się, otwórz, złoty dębie! Niech mam bogate suknie, i kolaskę i dworzan” I wnet złociste błysnęły na niej szaty, wsiadła w bogatą kolasę, a otoczona licznym dworem, pojechała do kościoła³².

³⁰ H. Biegeleisen, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*, Lwów 1929, s. 453.

³¹ A. Gliński, *Bajarz polski: baśni, powieści i gawędy ludowe*, t. 3, Wilno 1862, s. 74-75.

³² K. Wójcicki, *Klechdy. Starożytne podania i powieści ludowe*, t. 2, Warszawa 1852, s. 54.

W bajkowej rzeczywistości często odnajdujemy ludzkie tęsknoty za sprawiedliwością (wystarczy spojrzeć na los bogaczy wyzyskujących chłopów – tracą majątek, życie, a ich duchy po śmierci tułają się, cierpiąc katusze), bohater o dobrym sercu otrzymuje nagrodę po przejściu prób i dalekiej podróży od domu. Nagrodę za dobre serce i pracowitość, jaką jest bogactwo ukryte w dębie, ukazuje także współczesny przekaz:

Przyszedł do niej dziadzio staruszek. Pyta ją: „Dziewczynko, czego ty płaczesz?” – „A, bo mi mama upiekła placków z popiołu. Ja ich nie mogę jeść”. A on mówi do niej: „Czekaj dziecko moje, będziesz grzeczna, będziesz dobra, to ci będzie dobrze.” Stuknął łasko w dęba, bo siedziała pod dębem, otworzyły się jej oczy. Zobaczyła wielki majątek, takie pokoje, ale w tym pokoju był kotek i piesek, i powiedział jej, szanuj tego kotka i pieska, to ci będzie dobrze u mnie”³³.

Głupcy z bajek są postaciami pozytywnymi, obdarzonymi darem rozmowy z nieludzkimi bytami, toteż ich pełne litości, szczodrości podejście do roślin i zwierząt waloryzowane jest pozytywnie. Bajka ukazuje jednocześnie wartości inicjacyjne. Kończy się nagrodzeniem tego bohatera, który odznacza się odwagą i empatią w stosunku do innych bytów (także obdarzonych duszą), następuje jego przemiana w osobę dorosłą, co jest zasygnalizowane zawarciem przez niego małżeństwa i odziedziczeniem majątku. Według zasady odwrotności, głupiec w naszym świecie jest mędrcem w świecie na opak, tym magicznym, gdzie rośliny, tak rzadko przemawiające w codziennym życiu, zabierają głos zdecydowanie częściej. W ludowej wizji świata istnieją osoby, które mają dostęp do tego świata na co dzień, są w stanie wychodzić z „normalnej” rzeczywistości do tej nadprzyrodzonej i to przez całe życie, nie tylko podczas niezwykłych przygód, które zazwyczaj stają się udziałem bohatera jedynie do czasu wkroczenia w dorosłość i zawarcia małżeństwa, o czym więcej piszę w kolejnym rozdziale.

Odległe krainy w bajkach ludowych odzwierciedlają w schematyczny sposób wyobrażenia o zaświatach. Przestrzeń ta jest bardzo bogata i niejednorodna. Chrześcijańska wizja nieba i piekła oraz świata ziemskiego grubą kreską oddziela bytowanie pozytywnych – boskich mocy i miłych im duchów, od siedliska złych – diabelskich stworzeń i potępionych dusz. W plastyczny sposób oddaje się ten stan poprzez umiejscowienie „dobrych” na górze, w niebiosach, gdzie panuje

³³ S. Niebrzegowska – Bartmińska, dz. cyt., s. 78-79.

przyjemny chłód, czystość, i „złych” w podziemiach spowitych ciemnością oraz przerażającym gorącem. Ludowa wizja przemodeluje ten prosty schemat, dodając poziomy wymiar. Zamknięcie tego, co ludzkie, zrozumiałe, bezpieczne w granicach chłopskiego miejsca zamieszkania, niejako automatycznie wyrzuca wszystko pozostałe poza obręb wioski: diabły, świętych, Boga, umarłych, anioły, demony, itd. Przestrzeń i czas nie są mierzalne według naszych jednostek czasu linearnego, którego istnienie umożliwiło pismo, a według logiki mistycznej, gdzie czas rozpatrywany jest cyklicznie i charakteryzuje kultury słowa mówionego. Wciąż opowiadane historie odżywiają, kreują postrzeganie świata na nowo, nieustannie re-kreując rzeczywistość.

W kulturze ludowej roślinom przypisywano wiele cech ludzkich, można było z nimi rozmawiać, prosić je i zastraszać, wyrażały ludzkie emocje, podejmowały decyzje i ponosiły ich konsekwencje. Na podstawie tekstów folkloru możemy wnioskować o pewnego rodzaju chłopskiej filozofii względem flory, formach współistnienia z nią. Określenia, jak wyglądało to wielogatunkowe uniwersum, pozwoli na zestawienie go ze schematami analizy antropologicznej dotyczącej relacji natura – kultura, a następnie na nowo ustalić zależności, jakie w ludowym świecie zachodziły pomiędzy kobietami a konkretnymi gatunkami flory. Przegląd bajek ludowych wskazuje, że rośliny stanowiły element świata obdarzony pewną autonomicznością, nie były jedynie podmiotem, biernym elementem wykorzystywanym przez człowieka, zaś rabunkowa gospodarka i bezmyślne niszczenie natury było obarczone poważnymi konsekwencjami: „drzewa w lesie mają duszę. Drzewo ma takie czucie jak człowiek; gdy się je ścina to z bólu dygocze. Na sądzie ostatecznym każde drzewo, które bezpożytecznie zostało ścięte lub zniszczone oskarżać będzie o to człowieka, że je przedwcześnie życia pozbawił”³⁴.

Wyobraźmy sobie, że wyrastamy w kulturze, gdzie opowiada się bajki sklasyfikowane jako T 2651 „Osika i leszczyna” i na jej podstawie zaczynamy postrzegać przywołane dwa gatunki drzew, waloryzować je, tworzyć ich odmienne obrazy, którym przysługują zupełnie inne wartości niż przypisywane im współcześnie

Uciekając Matka Najświętsza z malutkim Jezuskiem przed królem Herodem, schowała się pod osiką, ale drzewina ta nie chciała Panience Maryi dać schronienia tłumacząc się tym, że się boi, aby ją król Herod nie ściał. Matka Boska wraz ze swoją dzieciną zmuszona wyléść z pod osice i nie wiedząc na razie kaj się skryć, pobiegła pod laszczynę, nieopodal od osice rosnącą.

³⁴ H. Biegeleisen, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłq*, Lwów 1929, s. 453.

Laszczyna z chęcią przyjęła Boską rodzinę; jak mogła otuliła Ją drobnymi pławinami tak, że Król Heród z niczém powrócił do domu. Na tę więc pamiątkę postanowił Pan Jezus, że osika ciągle trzepece listkami, niby z bojaźni, choć jest czysta pogoda na niebie, a pod laszczyną jak grzmi, kiedy człowiek stanie, jest pewny, że grom go nie zabije³⁵.

Konsekwencją decyzji osiki, podjętej *in illo tempore*, jest jej cecha charakterystyczna – drzenie, nawet gdy nie powiewa wiatr. Dalej, rozpatrując rolę drzewa w kulturze, osika może być wykorzystywana do leczenia chorób związanych z drgawkami i trzęsieniem się ciała ludzkiego, na zasadach magii sympatycznej, według których podobne wywołuje podobne, i tak rzeczywiście była stosowana. Zatem to, do czego można wykorzystać surowiec drzewny, w świetle folkloru jest wynikiem zachowania osiki z czasów, gdy Jezus chodził po ziemi. Roślinny mieszkaniec naszych ziem wpływa na nasze decyzje i kształtowanie dziedzictwa leczniczego, pomimo braku wykonywania realnych działań z jego strony. W odróżnieniu od leszczyny, osika postanowiła dokonać wyboru na niekorzyść Świętej Rodziny i przez ten pryzmat jest postrzegana przez kolejne pokolenia ludzi. Leszczyna zaś jest drzewem cieszącym się wielką estymą³⁶. Postaci świętych w kulturze ludowej bywają postrzegane schematycznie, zazwyczaj na podstawie ich jednego czy dwóch czynów, wśród których najczęściej wymienić można rodzaj męczeńskiej śmierci, o czym świadczą np. ich przedstawienia w formie rzeźb. Święta Agata trzyma na tacy odcięte podczas tortur piersi, Święty Bartłomiej swoją własną skórę, zdartą przez przeciwników religii chrystusowej. Święci mają swoją niedługą, czasem trzydziściową historię, która tworzy ich charakter widziany przez pryzmat kultury ludowej. Analogiczna sytuacja dotyczy nie-ludzkich postaci, a mianowicie roślin – błogosławionej, uchodzącej za mądrą, leszczyny i negatywnie waloryzowanej osiki. Osika to zawsze drzewo, które się trzęsie, święta Agata to zawsze osoba z obciętymi piersiami, której schematyczna historia spowodowała, iż jest patronką kobiet z chorobami piersi.

Bajkowy wątek T 960 „Kara za zbrodnię” z jego wariantami zawierającymi motywy roślin może stanowić kolejny argument przemawiający za istnieniem w kulturze ludowej dwustronnych relacji ludzko – roślinnych. Roślina nie jest jedynie biernym bytem, przyjmującym naszą wolę, jest

³⁵ T 2651 „Osika i leszczyna”. W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, ZWAK 1883, t. 7, s. 117.

³⁶ H. Biegeleisen, dz. cyt., s. 456-458.

partnerem obdarzonym pewną dozą autonomiczności, wpływającym na ludzkie życia, podobnie jak ludzie wpływają na losy roślin:

Szło raz przez las dwóch studentów. I stało się, że jeden drugiego postanowił zabić. Rzucił się więc z nożem na towarzysza i zaczął zadawać mu ciosy śmiertelne. Napadnięty poprosił o zmiłowanie, ale czułe jego prośby nie zmiękczyły zakamieniałego serca. Po wielu ciosach, rzekł umierający słabym głosem: „Bóg jest sprawiedliwy – oto ta paproć cię wyda”. – To rzekłszy wyzionął ducha. Rosło w tym lesie dużo paproci. Zabójca pochował głęboko w ziemi ciało nieszczęsnego towarzysza, a spojrzawszy na paproć zaśmiał się tylko, nie obawiając się, aby paproć jego zbrodnię wydała. Jakoś w rok zobaczył ów morderca wielu ludzi, niosących wianki z paproci. Wspominał na te słowa umierającego towarzysza mówiąc: Jakże mnie ma ta paproć wydać”, i zaczął się śmiać i to coraz bardziej. Wzbudziło to podejrzenie, tak iż przytrzymano zbrodniarza, i tak długo nań nalegano, aż się przyznał do zbrodni. A tak paproć go wydała³⁷.

Warto również przytoczyć w powyższym kontekście zwyczaje wigilijne, o niezwykłej wręcz żywotności:

Po wieczerzy wilijnój wychodzi z domu dwoje ludzi, jeden z siekierą, drugi luzem, do ogrodu. Trzymający sikierę przystępuje do drzewa i mówi: „Nie rodzisz, utnę cię”. Drugi zaś prosi za drzewem: „Nie ucinaj, bo już rodzić będę”. (...) Indziej wychodzi gazda z parobkiem lub ojciec z synem do sadu. Gdy ojciec chce ścinać drzewo nieurodzajne, wtedy syn prosi ojca by drzewa nie ścinał i obejmuje je rękami, prosząc je, aby na rok przyszły rodziło. (...) Na drzewo owocowe nie godzi się obutemu wychodzić, gdyż nie będzie już rodziło³⁸.

No i tata w wiligie, w dzień jeszcze obwiązywał drzewka słomą i pytał sie w sadzie, pytał sie każdego drzewka: – „Będziesz rodzić czy nie będziesz?” Jak drzewko odpowiadało, że będzie to grubszyj słomy dostało, jak nie będzie, to tata mniej słomy dawał temu drzewkowi³⁹.

Drugi z przytoczonych przykładów został zapisany w 1995 roku, wskazując na nie tak dawne jeszcze kultywowanie tradycji wigilijnych, w których istotne miejsce zajmowały zabiegi mające

³⁷ O. Kolberg, DWOK, t. 15, W. Ks. Poznańskie, cz. 7, s. 65. Analogiczną opowieść, w której rolę świadka przyjmuje brzoza, zanotowała Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska. Zob. Taż, dz. cyt., s. 95.

³⁸ B. Gustawicz, dz. Cyt., s. 209.

³⁹ S. Niebrzegowska-Bartmińska, dz. cyt., s. 108.

sprowadzić urodzaj na drzewa. Zabieg ten odbiega od rytuałów płodnościowych polegających na symbolicznym przeniesieniu żywotności, mnogości, urodzajności z jednego przedmiotu na drugi, np. poprzez obsypywanie drzewek makiem, aby miały tyle owoców, ile ziaren w makówce⁴⁰. W omawianym przypadku mamy do czynienia z negocjacjami. Drzewa zawierają z ludźmi umowę, w zamian za to otrzymują obietnicę ochrony czy większą ilość słomy. Warto odnotować, że w danym przykładzie jest to umowa ustna, roślina i człowiek dają sobie nawzajem „słowo”, a więc komunikacja z rośliną zachodzi na płaszczyźnie werbalnej. Drzewo w ludowej wizji świata może więc zdecydować, posiada wolę, którą egzekwuje:

Szwagier opowiadał nam, jak somsiad wyciun chojinke [na cmentarzu], przyniósł do domu jej ubrały jako chojinka na święta. Ji w nocy zaceła się chojinka trzonść ji głos: „Zanieś skundeś wziu!” I musiały zanieść, rozebrać i zaniósły⁴¹.

W przywołanym fragmencie również pojawia się kwestia obrażenia się rośliny, nieokazania należytego szacunku poprzez wchodzenie nań w butach. Ciekawa wydaje się sytuacja mniej oczywista, w której to roślina nie komunikuje się ludzkim językiem, a mimo to bierze udział w życiu społecznym⁴². Komunikacja między człowiekiem a rośliną jest możliwa mimo braku słów wypowiedzianych przez nie-ludzkiego partnera „rozmowy”:

A była sucha wierzba wedle drogi, co ją wiatr ruszał że skrzybiała i do drogi się nachylała. Chłop mówi do tej wierzby: „Wierzbo, może sobie kupisz jałówkę?” Wierzba się kiwała, niby przystając na żądanie. - „No”, rzekł chłop, „to mi jutro dasz pieniądze”, i uwiązał u niej jałówkę, a sam wrócił do chałupy. Przyszedszy, mówi swojej babie: „Dobrzem sprzedał cielicę, wierzba ją kupiła? Jutro pójde do niej po pieniądze”. - On na to: „Ej kaj-ta pleciesz, gadasz brzyćkie słowa; jak nie będzie cielicy ani pieniędzy, to weznę i siekiérą wierzbę porąbię na drobne kawałki”. I poszedł do lasu nazajutrz, stanął przy wierzbie i mówi do niej: „A das ty pieniądze?” - Ale że nie było wiatru, i wierzba się nie kiwała, ino stała jak świca, więc ze złości chłop rąbnął siekiérą kilka razy, połupał ją, a tu sypią się z niej talary, że co nie-miara⁴³.

⁴⁰ S. Udziela, *Materyjały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy*, ZWAK 1886, t. 10, s. 87.

⁴¹ S. Niebrzegowska - Bartmińska, dz. cyt., s. 94.

⁴² Na temat pozalingwistycznych form komunikacji i oddziaływania na siebie różnych gatunków pisał E. Kohn. Zob. E. Kohn, *How forests think: toward an anthropology beyond the human*, Londyn 2013, s. 31-38.

⁴³ Brak w PBL. O. Kolberg, DWOK, t. 8, Krakowskie, cz. 4, s. 201.

Przykład bajkowego bohatera przedstawia możliwe warianty zakończenia negocjacji. W drugiej części sąsiad dowiedziawszy się o bogactwie, jakie otrzymał chłop od wierzby, również pragnie wzbogacić się w ten sposób. Zaprowadza do drzewa jałówkę, lecz nie wypowiada ani słowa. Nazajutrz znajduje tylko resztki zwierzęcia zjedzone przez wilki, po czym w złości rozrąbuje wierzbę i kilka okolicznych drzew. Zarówno potoczna relacja, jak i przytoczone powyżej przykłady zwyczajów bożonarodzeniowych negocjacji z drzewami wskazują, że interesy z roślinami były możliwe. Ich istotą było jednak ustalenie warunków, dane słowo musiało zostać dotrzymane, zaś chłop, który nie odezwał się do partnera, nie ustalił warunków wymiany, nie mógł oczekiwać więc żadnej zapłaty, w tym przypadku umowa nie została zawarta i potwierdzona, w przeciwieństwie do sąsiada, który zrobił wszystko należnie z zasadami kupna i sprzedaży, za co otrzymał stosowną zapłatę. Nasuwa się jeszcze jeden wniosek ze wszystkich przytoczonych w rozdziale przykładów – w ujęciu ludu rośliny są zawsze sprawiedliwe, nie łamią umów, dotrzymują słowa, nawet tego niewypowiedzianego, są cichymi świadkami ludzkich czynów moralnych i niemoralnych, zawsze świadcząc na rzecz wartości uniwersalnie dobrych.

Podobne traktowanie rośliny odnajdujemy również w zabiegach leczniczych, tzw. „zabijaniu choroby”, i towarzyszących im zamówieniach. Jednym ze sposobów pozbywania się bolesnych dolegliwości było ich oddawanie, sprzedawanie czy po prostu przekazywanie komuś innemu. Chorobę umieszczano symbolicznie w przedmiocie, np. w chusteczce, monecie, koszulce, gałązce, który następnie wynoszono z wioski (licząc, że ktoś skusi się i podniesie, zabierając wraz z nim chorobę) lub umieszczano w drzewie⁴⁴. Częstym sposobem było wiązanie chusteczki na gałęzi lub symboliczne „zaszczepianie” jej pod skórę drzewa⁴⁵. Chciałabym przy okazji zwrócić uwagę na oralne teksty towarzyszące tym zabiegom⁴⁶. Drzewo bywało informowane, że przekazujemy mu chorobę lub proszone o jej przyjęcie. W zbiorach Kolberga znalazł się też tekst, który wydaje mi się szczególnie interesujący w powyższym kontekście,:

Pomahaj Boh, horab! ratuj mene horabe, bożyj horabe od kostyj bolenia, ja tebe budu ratowaty od ohni palenia; szoby mene chreszczenoho, molytownoho ne strykało ne bolyło, ne kołoło ne szumyło; ratuj mene od kostyj bolenia od hołowy szumenia; prysiahaju tobi bożyj horabe,

⁴⁴ H. Biegeleisen, *U kolebki, przed oltarzem, nad mogiłq*, dz. cyt, s. 457.

⁴⁵ M. Marczewska, *Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam... Choroba. Studium językowo - kulturowe*, Kielce 2012, s. 95-96.

⁴⁶ H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, dz. cyt, s. 17-10.

prysiahaju Bohu; ja tebe ne budu ny krutyty ny łomyty, a szoby mene chreszczonoho molytwynoho ne krutyło ne łomyło!” To się mówi trzy razy; potem trzeba pocałować jarzębinę i odejść do domu nie oglądając się za siebie. Osoba, która przysięgała jarzębinie, nie powinna już jej łamać ani rwać przez całe życie, aby nie zgwałcić swej przysięgi, a tem samem nie zniweczyć zbawiennego jej upływu na swe zdrowie⁴⁷.

W opisie pojawia się sformułowanie o „zgwalceniu przysięgi”, cały zabieg wydaje się zresztą pełen uznania siły obiektu, z którym zawiera się umowę, bowiem człowiek całuje jarzębinę. W przypadku frazy zapisanej przez Siarkowskiego: „Powiedz-ze, mi powiedz, mój kochany dębie/ Powiedz jakim sposobem léczyć zęby w mojej gębie”⁴⁸, zwroty do rośliny również są czułe, jest to sposób na uzyskanie przychylności dębu, niemniej zdarzały się także sytuacje grożenia czy szantażu, siłowego wymuszania jego pomocy w rozwiązywaniu ludzkich problemów. „Po zachodzie słońca należy udać się na pole zarosłe ostem, zgiąć łodygę do ziemi, główkę tej rośliny, czyli wierzchołek przycisnąć kamieniem i mówić: „Mój panie oście/ Niechaj wyjdą z tej trzody goście” (...) „Dotąd cię będę męczył oście – dopóki nie wyjdą z mojej krowy goście”⁴⁹. „Nachyla wierzchołek téj rośliny ku ziemi, i przykłada do ciężkim kamykiem lub bryłą ziemi, wymawiając słowa następujące: „Dziewanno, dziewanno, panno! Dopóty cię nie odchyłę, póki (z takięj a takięj maści cierpiącego bydłęcia) nie wypędzisz robaków”⁵⁰. Świat ludowych interesów z roślinami przedstawia się nam niezwykle sprawiedliwie i pragmatycznie, do osiągnięcia celu można używać umów, magii, próśb czy gróźb, co sytuuje rośliny na podobnym poziomie postrzegania jak ludzi.

Wygląda na to, że kultura ludowa pojmowała rośliny jako pewnego rodzaju byty niezależne, z którymi przyszło żyć ludziom na jednej planecie, ustalając warunki tego współżycia. Czy mogły się obrazić, zemścić, pomóc lub zaprzyjaźniać? Zdecydowanie tak. Kacper Pobłocki na łamach swojej głośnej publikacji *Chamstwo*, w ustępie *Bezcenne*, opisuje, jak przebiegał proces uprzedmiotowienia stworzeń, ludzi, zwierząt i wszystkich, niegdyś zbiorowo uznawanych za ożywione, bytów. „Reifikacja (uprzedmiotowienie – S.O.) początkowo nie polegała więc – jak o tym myśli się współcześnie – na traktowaniu ludzi tak, jakby byli przedmiotami, ale na traktowaniu przedmiotów tak, jakby były niewolnikami”⁵¹. Chociaż proces ten, mocno wspierany przez

⁴⁷ O. Kolberg, DWOK, t. 34, Chełmskie, cz. 2, s. 187.

⁴⁸ W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc, cz. II*, ZWAK 1879, t. 3, s. 107.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ O. Kolberg, DWOK, t. 17, Lubelskie, cz. 2, s. 156-157.

⁵¹ K. Pobłocki, dz. cyt., s. 48.

chrześcijaństwo, postępował, przekonania o sprawczości czy właśnie woli (w przeciwieństwie od nie-woli), w przypadku elementów przyrody, zwłaszcza zaś zwierząt, drzew oraz roślin w jakiś sposób wyróżniających się na tle „nieistotnego buszu”, nie został dokończony, choć zdecydowanie daleko zaszedł. W tym kontekście niezwykle ciekawa wydaje się opowieść *Dlaczego drzewa przestały mówić* wskazująca, że niegdyś, gdy wszystkie drzewa mówiły ludzkim głosem, ludzie nie ścinali ich, słysząc prośby i płacz roślin. Dopiero interwencja Jezusa pod postacią zmarzniętego staruszka, który z powodu braku opału drzewnego nie mógł się ogrzać, i wygłoszenie przezeń brzemiennego w skutki zdania: „Na moje wezwanie wszystkie drzewa od tej chwili przestaniecie godać ludzkim głosem, a serce i dusze biera do siebie”⁵², uciszyło rośliny i pozwoliło ludziom korzystać z ich „ciał”.

Interesujące wydaje się, jak bardzo uczestnik kultury ludowej próbował przy każdej okazji uzyskać dla siebie korzyść. Każde ziele na święto Boże Ciało miało wołać „święć mnie”⁵³, toteż ludzie zanosili je do kościoła, aby później korzystać z ich sakralnej mocy. Przy pomocy i za wstawiennictwem drzewa próbowali zdobyć zdrowie, pieniądze, sprawiedliwość. Jednak kult rośliny w czystej postaci raczej nie jest spotykany w tekstach folkloru polskiego i mimo prób odnalezienia form czczenia przyrody w materiałach etnograficznych jesteśmy w stanie wskazać jedynie słusznie nazwane „przeżytki” kultu obiektów przyrodniczych u przedchrześcijańskich Słowian, które zachowały się do XVI wieku⁵⁴. Przyroda i jej elementy uważane były za ożywione, posiadające ducha, którego decyzje mogły wpływać na żywoty ludzkie. Zdolne były do wykonywania akcji, niemniej oddawanie im czci nie należało już do zachowań właściwych kulturze ludowej. Nie wyklucza to jednak możliwości, że drzewa, a szerzej rośliny były postrzegane jako byty mające moc sprawczą i należało brać je pod uwagę, zwłaszcza że nierzadko dysponowały umiejętnościami niedostępnymi ludziom. Oczywistym krokiem ku osiągnięciu tych wartości było zatem wykonywanie czynności magicznych i negocjacji z rośliną:

(...) dąb olbrzymich rozmiarów, którego lud tutejszy nazywa „doktorem” dlatego, iż ma on jakoby posiadać moc leczenia na choroby: gardła, dziąseł, zębów. Jeżeli kto z okolicznych mieszkańców dotknięty jest którąkolwiek z wymienionych chorób, natenczas udaje się przez wschodem słońca do wspomnianego drzewa, w drodze nie odzywając się do nikogo; następnie,

⁵² D. Simonides, *Dlaczego drzewa przestały mówić? Ludowa wizja świata*, Opole 2010, s. 111.

⁵³ M. Witanowski, *Lud wsi Stradomia pod Częstochową*, ZWAK 1893, t. 17, s. 41.

⁵⁴ H. Biegeleisen, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*, dz. cyt., s. 453-455.

po przybyciu na miejsce wskazane, odmawia trzy „Ojcze nasz” i trzy „Zdrowaś Maryja”, poczem obchodzi w koło rzeczzonego dębu, wymawiając słowa:

„Powiedz-ze mi, powiedz, mój kochany dębie,
Jakim sposobem léczyć zęby w mojej gebie.”⁵⁵.

Dysponujemy tekstami wywodzącymi ajtiologię danego drzewa, pochodzącego z zamienionego w niego człowieka, a także traktującymi o przypadkach, gdy ludzka dusza jest połączona z rośliną, ukazując z jednej strony antropomorfizację bytów nieludzkich, z drugiej zaś głęboką świadomość połączenia człowieka z rośliną, wzajemną zależność jednych od drugich, którą my dziś rozumiemy bardziej na poziomie ekologicznym, a dawniej określilibyśmy ją jako ontologiczną.

Ci jednak widząc pogoń za sobą, zeskoczyli z konia – jedno na jedną, drugie na drugą stronę drogi – i tu ona w kalinę, on zaś w brzozę się przemienili⁵⁶.

A u nas pono w dawnych czasach zdarzyło się, że byo dwóch braci, co się bardzo kochali, i byli pono najładniejsi na świecie. Tak oni nic nie robili, jino się na siebie patrzyli, i tak se gadali: „Jakiś ty śliczny, aniołowie w niebie nie są ładniejsi od ciebie?” Za to Pan Bóg ich skarał i zamienił w kwiatek co się nazywa bratek⁵⁷.

Bajkowy wątek T 780 „Maliny”, kolejny dotyczący związków człowieka z rośliną, przedstawia bardzo znany motyw rośliny wyrastającej z mogiły zamordowanej osoby, która przemawia głosem zmarłego. Często zamiast tytułowych owoców występują wierzby lub trzcina, czyli rośliny silnie związane z pierwiastkiem chtonicznym, wodnym, który w kulturze ludowej odpowiadał aspektowi kobiecemu i zaświatom. Podobny motyw występuje w *Powiaścce o Bernardynie i piękny Apolijce*, gdzie na grobie zmarłej dziewczyny jej ukochany sadi rozmaryn (roślinę o silnych związkach z młodzieńcami). Rozrasta się on do niezwykłych rozmiarów i gdy ktokolwiek próbuje go ściąć, przemawia: „Tyś mie tu nie sadi, ty mie nie bedzies zżyna”⁵⁸.

⁵⁵ W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc, część druga*, ZWAK 1879, t. 3, cz. 3, s. 57.

⁵⁶ J. Schneider, *Z życia górali nadlornickich*, „Lud” 1912, t. 18, s. 165.

⁵⁷ B. Gustawicz, dz. Cyt., s. 307-308.

⁵⁸ S. Udziela, *Lud polski w powiecie ropczyckim w Galicyi*, Kraków 1892, s. 286.

Słyszac te pieśni zbladła zabójczyni; wtedy ojciec i matka podali jęj puszczalkę: zaledwie dotknęła usta, krew zamordowanej siostry oblała jęj lica, a puszczalka (z nagrobnej wierzby – S.O.) ostatni raz zaśpiewała piosenkę.

„Graj!, siostrzyczko, graj!
Boże cię skaraj!
Tyśto, siostrze mnie zabiła,
Młodsza siostra mnie bronila!
Tyś to siostrze mnie zabiła,
Boś mi szczęścia zazdrościła!
A w dołku'ś mnie pochowała,
Czarną ziemią przysypała.
Wyrosły ci tam wierzbeczki,
Co będą śpiewać pioseneczki:
Graj, siostrzyczko, graj!
Boże cię karaj.”⁵⁹.

Wiara w to, że ludzka dusza danego człowieka mogła wcielać się po śmierci w roślinę, była bardzo powszechna, tak samo jak wiara, że inne duchy zamieszkują ich wnętrze oraz antropomorfizowanie drzew – ich witki miały odpowiadać ludzkim włosom (wierzby, brzozy), kora – skórze, soki zaś krwi. Drzewa bywały rodzajem pomnika nagrobnego, a sadzone na mogiłach przedstawiały łączność z pochowaną osobą⁶⁰.

Warto rozpatrzyć jeszcze jedną kwestię związaną z postrzeganiem cudownych roślin, a mianowicie niemożność ich przyporządkowania do realnych gatunków flory. Najstynniejszym, powszechnie znanym w Polsce wątkiem podaniowym z motywem roślinnym jest T 3100 „Kwiat paproci” – o cudownym ziele zapewniającym bogactwo, nieśmiertelność, wiedzę lub inne zdolności oraz profity, w zależności od wariantu: „W noc świętojańską o północy zakwita paproć. Kto miał szczęście znaleźć ten kwiat, ten wie o wszystkich ukrytych skarbach”⁶¹.

Atrakcyjność motywu popchnęła naukowców i entuzjastów do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, jakim rzeczywiście gatunkiem był kwiat paproci? Obecność nasięźrzału pospolitego

⁵⁹ T 780 „Maliny”. K. Wójcicki, *Klechy: starożytnie powieści i podania ludowe*, t. 2, Warszawa 1852, s. 18.

⁶⁰ „Dęby, brzozy, a mianowicie wierzby, jeśli pojedynczo rosną na polu lub nad drogą, znaczą, że pod nimi leży i pokutuje duch jakiegoś zabitego człowieka, a w drzewie takim zamiast soków krąży krew nieboszczyka”. O. Kolberg, *DWOK*, t. 15, W. Ks. Poznańskie, cz. 7, s. 62.

⁶¹ T 3100. M. Toeppen, *Wierzenia mazurskie*, tłum. E. Piltzówna, „Wisła” 1892, t. 6, z 3, s. 654.

(*Ophioglossum vulgatum*) w tekstach folkloru, podczas obrzędów i zwyczajach sobótkowych, jest poszlaką sugerującą, iż mógł być on ów magicznym zieleń bądź jedną z jego odsłon. „A mój miły masiężrzale,/ zbiérałam cię na tym dziale,/ pięciu palcami, szóstą dłonią,/ niech się za mną chłopcy gonia,/ po stodole, po oborze,/ dospomagaj Panie Boże!”⁶². Pieśń ta znana jest w każdym polskim regionie. Nasiężrzał, zwany także wołowym językiem, często wykorzystywano w magii miłosnej, ponieważ jego wygląd przywodzi skojarzenia z narządami rodnymi. Roślina co roku z podziemnej łodygi wypuszcza jeden liść, rozgałęziający się na część wegetatywną, i jeden kłos zarodnikowy, którego kształt przypomina jednocześnie damskie jak i męskie narządy płciowe. Gatunek został sklasyfikowany botanicznie jako paproć, można go obserwować latem, od czerwca do sierpnia, wtedy znajduje się nad powierzchnią ziemi. Nasiężrzały lubią miejsca nasłonecznione, śródleśne polany, miejsca jasne. Słońce, opierające się na „narządach”, które posiada roślina, mogło dać asumpt do stworzenia bajek nawiązujących do złota, płodności, miłości. Piotr Grochowski podaje, że wyprawy po kwiat paproci pełnią funkcję praktyk magicznych, zapewniających zdrowie i dostatek, oraz inicjacyjnych, w których istotną rolę odgrywały pierwiastki erotyczno-matrymonialne. Z czasem poszukiwania magicznej rośliny przybrały raczej formę ludyczną i towarzyską, a sam kwiat paproci stał się rekwizytem obrzędowym o symbolice miłosnej⁶³. Do dziś żywe jest przekonanie, że para, która znalazła podczas Nocy Kupały kwitnącą paproć, ma prawo do aktu płciowego nieobciążonego konsekwencjami natury moralnej. Opisy etnograficzne zwyczajów związanych ze zbiorem nasiężrzałów wskazują na konieczność zbierania zieleń nago, o pójnocy, plecami do rośliny i szybkiego powrotu bez odwracania się.

U odbiorcy takiego konceptu może pojawić się jednak niepewność, bowiem nasiężrzał nie przypomina znanej nam „paprotki”, takiej jak np. orlica pospolita (*Pteridium aquilinum*) z pierzasto podzieloną blaszką liściową, bogatą w charakterystyczne dla paproci zarodniki, czy paprotka zwyczajna – *Polypodium vulgare*⁶⁴. Ta druga zwana była/bywa słodyczką, ze względu na słodkawy smak korzenia, który miał być spożywany przez kobiece demony – dziwożony:

⁶² B. Gustawicz, dz. cyt., s. 275.

⁶³ P. Grochowski, *Kwiat paproci*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, V. Wróblewska (red.), <https://bajka.umk.pl/sownik/lista-hasel/haslo/?id=96>, dostęp: 07.01.2021 r.

⁶⁴ Zob. Ł. Łuczaj, *Zapomniane dzikie rośliny pokarmowe południa Polski – czyściec błotny, paprotka zwyczajna, bluszczyk kurdybanek i ostrożeń łkowy*, *Materiały z konferencji. Dzikie rośliny jadalne – zapomniany potencjał przyrody*, Przemysł-Bolestraszyce 13 września 2007 r., s. 87.

Są to kobiety nadprzyrodzone, złośliwe, mają włos bardzo długi, rozpuszczony i prosty; piersi ich są tak wielkie, że je zamiast pralników używają, piorąc swoją bieliznę. Na głowie dla stroju noszą czerwoną czapkę, za pożywienie im służy ziele, tak zwane słodyczka. Najwięcej cierpią od nich położnice. Dziwożony szpiegują takie kobiety, a upatrzwszy porę, kradną nowo narodzone dziecię, a swoje na miejscu skradzionego zostawiają, które są zwykle szpetne, garbate i koszlawe⁶⁵.

Pokazuje się czasem groźno i obrzydło,/ Kobieta Dziwożona, Podhalan straszdyło,/ Jako mara okropna Djaskom poślubiona,/ Od wieków mieszkająca w głębi tego łona;/ Ona nocą wybiega na cieplejsze hale,/ I żywi się Słodyczką, a czasem zuchwale/ Spuszcza się aż do dziedzin, do chałup zaziera⁶⁶.

Stąd prawdopodobnie pojawiły się głosy, że kwiatem paproci musiał być gatunek rzeczywiście tę „paprotkę” przypominający, czyli np. długosz królewski (*Osmunda regalis*), którego niektóre liście przekształcają się w żółknące i zmieniające na rdzawy kolor sporofilostany (kłosy zarodnionośne, inaczej strobile), zdecydowanie bardziej wyglądem przypominające kwiat niż zarodnionośna część liścia nasięźrzału. W opisie Sobótki w Galicji znajdują się jeszcze inne wskazówki: „o samej północy po spaleniu sobótki [...] pójść zupełnie nago i tak, by nikt się tego nie domyślał, do ogrodu, gdzie kwitnie piwonia, lub do lasu, gdzie jest paproć. Tak piwonia, jak paproć, mają mieć w wigilię św. Jana kwiat biały. Kto taki kwiat dostanie, wie wszystkie tajemnice”⁶⁷. Lissowski zaś notuje, że kwiat taki świeci się⁶⁸, a w innym miejscu: „nie mając ochoty do walczenia ze straszdyłami pośród lasu, biorą się niektórzy sposób, i po zachodzie słońca, wykopawszy w lesie krzak paproci, przynoszą go z ziemią do domu i siedzą osamotnieni nad nim do północy, naturalnie bez skutku! Twierdzą, że kwiat paproci jest koloru żółtego”⁶⁹.

Wobec takiej rozbieżności danych być może należy zgodzić się ze stwierdzeniem, że kwiat paproci istniał jako przedstawiciel konkretnego gatunku na takiej samej umownej zasadzie jak to, że wskazywał on ukryte skarby czy dawał możliwość widzenia przyszłości. Uczestnik kultury ludowej nie był tak opanowany chęcią sklasyfikowania i zaszufładowania wszystkich zjawisk,

⁶⁵ L. Siemiński, dz. cyt., s. 188.

⁶⁶ T 5058 „Dziwożona (Kraśnię)”. B. Z. Stęczyński, *Tatry w dwudziestu czterech obrazach*, Kraków 1860, s. 81.

⁶⁷ F. Krček, *Sobótka w Galicji*, „Lud” 1898, t. 4, s. 321.

⁶⁸ L. Lissowski, *Sobótka*, „Wisła” 1892, t. 6, cz. 4, s. 926.

⁶⁹ Tamże, cz. 4, s. 231.

bytów jak współcześni uczeni. Wydaje się również, że obecnie dla spacerowicza czy amatora leśnych wypraw po grzyby, w lesie rosną po prostu „paprotki”. Rozróżnienie gatunków, rodzajów oraz określenie przynależności do którejś z rodzin byłoby sporym wyzwaniem dla laika, zwłaszcza biorąc pod uwagę ten problematyczny takson. Znowu musimy spróbować wejść w światoodczucie chłopa postrzegającego las czy leśne łąki w sposób odmienny od naszego, zapewne bardziej skoncentrowany na emocjach, jakie wzbudza w nim przestrzeń zamieszкана przez liczne demony i zwierzęta. Lasy, które nie były przestrzeniami gospodarczymi, są ciemne, nieznane, niebezpieczne, zwłaszcza gdy dotyczy to miejsc wilgotnych, bagien, torfowisk lub zbiorników wodnych z dużym udziałem wierzby i olchy, czyli drzew o nacechowaniu diabolicznym, gdzie lubią przebywać różnorakie istoty. Roślinność w leśnych ostępach posiada pewne cechy wspólne, nadane im przez użytkowników kultury, czyli np. związek z mocami magicznymi, tajemniczość, większą moc niż rośliny z „naszego sioła”. Paprocie rosną w takiej właśnie przestrzeni. Wytlumaczeniem owych botanicznych rozbieżności może być fakt nakładania się na siebie wielości znaczeń, połączenia zestawu cech kilku gatunków w jeden kompleks wierzeniowo-mityczny znany jako kwiat paproci. Jest on wynikiem emocjonalnego odbierania kompleksu leśnego jako zbiorowiska tych wszystkich niezwykłych gatunków:

W noc świętojańską o północy zakwita paproć. Kto miał szczęście znaleźć ten kwiat, ten wie o wszystkich ukrytych skarbach. Rzadko jednak odważy się kto wyjść tej nocy z obawy przed djabełem i czarownicami. Pewien chłop, któremu kwiat paproci wpadł niespodziewanie do jego nędznego chodaka, wybierał się do miejsca, gdzie leżał skarb ukryty. Spotyka go człowiek porządnie ubrany i w dobrych, a nawet błyszczących butach, zaczepia go i zapytuje, czy chciałby mieć te błyszczące buty za swoje liche chodaki? Chłop dał się obalamucić i przystał na zamianę, ale za ledwo odwiązał trzewiki, nic już nie wiedział o skarbie. Ów nieznajomy był to diabeł⁷⁰.

Podania o kwiecie paproci w zdumiewającej liczbie przypadków kończą się jego utratą, czy to wskutek oddania go antagoniście (najczęściej diabłu), czy w efekcie wytrzepania go z buta, w którym się przypadkowo znalazł. Wątek podaniowy T 3100 „Kwiat paproci” jest spokrewniony z T 3105 „Rozryw-ziele” zawierającym podobny motyw, a pojawiające się w wariantach podań ludowych ziele zapewnia podobne zdolności. W odróżnieniu od kwiatu paproci, zebranego w noc

⁷⁰ T 3100 „Kwiat paproci”. M. Toeppen, *Wierzenia mazurskie*, tłum. E. Piltzówna, „Wisła” 1892, t. 6, z. 3, s. 654.

świętojańską, rozryw-ziele często służy bohaterowi i nie kończy się jego utratą.

Wiarę w istnienie rośliny dającej nadprzyrodzone moce, wśród których wymienić można dar otwierania wszystkich zamków, rozwiązywania węzłów, zamieniania przedmiotów w złoto czy też stawania się niewidzialnym, potwierdzają liczne zapisy etnograficzne. Bardzo często bohater zdobywa czyszciczkę/ cudowne ziele/ świątniczkę/ rozryw-ziele/ złodziejską trawkę, dzięki obserwacji zwierząt (ptaków – żołą, krasnowronka, dzięcioła) lub ich podsłuchaniu i wykradzeniu sekretu. Innym sposobem na jej odnalezienie są samodzielne poszukiwania, lecz nie należą do łatwych, ponieważ „diabeł temu przeszkadza”. W miejscu, gdzie rośnie cudowna trawka, kosa będzie stawiała opór podczas koszenia. Aby ustalić, które z ziół jest tym właściwym, należy w danym miejscu narwać wszystkich możliwych gatunków i rzucać je po kolei do rzeki, a magiczne ziele jako jedyne będzie płynęło pod prąd⁷¹, ujawniając tym samym swój zaświatowy charakter – nie poddaje się prawom tego świata. Ten wątek bajkowy oraz wierzenie często występują na kartach etnograficznych, niektóre z nich zostawiają czytelnika ze stwierdzeniem, że ziele to jest tajemne i niezwykle trudno je zidentyfikować. Pojawiają się jednakowoż i konkretne nazwy gatunkowe. Stefania Ulanowska podaje, iż jest to czyściec błotny (*Stachys palustris*)⁷². To roślina preferująca stanowiska bardziej wilgotne, niegdyś jadalna⁷³, a także uznana za leczniczą, należąca do tych określanych mianem „czyszczących krew”, skąd być może pochodzi jej nazwa. O ile paprotkowe konotacje z magią, w tym magią miłosną, są dość czytelne, tak czyściec podany jako rozryw-ziele wydaje się mocno zastanawiający. Być może był to wynik sugestii, po usłyszeniu ludowej nazwy „czyszciczka”, i naukowa chęć objaśnienia, który to gatunek. W podobnym duchu można by poszerzyć poszukiwania o pozostałe gatunki o podobnych nazwach, bowiem w polskiej nomenklaturze roślinnej spotykamy również czyściec drobnokwiatową (*Calamintha acinos/ Clinopodium acinos*) czy lnicę pospolitą (*Linaria vulgaris*) nazywaną czyścicą. Czy czyściec błotny pojawił się w tekście w wyniku podania tej informacji przez chłopów, czy w wyniku interpretacji przywołanych badaczy, nie dowiemy się już nigdy.

Inny pomysł, którym gatunkiem miałyby być talizman złodziei, przedstawił Izydor Kopernicki⁷⁴, podając, że zarówno w Krakowie jak i na Ukrainie uważa się za takowe niecierpek

⁷¹ O. Kolberg, DWOK, t. 3, Kujawy, cz. 1, s. 125.

⁷² S. Ulanowska, *Wśród ludu Krakowskiego*, „Wisła” 1887, t. 1, z. 3, s. 100.

⁷³ Ł. Łuczaj, *Zapomniane dzikie rośliny pokarmowe południa Polski – czyściec błotny, paprotka zwyczajna, bluszczyk kurdybanek i ostrożeń łąkowy. Materiały z konferencji. Dzikie rośliny jadalne – zapomniany potencjał przyrody. Przemysł-Bolestraszyce 13 września 2007 r.*, s. 185-187.

⁷⁴ I. Kopernicki, *O wyobrażeniach lekarskich i przyrodniczych oraz o wierzeniach naszego ludu w świecie roślinnym*

pospolity (*Impatiens noli-tangere*). Co ciekawe, dokonuje rozróżnienia między czyściczką, czyli rozryw-zielem, a świątniczką, którą opisuje jako „pokrewną paproci, lecz podobno fikcyjną roślinę Świątniczkę. Znaleźć ją można tylko przypadkiem, a poznać po tém, że rzucona na rzekę płynie ona pod wodą”⁷⁵. Ulanowska w swej pracy przedstawia także inne propozycje, m.in. uczonych zagranicznych. Według niemieckiego badacza, G. Kreka, miał być to wilczomlecz groszkowy (*Euphorbia lathyris*), a we Włoszech – *sferra-cavallo*⁷⁶, czyli „uwolnienie konia” (analogia do przykładów w polskich tekstach, w których chłopci opowiadali, że spętany koń, gdy dotknie kopytem tej trawy, zaraz mu wszelkie więzy puszczają). Ze wszystkich podanych propozycji interesujący jest niecierpek, którego krewniak – niecierpek drobnokwiatowy (*Impatiens parviflora*) – jest współcześnie rośliną inwazyjną, zagrażającą naszej rodzimej florze. Niecierpki są gatunkami ceniolubnymi, występującymi w miejscach o dużej wilgotności, najczęściej na skraju lasu. Nazwa rodzaju *Impatiens* – niecierpliwcy, nie cierpię (ang. *small flower touch-me-not*), koresponduje ze sposobem rozmnażania się rośliny. Gdy nasiona osiągną dojrzałość, pod wpływem zbliżającego się ciepła (ludzkiej ręki, przechodzącego zwierzęcia lub próbującego je zjeść przeżuwacza) owoc samoczynnie pęka, strzelając nasionami, zostaje rozerwany. Może to w jakiś sposób tłumaczyć, dlaczego niecierpek miał być rozryw-zielem i rozrywać wszelkie więzy. Pozostałe gatunki wydają się nie posiadać żadnych cech pozwalających na przyporządkowanie ich do tzw. złodziejskiej trawki. Po raz kolejny można zastanawiać się, na ile gatunki określane przez uczonych jako „kwiaty paproci” czy „rozryw-ziele” są informacjami zapisanymi z ludu, a na ile własnymi domysłami. Być może ich naukowe podejście nie pozwalało na pozostawienie danych konstruktów kulturowych jako takich i nakazywało przedstawić potomnym wyjaśnienie, jak np. czyściczka to na pewno czyściec, wraz z dokładnością gatunkową – czyściec błotny.

Nakładanie się pewnych wierzeń, czasami z innych regionów i ich zadomowienie się w nowych miejscach, może powodować dopasowywanie gatunków rodzimych do wierzeń związanych z roślinami występującymi gdzie indziej. Nie należy bagatelizować wyobrażeń o wspomnianych kompleksach, jednakże warto porzucić współczesne formy rozumowania, jeśli chcemy zrekonstruować mityczną warstwę pewnych wierzeń. Przykładem mogą być tezy Władimira Proppa dotyczące występowania smoków w tak wielu kulturach świata. Badacz

i zwierzęcym: Odczyt na I Ogólnym Zebraniu Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich we Lwowie r. 1875, Lwów 1876, s. 11.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ S. Ulanowska, *Wśród ludu Krakowskiego*, „Wisła” 1887, t. 1, z. 3, s. 100.

doszukał się w ich obrazie nakładających się wyobrażeń o przodkach, duszach zmarłych, czasem także zdemonizowanych, przyjmujących postać zarówno gadów jak i ptaków (znane są one także z kultury słowiańskiej)⁷⁷.

Niezwykłe rośliny, takie jak kwiat paproci, rozryw-ziele, wszyszkoleczące zioła podane przez śmierć-kumę czy ziele wskrzeszające umarłych, nie powinny – moim zdaniem – być przyporządkowywane do gatunków konkretnych form flory, istnieją raczej jako konstrukty wyobrazeniowe, takie jak fauny, harpie, gryfy itp. Uznanie, że dany gatunek był kwiatem paproci czy ziołem nieśmiertelności wydaje się nielogiczne w ludowym uniwersum. Sens tych konstruktów polegał na ich tajemniczości. Gdyby każdy znał gatunek, jakim jest rozryw-ziele czy kwiat paproci, świat „zachwiałyby się” w posadach, każdy śmiertelnik miałby do niego dostęp. Znajomość ziół wskrzeszających wśród całej gawiedzi mogłaby być oplakana w skutkach, podobnie jak widzenie przyszłości czy dostęp do złota i bogactw. Natomiast brak istnienia magicznych roślin jest również niemożliwy do wyobrażenia w ludowym świecie, wszak gdzieś musi tkwić powód występowania tak wielu zjawisk niewytłumaczalnych i czegoś, co daje nadzieję na sprawiedliwość, polepszenie bytu, wyleczenie nieuleczalnych chorób itp. Być może też istnienie zioła nieśmiertelności, jego konkretna nazwa, tak samo jak miejsce, w którym znajdować się miała żywa woda, musiało zostać ukryte jako element tabu pozwalający na trwanie chłopskiego świata w formie mu znanej. Choć naszym analitycznym umysłem dużo bardziej kuszące wydaje się poszukiwanie konkretnego gatunku, za jaki kultura ludowa uznawała np. kwiat paproci, dla członka chłopskiej społeczności to był po prostu kwiat paproci – magiczne zjawisko, niepasujące do znanego świata taksonomii roślinnej.

2.2. Podróż w zaświaty przy pomocy enteogenów (przykłady roślin związanych z przekraczaniem granicy życie – śmierć)

Wspomniałam o istnieniu „granicy” w wyobrazeniach chłopskich, czyli czegoś oddzielającego przestrzenie jak i wartości skrajne, np. płodny – jałowy. Warto przyjrzeć się dokładniej jednej z nich, fundamentalnej dla wszystkich żywych istot – granicy między życiem a

⁷⁷ W. Propp, dz. cyt., s. 237-312.

śmiercią. Jej zrozumienie pozwoli na głębszą analizę obrazu kobiety oraz jej relacji z roślinami w kulturze tradycyjnej, jako że kobiece ciało, jej łono uchodzi za najbardziej uniwersalną dla wszystkich kultur granicę między życiem i śmiercią. To z kobiecego ciała bierze się życie każdej osoby przybyłej na świat. Narodziny z łona i śmierć to bardziej prymarne formy przekraczania wspomnianej granicy. Pozostałe formy kulturowego jej przekraczania są w tym kontekście wtórne.

Od najdawniejszych czasów ludzie szukali lekarstw, aby oddalić dzień śmierci spowodowanej chorobą, a w wielu przypadkach także magicznych środków pozwalających na wieczne życie. W ludowej rzeczywistości granica ta oddziela dwa wymiary, świat żywych i umarłych, które przenikały się tak ściśle, że termin „granica” po raz kolejny zdaje się nie do końca właściwy. Zrozumienie ludowego leczenia ziołami, roli płci żeńskiej jako dającej życie, swoistej bramy, przez którą przychodzi na świat nowy byt, jest kluczem do analizy relacji kobieta – roślina i kobieta – zielarstwo w polskim folklorze. Aby zrozumieć usytuowanie jednej z płci jako tej predestynowanej do wycieczek w zaświaty, warto przyjrzeć się tym wędrownicom w kulturze ludowej odbywanym za pomocą roślin do tego przeznaczonych. Jedną z nich, pozwalającą na wycieczki do zaświatów, jest w polskiej kulturze ludowej mak⁷⁸. Zajmuje też istotne miejsce w mitach i kulturze Greków, np. o Demeter i jej córce Persefonie, uprowadzonej przez boga śmierci – Hadesa⁷⁹, czy Aristajosie, który, aby przebłagać ducha Orfeusza (również przebywającego w świecie umarłych), przynosi „maki zapomnienia”⁸⁰.

W bajkach i podaniach czerwonymi makami przyozdabia się głowę rusałek – demonów kobiecych⁸¹ oraz „upiornych” dziewcząt:

Mówią że gdzieś chodzi w świecie/ jakieś dziwne ciche dziecię.

Dziewczyneczka to jest mała,/ twarz jéj śniada, suknia biała,

wzrok ma zimny i uroczy, / jakieś martwe, trupie oczy.

W polne maczki się przybiera,/ po cmentarzach kostki zbiera,

krwawą chustą głowę słoni,/ czarny pręcik nosi w dłoni.

A gdzie idzie tam jéj ramię/ wszystkie kwiatki niszczy, łamie.

A gdzie przejdzie, tak i w wiosnie/ trawka nawet nie porośnie.

⁷⁸ Na temat maku napisałam hasło do *Słownika polskiej bajki ludowej*, oraz artykuł, których fragmenty cytuję. S. Orzechowska, *Mak*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, dostęp: 07.01.2021 r.; *Taż*, *Mak w polskich opowieściach folklorystycznych*, „Literatura Ludowa” 2020, t. 4-5, s. 19-32.

⁷⁹ R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, Kraków 2009, s. 96.

⁸⁰ Tamże, s. 243.

⁸¹ A. Podbereski, *Materyjały do demonologii ludu ukraińskiego*, ZWAK 1880, t. 4, 1880, s. 6.

Próżno człek ją pyta, bada,/ sama tylko z sobą gada
jakieś straszne, dzikie słowa,/ których ludzka nie zna mowa⁸².

Nie może dziwić, że opisana w ludowym przekazie cicha dziewczyneczka – demon personifikujący śmierć, przyodziewa się w kolorowe maki, pozostające żywe na jej ciele, podczas gdy cała roślinność wokół obumiera, „trawka nawet nie porośnie”. Mak w przywołanym utworze, jak i innych tekstach folkloru występuje jako atrybut snu, śmierci, zaświatów. Jego żywotność jako ozdoby na głowach demonów niosących śmierć wskazuje, że maki „czują się dobrze” w towarzystwie śmierci, istot z zaświatów. Źródło tej symboliki być może tkwi we właściwościach leczniczych rośliny. Gatunek mak lekarski (*Papaver somniferum*⁸³) zawiera alkaloidy, spośród których najbardziej znane są: morfina, kodeina, papaweryna. Morfina zawdzięcza swoją nazwę bogu snu – Morfeuszowi, ponieważ działa uspokajająco, otumaniająco, narkotycznie, nasennie. Zastosowanie lecznicze tego gatunku, znane wielu kulturom od tysiącleci, jest wielokrotnie potwierdzone przez badania naukowe. Nasiona maku są często wspominane na kartach czasopism etnograficznych jako remedium na bezsenność, niespokojność i płacz małych dzieci⁸⁴. W źródłach można natknąć się na bardziej szczegółowe informacje, w tym o stosowaniu wyciągów z niedojrzałych makówek, z których soku pozyskiwane jest opium: „Bezsenność u dorosłych prawie nie leczą, dzieciom zaś oprócz środków stosowanych przeciw przełknięciu radzą jeszcze co następuje: (...) Podawać jako napój odwar w mleku z trzech niedojrzałych główek maku „ciakuniu” (*Papaver Somniferum*)⁸⁵.

Stanisław Cercha przed ponad 120 laty zapisał wariant powiedzenia „cicho, jakby makiem zasul”⁸⁶, czyli siał, sypał, zasypał, co z kolei prowadzi nas do innego frazeologizmu – „sypać mak na oczy” (przyczyniać się do zaśnięcia)⁸⁷, popularnego w dawnej polszczyźnie oraz zapisanego w opowieści wywodzonej z tradycji ludowej przez Kazimierza Władysława Wójcickiego *Zajęcze serce*: „Czatowała przeto chwili, by samego spotkać pana. Strudzony walką, niewczasem, na zielonej upadł trawie; sen zakleił mu powieki. Skrycie czai czarownica, mak na oczy panu kładzie,

⁸² O. Kolberg, DWOK, t. 15, W. Ks. Poznańskie, cz. 7, s. 188.

⁸³ Słowo *somniferum* oznaczało w języku greckim „przynoszący ze sobą sen”. M. Koźluk, *Mak hieroglifem zapomnienia*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Romanica” 2013, t. 8, s. 21.

⁸⁴ Zob. np. B. Gustawicz, dz. cyt., s. 206.

⁸⁵ F. Wereńko, *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, MAAE 1896, t. 1, s. 206.

⁸⁶ S. Cercha, *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, MAAE 1900, t. 4, s. 204.

⁸⁷ S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1-2, Warszawa 1987.

by się ze snu nie obudził i gałązką osikową w pierś uderza, a w tę stronę, kędy serce ludzkie bije”⁸⁸. W bajce magicznej oraz przywołanym powiedzeniu mak sypany na oczy przyjmuje wartość symboliczną, może jednocześnie odnosić się do przekazywanych ustnie formuł o charakterze wiedzy leczniczej (mak – roślina sprowadzająca sen) lub reliktyw zabiegów magicznych (magia sympatyczna). Śmierć i sen w kulturach tradycyjnych były ze sobą blisko związane⁸⁹. Ta pierwsza, zwana jest też „wiecznym snem”, a z kolei ten drugi nierozdzielnie związany z nocą, ta zaś jest porą nękania ludzi przez istoty demoniczne (zmarli). W folklorze polskim najczęściej stają się nimi to osoby, które zakończyły życie w sposób nienaturalny – nagły (wypadek, morderstwo, samobójstwo) bądź miały za życia kontakty z diabłem, zabierającym pośmiertnie we władanie ich duszę (rusalki, strzygi/strzygonie, utopce, wisielce, czarownice). Duchy zmarłych, uwiązane pomiędzy światem „spokojnego, wiecznego snu” a ludzkim życiem, zmuszone są błąkać się pod postacią straszdeł. Tęskno im zarówno do jednego i drugiego, znajdowanie się na granicy jest męką popychającą je w stronę uprzykrzenia życia żywym. Warto zwrócić uwagę, że egzystują na granicy, która w mojej interpretacji kultury ludowej jest niezwykle szeroka, tworzy swoistą przestrzeń, a nie jedynie oddziela pozostałe dwie strefy. Czarownice, kobiety w trakcie obrzędu małżeństwa, demony lawirują pomiędzy owymi trzema przestrzeniami – oswojoną, graniczną i zaświatową.

Zażywanie wyciągów makowych poprzez wymuszone wywołanie snu pozwala wejść w przestrzeń znajdującą się po stronie ciemności, duchów. Podobną strefą w rozumieniu antropologicznym są także miejsca, do których udają się osoby w transie lub pod wpływem substancji psychoaktywnych⁹⁰. Wyjątkowość tych podróży polega na tym, że są oni w stanie z nich powrócić, dokładnie tak, jak cyklicznie czyni to mityczna Persefona, dusza przodka podczas obrzędu dziadów, czarownice odlatujące na sabat czy upiory. Te ostatnie, spowite ciemnością nocy, mają dostęp do wszystkich przestrzeni, bowiem mrok jest ich domeną i przekroczenie wymiarów staje się zupełnie bezproblemowe, noc i ciemność unifikuje wszystkie przestrzenie, czyniąc je bardziej przenikalnymi. Stąd śmiertelny wymiar maku. Istnieje prostsze wytłumaczenie związku nasennej rośliny ze śmiercią, sugerujące, że przyjmowanie makowych wyciągów może

⁸⁸ T 660 „Trzej lekarze”. K. Wójcicki, *Klechdy. Starożytne podania i powieści ludowe*, t. 1, 1851, s. 88.

⁸⁹ Hypnos – bóg sennych marzeń i Thanatos – uosobienie śmierci, byli bliźniaczymi braćmi (oboje przedstawiani są w ikonografii wraz z makiem. Koźluk, dz. cyt., s. 24.

⁹⁰ Pełny obraz tego zjawiska dają podróże szamańskie, podejmowane po zażyciu enteogenów, gdy szaman udaje się do dolnego świata. Zob. M. Hoppál, *Szamani eurazjatyccy*, tłum. A. Barszczewska, Warszawa 2009; A. Szyjewski, *Szamanizm*, Kraków 2005.

doprowadzić do zgonu. Przedawkowanie opium jest możliwe, tak jak każdej substancji, zaś w przypadku alkaloidów różnice między dawkami narkotycznymi a śmiertelnymi są dużo mniejsze niż w przypadku pozostałych substancji czynnych. Morfina i heroina są silnie uzależniające i wyniszczają organizm, ich długotrwałe przyjmowanie może doprowadzić do śmierci, niemniej wydaje się, że związek maku ze śmiercią nie wynika z niebezpieczeństwa przyjmowania wyciągów, lecz z kontaktów z zaświatami, do których można udać się dzięki jego właściwościom nasennym oraz narkotycznym. Gdy zbyt długo będziemy przebywać odurzeni w przestrzeniach granicznych, możemy zatracić swoją ludzką tożsamość, zmienić się za życia w demona, nie odróżniającego już swojego świata od pozostałych.

W tym symbolicznym i przestrzennym wyobrażeniu z pewnością łatwiej będzie nam odnaleźć sensy bajek ludowych. Mak w konsekwencji swoich powiązań z istotami ze świata śmierci był również składnikiem dań przygotowywanych na dziady oraz elementem obrzędów pogrzebowych. Jego obecność w świątecznej diecie może wskazywać na jeszcze inne kulturowe informacje: „Jadło w czerwonym kolorze uważano pierwotnie za tabu. Taka strawa nadawała się w dawnych czasach tylko na ofiary dla zmarłych”⁹¹. W ludowej tradycji podkładano mak lub makówki (nazwa potoczna na torebkę nasienną) pod poduszkę umierającej osoby celem sprowadzenia „lekkiej śmierci”⁹², być może tak bardzo pożądanego ostatecznego odejścia we śnie, a przynajmniej spokojnej i bezbolesnej – alkaloidy, morfina i papaweryna są silnymi środkami przeciwbólowymi.

W świetle nakreślonych ustaleń oczywistym staje się, dlaczego mak stanowił środek apotropaiczny:

Gdy pewnej wieśniaczki mąż zmarł, a ona bardzo po nim płakała, jednej nocy przyszedł do niej, i poczuła, że zimny leży przy niej, a chłodną dłoń bierze ją za rękę. Przeleżała się i pyta: - „Czego chcesz?” – a on rzecze: – „daj mi to, co masz na szyi” – „Po co ci to?” - A on wciąż jedno: „Daj i daj, co masz na szyi!” Na szyi miała szkaplerz i różaniec. (...) Ktoś poradził jej, aby wzięła cztery garście maku i po garści rozsypała na krzyż w czterech kątach domu przy zewnętrznych ścianach, odmawiając jakąś modlitwę. Zrobiła to i już nie przyszedł. Gdyby oddała mu szkaplerz i różaniec, zamęczyłby ją na śmierć, bo to był nieczysty. Mówili ludzie, że będzie musiała sama

⁹¹ R. Graves, dz. cyt., s. 78.

⁹² W. Drozdowska, *Magiczne normy postępowania w życiu codziennym Załęcza Wielkiego, pow. Wieluń*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1963, t. 5, s. 121.

po śmierci ów mak zebrać, co do jednego ziarnka, i że dusza jej nie zazna spokoju, dopóki w ten sposób nie odpokutuje, bo to, powiadają, straszny grzech takie różne sztuki⁹³.

Powyższy przykład wskazuje na synkretyzm wierzeniowy. Mak – środek o magicznej mocy, usypywano w formie krzyża i wypowiedziano formuły odpędzające „nieczystego”, w tym przypadku modlitwy. Często drobniutkie nasiona umieszczano w trumnie celem zatrzymania w niej nieboszczyka, bowiem wierzone, że nim nie pozbiera je wszystkie, nie będzie mógł jej opuścić i powrócić ze świata umarłych⁹⁴. W podobny sposób zabezpieczano także stodoły przed czarownicami. Widocznie dla istot demonicznych rozsypany mak stanowi silną pokusę, nie mogą przejść obok niego obojętnie. Być może jest tak dlatego, że stanowi przedmiot z łatwością „docierający” do ich świata (środek mediacyjny – opis przy demonie *Cicha*), być może dlatego, że niesie słodkie zapomnienie, rodzaj transu nad zbieranymi nasionkami o narkotycznym działaniu. Być może dlatego, że jest smakowitym farszem bułeczek, ciast, kutii, słodczy jadanych podczas świąt, gdy pokarmu, napojów i śmiechu nie brakowało, a jak wskazuje demonologia ludowa i ustalenia dotyczące obrzędu dziadów, istotom z zaświatów tęskno do ludzkich przyjemności, których już nie mogą zaznawać.

Zaświatowy charakter maku ujawnia się głównie w ludowych bajkach magicznych. Jedną z realizacji wątku T 856 „Królewicz z niezwykłym imieniem” zawiera element próby, niemożliwego do wykonania zadania polegającego na pozbieraniu wszystkich wysianych przez diabła nasion makowych: „(...) ón mu, ten djábów hnet na to ůodpovedźaw já zapřógnem dó svoi kolasy, a pojademy do lasa, a bedemy rošévac mak, a ty mí go musiš všycek pozbérac, a jag mí go ne pozbéraš go, aby jedno žarko chybiwo, co já móm porachovane, tag bydžeš mój, jak té tři”⁹⁵. Będąc w świecie dolnym, pod chwilowym władaniem diabła, bohater przyjmuje zadanie, które w powyższych przykładach miało zapobiec wydostaniu się postaci z tej przestrzeni, identycznie jak we wspomnianych zabiegach apotropaicznych. W tym przypadku jednak bohaterowi udaje się tego dokonać dzięki pomocy magicznych zwierząt, co pozwala mu uwolnić się od mocy diabła/śmierci i powrócić do *orbis interior*.

⁹³ T 4006 „Strzygoń”. J. Kibort, *Szlachcic łapciowy na Wołyniu*, „Wisła” 1897, t. 11, z. 2, s. 270 – 286.

⁹⁴ J. Kolessa, *Narodziny i chrzciny, wesele i pogrzeb i ludu ruskiego we wsi Chodowicach, powiecie stryjskim*, ZWAK 1889, t. 13, s. 148.

⁹⁵ T 856 „Królewicz z niezwykłym imieniem”. L. Malinowski, *Powieści ludu polskiego na Śląsku*, MAAE 1900, t. 4, s. 8.

Podobne sceny zawiera wielokrotnie adaptowany w popkulturze wątek T 510A „Kopciuszek”. W jego realizacjach znajdziemy najbardziej znany i często spotykany motyw bajkowy z udziałem maku – oddzielanie nasion od piasku lub popiołu (czasem te trzy komponenty występują jednocześnie, w zależności od wariantu). Pasierbica, sierota, uboga dziewczyna jest prześladowana przez złą macochę, każącą wykonywać jej ciężkie prace domowe oraz niewykonalne dla ludzi zadania⁹⁶. Sprostanie żmudnemu zadaniu polegającemu na oddzieleniu maku od innych składników, najczęściej popiołu i piasku lub ziaren zbóż, a więc elementów symbolicznie powiązanych zarówno z obfitością, jak też śmiercią i zaświatami, jest zlecane młodym osobom, dziewczętom i chłopcom, stając się rodzajem próby wpisującej się w Proppowski model inicjacji⁹⁷, a także zatrzymującym ich w danej przestrzeni, nie dającym im się z niej zbyt łatwo wydostać. W wątku T 509 „Zdradziecki sługa w roli w pana” uzurpator, namawiając króla na zadanie niewykonalnych prac, pragnie pozbyć się prawdziwego dziedzica. Rozkaz zostaje wykonany, ujawniając, że to sługa jest w rzeczywistości panem. Rozpatrując ten motyw w kategoriach liminalnych (obrzędów przejścia) i posługując się interpretacją Bruno Bettelheima⁹⁸, a także Clarissy Pinkoli Estés⁹⁹, można rzec, że bajkowy bohater udaje się do królestwa śmierci, z którego musi się wydostać, udowadniając, iż zasługuje na wkroczenie w nowy etap życia, poprzedzony symboliczną śmiercią, zamykającą okres dziecięcy. Mak w tym kontekście staje się symbolem uśpienia, zapomnienia i śmierci, zamknięcia w przestrzeni granicy, po której następuje odrodzenie.

Ludowa wiedza na temat maku znalazła odbicie w bajkach ludowych, ale informacje zawarte w przekazach nie pozwalają na dokładną identyfikację gatunkową rośliny (czy mowa np. o polnym, piaskowym, lekarskim), bowiem operuje się w nich neutralną nazwą „mak”. Tym samym motyw występuje w bajkach jako konstrukt kulturowy, ogólny obraz dotyczący gatunków z rodzaju mak, ponieważ im wszystkim można przypisać podobne cechy: liczne i drobne nasiona oraz właściwości usypiające, chociaż gatunki dzikie, tzw. „samosiejki”, mają nasiona znacznie

⁹⁶ T 510A „Kopciuszek”. S. Cercha, *Baśni ludowe, zebrane we wsi Przebieczanach (w powiecie wielickim)*, MAAE 1896, t. 1, s. 91. Motyw niewykonalnych zadań, w tym rozdzielania maku od popiołu lub piasku, buduje fabułę także w wątkach zbliżonych do Kopciuszka – T 510B „Mysi Kozuszek”, T 511 „Macocho i pasierbica”, T 554 „Wdzięczne zwierzęta”, T 400A „Urvasi”, T 530 „Szkłana góra”. W realizacji wątku T 531 „Koń pomocnik”, zapisanej przez Karłowicza, zaprezentowany jest pełen obraz kulturowy, w którym doszło do połączenia zadania rozdzielania nasion od popiołu oraz sprowadzania snu. J. Karłowicz, *Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie*, ZWAK 1888, t. 12, s. 52.

⁹⁷ W. Propp, dz. cyt., Warszawa 2003.

⁹⁸ B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne: o znaczeniach i wartościach baśni*, tłum. D. Danek, Warszawa 2010.

⁹⁹ C. P. Estés, *Biegająca z wilkami: archetyp Dziewicy Kobiety w mitach i legendach*, tłum. A. Cioch, Poznań 2001.

mniejsze od maku lekarskiego i nie pozyskuje się z nich opium. Przyglądając się znaczeniom maku zawartym w bajkach ludowych, można dojść do wniosku, że świadomość wyglądu, cech i działania rośliny była bardzo głęboko zakorzeniona w kulturze, więc jej występowanie w bajkach niosło ze sobą oczywiste sensory, których nie trzeba było tłumaczyć słuchaczom. Wykorzystanie motywu maku pozwalało na zarysowanie sensu, a także „klimatu” opowieści, który organicznie, poprzez życie w kulturze ludowej, był dziedziczony przez kolejne pokolenia słuchaczy, a następnie użytkowników folkloru.

Inne rośliny, dające się umieścić w podobnej przestrzeni, tj. między życiem a śmiercią, to tzw. nocne cienie¹⁰⁰, których znaczenie kulturowe, np. mandragory, wydaje się być dużo większe dla krajów zachodniej Europy. W Polsce dominującą rolę rośliny „nocy” w folklorze odegrał jednak powyżej opisany mak. Do omawianej grupy zaliczane są rośliny z rodziny psiankowatych (*Solanaceae*), zawierające alkaloidy tropanowe – niezwykle silne substancje, w małych ilościach działające narkotycznie, natomiast w większych doprowadzające nawet do śmierci. Alkaloidy te, głównie atropina, skopolamina, hioscyamina, występują m. in. w lulku czarnym (*Hyoscyamus niger*), bieluniu dziedzierzawa (*Datura stramonium*), pokrzyku wilcza jagoda (*Atropa belladonna*) i mandragorze lekarskiej (*Mandragora officinarum*)¹⁰¹. Podobieństwo w ich postrzeganiu, zastosowaniu i używaniu zauważalne wśród ludu jest dowodem na to, że znane były chłopom ich właściwości farmakologiczne i na tej podstawie sporządzono ich wspólnotowy, dziś byśmy powiedzieli – kulturowy obraz. Rośliny nie są do siebie podobne z wyglądu, więc należy wykluczyć element magii sympatycznej.

Mandragora była i jest do dziś najbardziej znaną z tzw. nocnych cieni, lecz nie występuje na terenie Polski. Podobieństwo w składzie chemicznym wpłynęło na wytworzenie się bardzo podobnych przesądów i zabiegów magicznych dotyczących lulka, bielunia czy pokrzyku. Gustawicz podaje nazwę *Atropa mandragora*, stąd jego druga nazwa „matryguna”. Wskazuje to na wspólne postrzeganie kulturowe danych roślin. Mandragorę wraz z jej najcenniejszą częścią – korzeniem, wyciągano z ziemi, przywiązując do niej jeden koniec sznurka, a drugi do ciała psa lub

¹⁰⁰ Rośliny z rodziny psiankowatych, zwłaszcza zaś bielunie, i ich użycie rytualne należą do kultury etnobotanicznej ludów rdzennych obu Ameryk. Zob. R. Applegate, *The Datura Cult Among the Chumash*, „The Journal of California Anthropology” 1975, vol. 2; V. de Feo, *Etnomedical field study in northern Peruvian Andes with particular references to divination practices*, „Journal of Ethnopharmacology” 2003, vol. 85.

¹⁰¹ *Historia leków naturalnych t. 6. Rośliny odurzające w polskiej literaturze naukowej XIX wieku*, red. B. Kuźnicka, Warszawa 2007; J. Wijaczka, *Procesy o czary w Prusach Książęcych (Brandenburskich) w XVI-XVIII wieku*, Toruń 2007, s. 119.

świni, które biegnąc, wyrywały roślinę z ziemi. Wierzono, że jej przeraźliwy krzyk mógł zabić, dlatego wykorzystywano do tego zwierzęta. Jednocześnie warto zauważyć, że stanowiły one dodatkowe ogniwo pomiędzy człowiekiem a mandragorą, pierwszy, najsilniejszy kontakt z nią miał pies, co zwiększało bezpieczeństwo uczestników wydarzenia. Innym sposobem zabezpieczenia było krzyczenie, zapewne mające na celu zagłuszyć wrzeszczącą roślinę lub też pozwalające na oswojenie strefy oddziaływania sacrum bądź sił diabelskich. Głośne dźwięki stanowiły element apotropaiczny, zaś cisza była domeną świata śmierci i chaosu. Krzyk zabezpieczał osobę zbierającą magiczne rośliny, zwyczaj ten był prawdopodobnie przyczyną powstania polskiej nazwy pokrzyk, rośliny używanej na równi z mandragorą.

U ludu ruskiego nosi to ziele różne nazwy, stosownie do tego, w jakim zamiarze, czy dobrym, czy złym bywa używaném. Użyte w złym zamiarze zwie się „matryguną” albo nimycią, w dobrym zaś caryczką. (...) Gdyby kto wykopując to ziele na dobry użytek, nazwał je „matryguna”, nie skutkowałoby, albowiem by się obraziło. Idąc kopać to ziele, biorą z sobą z domu wódkę, chléb, pierniki, bułki, cukier, miód i inne przysmaki. Jeżeli dwie kobiety idą, to biesiadują na miejscu, gdzie to ziele znalazły; po biesiadzie zabiérają się do kopania. Jeżeli zaś jedna kobieta, to sama spożywa przyniesione przysmaki. Kopiąc ziele w dobrym celu, przemawia doń grzecznie: „Moja caryczko”, obejmuje je i pieści; równocześnie obejmują się i całują kobiety wykopujące. Jeżeli zaś w złym zamiarze je wykopuje, złorzeczy zielu, zowiąc je matryguną i łącząc różnymi wyrazami. Na miejscu, z którego wykopano ziele kładzie się cent i kawałek chleba i zarównuje ziemię do niepoznania. (...) Jeżeli wróg właścicielki tego ziela wysłedzi miejsce, w którym ona je posadziła, a chce jej szkodzić idzie do ogrodu, opluwa ziele i daje mu różne przezwiska i złorzeczenia. Gdy właścicielka nie wiedząc o tem umyje się wodą, w którą wrzuciła w ten sposób zbeszczeszczone ziele, to ktokolwiek ją spotka i obaczy, będzie nań plwał i tak ją nazywał, jak wróg ziele zwał. Jeżeli baba chce odwrócić plotki lub nasłane na jéj dom żaby, tedy bierze matrygunę, wlecze ją po wszystkich kątach domu, bije ją miotłą, targa za wiérzchołek, mówiąc: „Ja nie biję matryguny, ja odwracam (plotki albo żaby) z gęby w zanadrze, a z zanadrza w piersi, a z piersi na sądziady, skądęście przyszły, tedy nazad idźcie, tego sobie znajdźcie (rozumie się: wy plotki lub żaby), co was nasłało¹⁰².

¹⁰² B. Gustawicz, dz. cyt., s. 229-230.

Powyższe zachowania względem pokrzyku można rozpatrywać na dwa sposoby. W trakcie czynności wykonywanych przez kobiety miałyby one przekazać pozytywną lub negatywną energię artefaktowi magicznemu, w tym przypadku roślinie, która następnie emanowałaby z pokrzyku i używana była do wywołania nienawiści lub sympatii oraz szacunku, analogicznie do „podłożenia” czegoś innej osobie¹⁰³. Zaryzykowałabym jednak inną interpretację. W tekście pojawiają się zwroty do pokrzyku „Moja caryczko” (rozumiana jako królowo), „ja nie biję matryguny”, podobne występują w zamówieniach chorób, np. kołtuna, którego można było rozzłościć, obrazić, czego następstwem były szkody wyrządzane nosicielowi. Okazuje się, że w ludowym świecie oprócz wpływu demiurgów, boga i diabła oraz ich reprezentantów wpływ na przebieg wydarzeń mogły mieć też inne, autonomiczne organizmy, takie jak rośliny, które pojawiają się w sieci relacji międzybytowych jako kolejne ogniwo. Uważano, że spersonifikowany pokrzyk w wielu przypadkach realizuje akty swojej woli, nie zaś, że jest jedynie biernym przedmiotem przejmującym wolę leczącego. Grzeczne zwroty, zachowanie pełne uprzejmości i traktowanie odbiorcy naszego zabiegu jak równego człowiekowi sugeruje, jak istotne było postrzeganie rośliny jako samodzielnej istoty, nie przedmiotu, nie tylko magicznego artefaktu. Matryguna – tak sądzono – może się obrazić i uczynić szkodę. Przytoczona relacja ma charakter umowy, wymiany usług pomiędzy kobietą i potężnym stworzeniem, którego niezwykła moc przewyższa ludzką. Posiadając wiedzę, jak traktować roślinę, możemy otrzymać od niej wsparcie lub narazić się na wielkie niebezpieczeństwo – dokładnie tak, jak ma to się do realnego użycia rośliny – daje szansę na wyleczenie, ale też potrafi zabić lub pozwolić zajrzeć do innego świata, skąd czerpie się wiedzę; wierzono także, że zapewnia nieśmiertelność¹⁰⁴. Samodzielnie przyjmowanie którejkolwiek z wymienionych roślin jest bardzo niebezpieczne¹⁰⁵, prawdopodobnie już samo tylko wykorzystanie w czasie biesiad czy obrzędów również wymagało wtajemniczenia i wiedzy zarezerwowanej w kulturze ludowej m.in. dla wiedźm.

Cechą wyróżniającą mandragorę jest korzeń kształtem przypominający ludzką postać. Polskim jej odpowiednikiem był przestęp biały (*Bryonia alba*), zwany także prystupnikiem.

¹⁰³ „«Podłożenie» zaś polega na tem, że owijają w kawał płótna kamień, nad którym wypowiadają różne czarodziejskie zaklęcia i takowy kładą na próg domu, a kto go wówczas przestąpi, ten ulegnie dolegliwości, jaką rzucający urok naprzód już obmyślił”. I. Piątkowska, *Z życia ludu wiejskiego w ziemi sieradzkiej*, „Wisła” 1889, t. 3, z. 3, s. 510.

¹⁰⁴ E. Hrycina, *Pokrzyk*, [hasło w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych. Rośliny, cz. 4*, red. J. Bartmiński, Lublin 2019, s. 288.

¹⁰⁵ M. Ciechomska, *Maści czarownic, śmiertelne trucizny i serum prawdy: historia i wykorzystanie psychoaktywnych roślin z rodziny Solanaceae*, „Zeszyty Naukowe Doktorantów UJ” 2014, nr 9, s. 19-34.

Ziele przystupnik ciągnie się po płotach, ma być dobrą wróżbą dla gospodarza: nie wolno go obrażać, gdyż przeniesie się na inne miejsce. Korzeń tego ziele podobny jest do dziecka maleńkiego. Z tego korzenia robią maść na rany. Lecz nie zawsze da się ono wykopać. Chcąc wydobyć ziemi, trzeba wprzód rzucić mały bocheneczek chleba i grajcar na miejsce, gdzie ono rośnie¹⁰⁶.

Gdyby to ziele w jednym miejscu siedm' lat roślo, to po siedmiu latach powstanie z jego korzenia nagie dziecko, które biegać będzie za tą gospodynią, która tém zielem krowy kadziła, i wołać będzie za nią ustawicznie: „Mamo”¹⁰⁷.

Nightshades fascynują ludzi od wieków. Jorgen Müller podaje za XIX-wiecznym atlasem, że nazwa ta wywodzić miała się z ‘twalm’ (gotyckie ‘dwala’) oznaczającego szalony. Sam pokrzyk, czyli *Atropa belladonna*, pierwszy człon zawdzięcza jednej z trzech greckich Mojr – Atropos, czyli przecinającej nić ludzkiego życia, zaś belladonna (tłumaczona jako piękna panna) z powodu używania jagód do produkcji kosmetyków przeznaczonych do makijażu¹⁰⁸. Bardziej prawdopodobna wydaje się jednak wersja, że atropina zaaplikowana w postaci kropli do oczu powoduje rozszerzenie źrenic i czyni przez to osobę atrakcyjniejszą. Substancja ta obecnie jest stosowana m.in. przed operacjami gałek ocznych lub podczas badań diagnostycznych¹⁰⁹.

Skopolamina, atropina podane w wyższych dawkach powodują m.in. tachykardię (dużą liczbę uderzeń serca na minutę), suchość w ustach, następnie senność, niepokój, ataksję (zaburzenie koordynacji ruchowej), hiperrefleksję (ruchy spastyczne ciała, będące zwiększoną reakcją odruchową na bodźce), hipertermię i nadciśnienie. Po tym następuje zaburzeniem świadomości, utrata zdolności do skupienia uwagi, wykonywania poleceń, spójnego wypowiedzania się i realistycznego interpretowania bodźców. Czas tych zaburzeń to około 8 godzin, przy czym na reakcję po zażyciu roślinnych alkaloidów trzeba poczekać kilka godzin, nie są one

¹⁰⁶ S. Barącz, *Bajki, fraszki, podania przysłowia i pieśni na Rusi*, Lwów 1886, s. 250-251.

¹⁰⁷ B. Gustawicz, dz. cyt., s. 237.

¹⁰⁸ J. Müller, *Love Potions and the Ointment of Witches: Historical Aspects of the Nightshade Alkaloids*, „Journal of toxicology, Clinical toxicology” 1998, vol. 36, pp. 617-627.

¹⁰⁹ Andrzej Sapkowski wielokrotnie na kartach sagi o wiedźminie wymienia rośliny z rodziny psiankowatych jako element magicznych eliksirów zażywanych przez Geralta z Rivii. Ich konsekwencją było m.in. wyostwienie wzroku i demoniczny wygląd oczu bohatera. Krople zawierające niewielkie ilości atropiny są stosowane w okulistyce. Zob. <https://okulista.pl/artykuly/co-to-jest-atropina-i-kiedy-sie-ja-stosuje/>, dostęp 24.10.2021.

natychmiastowe¹¹⁰. Przyjęcie tych roślin wiąże się z wyruszeniem w wielogodzinną podróż i niebezpieczne, choć kuszące, błąkanie się po granicznych światach. Zawarte w nich substancje są stosowane także do wywoływania stanu półsnu, podobnego do śpiączki; pacjenci po podaniu powyższych alkaloidów miewają otwarte oczy, lecz ich stan określa się jako sen na jawie. Są przytomni, lecz nieobecni¹¹¹, co może sprawiać wrażenie, że pewna część danej osoby wywędrowała w inne wymiary świata. W kulturze ludowej rośliny również były one stosowane w tym celu: „Hyoscyamus niger. Lulek czarny. Własności: Nasienie gotować i pić na bezsenność”¹¹².

Balansowanie na granicy życia i śmierci jest czynnością sakralną oraz magiczną. Umiejętność wprowadzenia się w trans przy pomocy halucynogennych roślin, które przedawkowane mogą zakończyć nasz żywot, nie jest dostępna dla wszystkich, a granica pomiędzy dawką halucynogenną i śmiertelną niebywale cienka, zwłaszcza że w odróżnieniu od standaryzowanego leku substancje chemiczne w roślinie ulegają wahaniom stężenia. W zależności od nasłonecznienia, kwaśności i jakości gleby, wilgotności powietrza, warunków suszenia, otrzymamy surowce o innych zawartościach alkaloidów. Mając wiedzę zielarską, jest możliwe przewidzenie przybliżonej wartości, niemniej w przypadku tak silnych alkaloidów wiedza o wartości przybliżonej może okazać się niewystarczająca do bezpiecznego stosowania. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że wiedźmy, spożywające „nocne cienie” w celach uspokajających, leczniczych czy odurzających, po prostu zmarły, utknęły na wieki w przestrzeni zarezerwowanej dla zmarłych, z której według ludowej demonologii powracały nękać ludzi. Mogło się to też wydarzyć w powolnym procesie tracenia pamięci¹¹³, który również powodują omawiane psiankowate, a zatem i zaburzenia tożsamości, powolnego odchodzenia do świata cieni. Podobnie mogło dziać się w przypadku dzieci uspokajanych za pomocą substancji makowych. Nie możemy wykluczyć, że przy tak małej wadze, jaką posiada niemowlę, substancje makowe okazywały się śmiertelne. Jeszcze raz warto przypomnieć opis demona *Cicha* oraz fakt, że dziecko było wciąż traktowane jako przybysz zza światów, nie do końca człowiek.

Rośliny psychodeliczne stanowią swoiste „drzwi”, przez które zerknąć można w zaświaty będące naszym domem po śmierci, a stojąc na granicy tych dwóch światów, nie należymy do

¹¹⁰ J. Ketchum, *Atropine, scopolamine, and Ditrane: Comparative pharmacology and antagonists in man*, „Psychopharmacology” 1973, s. 8-9.

¹¹¹ M. Ciechomska, dz. cyt., s. 22, 27.

¹¹² S. Udziela, *Rośliny w wierzeniach ludu krakowskiego*, „Lud” 1931, t. 30, s. 16.

¹¹³ U. Renner, R. Ortel, W. Kirch, *Pharmacokinetics and Pharmacodynamics in Clinical Use of Scopolamine*, „Therapeutic Drug Monitoring” 2005, vol. 27, s. 655-665.

żadnego z porządków. Po powrocie jesteśmy kimś, kto zetknął się z bardzo silnym i bardzo niebezpiecznym obszarem, do którego większość jego współplemieńców woli się nie zbliżać. Osoby niebędące szamanami, znachorami czy osobami „widzącymi”, zbliżywszy się do tych otwartych „drzwi”, już nie miałyby możliwości powrotu. Wyjątkowość roślin zawierających alkaloidy tropanowe polega na tym, że dają możliwość czasowego oglądania i odczuwania tajemnicy najbardziej nurtującej ludzi – co jest po śmierci, co jest „tam”. Dlatego też mandragora postrzegana była jako ziele nieśmiertelności, bowiem pozwalała na wycieczkę do zaświatów, z której można było powrócić. Wobec powyższych ustaleń nie powinien dziwić fakt, że rośliny śmiertelnie trujące w kulturach tradycyjnych były roślinami nieśmiertelności.

„Nocne cienie” zasłynęły w kulturze ze względu na pogląd, że: „W średniowieczu stanowiły one składniki maści stosowanych przez czarownice celem wywołania wrażenia latania”¹¹⁴. Jak dowodzi M. Ostling, przywołana hipoteza, że rośliny halucynogenne z rodziny psiankowatych rzeczywiście były celowo dodawane do maści i służyły wrażeniu latania, pojawiła się w 1921 roku¹¹⁵ i od tamtej pory zyskiwała na popularności, która zdaje się nie słabnąć aż do dziś, chociaż nie ma ona pokrycia w faktach historycznych. Użytkowanie psiankowatych w kulturach rdzennych Amerykanów jako środków halucynogennych dało asumpt do „stworzenia” przez naukowców maści do latania, bowiem taka teoria wydaje się sensacyjna i atrakcyjna. Jak wynika z artykułu, zwykła maść ziołowa, używana przez wiejskie kobiety, zawierająca głównie topolę (należącą do rodziny wierzbowatych o naturalnych środkach przeciwbólowych) została na fali poszukiwań dowodu na współpracę z diabłem przedstawiana jako środek o działaniu demonicznym, w którego skład wchodził m.in. tłuszcz z zamordowanych dzieci. Występujące niekiedy psiankowate były po prostu środkami przeciwbólowymi¹¹⁶. Autor zielnika z 1613 roku na temat lulka (zwanego tam zamienne również bielunem podaje:

Nasienie iego tłuką, a ciepłą wodą zkrapiaią y prasują. A ten bywa lepszy y potężniejszy, do ulżenia boleści wszelakich, przez spanie. (...) Biorą świeżo zielone liście y z kłączem iego, y tłuką, y mocno wyżymaia albo prasują. W ten sok mąkę pszeniczną trzymiesięczną przysypuia, y z tego kołaczki czynią, które na słońcu wysuszywszy do potrzeb przez rok tylko chowaią.

¹¹⁴ M. Ciechomska, dz. cyt., s. 19.

¹¹⁵ M. Ostling, *Babyfat and Belladonna: Witches' Ointment and the Contestation of Reality*, „Magic Ritual and Witchcraft” 2016, vol. 11, s. 34.

¹¹⁶ Tamże, s. 43.

Pierwszy y wtory sok tym bywa bołesciam użyteczny przed ktoremi chory spać nie może, rostworzywszy go oleiem makowym albo maścią topolową a pulsę namazując skronie, czoło, pod nosem y w nozdrzach: także miejsca bołące. (...) Bole ostre y ciężkie usmierza (...) Oleiek z nasienia Bielunowego bywa wybiiany iako z makowego. Ten wchodzi do maści y plastrow podagrze służących (...) Sen utracony przywodzi¹¹⁷.

Sama nazwa lulek może odnosić się do potocznie używanego słowa „lulać”, czyli usypiać, co koresponduje z danymi dotyczącymi użycia lulka, a nas odsyła do przedstawionej przy maku koncepcji zaświatów i ziół usypiających, przeciwbólowych jako tych służących podróży w zaświaty.

Podobnie jak w przypadku podawania konkretnego gatunku botanicznego typu kwiat paproci, maść do latania i jej „realny” skład wydaje się wynikiem życzeń badaczy i tworzenia przez nich zgrabnych teorii niż informacją z folkloru, w którym trudno znaleźć informacje o lotach czarownic wywołanych psiankowatymi. W polskich przekazach oralnych pojawia się niekiedy motyw maści o magicznych właściwościach pozwalającej na podróż na Łysą Górę, niemniej jest on rzadko spotykany¹¹⁸. Zazwyczaj wystarczający do lotu jest sprzęt kuchenny (łopata do chleba, moździerz, garniec, miotła, maselnica)¹¹⁹, czyli wszystko co przynależne gospodyni-zielarce, czasem jako „pojazd” pojawia się zwierzę, sporadycznie jako korytarz do zaświatów wystarczy piec, komin¹²⁰, wierzba¹²¹ lub nic. Jeśli zaś chodzi o czarowne rośliny pozwalające na tę powietrzną podróż, pojawia się sabina/ sawina, czyli jałowiec sabiński (*Juniperus sabina*), będący ważnym zieleń w życiu kobiet, bowiem służył powszechnie jako środek wczesnoporonny¹²².

U czarownika i czarownic najwięcej cenionemi z ziół są: (...) Sawina, mająca własność podrywania czarowników i unoszenia ich w powietrze do lotu¹²³.

W każdy nowy czwartek (t. j. we wtorek na na nowiu), wszyscy czarownicy, potarłszy ręce zieleń Sabina, jeżeli mężczyźni wsiadają na stęporę, - jeżeli baby, to na pociaski i ożogi, które

¹¹⁷ Zielnik Szymona Syreniusza... dz. cyt., s. 1366 - 1367.

¹¹⁸ Zob. J. Kibort, *Szlachcic łapciowy na Wołyniu*, „Wisła” 1897, t. 11, z. 2, s. 277. O. Kolberg, DWOK, t. 3, Kujawy, cz. 1, s. 101-102.

¹¹⁹ Z. Gloger, *Czary i czarownice*, [w:] *Encyklopedia staropolska ilustrowana, t. 1*. Warszawa 1900, s. 270 – 271.

¹²⁰ O. Kolberg, DWOK, t. 14, W. Ks. Poznańskie, cz. 6, s. 52-53.

¹²¹ J. Schneider, *Z kraju Huculów*, „Lud” 1900, t. 6, s. 384.

¹²² O. Kielak, *Jałowiec*, [hasło w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych, tom 2. Rośliny, cz. 7*, red. J. Bartmiński, Lublin 2022, s. 113, 119, 128.

¹²³ O. Kolberg DWOK, t. 7, Krakowskie, cz. 3, s. 92.

się przemieniają w wierzchowców, i na tych wyleciawszy przez okno na kómin, jadą powietrzem w odwiedziny na Łysą górę¹²⁴.

Być może są to szczątki informacji na temat dawnego zastosowanie tej rośliny, zawierającej tujon o działaniu odurzającym (podobnym do THC), który w kulturach indoeuropejskich był mieszany m.in. z konopiami i wykorzystywany do zabiegów magicznych oraz podróży szamańskich¹²⁵. Biorąc również pod uwagę istotną rolę kulturową pozostałych roślin zawierających tujon, w tym bylic: pospolitej – *Artemisia vulgaris*, oraz piołunu *Artemisia absinthium*¹²⁶, z którego wytwarzany był i jest absynt – trunek o działaniu psychoaktywnym, wywodzący swoją nazwę od najważniejszego ziołowego składnika, można pokusić się o nową hipotezę dotyczącą roślin o działaniu odurzającym na wsi polskiej. Okadzanie piołunem czy bylicami mogło mieć nie tylko wpływ magiczny w dawnej kulturze, ale i fizyczny, zwłaszcza biorąc pod uwagę ich istotną rolę w obrzędach kupałnych. Niestety, mała liczba dowodów nie pozwala zweryfikować tej hipotezy.

Granica między życiem a śmiercią bywała także odwiedzana przez „zwykłych” ludzi mimo woli, gdy np. człowiek chorował. Zrozumienie tego, w jaki sposób konceptualizowana jest choroba, rzuca światło na sposoby jej leczenia i rośliny do tego używane. W kulturze ludowej była pojmowana ona jako lżejsza odmiana śmierci bądź częściowa śmierć, czego dowodzą etymologiczne badania Marzeny Marczewskiej¹²⁷. Wobec tego częstym sposobem leczenia było przeprowadzanie rytuałów ponownych narodzin, chory osobnik umierał, a na jego miejsce pojawiał się nowy, zdrowy.

Inną formą konceptualizowania choroby było postrzeganie jej jako przybysza z zewnątrz lub właśnie ze świata umarłych. Formą zabezpieczania się przed niechcianym gościem było sadzenie przy domu cykorii podróżnik (*Cichorium intybus*). Gdy choroba szukała swojej potencjalnej ofiary, w której domu mogłaby zawitać, roślina miała mówić, że miejsce to jest zajęte, bowiem jeden podróżnik już się tutaj zatrzymał. Specyficzne określenie choroby „gościec” wskazuje na bycie nietutejszym – gościem, który przekraczał nasze progi, tudzież nasze ciało. Jej pozbycie się musiało być zatem równoznaczne z wypędzeniem w inną przestrzeń. Bliskość

¹²⁴ Tamże, s. 95.

¹²⁵ C. Ratsch, *Marijuana Medicine: A World Tour of the Healing and Visionary Powers of Cannabis*, tłum. J. Baker, Rochester 2001, s. 8-9, 59-60.

¹²⁶ E. Hrycina, *Bylica, Piołun*, [hasła w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych, tom 2. Rośliny, cz. 4*, red. J. Bartmiński, Lublin 2022, s. 103-112; 269-276.

¹²⁷ M. Marczevska, *Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam...*, dz. cyt., s. 66-69.

wyobrażeń krainy umarłych z krainami poza granicą wsi jest kluczem do zrozumienia chłopskiego uniwersum, a także świata przedstawionego w opowieściach ludowych.

Popularnym wątkiem bajkowym, zawierającym motyw leczenia ziołami i wymykania się za ich pomocą ze świata umarłych, jest T 332 „Kuma-Śmierć”. Chłop szuka osoby gotowej zostać kumą (dawny odpowiednik chrzestnej) dla nowo narodzonego dziecka. W zależności od wariantu odrzuca najpierw propozycję od Boga, zarzucając mu niesprawiedliwość, i/lub od diabła, który sprowadza ludzi na złe ścieżki. Napotyka śmierć, będącą według chłopca postacią neutralną moralnie. Ta zgadza się zostać kumą i obdarowuje dziecko cudownym ziołem leczącym wszelkie choroby bądź po prostu wiedzą zielarską. Dzięki nim bohater zostaje najślawniejszym lekarzem. W innym wariantcie chłop sam otrzymuje dar leczenia za wykonanie nietypowej przysługi, np. przeniesienie na drugą stronę rzeki osobliwej kobiety, która okazuje się być śmiercią:

Pewnemu chłopu była śmierć w kumy, następnie dała mu różne zioła, zapomocą których mógł leczyć chorych, ale tylko w tym wypadku, jeżeli ją zobaczy stojącą w nogach przy łóżku chorego. (Dla tego chłopca miała być ona bowiem zawsze widzialną.) Gdyby atoli zabrał się do leczenia w wypadku, jeżeliby się zjawiała w głowach, ściągnie na siebie utratę tej mocy¹²⁸.

Więc-cieć już po tem balu, po tem wszystkim, ten człowiek się zrobił doktorem. Doktorem miał być. Ta śmierć mu kazała zabierać ziołów, wszystkiego, żeby on nasuszył; jak pójdzie do chorego, żeby kadził. Ta śmierć mu powiedziała: „Jak pójdiesz do chorego, to jak ja będę stała w głowach, to wyzdrowieje, a jak w nogach to umrze.” To on tak miał mówić: „O już ta nie pomogą te zioła, bo już czas się zabierać do kościoła,” - że to już niby ona umrze¹²⁹.

Śmierć zna sposoby na wyleczenie, rośliny o takich właściwościach, lecz można ich użyć tylko w ramach pewnego zakresu, takiego, na jaki pozwalają ludzkie umiejętności czy też moce. Ze śmiercią można rozmawiać, negocjować, lecz nie można jej oszukać, zwłaszcza że w bajkach pojawia się ona jako postać o wielkiej mądrości, nie jest szkodliwym, mszczącym się czy kapryśnym demonem, lecz nauczycielką. W niektórych bajkach występuje motyw znajomości mowy roślin (zamiennie mowy zwierząt). Zwykle bohater zyskuje ten dar od węży, którym w

¹²⁸ T 332 „Kuma-Śmierć”. T. Mleczko, *Świat zmarłych*, „Lud” 1902, t. 8, s. 49-50.

¹²⁹ T 332. S. Jastrzębowski, *Notatki etnograficzne ze wsi Krzywowa w gub. Lubelskiej*, „Wisła” 1892, t. 6, z. 4, s. 857.

tradycji chłopskiej przypisywano magiczne umiejętności. W niektórych wersjach chłop traci tę niezwykłą zdolność w momencie przyznania się do rozumienia języka roślin (zwierząt), a w innych bardzo skutecznie z tego korzysta:

W nagrodę za to kuma, powiedziawszy kim jest, kazała mu złapać we wskazanym miejscu żmiję i ugotowała ją, zjeść. Uczyniwszy to, zaczął ów chłop doskonale rozumieć mowę roślin i gdy tylko wychodził na łąkę lub do lasu, każda z nich mówiła mu, na jakie cierpienia jest pomocną. [...] trzymał jednak wszystko w najgłębszej tajemnicy, nikogo nie ucząc swej sztuki, jak mu to kuma nakazała była pod karą utraty zdolności rozumienia mowy roślin i zapomnienia wszystkiego, czego był się nauczył¹³⁰.

A trzeba wiedzieć, że przedtym kiedyś Turek, powróciwszy z przejażdżki, przywiózł z sobą żmija, czerwonego jak żar, i kazał go ugotować w garnku. Więc Wasyl gotuje, woda kipi, a szumowiny wciąż łyżką zgartuje. Już się żmij w garnku ugotował, ale W. nie w ciemię bity, nim go podał panu, sam skosztował. Nazajutrz pojechali w step, a Wasyl słyszy zdziwiony, jak zioła i krzewy wszelakie gadają do Turka. Toż jedno ziółko mówi: „Weź kwiatu mego, ususz go i wrzuć w źródło, z którego twój wróg pije, a otrujesz go”¹³¹.

W powyższych bajkach rośliny same przemawiają, zdradzając bohaterowi swoje właściwości, ofiarując je. Bardzo ciekawy wydaje się też związek węży z ponadludzkimi zdolnościami leczniczymi i znajomością działania roślin. Pojawia się on w wielu mitach kultur antycznych, co może sugerować wspólnotowość pewnych wyobrażeń. Na przykład Poliejdos wraca życie Glaukosowi przy pomocy zioła, którym wąż wskrzesił swojego martwego kompana¹³². W starożytnym eposie o Gilgameszu cudowne ziele, pozwalające przyprowadzić zmarłych z powrotem ze świata cieni, zostaje zjedzone przez węża, przez co herosowi nie udaje się uratować życia swemu przyjacielowi Enkidu. Zauważa jednak, że wąż, połknąwszy zioło, zrzucił skórę,

¹³⁰ Brak w PBL. F. Werenko, dz. cyt., s. 107.

¹³¹ T 670 „Chłop, wąż, ciekawa żona i kogut”. E. Majewski, *Wąż w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego*, „Wisła” 1892, t. 6, z. 1, s. 137.

¹³² R. Graves, dz. cyt., s. 160.

odmładzając się tym samym i uzyskując symboliczną nieśmiertelność¹³³. Tego typu sytuacje występują również w polskich bajkach ludowych – nowelistycznych oraz zwierzęcych:

Raz w ciemnym wielgim lesie siedzi ka kłodzie i pūace. Patsy, a tu kięle kłody biegajo jascurki malućkie. Wzioū łāge i pozabijāū te jascurki – po kwilce naleciaūa starā maciora – jascurka – spożraūa. – powonchaūa i odbiegūa do las. Patsy, a tu leci zdysanā jascurka niesie w pysku jakiesik ziele i do kazdy zabity jascurki psykūadā to ziele. Za pāre kwil zaceūy jascurki rusać się – powstaūy i biegaūy – kięjby byūy zywe. Psetrasyū się Jaś na takie dziwo – aze ksyknoū bardzok ze strachu. Starājascuzyca puściūa ziele i z dziatowinami uciekūa do jamy. Jaś chyzo podjoū ziele i schowāū se do chusty za pazuche¹³⁴.

Dziewczyna jedna, gdy spała w polu, z otwartymi ustami, wślizgnął się przez nie wąż i długo w niej przebywał. Różnych lekarstw używano, ale te nie skutkowały. Narzeczony tej dziewczyny, gdy usnęła, postawił przed nią nazbieranych jagód i liści nie chcą jej snu przerywać. Wąż złakomił się na te przysmaki i wyszedł z niej. Parobek, co prędzej zatkał ręką usta dziewczyny i w ten sposób uwolnił ją od węża, którego „pachnizna” ziół, wywabiła¹³⁵.

W nagrodę za to kuma, powiedziawszy kim jest, kazała mu złapać we wskazaniem miejscu żmiję i ugotowawszy ją, zjeść. Uczyniwszy to, zaczął ów chłop doskonale rozumieć mowę roślin i gdy tylko wychodził na łąkę lub do lasu, każda z nich mówiła mu, na jakie cierpienia jest pomocną. [...] trzymał jednak wszystko w najgłębszej tajemnicy, nikogo nie ucząc swej sztuki, jak mu to kuma nakazała była pod karą utraty zdolności rozumienia mowy roślin i zapomnienia wszystkiego, czego był się nauczył Miał ów chłop parobka, który przez łakomstwo wypił był po kryjomu rosół po ugotowaniu owej żmii pozostały i stąd również dobrze jak i gospodarz mowę roślin rozumiał, te jednak z nim nie rozmawiały. Brał go zwykle gospodarz ze sobą do pomocy, gdy zbierać zioła wychodził. Dużo roślin w ten sposób parobek poznał i o ich właściwościach swym krewnym i znajomym opowiadał, nie chwając się wszakże, z kąd się

¹³³ R. Stiller, *Gilgamesz: epos babiloński i asyryjski ze szczątków odczytany i uzupełniony także pieśniami szumerskimi*, Kraków 2004, s. 88.

¹³⁴ T 885 „Wierny kochanek”. Z. Wierzechowski, *Jastkowskie powieści i opowiadania z Puszczy Sandomierskiej*, MAAE 1903, t. 6, s. 176.

¹³⁵ T 286 „Wąż w żołądku człowieka”. S. Cercha, *Przebieczany wieś w powiecie wielickim*, MAAE 1900, t. 4, s. 112-113.

tego nauczył. Lecz pewnego razu, zbierając ze swym gospodarzem zioła, nagle się roześmiał, posłyszawszy, jak „Szczaulúk” (*Rumex acuta*) przechwalał się, iż od „kiły” (*hernia serotalis*) bardzo jest pomocnym. Gospodarz natarczywie zaczął się dopytywać o przyczynę śmiechu, przyznał się w końcu parobek i w tejże chwili przestał rozumieć mowę roślin¹³⁶.

W niektórych wersjach chłop traci tę niezwykłą zdolność w momencie przyznania się do rozumienia języka roślin (zwierząt). Byty nie-ludzkie zdecydowały się obdarzyć kogoś kluczem do rozumienia ich języka, będącego tajemnicą, wyjawienie jej „pierwszym lepszym” można postrzegać jako brak szacunku, tudzież zerwania umowy dżentelmeńskiej (parobek, który przypadkiem znalazł się w posiadaniu wiedzy dlań nieprzeznaczonej, słyszał, co mówią rośliny, lecz te nie chciały z nim rozmawiać).

Powyżej omówione bajki zawierają w sobie elementy swoistej chłopskiej filozofii dotyczącej śmierci. Wielokrotnie na kartach etnograficznych wspomniana jest sytuacja, gdy staremu lub schorowanemu człowiekowi ułatwiano odejście do krainy śmierci, np. wybijając dziury w suficie, otwierając na oścież drzwi, aby jego duch mógł wywędrować w przestworza. Mimo strachu przed śmiercią postrzegano ją jako nieodzowny element życia, czasem wręcz ukojenie, a sama personifikacja śmierci nie była tym samym co nękające ludzi postaci demoniczne, bytem, z którym można było wejść w relacje, negocjować czy oczekiwać wdzięczności, tak jak w przypadku bajki o Kumie-Śmierci obdarowującej chłopca darem leczenia po przeniesieniu jej przez rzekę.

¹³⁶ Brak w PBL; T 332 „Kuma śmierć”. F. Wereńko, dz. cyt., s. 107.

Rozdział III

„Stare baby wiedzą, co w piekle warzą i jedzą” – kobiety w tradycyjnym folklorze polskim

Aby rozpatrywać relacje kobiet z roślinami ukazane w folklorze polskim, zdecydowanie bogatsze niż w wypadku mężczyzn, należy wyjść od przedstawienia rzeczywistego położenia pań w hierarchii społecznej, zakresu ich obowiązków i praw. Niezwykle istotne jest także zarysowanie realiów kultury ludowej, ukształtowanej przez pozostałości dawnej kultury słowiańskiej, religię chrześcijańską i system feudalny, a także warunki ekonomiczne i klimatyczne, w jakich przyszło im żyć. Nie pozostawia wątpliwości fakt, że kobieta była traktowana jako istota gorsza, niżej ułożona w hierarchii niż mężczyzna, a kultura europejska była i wciąż jeszcze jest kulturą patriarchalną. Zbędne wydaje się w kolejnej pracy przytaczanie dat nadania kobietom praw do głosowania w kolejnych krajach, cytatów uczonych doby oświecenia, patriarchów¹ kościoła chrześcijańskiego rozprawiających o kobietach jako siedlisku zła i wszelkich moralnych nieczystości, narzędzi w rękach szatana czy też zgadzających się po ponad tysiącu lat swojej historii, że pomimo wątpliwości są w stanie uznać za prawdziwe, iż kobieta także jest człowiekiem.

Nie tylko historia, ale i niektóre języki europejskie wskazują, że bycie człowiekiem nie dla wszystkich *homo sapiens* oznacza to samo, nie każdemu to miano mogło być dane². Ten człowiek – to w zasadzie tylko ten mężczyzna. W języku angielskim *men* oznacza zarówno człowieka i mężczyznę, wartości ekwiwalentne. Dla kobiety stworzono nowe słowo – *woman*. Podobnie funkcjonuje w języku hiszpańskim – *hombre*, czyli człowiek lub mężczyzna, podczas gdy kobieta to zupełnie inna wartość – *mujer*. *Mujer* to *mujer*, zaś człowiek to mężczyzna. Ta sama zależność występuje w języku francuskim, niemieckim, greckim, norweskim, itd. Warstwa społeczna zamieszkująca wieś, której poświęcam pracę, to przede wszystkim „chłopi”, mimo że pod pojęciem

¹ Od *pater*, czyli po raz kolejny – ojciec, nie matka.

² Badania antropologiczne wykazują, że ludy tradycyjne często określają jedynie samych siebie jako ludzi, pozostałe nacje czy cywilizacje takiego miana nie otrzymują. Nie jest to jednak tylko cecha społeczności tradycyjnych, Europejczycy w epoce wielkich odkryć geograficznych w tubylcach dostrzegali głównie niewolników, barbarzyńców, dzikusów, określenia te były przeciwstawiane nam – ludziom. Zawsze „inny” jest nie do końca człowiekiem. Podobnie kwestia tzw. niewolnictwa wewnętrznego, czyli chłopskiej pańszczyzny. Chłopi postrzegani byli jako inny typ człowieka. L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Łódź 2002, s. 13-40.

tym kryją się także „baby” – gospodynie oraz panienki, a także dzieci. W języku polskim od XVIII wieku określenie kobieta wyparło wcześniejszą niewiastę lub białogłową, podczas gdy w wieku XVI było ono określeniem obraźliwym. Aleksander Brückner wywodzi je od „koby” – kobyły lub „kobu” – chlewu, bowiem „chów świni należał do gospodyni”³. Sam autor etymologicznego słownika skłaniał się ku „wersji chlewnej”, lecz opis obrzędu weselnego, o czym mowa w jednym z podrozdziałów niniejszej pracy, wskazuje, że pierwsza propozycja wydaje się równie prawdopodobna. Nowa zostaje też wymyślona opowieść o powstaniu przedstawicielek płci pięknej, zarówno w oficjalnej, jak i ludowej wersji Biblii. W PBL widnieje wątek T 2463 „Stworzenie kobiety”, wedle którego niewiasta miała powstać dopiero po Adamie i to z części jego ciała, lecz po wyjęciu żebra zostało ono porwane przez psa, więc Bóg stwarza ją z oderwanego zwierzęcego ogona.

3.1. Kultura chłopska – kultura patrylinearna

Kultura słowiańska była patrylinearna, co oznacza, że właśnie dziedziczenie po mieczu (w opozycji do dziedziczenia po kądzieli) stawiało mężczyznę apriorycznie w pozycji uprzywilejowanej w świecie rolniczym.

Gdy już żon po śmierci mężów nie zabijano, wdowa zachowywała nawet na polu majątkowym w domu nadal podobne stanowisko, jakie zajmowała za życia męża, wp wymowną ilustrację tych zasad prawnych podaje nasza Księga prawa zwyczajowego z wieku XIII w postanowieniu, że gdy umrze rycerz, mający syna lub kilku synów, posiadających jego dziedzictwo, tedy mają oni matkę swoją pozostawić w dobrach w tej samej władzy, w jakiej była przedtem, dopóki tylko pozostać chce w stanie wdowim (...) Kobieta słowiańska podlegała władzy obcej tylko o tyle o ile była nieletnią, lub pozostawała w związku małżeńskim, albo we wspólnocie majątkowej (...) Ograniczenia owej zdolności do działań prawnych, a także i pewne uprzywilejowania (jedno i drugie uzasadniane ułomnością płci), pojawiają się w Polsce dopiero od XIV wieku⁴.

³ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 214.

⁴ W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925, s. 21 -23.

Przegląd dawnych praw studzi nadzieję osób usilnie szukających w kulturze dawnych Słowian matrylinearności, matriarchatu (istnienie sati jest wystarczającym tego zaprzeczeniem) czy nawet równouprawnienia, bowiem kobieta była zależna od ojca, męża lub członków wspólnoty majątkowej, choć wydaje się, że system feudalny i nastanie religii chrześcijańskiej zdecydowanie pogorszyły sytuację pań w Polsce. Względną wolnością dysponowały przez krótki okres pełnoletnie, niezamężne kobiety (można przypuszczać, że była to jedna z przyczyn tak rzewnego opłakiwania stanu panińskiego podczas obrzędu zaślubin) lub wdowy, mogące mimo śmierci męża żyć w ich wspólnym gospodarstwie. Dobra te przechodziły następnie na synów i dalej dziedziczone były w linii męskiej. Ślady tych dawnych „czasowych” wolności kobiecej można dostrzec w swobodzie seksualnej panien bądź sytuacji wdów w kulturze ludowej, o czym pisał m. in. Tomasz Wiślicz⁵, chociaż drugie z wymienionych bardzo często wchodziły w ponowny związek małżeński, nawet mimo podeszłego wieku, co prawdopodobnie było związane z presją społeczną i ludowym wyobrażeniem na temat osób żyjących w pojedynkę. Do dziś w omawianych lekturach szkolnych pojawia się często nazwa ojcowizna na określenie rodzimej ziemi, dziedziny (od dziedziczenia), czyli słowa, których żeńskim odpowiednikiem, rzadko używanym, jest macierz⁶.

Rodzina na wsi polskiej obok funkcji społecznej (tworzenie małej wspólnoty krewniaczej) pełniła funkcję głównie ekonomiczną. Bardziej adekwatnym terminem niż rodzina wydaje się w tym wypadku gospodarstwo, co zresztą zauważyć można w częstoci użycia obu słów w źródłach etnograficznych i historycznych. Poruszenie kwestii produkcji żywności i bezpieczeństwa mieszkaniowego w kulturze agrarnej jest kluczowe dla zrozumienia położenia kobiety w społeczeństwie patrylinearnym, bowiem chłopstwo polskie zajmowało się głównie produkcją żywności, a na luksus, taki jak stałe miejsce do mieszkania i nieograniczony dostęp do pożywienia, nie każdy mógł sobie pozwolić. Zawody, które nie wiązały się z posiadaniem ziemi, były zjawiskiem rzadkim i specyficznym na wsi. Ludzi nieprzypisanych do ziemi traktowano, mówiąc wprost, jako bezdomnych i mniej wartościowych. Do tej grupy zaliczali się m.in. świątkarze, wędrowni dziadowie, wyrobnicy, czyli okresowo zatrudniani do prac, np. podczas żniw; to swoiści nomadzi, żebracy zdani na łaskę lub niełaskę gospodarzy dysponujących miejscem w izbie. Gospodarstwa zaś były własnością pana domu, ojca, a nierzadko dziedzica. Po rodzicu obejmował

⁵ Wiślicz T., *Upodobanie: małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII-XVIII wieku: wyobrażenia społeczne i jednostkowe doświadczenia*, Wrocław 2012.

⁶ *Wielki słownik poprawnej polszczyzny*, red. A. Markowski, Warszawa 2004, s. 504. Podobnie etymologia słowa *patrimonio*, o korzeniach łacińskich wywodzi się od *pater* i odnosi się do dziedziczenia osiągnięć kultury.

dobry najstarszy syn, który w ustnej literaturze chłopskiej jest zawsze tym najbardziej ukochanym i uprzywilejowanym. Najmłodszy nierzadko uchodzi zaś za głupca, leniucha, piecucha, osobę zbędną, najmniej wartościową jednostkę z całego potomstwa. Najstarszy syn był pierwszy w kolejności do założenia rodziny, po nim młodsi, co rodziło niejednokrotnie konflikty na tle dziedziczenia majątku, a gospodarstwo trzeba było dzielić między potomków i ich rodziny. Najmłodszy syn miał świadomość nikłych szans na osiągnięcie sukcesu, przejęcie dobytku po zmarłym ojcu, wiedząc o starszych i ważniejszych w hierarchii braciach, których przywilejem było pierwszeństwo wyboru żony i przejęcie swojego kawałka ziemi, dzięki czemu mógł stać się niezależnym człowiekiem⁷, także mężem i ojcem, czyli przodującym członkiem społeczności patriarchalnej, ojocentrycznej.

Nieprzypadkowo więc niezwykle popularnym motywem w bajce ludowej są przygody najmłodszego z braci zdobywającego, a właściwie dziedziczącego wielkie bogactwa, Naczęściej bohater pozyskuje bezimienne królestwo lub jego połowę, które obejmuje po władcy nieposiadającym syna, lecz za to mającym córkę na wydaniu – królową. Zazwyczaj sytuacja stanowi wynik działania sił nadprzyrodzonych, splotu magicznych wydarzeń, co w świecie rzeczywistym uchodziłyby za niemożliwe i cudowne.

Był król i miał trzech synów, dwóch rozumnych a trzeciego głupiego (...). Pewnego dnia spostrzega ze smutkiem że po nocy kawał pola pszenicznego zdeptany a pszenica zjedzona. (...) Posyła więc król najstarszego syna swojego i przyrzeka oddać mu królestwo, jeżeli złodzieja przyprowadzi. Królewicz zabrawszy poduszkę i piernat poszedł na pole, ale ta smaczno zasnął że go zaledwie słońce obudziło. Następnej nocy posyła król średniego syna i jemu przyrzeka królestwo; ten zabrał tylko poduszkę, ale zaspał i nic nie widział. Posyła więc król najmłodszego syna (...). Królewicz mocno się strwożył widząc takie dziwy, zaczął te konie wołać i zdumiał się widząc że posłuszne jego głosowi zbliżyły się; on je ujął za pęta i do ojca przyprowadził. Król bardzo był rad z koni, lecz trudno mu było dotrzymać przyrzeczenia i oddać królestwo głupiemu synowi⁸.

Ponieważ król nie chce rezygnować z władzy ani się nią dzielić, obarcza potencjalnego zięcia kolejnymi nadludzkimi zadaniami, a po ich wykonaniu niechętnie przekazuje majątek i honory..

⁷ Oczywiście nie od prawnego właściciela ziemi, szlachcica lub zamożnego pana.

⁸ Brak w PBL. J. Karłowicz, *Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie*, ZWAK 1888, t. 12, s. 17.

Gdy synowie mieli szanse na awans, córki stanowiły jednostki nisko lokowane w hierarchii społecznej i posiadały nikłe możliwości decydowania o swoich losach. Kobiety po osiągnięciu wieku dojrzałego były wydawane za mąż, posiadały jedynie łono gotowe wydać dzieci na świat i zapewniony przez rodziców posag – zwierzęta, sprzęty, takie jak np. wrzeciono i przęślica, a także przedmioty codziennego użytku – kołdry, koszule, trochę pościeli czy biżuterii w przysłowiowej malowanej skrzyni, co miało stanowić wyprawkę dla przyszłej gospodyni. Małżeństwa na wsi były zazwyczaj zawierane między osobami o podobnym stanie majątkowym, co oddają również bajki ludowe:

Jeden pan bardzo bogaty mieszkiał w Paryżu, a miał wielgo kamienice. Ráz przyszły trzy wodziárki przed te kamienice. (...) Ona miała biédnych rodziców, co mieszkali w taki mały stary chałupie. (...) On zaraz powiedział jej rodzicom, że mu sie podobá i ożenił sie z nio. Ale mieszkali ze sobo tylko kilka tygodni, bo inni panowie mu ganili, że ona taká biédná. Tak on jednego dnia zawołał jo do swego pokoju i powiadá:

– Já z tobo nie bede mieszkać, bo panowie mi ganio, zem sie z tobo ożenił⁹.

W jednej z opowieści ze zbioru Sadoka Barączka mowa o perypetiach zakochanej pary, która nie może się oficjalnie związać z powodu istniejących różnic majątkowych i niesnasek między ich rodzicami.. Dziewczyna, pochodząca z zamożniejszego rodu, dopomaga chłopcu w biedzie, dając mu pieniądze, i radzi, aby został generałem, a gdy ten osiąga właściwy status, nagle traci zainteresowanie ukochaną. Ona zaś, aby go odzyskać, przebiera się za chłopca, także zdobywa wysokie stanowisko wojskowe, dzięki pomocy zakochanej w niej, a właściwie w odgrywanym przez nią wojskowym, za którego się przebiera, aby zrobić karierę, córki monarchy. Wykonawszy wyznaczone przez ojca księżniczki trudne zadania wyjawia prawdę o swojej płci i prosi o pozwolenie na ślub ze swoim ukochanym. Bajka kończy się słowami: „a oni bardzo długo z sobą żyli i bawili się”¹⁰. Dokonało się to jednak dopiero po wyrównaniu statusu, bowiem awansujący w piramidzie społecznej młodzieniec zaczął się rozglądać za małżonką z klasy wyższej niż pierwotna. Inna wersja omawianego wątku opisuje miłość biednego wojaka i kupieckiej córki, która przekazywała mu rzeczy za darmo, przez co ojciec zamyka ją w klasztorze. Uciekły z

⁹ T 875 ** „Rzecz najcenniejsza”. A. Saloni, *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, MAAE 1906, t. 6, s. 315.

¹⁰ T 514 „Dziewczyna chłopcem”. S. Barącz, *Bajki, fraszki, podania przysłowia i pieśni na Rusi*, Lwów 1886, s. 61-64.

„więzienia”, zabija ścigającego ją mężczyznę, zakłada jego mundur i pnie się po szczeblach kariery, aż zostaje generałem, przewyższając stopniem swojego ukochanego. Gdy wyjawiają prawdę cesarzowi, ten zarządza: „Tak teraz ten tfój będzie tym jednorądem, a ty będziesz jego żoną”¹¹. Wszyscy doceniają spryt i mądrość niewiasty, jednakże nawet rzeczywistość bajkowa nie pozwala na tak jaskrawe złamanie zasad jak dopuszczenie kobiety do wysokiego stanowiska, więc automatycznie otrzymuje je małżonek, podczas gdy jej szczęście polega na zostaniu jego żoną.

W kulturze chłopskiej panna nie mogła w nieskończoność pozostawać w domu rodzinnym, bowiem w nim przewidziane było miejsce dla matki, siostr w wieku przedmałżeńskim, ewentualnie żon jej braci. „Najczęściej stare panny pracują u rodziców w gospodarstwie; z chwilą zaś ich śmierci przyczepiają się do brata lub siostry zamężnej, aby zostać w chałupie. Wtedy robią z nimi do spółki, ale z owoców pracy korzysta tylko rodzina, stara ciotka zaś uważana jest jako sprzęt niepotrzebny, choćby na jej głowie wspierał się cały ciężar gospodarstwa”¹². Z zupełnie pragmatycznych przyczyn, a więc braku miejsca w gospodarstwie, kobiety rozpoczynały pozarolnicze kariery, w tym zielarskie. Motyw lęku przed tym, że nie znajdą męża w odpowiednim czasie, pojawia się w wielu tekstach folkloru, a także w żywym jeszcze w polskich wsiach pejoratywnym wyrażeniu o tzw. starych pannach. Córka, która mimo odpowiedniego wieku nie wychodzi za mąż, jeszcze do niedawna stanowiła dla rodziny problem ekonomiczny oraz wizerunkowy, o czym niejednokrotnie traktują chłopskie pieśni:

Nie było tak, jak teraz nastaje:/ Matka za córką ćwierć ziemniaków daje.

Daje ćwierć ziemniaków i konia siwego,/ Trzy złote pieniądze, grosa gotowego.

Daje ćwierć ziemniaków, worecek pieniędzy,/ Zeby ją pozbyła z domu jak najprędzej¹³.

Ludowe bajki przedstawiają losy dziewcząt podobnie jak głupich, najmłodszych synów. Gdy pojawia się potencjalny kandydat na męża, wśród trójki damskiego rodzeństwa powstaje problem, kiedy mężczyzna wykazuje zainteresowanie najmłodszą dziewczyną. Jego wybór zaburza rodzinny ład, wedle którego najstarsza siostra powinna pierwsza wyjść za mąż, a dopiero na końcu ostatnia w kolejności :

¹¹ T 514 „Dziewczyna chłopcem”. L. Malinowski, *Powieści spiskie*, MAAE 1903, t. 6, s. 137.

¹² Antoszka (pseudonim), *Przy kądzieli; pogadanki dla kobiet o ważnych sprawach*, Warszawa 1913, s. 69.

¹³ M. Witanowski, *Lud wsi Stradomia pod Częstochową*, ZWAK 1893, t. 17, s. 25.

(...) rzekł do zdziwionej kobiety: „Dawaj babo swoją córkę”. Kobieta czempędzej ubrała najstarszą donię w wstążki i wsadziła do karety. Nie minęło pół godziny, kareta wraca a w niej najstarsza córka. „No i co?” pyta matka. „Ot nic, nie chciał mnie, ale mi dał sto dukatów”. Tedy matka kazało drugiej córce ubrać się i pojechać. Lecz i ta wróciła i przywiozła matce sto dukatów. W końcu ubrała matka trzecią córkę, zaczesala, w osy (warkocze) wpleła wstążki, dała jej korale, pocałowała i posadziła do karety (...) ¹⁴.

Przywołane w cytacie strojenie córek, plectenie warkoczy, wiązanie wstążek to typowe elementy obrzędu zaślubin, którego bohaterkami miały być najpierw starsze siostry. Bajka zakłóca ten porządek, bowiem może zakończyć się niespodziewanie, magicznie, szczęśliwe dla najmłodszej z siostr. Być może takie rozwiązanie jest wyrazem buntu wobec zasad panujących wśród chłopstwa albo też skrytych życzeń dziewcząt czekających na kandydata do małżeństwa.

Tragiczną historię dziewczyny, która nie wyszła za mąż w odpowiednim czasie, odzwierciedla inna bajka ludowa, rozpoczynająca się słowami: „Ojcowie zakleli swą córkę, żeby po nią zły przyszedł toby mu ją dali, bo już była dorosła, a tu się jój nie trafiało za chłopa” ¹⁵. Zgodnie z działaniem klątwy pojawia się diabeł po należą mu małżonkę, która wszelkimi siłami broniła się przed tym związkiem. Konsekwencją ciągłego odmawiania okazuje się śmierć rodziców i jej samej. Na grobie panienci wyrósł kwiat odstrasający zbliżających się mężczyzn słowami: „nie rwij mię, boś mię tu nie sadził” ¹⁶. Mimo to został zerwany i co wieczór, gdy nikt nie widział, przemieniał się w dziewczynę. Mężczyzna, który przyniósł roślinę do domu, postanowił odczarować uroczą pannę, pochwycił ją w ludzkiej postaci i trzymał bardzo mocno, lecz ona przybierała różne postaci – zmieniała się w robactwo, żmije, aż po długiej walce stała się człowiekiem – żoną i matką. Mąż namówił ją pewnego razu na wspólną wizytę w kościele, chociaż za wszelką cenę chciała tego uniknąć. Wiedziała, że po przekroczeniu progu świątyni zostanie porwana przez diabła, któremu była przyrzeczona przez rodziców, jednak do zestawu obowiązków żony-matki należało także uczestnictwo w mszy, a mąż nalegał, aby się z nich wywiązywała. Na koniec jej tragicznej historii rzeczywiście czart urywa kobiecie głowę.

¹⁴ A. Siewiński, *Opowiadania ludu w powiecie sokalskim i buczackim*, „Lud” 1906, t. 12, s. 251.

¹⁵ O. Kolberg, *DWOK*, t. 19, Kieleckie, cz. 2, s. 231 - 233.

¹⁶ Tamże, s. 232.

Przywołana ludowa bajka jednoznacznie dowodzi, że panienka nie chciała być w posiadaniu żadnego mężczyzny, co pragnęła osiągnąć poprzez usilne próby ucieczki przed kolejnym etapem życia, magiczne zmiany postaci i wyrwanie się z męskiego uścisku. Warto zauważyć, że podobny motyw zamiany kobiety w roślinę lub zwierzę celem uniknięcia związku (lub aktu seksualnego) z mężczyzną występuje w mitach greckich¹⁷. Metamorfozę bohaterów w rośliny można więc postrzegać także jako manifest, ostateczną niezgodę i sprzeciw wobec panujących warunków życia w realnym świecie, w świecie ludzi uwikłanych w układy społeczne. Transformacja postaci zachodzi zwłaszcza w przypadku nieszczęśliwych kochanków, niesprawiedliwie zamordowanych młodych osób czy buntowniczkę z powyższej bajki, której ujarzmienie jest nie tylko formą zdominowania jednostki przez inną jednostkę, kobiety przez mężczyznę, ale też wyrazem jej magicznych mocy łączących ją ze światem natury, pozwalających na transformację w inne gatunki. Pierre Péju, analizując wskazany motyw, doszedł do wniosku, że: „Mitologia przedstawia nam przemianę w drzewo jako sposób ucieczki przed męskim pożądaniem, wyrwania się spod niego, ponieważ Dafne ścigana przez Apolla nie ma innej drogi ratunku. Można by rzec, że ciało kobiety zawsze miało w sobie te drzewne możliwości, jak gdyby nogi i stopy zachowały mroczną pamięć korzeni, a wyciągnięte palce przypominały sobie drzenie liści”¹⁸.

Dziewczyna, która nie wyszła za mąż w odpowiednim czasie, może zostać zawładnięta przez złego lub sama zmienić się w demona. W przywołanej bajce rodzice woleli już nawet wydać ją za diabła niżby miała nadal być panną. To bliskie powinowactwo pań ze strefą demoniczną, dostęp do mocy magicznych – celowy, gdy kobieta świadomie para się magią, predestynuje ją do lawirowania na granicy śmierci i życia, podobnie jak zajmowanie się leczniczymi i trującymi ziołami lub roślinami o charakterze cudownym.

Brak tekstów o ucieczkach mężczyzn lub wspieraniu się magią (chyba że mowa o czarownikach lub młynarzach¹⁹) i paktami z diabłem, aby uniknąć niechcianego małżeństwa, wskazuje na dwie cechy kultury ludowej. Pierwsza: „Mężczyźni łatwiej wybrać współmałżonkę, aniżeli kobiecie, ponieważ jemu służy prawo wyboru, podczas gdy dziewczyna może tylko zgodzić

¹⁷ Zob. R. Graves, dz. cyt., s. 48.

¹⁸ P. Péju, *Dziewczynka w baśniowym lesie: o poetykę baśni: w odpowiedzi na interpretacje psychoanalityczne i formalistyczne*, tłum. M. Pluta, Warszawa 2008, s. 208.

¹⁹ O. Zadurska, *Młynarz*; V. Wróblewska, *Czarownik/Czarnoksiężnik*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, V. Wróblewska (red.), dostęp: 05.09.2023 r.

się, lub niezgodzić się wyjść za starającego się”²⁰. Druga: położenie w patriarchalnym społeczeństwie, niejako wypchnęło kobiety na ten „magiczny margines” kultury. Wraz z upływem wieków nagromadziła się znaczna ilość tekstów folkloru bazujących na pierwotnym koncepcie – ułatwionym dostępie kobiet do tego, co poza *orbis interior*. Tworzona nadbudowa symboliczna, umacniała odwieczny porządek rzeczy. Podsumować można to trafnymi słowami Jacka Wijaczki – badacza procesów o czary na terenach Prusów Książęcych :

Kobiety dominowały w obszarze magii związanej z narodzinami, śmiercią, miłością i rozmnażaniem, a także spisków z duchami i demonami oraz praktyk, których celem było przepowiadanie przeszłości. Natomiast magia męska zorientowana była o wiele bardziej na praktyki dnia codziennego, między innymi ochronę pól i płonów. To powodowało, że męskie umiejętności czarowania były uważane za bardziej przejrzyste i mniej tajemnicze niż umiejętności kobiet (...) Nie przychodzili do diabła uprawiać seksu, a z powodu utraty wiary “W przeciwieństwie do kobiet, nie zostali zredukowani do ciała i seksualności”²¹.

Okres po osiągnięciu dojrzałości, a jeszcze przed wyjściem za mąż wydaje się najbardziej barwnym czasem w życiu kobiety, wtedy mogła cieszyć się największymi swobodami, zwłaszcza seksualnymi, mimo iż jej pozycja w hierarchii społecznej była dość niska. Także i w tym przypadku fundamenty, na których opierały się przywileje panien w XIX i XX w., położone zostały w czasie przed przyjęciem chrześcijaństwa²². Tezę potwierdzają pieśni ludowe o charakterze zalotnym, miłosnym²³, stanowiące jeden z najczęstszych tematów tego gatunku, a także praktyki odnotowane podczas wesela. Nie powinniśmy jednak zapominać, że panienka była panienką, nie kobietą w jej

²⁰ Antoszka (pseudonim), dz. cyt., s. 10. Na dalszych stronach wywodu autorka zaznacza, że „Kobieta nie wyraża otwarcie swych uczuć, bo to nie wypada, gdyż nie ma ona prawa wyboru i musi czekać na oświadczyń”. Tamże, s. 68.

²¹ J. Wijaczka, *Procesy o czary w Prusach Książęcych (Brandenburskich) w XVI-XVIII wieku*, Toruń 2007, s. 92.

²² „Arabski pisarz z wieku X Masudi, mówiąc o dziewczętach słowiańskich, że nie krępują się wcale w obdarzaniu swymi względami wybranych mężczyzn, zaznacza wyraźnie, że po ślubie kobiety dochowują ściśle wiary swoim mężom, a latopisiec kijowski, opowiadając o obyczajach Drewlan lub Radymiczian, Wiatyczów i Siewierzan, chociaż twierdzi, że małżeństw u nich nie było, dodaje jednak, że jedni uwodzili żony, idące po wodę, a drudzy w czasie zabaw porywali sobie żony, i to za poprzednim porozumieniem”. A. Władysław, dz. cyt., s. 9. Także współcześni historycy stawiają podobną tezę. Zob. T. Wiślicz, dz. cyt.; B. Baranowski, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach. Szkice z obyczajów XVII i XVIII wieku*, Poznań 2020, s. 231-318.

²³ D. Wężowicz-Ziółkowska, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XX wieku*, Wrocław 1991.

pełnym rozumieniu²⁴. Dopiero wychodząc za mąż, stawała się właścicielką przeznaczonego jej posagu, wcześniej nie mogła go odebrać i zacząć życia na własną rękę, ponieważ zgromadzony majątek był przekazywany tylko po ślubie. Do tego czasu pozostawała pod władzą nie tylko ojca, ale i matki (a także swoich braci), którym winna była wypełnianie poleceń, pracę w polu i gospodarstwie, wszelkie posłuszeństwo, często objawiające się także przyjmowaniem razów, jako że przemoc fizyczna skierowana w stronę dzieci oraz niezamężnych, dorosłych panien była rzeczą na wsi zupełnie normalną²⁵. Po ślubie i przeprowadzce do domu małżonka była zaś posłuszna mężowi oraz jego rodzicom²⁶.

Aby znaleźć dach nad głową i skrawek ziemi, z którego można dało się wyżywić, dziewczyna zmuszona była wyjść za mąż oraz przeprowadzić się do gospodarstwa małżonka. Po raz kolejny tę chłopską prawidłowość znajdujemy zobrazowaną w przekazach oralnych, traktujących o poszukiwaniach współmałżonka. Bajka *Trzy siostry*, jedna z wielu dotyczących omawianej kwestii, realizuje schemat fabularny popularnego wątku T 780 „Maliny”. „Przychodzi tam do nich młody kawaler na zaloty i powiada: – «Która najpierw uzbiera pełen koszyczek malin, z tą ja się ożenię». Zaczęły więc wszystkie coprędzej zbierać maliny”²⁷. Oczywiście podkreślić należy wartość bajki jako przekazu kulturowego nie zaś zapisu historycznego²⁸. Przywołana opowieść obrazuje dwie istotne prawidłowości. Pierwsza to taka, że mężczyzna, nawet o niewiadomych przymiotach (czasami mowa o paniczu), ogłosiwszy, iż weźmie za żonę

²⁴ Niebagatelny wpływ na położenie kobiet miał niezwykle silny Kościół katolicki na ziemiach polskich. Śledząc archiwalne numery „Przeglądu Katolickiego”, można natrafić na artykuł sprzeciwiający się dostępowi kobiet do nauki, równouprawnieniu, rozpatrując te tendencje w kategoriach zagrożenia dla tradycyjnego porządku, oraz dlatego, że “I my najusilniej twierdzimy, że w ogóle powołanie kobiety zamyka się w tem słowie żona i matka”. „Przegląd Katolicki” 1873, red. A. Sotkiewicz, t. 11, nr 31, s. 486.

²⁵ „...uszkodzenia cielesne dzieci przez rodziców, wskutek których następuje śmierć po upływie krótszego lub dłuższego czasu, nie należą do bardzo rzadkich przypadków. (...) Wystarczy choćby zagadnąć jednego i drugiego włościanina, który ma pewne wady fizyczne lub umysłowe, odkąd datują się te jego wady, a usłyszy się od niego narzekania na «tatusia, co go okulawili, ize teraz ukrymuje na noge, bo go porazili pałą, jak uciekał ize się bał, zeby go nie pobili za to, ize puścił w koniczne krowy»; lub «na mamusie, ze mu utracili rękę, jak im kij kciał wydrzyć, izeby go nie bili za to, ze krów nie napas»”. L. Stomma, *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa” 1979, t. 33, s. 137.

²⁶ „Młoda kobieta nie ma na nowem gospodarstwie nic własnego, niczem nie może dowolnie rozporządza; we wszystkim jest zależną jak każda służąca, z tą różnicą, że zasług nie dostaje i obowiązku zmienić nie może. (...) Znając te przykre warunki, niechże każda młoda małżonka z góry się do nich zastosuje. Przedewszystkiem niech postanowi sobie dla wszystkich być grzeczną, uprzejmą, chętnie dogadzać każdemu i unikać jak złego pierwszej zwady (...) niech raczej uchodzi za głuchą i głupią, niżby wywołała pierwsze kwasy i kłótnie (...). Antoszka (pseudonim), dz. cyt., s. 15-16.

²⁷ T 780 „Maliny”. K. Kozłowski, *Lud. Pieśni, podania, baśnie, zwyczaje i przesady ludu z Mazowsza Czerskiego wraz z tańcami i melodyjami*, Warszawa 1869, s. 298.

²⁸ V. Wróblewska, *Bajka ludowa jako świadectwo kulturowe – propozycja interpretacji*, [w:] *Bajka ludowa i nie-ludowa w badaniach interdyscyplinarnych*, red. E. Wilczyńska, V. Wróblewska, Toruń 2021, s. 20.

dziewczynę, oferuje jej niemalże zbawienie. Propozycja jest tak atrakcyjna dla panien, że najstarsza posuwa się aż do morderstwa siostry, byle zdobyć męża. W dalszej części bajki, za sprawą wyrosłych na mogile roślin śpiewających głosem zabitej, prawda wychodzi na jaw, a najstarsza siostra tuż przed wyjściem za mąż zostaje zdemaskowana i ukarana śmiercią. W niektórych realizacjach tego wątku jej miejsce zastępuje środkowa siostra, ponieważ chłopski *happy end* musi oddawać społeczną stabilizację zarówno rodziny jak i jednostki, czyli ślub zamyka pewien etap, a nowe role zostają rozdane.

Druga prawidłowość z kolei pokazuje, że najbardziej wartościowa kobieta to osoba najwydajniejsza w pracy, zaś zbieractwo roślin dzikich i leśnych było domeną pań.

Oczekuje wieśniak po żonie: pieniędzy i sprzętów domowych (...) Powinna być poważna, skromna i cicha dziewczyna a nadewszystko pracowita, żeby się podobać mogła. Jeśli spojrzenie jej miłe, czerstwa cera i mierna otyłość, licznych mieć będzie kochanków. Nie jedna będąc na jakim posiedzeniu mało je i pije, a zapytujących się upewnia, że syta chociaż jej głód i pragnienie dokucza, ażeby się okazała nie wiele wymagającą²⁹.

W innej bajce ludowej w żartobliwy sposób oddano powyższe oczekiwania społeczne wobec kobiet, dla przykładu w realizacji wątku T 1373A „Żona udaje chorą”. Chłopka oszukuje, że straciła apetyt i zapadła na zdrowiu, podczas gdy w rzeczywistości jadła bardzo dużo i popijała. Gospodyni próbująca zachowywać się w sposób niewłaściwy jej stanowi zostaje zmuszona do odgrywania przypisanej jej roli po tym, jak „mąż wyskoczył z ukrycia i począł ją okładać batem. Żona przeprosiła go i nie narzekała już nigdy na brak apetytu”³⁰.

Parobek chciał się żenić z gospodarską córką. Nęciło go i gładkie liczko i bogactwo, jedno tylko zrażało, a to okropny nieporządek w domu: pajęczyny po rogach izby wisiały, śmieci co niemiara wszędzie. Mówi on swej matce, że ożeniłby się, lecz wstrzymuje się z obawy, aby nie dostać nieporządnej żony. Nie chciała temu wierzyć, widząc ją zawsze tak zajęta pracą, a przytem tak ochędożnie ubraną. Postanowiła jednakże przekonać się o tem. Rozdrapała palec, biega w płacze. – A cóż to wam matusiu? Pyta przyszła synowa. – Ach! Zarznięłam sobie palec, a tu jak na nieszczęście nie ma nigdzie pajęczyny na utamowanie krwi. – Matusiu, a no u nas

²⁹ Ł. Gołębiowski, *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*. Tom II, Lwów 1884, s. 42.

³⁰ T 1373A „Żona udaje chorą”. O. Knoop. *Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskiego. Stręciła z niemieckiego Z. A. Kowerska (Z melodją)*, „Wisła” 1895, t. 9, s. 328.

całemi torbami wiszą! Skoczyła Magda do chaty i wyniesła całe zwoje. Matka wtedy przekonała się o nieporządku i pochwaliła synowi przezorność³¹.

Opis wiejskich realiów i pożądanych cnót kobiecych oddają także ludowe pieśni: „Zieleni się trawka w cieniu po nad wodą, / żeniłbym się z piękną, bogatą i młodą;/ z piękną dla rozrywki, a z młodą dla związku,/ z bogatą dla szczęścia, dostawszy majątku”³².

3.2. Status kobiety na podstawie scenariusza chłopskiego wesela

W pracach etnograficznych zachowało się wiele zapisów przebiegu chłopskiego wesela³³. Analiza materiału pozwala na jednoznaczne stwierdzenie, że stanowiło ono moment kulminacyjny w życiu i chłopca, i dziewczynki, dlatego szczegółowe jego prześledzenie pozwoli na ustalenie hierarchii, kwestii różnic i zależności pomiędzy płciami. Rozpatrzenie tej problematyki, dobrze opracowanej w literaturze przedmiotu, umożliwi dalsze pogłębianie tematyki symbolicznego postrzegania kobiety w jej związkach z przyrodą i roślinami, zwłaszcza gatunkami biorącymi udział w tym ślubnym teatrze, a których analiza znajduje się w następnym rozdziale.

Nieżonaty szczęśliwym być nie może i trudno mu dostąpić zbawienia duszy (w Lubelskiem). Z tego „prawa moralnego” nikt się nie wyłamuje. Wieś polska nie zna bezzennych, starych kawalerów. Każdy żeni się tu w wieku młodzieńczym, dopiero żonatego uznają „człowiekiem”. Lud polski w Prusiech wschodnich utrzymuje, że stare panny nie dostępują przybytku Pańskiego, ale zostają przed bramą niebieską, „zbierając łajno owieczek na zielonej łące”. (...) przeznaczeniem bowiem niewiast jest darzenie potomstwem³⁴.

³¹ W bajce zatytułowanej „Leniwa żona” sypanie do południa i zaniedbywanie swoich obowiązków jest powodem wypędzenia z domu małżonki po uprzednim wysmarowaniu jej głowy smołą. M. Witanowski, *Lud wsi stradomia pod Częstochową*, ZWAK 1893, t. 17, s. 129.

³² K. Lipiński, *Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego*, Lwów 1833, s. 105.

³³ Zob. H. Biegeleisen, *Wesele: [obrzędy i zwyczaje]*, Lwów 1928; J. Kolessa, *Narodziny i chrzciny, wesele i pogrzeb i ludu ruskiego we wsi Chodowicach, powiecie stryjskim*, ZWAK 1889, t. 13; K. Zawistowicz-Adamska, *Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych ze szczególnym uwzględnieniem roli orszaku pana młodego*, Kraków 1929; Czechowska H., *Wesele w Rudzku*, MAAE 1896, t. 1.

³⁴ H. Biegeleisen, *Wesele: [obrzędy i zwyczaje]*, dz. cyt., s. 3-4.

Weselem nazywało się okres zmiany statusu kawalera i panny rozpoczynający się w momencie zrękowin (zaręczyn), a kończący przenosinami do domu małżonka, tym samym założeniem nowej rodziny. Wtedy kobieta z dziewczyny stawała się żoną, babą, gospodynią. Z punktu widzenia nauk antropologicznych ślub stanowi najistotniejszy moment liminalny w kulturze polskiej, bowiem wtedy przemianie ulegać miała jednostka zostawiająca w dawnym życiu lata dziecięce i panieńskie, a wkraczająca w erę żony-matki i męża-ojca. Kluczowy był także dla struktury społecznej – we wsi pojawiał się nowy chłop i nowa baba tworzący wspólnie podstawową jednostkę społeczną i ekonomiczną – rodzinę i gospodarstwo.³⁵

Pierwszy etap weselnego rytuału przejścia, czyli oględziny, będące swego rodzaju badaniem sytuacji, możliwości podjęcia prób „zakupu małżonki”, były sprawą publiczną. Panny sygnalizowały swój status m.in. poprzez operowanie konkretnymi gatunkami roślin, strojenie głowy wiankami (zob. rozdział 4.2. *Zioła w panieńskim wianku: ruta, rozmaryn, barwinek*), uprawę ruty, barwinku w przydomowych ogródkach, majenie (strojenie) domu, rzucanie wianków na wodę w okresie kupalnym. Na tym etapie wesela pojawiała się osoba swata lub swatki próbująca wywiedzieć się, czy proponowany przez nich kandydat będzie przyjęty. W obrębie tak małych społeczności jak XIX-wieczna wieś polska nie było to zbyt trudne. Warto odnotować językowe różnice pomiędzy zawieraniem związku małżeńskiego przez mężczyzn i kobiety, funkcjonujące także współcześnie – panna „wydaje się”, a więc jest wydawana mężczyźnie, który ją „odbiera”. O zamążpójściu córki, za kogo, za ile i na jakich warunkach zostanie czyjąś żoną, decydował ojciec z matką. W przypadku jego braku rolę tę przejmowali także dorośli bracia, a gdy nie było męskich przedstawicieli – matka dziewczyny: „swat czy swaszka zaczynają wstępne kroki od zapytania, czy mogą «kupić ten kwiatek, który tu latem kwitł», albo też zapytują rodziców, czy nie mają oni do sprzedania klaczy, jałówki, albo wreszcie czy nie znajdą tu zgubionej gęsi czy jałówki”³⁶. To zrytualizowane pytanie jest pierwszym elementem otwierającym obrzęd. Ma charakter wstępu do wymiany handlowej – kupującym jest mężczyzna, dziewczyna zostaje sprowadzona do roli nabywanego zwierzęcia i odzwierzęcym mianem zostaje określona. Współcześnie za obraźliwe uchodzi umniejszanie kogoś poprzez nazwanie go świnia, krową czy psem³⁷. Aksjologia danych

³⁵ Słownik etymologiczny hasło „Baba” wyjaśnia jako: matka ojca lub matki; zamężna kobieta. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 9.

³⁶ K. Zawistowicz-Adamska, dz. cyt., s. 8.

³⁷ „Tworzący w XVII wieku Szymon Starowolski wypominał panom, że jest dla nich rzeczą zwyczajną traktować chłopów «jak bestie, nie zaś jak równych sobie ludzi». W tym samym wieku powstał też anonimowy wiersz *Szlachcic do szlachcica* z wersami: »Względu nie ma szlachcic na chłopka biednego, zwie go niewolnikiem, ma za «psa lichego».

sformułowań uległa transformacjom, ponieważ określenie odzwierzęce kobiety nie było zapewne używane w tym samym celu co obecnie, kiedy to odwołania do świata zwierzęcego mają wydźwięk silnie pejoratywny – suka, krowa, świnia, maciora używane są jedynie w celu obrazy kobiety. W przypadku kultury chłopskiej bydło stanowiło cenną część majątku, wątpliwe, aby mówiono w ten sposób, żeby zrobić przykrość dziewczynie czy umniejszyć jej rangę, biorąc pod uwagę handlowy charakter wesela. Rodzice dziewczyny starali się przedstawić ją, wraz z przeznaczonym dla niej posagiem, jako bardzo wartościową. Porównanie kobiety do jałówki wskazywało na pewien stan posiadania odzwierciedlony w liczbie zwierząt i dzieci. Jałówka to samica bydła domowego, która dotychczas nie wydała na świat potomstwa. Jest niedoświadczoną, mniej wartościową samicą niż mleczna krowa, która została „przetestowana” w swej podstawowej roli do wypełnienia, czyli urodzenia bydła i zapewnienia mleka. Warto jednak podkreślić, że częstym zjawiskiem były zaręczyny, gdy dziewczyna była już w ciąży³⁸.

Osoba, której dotyczyć miała umowa, nie miała obowiązku uczestnictwa na tym etapie ustaleń, nie była jej bowiem przypisana żadna rytualna rola. Przyszła mężatka mogła, choć nie musiała, pojawić się w momencie zrękowin. Warto odnotować, że również pan młody był postacią nieobecną, warunki umowy ustalano bez przyszłych małżonków. Wskazywałoby to na fakt, iż zaślubiny w stopniu dalece wyższym były sprawą rodziców, starszyny i wioskowej społeczności niż ludzi młodych. Sygnalizuje to poważną kwestię przy genderowej analizie kultury ludowej – nie tyle była ona kulturą zdominowaną przez mężczyzn, co kulturą zdominowaną przez ojców. Na szczycie wioskowej piramidy społecznej stali włodarze, właściciele gospodarstwa. Samotnicy, kawalerowie czy stare panny nie byli pełnoprawnymi członkami społeczności, niezależnie od płci musieli oni uznać wyższość ożenionych czy wydanych za męża, przy czym kawalerowie na wsi mimo wszystko byli tolerowani, natomiast panny już nie. Do dziś w Polsce w dobrym stylu jest, oprócz złożenia propozycji dziewczynie, także poproszenie ojca o jej rękę, chociaż to gest nie mający obecnie wpływu na decyzję o zawarciu małżeństwa, pozbawiony mocy dawnego rytuału przemienił się w zwyczaj.

Jeszcze stulecie później Hugo Kołłątaj podkreślił, że w swojej kondycji chłop «niczym się od bydła nie różni». Inni reformatorzy doby oświecenia dopowiadali, że ludność wiejska nie tylko została sprowadzona do statusu zwierząt, ale też zrównała się z nimi w poziomie życia, wyglądzie, zachowaniach”. K. Janicki, *Pańszczyzna. Prawdziwa historia polskiego niewolnictwa*, Poznań 2021, s. 15.

³⁸ O dramacie kobiet swatanych wbrew swej woli na podstawie archiwów pisze w swej popularnonaukowej pracy J. Kugiel Frydryszak. Zob. J. Kugiel-Frydryszak, dz. cyt., s. 91-116.

W niektórych regionach obrzęd weselny ulegał redukcji, skróceniu, a poszczególne jego elementy połączyły się w jeden, np. swaty i zrękowiny odbywały się jednego dnia, zachowując kolejność elementów obrzędu – najpierw zwiady, wizyta swatów, dopiero później wejście do izby pana młodego i panny młodej³⁹. Dziewczyna ze swą matką usługiwały przybyszom, dzieliły jedzenie i napoje, ale podczas pierwszych etapów wesela potencjalna narzeczona zazwyczaj nie zabierała głosu, będąc jedynie przedmiotem umowy, nie musiała tego robić. Także i ten szczegół oddają wprost ludowe opowieści:

Były u matki dwie córki. Czas by je było wydać za mąż, lecz wszystkich odstręczała jednej głupota, drugiej zaś trudna wymowa. Mieli oto przyjść kawalerowie «na oględziny». Matka upomina, żeby się nie odzywały, że ona za nich będzie mówić. Przyszli oczekiwani goście i wszystko poszłoby dobrze, gdyby nie kot, który korzystając z ogólnego zajęcia, spał się na komin, aby wyciągnąć z garnka kawał mięsa. Zauważyła psotnika starsza, a biegnąc do komin, krzyknęła: – psi totta! nie wyciondaj misa z dorta! A na to druga, klaszcząc w ręce, zawołała: A ja się wydám, bo nic nie dodom!.⁴⁰

Kawaler zjawiał się z wódką, czasem też z chlebem lub serem. Moment ten także zwano zmówinami, ale tym terminem określano wszelkiego rodzaju spotkania dotyczące zawierania umów. Wspólne spożycie trunku miało przypieczętować transakcję i rozpocząć tym samym długotrwały obrzęd zaślubin, co oznaczało nieodwracalne zawarcie umowy, czego źródła sięgają czasów średniowiecznego litkupu. Miał być on dawną formą zawierania umowy⁴¹. Wspólnemu spożywaniu wódki i pokarmów towarzyszyły ustalenia dotyczące posagu panny młodej: „małżeństwa kojarzą się u nas dla interesu, a nie są na wzajemnym upodobaniu nowożeńców oparte. (...) A ileż to razy narajony mąż bywa kobiecie wprost wstrętny z powodu przywar charakteru, naprz.: pijak, karciarz, złośnik; lub wad ciała, np. kulawy, zezowaty, stary, brzydki. Nic nie pomaga! Ugoda o posag stanęła i ciągną pannę młodą do ołtarza”⁴². Oddają to różnego rodzaju zachowane bajki, np. realizacje wątku T 479 „Dziewczyna wychodzi za diabła”:

³⁹ O. Kolberg, DWOK, t. 3, Kujawy, cz. 1, s. 250.

⁴⁰ T 1457 „Szepleniąca panna”. M. Witanowski, *Lud wsi Stradomia pod Częstochową*, ZWAK 1893, t. 17, s. 125.

⁴¹ „Ta forma utwierdzania umów znana był przez cały ciąg istnienia Rzeczypospolitej (pierwsza znana nam wzmianka pochodzi z r. 1359) aż do samej jej upadku, a w życiu ludu polskiego żyje ona do dnia dzisiejszego”. P. Dąbkowski, *Prawo prywatne polskie II*, Lwów 1911, s. 402. Litkup po dokonanej zakupie trzody pojawia się w bajce zanotowanej przez Witanowskiego. Zob. M. Witanowski, dz. cyt., s. 128.

⁴² Antoszka (pseudonim), dz. cyt., s. 12.

Jedna dziewczka szła za mąż bez dobrej woli, bez chęci, lecz tylko z przyniewoliska (z przymusu), bo jój się kawalir nie podobał. Nie mogła jednak być długo przeciwną, gdyż to małżeństwo ułożyli rodzice obojga pomiędzy sobą; więc też gdy przeszedł on we czwartek wieczór z oświadczynami, musiała mu dać słowo, bo rodzice kazali, a w piątek ze starościną i druchną jechać do Krakowa po wieńce; w końcu gdy nadszedł dzień wesela, trzeba było, czy chciała czy nie chciała, iść za Maćka. Przy ślubie [...] mrużąc trochę pod nosem, zaś w duszy przeklinając mocno, pomyślała: „oj bodajbym ja djabłu ślubowała nie tobie”⁴³.

Odzwierciedlony zapis tradycji zmówinowych i biernej roli dziewczęcej można odnaleźć w opowieści zanotowanej przez Kolberga *Pracowity parobek – i leniwa dziewczka*:

W rok potem parobek ten prosił o tę dziewczynę. Ojciec tej dziewczyny mówi do niego: „mój kochany, nie kpię, tylko ze szczerzej ochoty proszę o nią.” Tak zrobili zwiady (zaręczyny); na tych zwiadach piją wódkę, a ta panna-młoda jak leży, tak leży za piecem. Co piją wódkę do niej, to się podniesie, wypije kieliszek i znów leży tak wciąż za tym piecem aż do wesela. Ledwo co do kościoła wstała, matka ją ubrała i powróciła od ślubu⁴⁴.

To, że zawieranie małżeństwa miało charakter wymiany dóbr, sygnalizuje także zapłata składana rodzinie panny młodej w postaci wiana. „W powieście homelskim swaci przynoszą ze sobą dla dziewczyny buty, a dla jej rodziców pewną sumę pieniężną za dziewczynę, tak zwane «wieno»⁴⁵. Jeśliby zaręczyny z jakiegoś powodu zostały zerwane już po wypiciu litkupu, należało zwrócić wszelkie dotychczasowe koszty poniesione przed drugą stroną, czyli wydatki na wódkę i poczęstunek, ewentualnie drobne prezenty dla panny, np. korale.

Podobnie pieśni zaręczynowe mają charakter negocjacji: „Pojął ci ją do tonecku śmieie/ wypadło mi z za gorsetu ziele./ A to ziele tyle kostowało,/ ćtery woły z obory wyгнаło/ Wolalby já tego ziela nie znać”⁴⁶. Obrywanie ziela, jego wypadanie z za gorsetu odnosi się z kolei do ziół w panińskim wianku, mogących oznaczać odebranie pannie dziewictwa, czego konsekwencją

⁴³ O. Kolberg, DWOK, t. 8, Krakowskie, cz. 4, s. 159-161.

⁴⁴ T 902 „Wyleczenie leniwej żony”. O. Kolberg, DWOK, t. 19, Kieleckie, cz. 2, s. 227 - 228. W dalszej części parobek odbiera od ojca byka jako przyrzeczone wiano.

⁴⁵ K. Zawistowicz-Adamska, dz. cyt., s. 10.

⁴⁶ W. Siarkowski. *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. Część III*, ZWAK 1880, t. 4, s. 112.

powinno być małżeństwo, chociaż nie było to regułą. Odkupienie „wianka” to koszt w wysokości 4 wołów dla rodziny panny młodej. Przy wersach śpiewanych przez swatów pan młody wrzucał narzeczonej mało wartościowe rzeczy do fartuszka. W odpowiedzi kobiety-mężatki wokół pana młodego uszczypliwie śpiewały: „Sypłój-ze się, sypłój⁴⁷,/ mój Wojtysiu, sypłój,/ zapasecka goła,/ podarunku woła”⁴⁸, zmuszając go do zapłacenia większej kwoty.

Chleb przynoszony na zmwiny miał z kolei informować rodziców wybranki, że kandydat na męża jest w stanie utrzymać rodzinę z uprawy roli, zapewnić pożywienie, a tym samym ukazać siebie jako osobę zaradną. Podzielenie się chlebem stanowiło symboliczny akt dobrej woli, szczodrości, a także miało wskazywać na dobre zamiary obu stron⁴⁹. W kolejnych etapach wesela nieustannie powraca w sposób zrytualizowany motyw targu i wyceniania panny młodej:

Starszemu družbie udaje się (podoba się) towar, więc wstrząsając workiem, przewieszonym przez plecy, w którym brzęczą trzupki (skorupki) z potłuczonych garnków, niby pieniądze, oświadcza się w gotowości kupna.

Predaj mi to statko (albo: “to bydłatko”)! – powiada.

– Spredam, wiela date? – odrzecz starosta.

– Dwacet.

Lecz starszy starosta chce koniecznie „trycet.”

I prowadzą z sobą targ dość długi, wśród którego starszy družba próbuje tańczyć z panną młodą, lecz ta z nim niezgrabnie tańczy, kuleje. Więc starszy družba zaczyna kręcić głową na znak, że towar niezbyt dobry. Aby mu pokazać, że tak nie jest, znowu starszy starosta bierze do tańca pannę młodą, która tańczy jak pierwszym razem zgrabnie i lekko. (...) Tylko starszy starosta wymówi sobie jeszcze litkup, tj. pewną ilość wódki, którą pán ociec (ojciec panny młodej) przyniesie na zgodę. Siedząc na ziemi, piją tę wódkę i rachują wysypane z worka trzupki, niby pieniądze, i następuje zapłata⁵⁰.

Kolejna faza obrzędu zaślubin stanowiła kontynuację przekazania kobiety w ręce nowego mężczyzny. Było to wicie różgi weselnej, której wygląd znacznie różnił się w zależności od

⁴⁷ Rzucąj, syp pieniędzmi.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Jedzenie posiłków przy wspólnym stole było również oznaką hierarchii i międzyludzkich stosunków. Służba i parobcy rzadko jadali z gospodarzami. Podczas spożywania zaręczynowej kolacji starsi siedzieli przy stole, podczas gdy obowiązek ich goszczenia, dostarczania jedzenia należał do panny, wspomaganej czasem przez swoją matkę.

⁵⁰ K. Matyas, *Epizod z Wesela w Sandeckim*, „Wisła” 1893, t. 7, z. 2, s. 300.

regionu: bywała ona okazałą gałęzią świerkową, jałowcową, jodłową, dębową, brzozową, bukszpanową lub drzewa owocowego, posiadającą 5, 7 lub 9 rozgałęzień, rozmaicie ustrojona jabłkami, orzechami, wstążkami, ziołami, koralikami, czasem dodatkowo osadzano ją w desce lub chlebie (pieczywie weselnym). Taka różnorodność materiału roślinnego, który bywał także zastępowany włosiem zwierzęcym, wskazuje, że symboliczne znaczenie gatunku nie odgrywało tu większej roli, istotna była sama różga jako konstrukt kulturowy, ewentualnie jej strojność. Różga tym samym nie stanowiła symbolu dziewictwa panny młodej, płodności ani żadnego aspektu płciowości, jak powszechnie się zakłada, lecz raczej znak formalno-prawny dostosowany pod względem estetyki do ludowych trendów. Różga uchodziła bardziej za reprezentację ziemi, z której pochodzi panna młoda, jak i jej samej, miała wychwalać bogactwo dziewczyny⁵¹, urodę, a tym samym powodować podniesienie ceny kandydatki na żonę podczas wszystkich obrzędów związanych z wykupem – zarówno roślinnej ozdoby, jak i młodej kobiety. Różga nie pojawiała się w obrzędzie, gdy wdowiec żenił się z wdową, jednak jeśli do tego dochodziło albo też panna wychodziła za wdowca, wtedy różga bywała jeszcze w użyciu.

Małżeństwo, wiązało się z ustaleniem posagu i tego, co każdy wnosi do nowej rodziny, wdowa nie mogła się niczego domagać, zaś wdowiec ustalać wysokości przekazywanego majątku z ojcem, który w momencie wydania córki za pierwszego mężczyznę stracił do niej prawa. Wejście w związek małżeński osoby stanu wolnego z kimś ponownie wchodzącym w ten związek mogło wymagać ustalenia kwestii spadkowych po rodzicach i przenosin do któregoś domu, bowiem zdarzało się, że wdowa wprowadzała się do chaty swego drugiego męża, zostawiając dobytek synom będącym jego prawnymi właścicielami. W związku z brakiem różgi podczas zaślubin wdowców czasami utożsamiano tę nietypową ozdobę z symbolem dziewictwa, choć wydaje się to mało prawdopodobne. Młody mężczyzna nie posiadał żadnej czytelnej manifestacji swojego prawictwa (stanu kawalerskiego), jak np. długie włosy czy wianek, tak jak u kobiety. Kultura ludowa nie przywiązywała do cnotliwości chłopców większej wartości, stąd różga jako symbol czystości młodzieńca żeniącego się z wdową nie miała zastosowania. Różgę należy uznać raczej

⁵¹ Pieśń zanotowana w Sandomierskim ukazuje lata gospodarowania panny w domu swoich rodziców, na swojej ziemi, dbania o sad, z którego jabłuszka posłużyły do przystrojenia różgi. „Śpiewają do przystrojonej w jabłka różgi: A wiernie ja panu Bogu służyła - a kiedy ja jabłonecka sadziła./ Jużci moi jabłonecce rok mija./ juz sie moja jabłonecka ozwija./ Jużci moja jabłonecka dwie lecie,/juz na moij jabłonecce są kwiecie./ Jużci moja jabłonecka trzy lata/ juz na moij jabłonecce są jabłka./ Urwała ich starsa druchna dwanaście,/ zanieśła ich na zamek staroście./ Pan starosta jabuseckom bardzo rad,/zaprosił se starse druchne na objad./ I tak ci ją pan starosta sacował,/jabłusecka z pu-misecka zdjęmował., O. Kolberg, DWOK, t. 2, Sandomierskie, s. 54.

za rękojmię, zabezpieczenie interesów pana młodego, nim dokona się wszystkich formalności weselnych, zapewniających go, że posag zostanie wypłacony, a prawo własności do kobiety przeniesione z ojca na niego. „Po otrzymaniu posagu kobieta wyrzeka się praw do gruntu, który był obciążony obowiązkiem wypłaty posagu. Zielona różga w polskim prawie wiejskim jest symbolem praw do gruntu”⁵². Ta wykładnia wyjaśniałaby, dlaczego różga jest po przenosinach niszczone, deptana, rozkruszana lub po prostu zostawiana do obeschnięcia⁵³ – w momencie dopełnienia umowy nie miała ona już żadnego znaczenia. Gdyby rzeczywiście stanowiła obraz wstrzemięźliwości seksualnej, prawdopodobnie jej zniszczenie miałoby charakter symboliczny i odbywało się przy pokładzinach, zdecydowanie z tym utożsamieniem sprzeczne jest więc także zostawianie różgi do obeschnięcia. Różga bywa przekazywana z rąk do rąk, z pominięciem panny młodej, najczęściej trafia do matki, która jest zobligowana trzymać ją w komorze, zamkniętą aż do czasu kolejnych etapów wesela. Przekazywanie różgi odbywa się w atmosferze targu, podbijania ceny w sytuacji wyprowadzenia dziewczyny z domu na ceremonię zaślubin w kościele.

Po zaślubinach następują oczepiny, a wraz z nimi odśpiewanie pieśni o chmielu, których dokładna analiza w kontekście relacji kobiety z rośliną znajduje się w podrozdziale 4.3. *Chmiel: męski towarzysz inicjacji kobiet* niniejszej pracy. W odróżnieniu od wcześniej wymienianych elementów, typowo handlowych w swym wymiarze, w przypadku oczepin główna bohaterka wesela jest w centrum uroczystości, w tym momencie dochodzi element jej indywidualnej przemiany – przejścia z grona niewiast, czyli niewiedzących, niedoświadczonych, swego rodzaju „upośledzonych społecznie kobiet”, do grona żon, a więc kobiet na miejsce im właściwe, zaplanowane i przeznaczone, tym samym spełnionych społecznie.

Wkładanie czepca najczęściej następowało o północy, kobieta zwykle siedziała na dzieży, wielkiej, drewnianej misie do wyrabiania ciasta na chleb, na znak przeznaczenia jej jako żony chłopa-rolnika. Niewykluczone, że dzieża stanowiła także symbol kobiecej władzy nad kuchnią, jak również płodności i kreacji. Czepienie odbywało się najczęściej w zaciemnionej komorze. Wyjątkowo rzadko zdarzało się, że panna młoda siedziała na kolanach starosty weselnego, chociaż istnieją różne warianty obrzędu. Mężczyźni – wedle niektórych wersji – nie mieli do miejsca oczepin dostępu, chociaż próbowali dostać się do środka lub chociaż podpatrzeć, ale wówczas zamężne kobiety i druhny protestowały, krzycząc oraz przeganiając ich miotłą.

⁵² A. Łomnicki, *Symbol zielonej różgi w wiejskim prawie polskim*, [w:] *Pamiętnik trzydziestolecia pracy naukowej prof. dr. Przemysława Dąbkowskiego: 1897-1927*, Lwów 1927, s. 151.

⁵³ W. Abraham, dz. cyt., s. 210 – 212.

(...) wśród tańców Starościna w koło się wciska z dziżą (od chleba) i z nią tańczy; na ten widok Marysia wymyka się i ucieka do chaty.

DRUŻBOWIE: Kędyż się Młoda podziała,/co tu z nami wywijała?

DRUCHNY: Poszła do komory nowej/zamknęła zamek cisowy?

Wszyscy zbliżając się do chaty:

Już ci precz Maryś, już ci precz!/zdejm wianeczek,

w pół-skrzyneczek,/pójdź, włóż czepiec

Matka i Starościna idą po nią, przyprowadzają i sadowią na dziży na środku izby postawionej. Marysia już bez wianka. (...). Gospodynie, Matka i Starościna podają czepek, zawój i zawijkę⁵⁴.

A tymczasem starościny i družczki zbierają pannę młodą i zamykają się z nią w komorze lub izdebce, by zrobić czepiny. Więc w izdebce odbywa się ceremonia, a w izbie piekarniej czyli chałpie bawią się chłopci. Posadziwszy pannę młodą na stołku w środku izdebki rozplatają jej warkocze (...). Nożyce przygotowane na stole leżą; za chwilę te dziewicze włosy padną ich ofiarą.

A moja (Marysiu)! dej se uciąć włosy!

nie pódziesz do bidy, tylko do rozkosy.

Jak pódziesz do bidy, bedzies bidowała;

pódziesz do rozkosy, bedzies używała.

Zbliża się starsza starościna z nożycami i pierwsza ucina splot jeden; za nią czynią to samo inne strościny. Ucięte sploty składają równo na stoliku. Znowu zbliża się starsza starościna, niosąc przygotowany „czepiec.”

A moja (Marysiu)! nie záluj wiánecka!

ciś wiánek pod gáneki! odziéj sie chusteckom!

Wkłada jej na głowę, przymierza i mówi:

– Cie! jaká bedzie ładná babina!⁵⁵.

⁵⁴ O. Kolberg, DWOK, t. 16, Lubelskie, cz. 1, s. 151.

⁵⁵ K. Matyas, dz. cyt., s. 301.

Mimo wielu wariantów, okoliczności czepienia – czy to w domu pana młodego czy młodej, zawsze była to sprawa kobiet, podobnie jak przestrzeń, gdzie królowały mężatki, symbolicznie przyjmując nową członkinię do swego kręgu. Dopiero po wyjściu młodej, już jako żony w typowym dla niej czepcu, dokonują się kolejne fazy obrzędu. Próbuje się przejąć opiekę nad nową kobietą, władzę nad żoną, ponieważ panienka jako taka przestała już istnieć. Po raz kolejny odbywa się to w atmosferze ludycznego targu, a ten, kto położy swą czapkę na czepcu młodej, zostanie jej właścicielem. Finalnie dokonuje tego mąż, ostatecznie ustanawiając stosunek właściwy kulturze ludowej – swojego zwierzchnictwa nad małżonką⁵⁶.

Ciemna przestrzeń komory pozostaje niedostępna ludzkim oczom, co w zgodzie w antropologicznymi analizami rytuałów przejścia odnosi się do stanu zawieszenia pomiędzy dwiema przestrzeniami⁵⁷. Brak światła i okien w komórcie mogły być reminiscencją dawnych obrzędów, w których młodzież, wchodząc w nowy stan, musiała symbolicznie umrzeć – zejść do świata podziemnego, świata nocy i snu (zob. 2.2. *Podróż w zaświaty przy pomocy enteogenów (przykłady roślin związanych z przekraczaniem granicy życie – śmierć)*), aby następnie powrócić z niego już w nowej roli. Rytuały przejścia wiązały się ze zmianą tożsamości, porzucano dawne imię na rzecz nowego. W Polsce dokonywało się to poprzez przyjęcie nazwiska męża, czyli wstąpienie do jego linii rodowej. Po weselu kobieta nie była już nazywana tak jak dotychczas. Nabywała określenie od imienia swojego małżonka – Maciejowa, Zbyszkowa (wcześniej jak córka Macieja nazywana była Maciejówną). Dodatkowo przestawano nazywać ją zdrobniale. Dorosłe kobiety, żony zyskują inne imiona, i tak we wsi znikła np. Jagusia Maciejówna, a pojawia się Jagna Zbyszkowa lub po prostu Zbyszkowa. Status samej panny młodej od tej pory znacznie się podnosił, żona gospodarza w patriarchalnym społeczeństwie wsi była ważną osobą zaraz po swoim mężu, rozporządzała dziećmi, wobec których dzierżyła tak nieograniczoną władzę, jak mąż wobec niej, a także zarządzała młodzieżą najemną, parobkami jednej i drugiej płci. Awans społeczny poprzez małżeństwo był kuszący, dla wieśniaczki zostanie żoną było osiągnięciem najwyższego stopnia w hierarchii, na jaki mogła się wspiąć⁵⁸, a przytoczone warianty wątku „Dziewczyna chłopcem” zdają się potwierdzać ten oczywisty fakt.

⁵⁶ O. Kolberg, DWOK, t. 16, Lubelskie, cz. 1, s. 207.

⁵⁷ W. Propp, dz. cyt., s. 37- 42.

⁵⁸ Dla niej „małżeństwo - to zaczęcie nowego gospodarstwa, zmiana stroju i zaczesanie włosów, czepki, zerwanie z dawnymi koleżankami, wejście w nowe stosunki z mężatkami, wyzwolenie z pod opieki rodzicielskiej, wymarżona

Powyżej wspomniany został także obrzęd rozplecin/postrzyżyn występujący najczęściej tuż przed oczepinami. Fryzura młodej dziewczyny to długie, rozpuszczone lub zaplecione w warkocze włosy. W momencie żegnania się ze swoim dawnym życiem nierzadko musiała pożegnać też swoje długie włosy. Na całym świecie odnajdujemy tradycje związane z obcinaniem włosów w momentach liminalnych (uznaje się, że postrzyżyny wśród Słowian były dokonywane w wieku około 7 lat⁵⁹). Wówczas spod opieki matki przechodzili pod opiekę ojca i rozpoczynali okres przyuczania się do wykonywania męskich ról, podczas gdy dziewczynki pozostawały z matką w domu. Dopiero w tym wieku dzieci nabywały płęć kulturową, z bezosobowego „to dziecko” zostawały „tą dziewczynką” lub „tym chłopcem”. Postrzyżanie, podobnie jak oczepiny, było rozpatrywane przez antropologów na wiele sposobów – jako symboliczna śmierć, zmiana człowieka w nową osobę, jako złożenie ofiary bóstwom i duchom asystującym w tym doniosłym wydarzeniu bądź zaspokojenie „złego”, czyhającego na niestabilną społecznie jednostkę, poprzez złożenie daru, jakim były włosy⁶⁰. Motyw okaleczania ciała można odnaleźć w formie zdegradowanej, performatywnej również w trakcie wesela:

Pan Młody, niby obrażony na starościny, oddaje im swą tancerkę oświadczając: „Nie przyjmuję takiego poturaka! kieście ją okulawiły, to se ją i weźcie, ja ji nie chcę!” Weselnicy radzą mu, żeby jej nie oddawał starościnom: „Popatrz lepi, dobrze w zęby, bo choć kulawą, żeby má dobre; jest zdrową, jak widać i młodą”⁶¹.

Kulawość młodej ma obniżyć cenę jej wykupu, prawdopodobnym jest jednak, że w opisanej sytuacji kilka zjawisk kulturowych nałożyło się na siebie i nie sposób ich już na tym etapie rozdzielić, ponieważ większość tekstów, jakimi dysponujemy, pochodzi dopiero z XIX wieku. Poprzez wyrugowanie dawnych rytuałów przejścia, takich jak postrzyżyny czy zapleciny,

swoboda, wreszcie wesele, tańce zabawa. A potem? Oho, już sobie da radę z chłopem, i z teściem, i ze świekrą, i z bachorami (...). Często ledwie 16 lat przeżyła, a już ją swatają. Tymczasem ona dopiero od 3 lat zaczęła się trochę rozglądać po świecie i zastanawiać nad życiem, bo do lat 13 żyła jak zwierzątko: jadła, piła, spała, pasła, przędła, ale nic się nie uczyła”. Antoszka (pesudonim), dz.cyt., Warszawa 1913, s. 10-11.

⁵⁹ *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, red. L. Leciejewicz, Warszawa 1988, s. 303; K. Potkański, *Postrzyżyny u Słowian i Germanów*, Kraków 1895, s. 3-5, pozyskano z: https://books.google.pl/books?hl=pl&lr=&id=SrnfAAAAMAAJ&oi=fnd&pg=PA2&dq=postrzyżyny&ots=ntjmYdwOQz&sig=a861TnEMtCreemdFk3N4Lu7ZfnE&redir_esc=y#v=onepage&q=postrzyżyny&f=false, dostęp 05.09.2023 r.

⁶⁰ A. Gennepe, *Obrzędy przejścia. Systematyczne stadium ceremonii*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006, s. 180-181, 184-185.

⁶¹ J. Świątek, *Lud nadrabski: od Gdowa po Bochnię: obraz etnograficzny*, Kraków 1893, s. 160.

elementy te przeniknęły do obrzędowości weselnej, powodując tak rozbudowaną jego formę. Być może przez to, że chłopcy podczas pierwszego obcięcia włosów przechodzili swoją pierwszą inicjację (nawet w formie okrojonej), w trakcie zaślubin element ich przemiany stał się marginalny. Dziewczynki czekające aż do ślubu na swój rytuał wejścia w dorosłość doświadczają go, obok pozostałych weselnych aktów obrzędowych, w sposób znacznie bardziej udratyzowany, niejako przechodząc z dzieciństwa od razu w poważną dorosłość. Brak obrzędu panieńskiego po pojawieniu się pierwszej miesięczki może być przyczyną nawarstwienia elementów przemiany podczas wesela. O wyrugowaniu obrzędu przejścia w dorosłość w przypadku kobiet i zespolenia go z obrzędami weselnymi mogą także świadczyć baśni, w tym analizowany przez Ewę Serafin wątek T 530:

Model dojrzewania w bajkach T 530 można scharakteryzować jako wycofanie się kobiety z aktywności życiowej i bierne oczekiwanie na mężczyznę. Decyzję o małżeństwie podejmuje za córkę jej ojciec. On też czyni starania w tym kierunku. Mężczyznę przyciąga piękno kobiety, a także obietnica nagrody w postaci bogatego ożenku i przejęcia władzy. Od kobiety oczekuje się natomiast bycia dla niego miłą i posłuszną, poza tym nie dysponuje ona prawem wyboru innej, niż małżeństwo drogi życiowej⁶²

W weselu zdecydowanie przetrwał model męski – aktywnego bohatera, co odzwierciedla się też w popularności wątku T 530 i pokrewnych. Dramat kobiecy odbywa się w innym świecie, ona milcząca, często w ciemności komory oczepinowej, bierna, tak naprawdę symbolicznie przebywa w zaświatach i tam doświadczają przejścia, podczas gdy akcje i dialogi podejmowane przez weselników rozgrywają się w innej przestrzeni.

Aby uzmysłwić sobie tragedię, jaką było niedopełnienie najważniejszego obrzędu przejścia, warto przypomnieć, że osoby takie – wedle ludowej wykładni – po śmierci zostawały demonami i mściły się na żyjących – najczęściej kawalerach, pannach i małych dzieciach⁶³. Byli oni często chowani w strojach weselnych, umożliwiającym im trwanie w innej rzeczywistości jako osoby będące w pełni ludźmi. Co ciekawe, wspomniane w poprzednim rozdziale zawitki, które

⁶² E. Serafin, *Wzorzec kobiecości w baśniach ludowych XIX-XX wieku (na przykładzie adaptacji wątku T 530 Szklana Góra)*, [w:] *Przemiany dyskursu emancypacyjnego kobiet, Seria I, Perspektywa środkowoeuropejska*, red. A. Janicka, C. Fournier Kiss, M. Bracka, Białystok 2019, s. 506.

⁶³ O. Kolberg, *DWOK*, t. 19, Kieleckie, cz. 2, s. 228-229. Córka królewska nie chciała wychodzić za mąż, tylko żyć w stanie panieńskim. Zachorowała i umarła, po czym zamieniła się w strzygę.

mimo niewejścia w stan małżeński zostały dorosłymi kobietami, dopełniwszy obrzędu przejścia (w uboższej formie), nie zostają po śmierci demonami. Dysponujemy również ciekawym zapisem o zaślubinach z wierzbą, jakie jest dokonywane w przypadku braku mężczyzny⁶⁴, co po raz kolejny ukazuje głęboką unię kobiety z rośliną, gotową pojawić się w najtrudniejszych dla niej momentach. Wszystkie interpretacje dotyczące ścinania warkoczy przed oczepieniem wydają się prawdopodobne i nie wykluczają się, a w przypadku postrzyżyn przy ślubie wskazywano również na poddanie się władzy mężowskiej, ponieważ istniał zwyczaj obcinania włosów osobom, nad którymi sprawowało się władzę.

Po dokonaniu powyższych rytuałów młodzi bywali najczęściej odprowadzani na pokładziny, pierwszy małżeński stosunek seksualny. Jako że w polskiej kulturze ludowej do kwestii biologicznego dziewictwa, wbrew powszechnej opinii wspieranej przez dzieła kultury oficjalnej, nie przywiązywano aż takiej wagi, zwyczaj pokazywania publicznie zakrwawionego prześcieradła przez męża po spędzonej wspólnie nocy był bardzo rzadki, jeśli w ogóle występował, i stanowił raczej element „dodatkowy” niż centralny⁶⁵. W rzeczywistości pokładziny były „odprowadzinami” pary młodej do ich łoża. Wśród wielu wróżb oraz zabiegów mających sprowadzić płodność i wielodzietność, w stanie ogólnej wesołości oraz sprośności, dokonywano społecznego przypomnienia, że obowiązkiem nowej żony i męża jest powiększenie liczebności rodziny, szerzej – wioski⁶⁶.

Interesujący wydaje się sam moment pokładzin. Rozbieżność pomiędzy zanotowanymi danymi na ten temat jest ogromna, niektóre miały odbywać się już po zmówinach, inne po oczepinach, inne dopiero po tzw. tobiaszowych nocach, czyli w okresie wstrzemięźliwości seksualnej po ślubie⁶⁷. Zaślubiny czy zaczepienie jeszcze nie oznaczały ostatecznego zakończenia ceremonii przejścia. Nawet kilka dni, często 3, 4 tygodnie, czasem kilka miesięcy, a nawet rok⁶⁸ młoda pozostawała w domu swych rodziców przed ostatnim etapem obrzędu, czyli przeprowadzeniem się do domu męża. Tobiaszowe noce tłumaczono wpływem kultury

⁶⁴ H. Biegeleisen, *Wesele: [obrzędy i zwyczaje]*, dz. cyt., s. 13-14.

⁶⁵ N. Kapuścińska, *Chłopskie pokładziny, czyli „idzie Marysia do łożnice”*, „Studia z Historii Społeczno- Gospodarczej XIX i XX Wieku” 2011, t. 9, s. 287-202.

⁶⁶ „Sprawa była trudną, gdy winowajcą był ekonom, panicz albo i sam dziedzic, a już najgorsze, gdy żołdat na postoju. Jednakże i w takich razach, jeżeli dziewczyna robocza, zdrowa, to się jej wina darowuje, a nawet tu i ówdzie można posłyszeć zdanie, że lepiej się z taką ożenić, bo się ma pewność, że nie będzie bezdzietną.(...) Macierzyństwo bezślubne nasz lud uważa za wielką myłkę, ale nie grzech.”. M. Żmigrodzki, *Lud Polski i Ruski: wśród Słowian i Aryów. Ks. 1. Obrzędy weselne*, Kraków 1907, s. 24.

⁶⁷ K. Zawistowicz-Adamska, dz. cyt., s. 37.

⁶⁸ H. Biegeleisen, *Wesele: [obrzędy i zwyczaje]*, dz. cyt., s. 272-275.

chrześcijańskiej, niemniej zwyczaj ten wydaje się bardziej archaiczny, odnoszący do epoki przedchrześcijańskiej. Pewną wskazówką są tezy etnografów jakoby czas ten miał chronić od złego w tak ważnym momencie, zwłaszcza że dotyczył również silnego tabu seksualnego.

Pan młody przybywszy wraz z orszakami ślubnym po żonę bywał przeganiany, toczono udawane bójkę z rodziną młodej, aż w końcu w krzykach i płaczu wynoszono kobietę z domu i sadzano na wóz. Wyjście z domu trwało długo, pani młoda śpiewem żegnała się ze wszystkimi domownikami, sprzętami, kątami, z piecem, swoimi dawnymi obowiązkami, dziecięcymi latami, ale przede wszystkim całym swoim rodem. Pożegnanie z dawnym życiem zamykało też jej związek z panieńskimi roślinami:

Zawołajcież mi pana-ojca mego,
bo mu będę dziękować.
Ono jest w piwnicy, talary licy,
bo cie będzie wianować⁶⁹.

Oj mój miły rozmarynie,
siewałam cię po zagonie,
Już cię teraz siać nie będę,
bo już teraz za mąż idę⁷⁰.

W bajkach ludowych często występuje motyw stawiania przeszkód przed zawarciem małżeństwa. Biegeleisen podaje, że uroczystości weselne niekiedy odbywały się w nocy, aby zły człowiek nie mógł ich dostrzec i rzucić złego uroku⁷¹. Jest to też czas, gdy młoda nie należy już do swej rodziny, znajduje się w drodze do nowego rodu, nowych przodków, w wyobrażeniach kultur magicznych przystaje teraz do świata ciemności i nocy. Bliżej jej do zaświatów niż naszego świata.

Przenosiny to nie tylko na zmianę miejsca zamieszkania, ale przede wszystkim rodu. Oderwanie od przodków, pani-matki i pana-ojca odbywało się w niezwykle dramatycznych okolicznościach. Panna młoda zalewała się łzami, uciekała, upadała do nóg swych rodziców, żegnając się z nimi i ukazując, jak dobrze jej było zarówno w rodzinnym domu, jak i w stanie

⁶⁹ O. Kolberg, DWOK, t. 6, Krakowskie, cz. 2, s. 24-25.

⁷⁰ Tenże, DWOK, t. 10, W. Ks. Poznańskie, cz. 2, s. 95.

⁷¹ H. Biegeleisen, *Wesele: [obrzędy i zwyczaje]*, dz. cyt., s. 26.

panieńskim. Były to zrytualizowane lamenty, choć nie możemy wykluczyć, że w przypadku małżeństw kojarzonych jedynie ze względów ekonomicznych, nierzadko zawieranych przez ludzi kochających innego/inną i biorących ślub często z dużo starszą osobą, miały duży ładunek szczerości, a korzyści płynące z zajęcia wyższej niż dotychczas roli w społeczności nie były w stanie ich uciszyć⁷².

Z tamtęj strony miasta hoc, hoc, hoc, -/chodziła niewiasta hoc, hoc, hoc./

Tak sobie mówiła: hoc, hoc, hoc,/ grzeczna panna była,/ hoc, hoc, hoc./

Za starego idę, hoc, hoc, hoc,/ cóż komu do tego, hoc hoc, hoc./

Stary ma pieniędzy hoc, hoc, hoc,/ nie użyję nędzy, hoc, hoc, hoc./

Krewni, przyjaciele - ach, ach, ach, - / winni mi tak wiele ach, ach, ach./

Boć mi starca dali ach, ach, ach,/ biędę my nagnali, ach, ach, ach./

Wyjść mi nieda nigdzie ach, ach, ach,/ jechać nie pozwoli, ach, ach, ach.⁷³

Po śmierci kobieta dołączy do grona przodków swojego męża, więc jej pożegnanie z rodziną nie miało charakteru wyłącznie doczesnego. Nagromadzenie obrzędów, czasowa śmierć, rytualne okaleczanie, żegnanie swej tożsamości i przodków z jednoczesnym oddaniem się pod władzę mężczyzny, musiało być wydarzeniem najbardziej intensywnym w dotychczasowym życiu. Czynnikiem warunkującym postrzeganie kobiety w kulturze chłopskiej i jej położenie wydaje się pragmatyka wiejskiego życia, to, że żona była ekonomicznie i fizycznie „zarządzana” przez mężczyznę; jednocześnie w kulturze tak sensualnej niewątpliwie przeżycia te miały także charakter metafizyczny.

Gdybyśmy podążyli tropem Proppowskiej analizy bajki ludowej w odniesieniu do wesela ludowego, traktując ją jako uzupełnienie informacji o rytuale i element nierozzerwalnie z nim połączony, daje się zauważyć celowe wydłużanie czasu jego trwania. Transformacja bohaterki czy bohatera mitu, przebywającego w świecie innym niż dotychczas mu znany, zazwyczaj nie kończył się na jednej nocy czy kilku dniach. To długotrwały, nawet kilkuletni proces, polegający na poddawaniu bohatera kolejnym próbom i sprawdzaniu jego dojrzałości, podczas których nieustannie towarzyszą mu siły zaświatowe. To, czy akcja odbywa się w królestwie bez nazwy, w

⁷² „Chłop, mający kilka morgów gruntu, nie ożeni się z zupełnie ubogą dziewczyną, choćby mu się bardziej nad inne podobała. Jak wszędzie, tak i tu trafiają się wyjątki, ale bardzo rzadkie. Chłopi nie pojmują nawet, aby inaczej być mogło”. K. Matyas, *Chłopskie serce*, „Wisła” 1889, t. 3, z. 1, s. 28.

⁷³ O. Kolberg, *DWOK*, t. 4, Kujawy, cz. 2, s. 55.

świecie na dnie jeziora lub studni, czy za siedmioma rzekami, nie ma znaczenia, istotne jest, że świat ten nie jest mu znaną rzeczywistością, spotyka tam magiczne kreatury i doświadcza mocy niespotykanych w miejscu swego codziennego pobytu. Wydaje się zrozumiałe, że kobieta, odrywając się od tak silnej społeczności, jaką jest ród, od duchowego oraz magicznego z nim powiązania, nie może tego uczynić szybko, bowiem potrzeba czasu, który dają jej chociażby tzw. tobiaszowenoc.

Transformacja kobiety nie ogranicza się jednak do zamążpójścia, przechodzi ona podróż z jednego do drugiego rodu, niczym postaci z bajki magicznej. Tymże da się również wyjaśnić istotę i mnogość utrudnień otrzymywanych przez państwa młodych ze strony weselników. Stawiają oni opór przed wyjściem pary do kościoła, wykradają, podmieniają pannę młodą, zatrzymują pana młodego, toczą z nim bójki, gdy przybywa do jej domu rodzinnego, zatrzymują wóz podczas przewozin, żądając wykupu lub wykonania pewnych zadań, czego pozostałością jest zwyczaj robienia tzw. bram, czyli przeszkód stawianych parze młodej w drodze do miejsca zabawy weselnej⁷⁴. Zarówno w bajce jak i opisach wesela można zauważyć pewien powtarzalny motyw: mężczyzna przechodzi próby, aby zdobyć żonę. Kobieta zaś, niczym w letargu, milczeniu, okaleczaniu czy płaczu, jest odbiorczynią tych starań. Krok po kroku przygotowana do odcięcia od dotychczasowego życia i przeniesienia do symbolicznie zupełnie innego miejsca, do rodu małżonka. Być może przechodzenie prób przez mężczyznę jest także rodzajem przewyciężenia przeszkód stawianych nowej osobie przez jego przodków, bowiem musi utorować małżonce drogę do zaświatów w innym towarzystwie. W literaturze oralnej pojawiają się panny, które dają rady młodzieńcom, w jaki sposób mają wykonać zadania, aby ocalić siebie i swą wybrankę. Często są to księżniczki, które mimo iż znają sposób na wydostanie się z niekorzystnego położenia (np. bycia uwięzionym przez smoka, czarnoksiężnika itp.), nie mogą tego zrobić, muszą czekać na mężczyznę, aby on wykonał wszystkie trudne zadania. Przejazd z domu rodziców do nowego gospodarstwa w chłopskim wyobrażeniu uchodził za jedną z najniebezpieczniejszych dróg, jakie przebyć może w swym życiu kobieta. Przenosiny do nowego domu, do nowego ogniska i do nowych przodków w kulturze magicznej zdają się być jednym z najsilniejszych doświadczeń powodujących wiele niepokojów i niebezpieczeństw, stąd lista zabiegów apotropaicznych i prób

⁷⁴ J. Bielecka-Prus, A. Pepaś-Skowron, *Dynowskie doświadczenia badań tradycji weselnej z zastosowaniem etnografii performatywnej*, „Sztuka i Dokumentacja” 2016, nr 14. Na temat współczesnych bram na Podhalu w 2014 roku powstała praca magisterska na Uniwersytecie Jagiellońskim: A. Jakubiec, *Bramy weselne i wesele w Cichem w latach 1950-2014*, napisana pod kierunkiem prof. Zbigniewa Libery.

przeszkodzenia młodemu podczas całego wesela jest niezwykle bogata, a czas na to poświęcony bardzo rozległy.

Próba podmienienia panny młodej stanowi jedną z popularnych form przechytrzenia „złego”. Druhny przebierają się za młodą, chowają ją, co stanowić może bardzo dawny zwyczaj i świadczyć o wiekowych korzeniach lęku przed siłami zamieszkującymi strefę „pomiędzy”. Rozpatrując postać panny młodej w bajkach, często napotykamy ją milczącą, tak samo jak dopiero co ożenione kobiety są zobowiązane do pozostania w ciszy (okresowej śmierci) przez pewien czas, np. 7 lat, co mogłoby wskazywać na pozostałości dawnych rytuałów odosobnienia, wiążących się z długotrwałym milczeniem. Przez niemal cały okres zaślubin panna młoda jest zapłakana i smutna, próbuje wszelkimi siłami uciec lub nie dopuścić do dopełnienia wszystkich obrzędów, ich pozostałości mogły być następnie zredukowane lub odczytywane już jedynie jako wróżby: „Panny młodej uśmiechnięcie się podczas ślubu wróży niepomysłność w małżeństwie, a jej płacz zamieni się w radość po ślubie”⁷⁵. Być może rozpatrywanie wesela, ze wszystkimi jego składowymi, od oględzin do odwozin, powinno wspierać rozpatrywanie bajek w ten sam sposób. Od wiadomości o królu chcącym wydać córkę, przez utrudnianie kandydatowi dostania jej, stawiania oporu, przeszkód czy wyjątkowo trudnych zadań, jak chociażby oddzielenie maku od popiołu:

Czasami matka wychodzi, sypie misę grochu na ziemię i mówi, że wtedy młodą dostaną, gdy ten groch pozbierają”⁷⁶.

Podczas tych śpiewów staroscina zdemuje Młodej z głowy strój weselny i nakłada czepek. (...) Po oczepieniu, Młodego wpuszczają do izby, ukrywszy poprzednio jego żonę razem z druhną pod chustką. Ten odgaduje, gdzie siedzi żona, lecz nie od razu ją pozyskuje, musi ją wpierw nabyć od kobiet⁷⁷.

Zbieranie grochu i wybieranie żony spośród przebranych czy zasłoniętych welonami pań wydaje się łądząco podobne do zadań zleczanych bohaterowi, finalnie zdobywającemu małżonkę i upragniony status społeczny. Rośliny w tym inicjacyjnym dramacie odgrywają rolę nie tylko symboliczną, ale, jak wykażę w następnym rozdziale, również swego rodzaju katalizatora, co

⁷⁵ O. Kolberg, DWOK, t. 6, Krakowskie, cz. 2, s. 20.

⁷⁶ M. Żmigrodzki, dz. cyt., s. 209.

⁷⁷ Z. Wasilewski, *Przyczynek do etnografii Krakowiaków*, „Wisła” 1892, t. 6, z. 1, s. 199.

wynika z pozaludzkiej kondycji kobiety w trakcie obrzędu weselnego, paralelnej z pozaświatową kondycją roślin o znaczeniu rytualnym, magicznym i leczniczym.

Po odbytym, pełnym weselnym obrzędzie kobietę czeka jeszcze jedna przeprawa do nowego stanu społecznego, nazywana „wkupnem do bab” lub „wkupnem na konopie”, w trakcie zapustów, kiedy to młode mężatki w ogólnej wrzawie i wesołości muszą opłacić się starszym żonom-gospodyniom po porwaniu do karczmy. Tam też odbywają się tańce, skoki mające pozytywnie wpłynąć na urodzaj i jakość uprawianych konopi⁷⁸. Dopiero od tej chwili – przejścia obrzędu połączenia swego losu z konopnym stanem mężatki, rozpoczyna się właściwa era w życiu kobiety. Polega ona na decydowaniu o zaistnieniu i trwaniu życia, rozumianego indywidualnie (rodzenie dzieci) i kosmicznie – cyklicznego odnawiania życia w sensie kosmogonicznym, związanego z konopiami i lnem (zob. 4.4 *Konopie i len: rośliny kobiety – kreatorki*).

Wesele i towarzyszące mu teksty folkloru możemy więc rozpatrywać jako konstrukt, w którym odbija się struktura społeczna, uświęcony tradycją ład, sposoby organizacji wiejskiego życia, co nie wyklucza zawierania małżeństw z miłości. Doskonałą rozprawę na ten temat napisał Tomasz Wiślicz⁷⁹, udowadniając, że porywy serca nie były obce wiejskiej społeczności, niemniej nie jest to element mający wiele wspólnego z zawieraniem małżeństw, więc traktowanie ślubu jako konsekwencji zakochania wydaje się błędne. Przebiegało zawsze według pewnych prawideł kulturowych, na zasadzie zrytualizowanej umowy kupna – sprzedaży⁸⁰.

3.3 Kobiety w polskich tekstach folkloru

Ludowe bajki magiczne najczęściej opierają swe fabuły na historiach kończących się ślubem bohaterów, do ich interpretacji można przyłożyć różnorakie teorie, a sam temat cieszy się popularnością także w pozanaukowych kręgach, m. in. dzięki pracom Pierre Péju⁸¹, Clarissy-Pinkoli Estés⁸² czy Bruno Bettelheima⁸³. W polskich badaniach nad baśniami wymienić można

⁷⁸ S. Benetowa, *Konopie w wierzeniach i zwyczajach ludowych*, Warszawa 1936, s. 34-37.

⁷⁹ T. Wiślicz, dz. cyt.

⁸⁰ Zob. O. Kolberg, DWOK, t. 10, W. Ks. Poznańskie, cz. 2, s. 226. W oracji weselnej kilkakrotnie pojawia się słowo „kontrakt” w odniesieniu do małżeństwa. Było ono w powszechnym użyciu i oddawało w pełni jego traktowanie.

⁸¹ P. Péju, dz. cyt.

⁸² C. P. Estés, *Biegnąca z wilkami: archetyp Dzkiej Kobiety w mitach i legendach*, tłum. A. Cioch, Poznań 2001.

⁸³ B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne: o znaczeniach i wartościach baśni*, tłum. D. Danek, Warszawa 2010.

badaczki zajmujące się podobną tematyką, np. Jolantę Ługowską⁸⁴, Grażynę Lasoń-Kochańską⁸⁵, Agnieszkę Gromkowską-Melosik⁸⁶ czy cytowaną powyżej Ewę Serafin⁸⁷. Innym gatunkiem są bajki nowelistyczne, niejednokrotnie dosłowne, opowiadające o codziennych bolączkach, jak poszukiwanie sposobów na bijącego bądź pijącego męża, ukrócenie lenistwa czy dopasowywanie zachowań małżonka do roli wzorowego członka społeczności, o czym pisała Violetta Wróblewska⁸⁸. Bohaterowie niezależnie od typu bajek są modelowymi członkami społeczności, noszą zatem stereotypowe cechy, przywary, zachowują się w sposób oczywisty dla chłopskiego stylu życia, a wykraczając poza niego, ukazywani są np. jako przykłady komiczne. W ustalaniu hierarchii społecznej płęć odgrywała istotną rolę, ale równie ważna była sprawa zamożności. Żona bogatego gospodarza sytuowała się wyżej niż mężczyźni najemni, kawalerowie, była w większym od nich poszanowaniu, a z kolei panie we dworze, stojące w feudalnej hierarchii społecznej ponad chłopstwem, posiadały większe prawa niż chłopski ojciec-gospodarz, co oddają choćby ludowe pieśni:

Bości mnie ty Jasiu,/ Na podwórzu znalazł;/ Inoś mnie przyprowadził,/ Juz mnie bijes
zaraz./ Znalazles mnie, znalaz,/ U ojca, u matki;/ Dostałeś ty za mną,/ Wszelakie dostatki./
„Cóżeś to Kasiucho,/ Za dostatki miała? / Kure bez ogona/ I półtora jaja”⁸⁹.

Tego typu teksty mogły oczywiście spełniać funkcję humorystyczną, lecz daje się w nich odnaleźć również tragizm wynikający z matrymonialnych interesów. Patrylinearność można uznać za główną przyczynę niższej pozycji kobiet na wsi, ich zależności ekonomicznej i społecznej od mężczyzn. Jednakże odbieranie statusu pań w wymiarze symbolicznym przedstawia się już nieco inaczej. Wiejskie panny czy mężatki można postrzegać jako specjalistki w swojej dziedzinie, władające wiedzą praktyczną i magiczną, mocą perswazji i przebiegłością dominujące nad męskim intelektem oraz męską znajomością świata. Ich moc wpływała z ciemności, z możliwości

⁸⁴ J. Ługowska, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław 1981; *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wrocław 1993.

⁸⁵ Zob. G. Lasoń-Kochańska, *Córki Penelopy: kobiety wobec baśni i mitu*, „Słupskie Prace Filologiczne” 2004, t. 3; *Dziewczynka, macocha, czarownica. Obraz kobiety w baśni*, „Literatura Ludowa” 2011, nr 4–5.

⁸⁶ A. Gromkowska-Melosik, *Królowna Śnieżka i płęć kulturowa (lustreczko powiedz przecie, kto jest najpiękniejszy na świecie?)*, „Studia Edukacyjne” 2018, nr 47.

⁸⁷ E. Serafin, dz. cyt.

⁸⁸ V. Wróblewska, *Bajka nowelistyczna*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, <https://bajka.umk.pl/sownik/lista-hasel/haslo/?id=223>, dostęp 04.09.2023 r.

⁸⁹ M. Witanowski, dz. cyt., s. 29.

przebywania w przestrzeniach, w które wtoczył je sam patriarchat, ze zdolności rodzenia i kreacji życia także w wymiarze kosmogonicznym (zob. 4.4 *Konopie i len: rośliny kobiety – kreatorki*). Paradoksalnie, przypisywane paniom stereotypowe cechy, takie jak gadatliwość czy upartość, jawią się jako swego rodzaju „supermoce” wykorzystywane przeciwko drugiej płci, w walce z diabłem, upiorami czy innymi przeciwnościami losu.

Zostanie żoną wiązało się z przyjęciem obowiązków, ale także negatywnych konsekwencji stanu, jak bicie. Przemoc na polskiej wsi stanowiła element chłopskiej rzeczywistości tak naturalny i oczywisty jak drzewa na mogile, nocne pohukiwanie sowy czy aktywność czarownic i demonów o północy. Bicie nie uchodziło za czyn naganny, raczej przywilej pewnych osób, z którego mogły korzystać bez konsekwencji. Niezwykle często powracającym motywem w tekstach folkloru jest poturbowanie kobiety przez jej męża. Pojawia się on w pieśniach jako swego rodzaju „obietnica”, przypomnienie kobiecie, co ją czeka. Mężatki podczas tańców po oczepinach śpiewają: „Nie bij-ze ją bicem,/ bo nie będzie nicem./ Ale bij ją liną,/ będzie gospodynią”⁹⁰. Gdy młoda dziewczyna wychodziła za mąż za wdowca, wykonywano inną, ale podobną w wymowie pieśń:

Jechał w pole orać,/ Jesce nie był dzień;/ I napotkał kochanecko,/ Która piele len./ - Scańśc ci Boże kochanecko,/ Musisz moją być”/ A ona mu odpowiada:/ - „Nie umiem robić”/ A mám ci ja brzezinecko,/ Przy swoi wroty;/ To ona cie naucy,/ Wselki roboty.

Na to starościna klaszcząc w dłonie odpowiada:

„Siwy dziadu ogrzybiały, ostarzały,/ Nie masz do mnie nic;/ A już ci mnie obiecujes, Brzezinecką bić. / Wyrosła brzezinecka z jałowca/ Wolałabym kawalira niż gdowca./ Bo u gdowca drobne dziatki płakały,/ „Bodajże nás świentá zimka przykryła,/ Bodajze nás druga matka nie biła”⁹¹.

Gdy młody mężczyzna wchodził w związek z wdową, sytuacja była odwrotna, co wskazuje na jednostronny strumień przemocy – od mężczyzny do kobiety:

Zachciało się starej babie młodego gałanta,/ rozumiała że on głupi, trafiła na franta.

Młody gałant staréj babie skórę wyfutruje,/ baba lata jak szalona starości nie czuje.

– Powiedziałaś stara babo, że ty masz dukaty,/ jak my ich tu nie pokażesz, połamię ci gnaty.

⁹⁰ O. Kolberg, DWOK, t. 6, Krakowskie, cz. 2, s. 23.

⁹¹ M. Witanowski, dz. cyt., s. 28.

– Baba rada i nierada, idzie do komory./ jak wynosi tak wynosi z dukatami wory⁹².

Upokarzanie starszych kobiet w tekstach folkloru posiada element humorystyczny, jednocześnie prezentuje powszechną postawę wiejskiej wspólnoty wobec ich statusu. Informują nas o tym chociażby przysłowia opublikowane przez Adalberga: „Dobre są baby, ale nie stare”, „Kto starą babę pocałuje, sto dni odpustu dostępuje”, „Szoruj się babo piaskiem i wodą; diabła zjesz, nie będziesz młodą”⁹³. W jednej opowieści kobieta, która była „barzo stara, juz pewnie do sta lat miała, ani jednego zęba w gębie, trzęsła się jak grochovina, a koniecznie ji się chłopa chciało, a ni miała żadnych fondusów, zeby się chto na to uchciwiuł”⁹⁴, otrzymała propozycję od młodego kawalera, że zostanie jej małżonkiem, jeśli uda się jej złapać 10 wróbli. Po nieudanej próbie podejmuje się drugiego zadania, jakim jest przesiedzenie do rana w stodole. „Rano chłop przychodzi pod stodołę: siedzi baba zmarznięta jak koscał. Zwołał ludzi, zabrali jo, dali znać do sołtysa i do księza. Ale jemu nic nie było, bo po cóz baba była głupia?”⁹⁵. Ludowe opowieści komiczne miały na celu oswojenie tego, co nieznanego, w jakiś sposób nieprzystające do społeczności, a zatem potencjalnie niebezpieczne⁹⁶. Mowa tu o starszych kobietach, z racji podeszłego wieku mających „bliżej” do świata śmierci. Najprawdopodobniej przeżyły wielokrotne porody, być może asystowały przy innych jako akuszerki, być może dokonały aborcji przy pomocy roślin lub za sprawą wiedzy zielarskiej oraz magicznej przywróciły zdrowie i życie. Zetknęły się z wieloma sytuacjami fizycznie i metafizycznie niebezpiecznymi, a mimo to wciąż pozostawały żywe i to właśnie te doświadczone, stare kobiety zwykło się nazywać jędzami, wiedźmami, co do dziś funkcjonuje w stereotypowym obrazie czarownicy⁹⁷. Przetrwanie tych wszystkich elementów w kulturze ludowej oznaczało, że taka kobieta posiada swego rodzaju odporność na wpływy ze świata śmierci oraz związaną z tym ogromną moc, która mogła być wykorzystana przeciwko jej wrogom. Dlatego podobnie jak diabła w ludowych opowieściach komicznych, tak i „starą jędzę” należało oswoić śmiechem.

⁹² O. Kolberg, DWOK, t. 4, Kujawy, cz. 2, s. 55.

⁹³ S. Adalberg, *Baba/Babka*, [hasło w:] *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Warszawa 1889-1894.

⁹⁴ T 1476 „Stara Panna zakłada nogę za kark”. J. Milewska, *Ucieszne opowiadania z Ciechanowskiego*, „Wisła” 1902, t. 16, z. 6, s. 724 - 725.

⁹⁵ Tamże, s. 725.

⁹⁶ Zob. L. Podziewska, *Ludowe opowiadania komiczne: poetyka i antropologia*, Wrocław 2010.

⁹⁷ Wielokrotnie podczas prowadzenia zorganizowanych warsztatów zielarskich uczestnicy wyrażali zdziwienie, że osoba prowadząca jest młoda, ponieważ spodziewali się raczej kobiety w wieku podeszłym.

Cytowaną bajkę, co wydaje się interesujące, opowiedziała kobieta, a jej podsumowanie nie powinno dziwić. Kultura ludowa była, mimo patriarchalnego rysu, utrwalana także przez osoby płci żeńskiej, od najmłodszych lat wyrastające według nauczonych prawideł i następnie przekazujące je swoim dzieciom. Zachowane ludowe teksty ukazują również, że niejednokrotnie kobiety szkodziły sobie nawzajem, aby otrzymać z tego jakąś korzyść. Zdarzały się i takie przykłady, w których dostrzec można pewne rysy „kobiecej solidarności”, niestety doszukiwanie się społecznego siostrzeństwa w polskiej kulturze ludowej kończy się fiaskiem. Myśli emancypacyjne i próby zawalczenia o lepszą pozycję przedstawicielek własnej płci docierają na polską ziemię na początku XX wieku, na wieś natomiast zapewne 80 lat później, w dodatku z zewnątrz jako wyznacznik kultur obcych, nierzadko przez to przyjmowane z nieufnością lub traktowane jako wyraz zepsucia.

Stosowanie przemocy cielesnej było powszechnym sposobem na nauczenie kobiety jak powinna gospodarować. Nie tylko panny czy mężatki stawały się obiektem bicia, w podobny sposób „uczyć roboty” należało też dzieci. W przeważającej ilości wypadków przemoc fizyczna była domeną mężczyzn, niemniej powszechnie stosowano ją po prostu wobec słabszych. W bajce ludowej obicie, mające na celu dostosowanie zachowania drugiej osoby do obowiązujących standardów społecznych, jawi się jako gest nie podlegający moralnej ocenie, raczej jako fakt, narzędzie do osiągnięcia stabilizacji. Wyczerpująco o wyzysku chłopów pisali Kamil Janicki⁹⁸ i Kacper Pobłocki⁹⁹. Ten drugi podkreślał, że w przypadku polskiej wsi przemoc była przede wszystkim skierowana wobec słabszych, czyli chłop był bity i upokarzany przez swego pana, po czym bił i upokarzał tych, nad którymi on sprawował zwierzchnictwo, a więc kobiety, dzieci i komorników. Od chłopów wymagano odrabiania pańszczyzny, pracy na polach właściciela gruntu, czasem 6 dni w tygodniu, a nawet więcej, wobec czego prace te musiały być wykonywane również przez jego żonę i dzieci. Gdy wóldarz stwierdzał niedostatecznie wykonane prace, chłop był karany, a wracając do domu, gdzie sprawował władzę, karał swoją żonę, a ta dzieci i parobków.

Ożenił się chłop, lecz żona nic nie chciała robić, ani gotować obiadu, ani też sprzątać w izbie. Gdy narzekał przed teściową, tłumaczyła, że to młode i nie umie wziąć się do rzeczy.

⁹⁸ K. Janicki, *Wyzysk. Na czym dokładnie polegała pańszczyzna?*, [w:] *Pańszczyzna: prawdziwa historia polskiego niewolnictwa*, Poznań 2021.

⁹⁹ K. Pobłocki, *Chamstwo*, Wołowiec 2021, s. 23 - 90.

Chłop bierze na rozum, a chcąc żonę nauczyć, aby brała się do pracy, wyjeżdżając w pole, rozciągnął w izbie worek i grożąc mu kijem, powiada:

– Zebyś mi obiad ugotował, bo dostaniesz kijem!

Chłop pojechał, kobieta ciągle przypomina workowi, żeby obiad gotował, a sama czeka, co z tego będzie. Wraca mąż od roboty; kuchnia zimna, obiadu niema. Rozciągnął więc worek na środku i wytłukł go kijem, zapowiadając, że jeżeli drugi raz coś podobnego się stanie, dostanie podwójną ilość kijów. A to ja go będę trzymać na stołku – woła żona.

– E, biłem ją go dzisiaj na stołku i nic nie pomogło, trzeba inaczej z nim postąpić.

Na drugi dzień wraca w południe chłop z pola, a tu na jego spotkanie wybiega żona i opowiada, że worek ani się ruszył, obiadu więc nie ma, trzeba go bić a rozumu nauczyć.

– Dobrze – odpowiada mąż – załóż go na plecy.

Gdy to uczyniła, mąż kijem wałąc w worek, za każdym uderzeniem woła:

– A rób! A nie próżnij!

Dopiero, gdy ciężki poczuła żona, domyśliła się nauki i gdy na trzeci dzień mąż strudzony przybył do domu, obiad był już gotowy¹⁰⁰.

Inną realizacją przywołanego wątku¹⁰¹ jest historia gospodyni, którą mąż karze za brak chęci do pracy, oblepiając jej głowę smołą i pierzem tak mocno, że gdy się budzi, nie może poznać swojego odbicia, więc pyta męża o to, kim jest: „Cechnał cy ja Cechnowa zuna, cy ni?”¹⁰². Ponieważ mężczyzna nie potwierdza jej tożsamości, kobieta wyrusza w drogę i przyłącza się do szajki złodziei. Po wspólnym napadzie bandyci zabierają wszystkie skradzione rzeczy, ale współniczkę porzucają. Spędza ona noc w dzwonnicy kościelnej, a kościelny, widząc rano tego „czorta”, informuje o tym księdza, który nie jest w stanie się sam przemieszczać z powodu choroby. Gdy zaniecono go na miejsce, kobieta odzywa się, a on z lęku staje na równe nogi i ucieka. Opowieść kończy się zdaniem: „A jak Pan Bóg dał dzień, una posła do domu i odechciało się jy lenić”¹⁰³. Podobna sytuacja przydarzyła się innej, bajkowej bohaterce – Maćkowej¹⁰⁴. Po nieudanym wspólnym napadzie, złodzieje:

¹⁰⁰ M. Witanowski, dz. cyt., s. 126-127.

¹⁰¹ Wątek T 902 w systematyce Krzyżanowskiego zawiera aż 29 realizacji; mąż występuje w roli nauczyciela, który przy pomocy bicia lub głodzenia (Zob. O. Kolberg, DWOK, t. 19, Kieleckie, cz. 2, s. 227 - 228) „naprostowuje młódkę” do roli żony i gospodyni.

¹⁰² T 902 „Wyleczenie leniwej żony”. S. Chełchowski, *Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza. Cz. 2*, Warszawa 1890, s. 59.

¹⁰³ Tamże, s. 60.

¹⁰⁴ O. Kolberg, DWOK, t. 3, Kujawy, cz. 1, s. 172-173.

Przechodząc kole kośnicy¹⁰⁵, powiadają do siebie: „Namówma ją, żeby óna tu została w ty kośnicy.” I weszli z nią tam, a tam było dużo trupich głów i kości. Powiadają do baby: „Teraz się tutaj zostaniesz i będziesz nom tutaj strugać tę brukiew, co ij tu tyle widzisz, a my ci rzyniesiem tłustego wieprza do nij na okrasę.” I dali ij nóż stary i zostawili ją, a ciemno było. Ona struże a struże trupie głowy i kości, i rumocząc oczekuje na wieprza¹⁰⁶.k

Kobieta po staniu się osobą bez imienia, pozbawiona przynależności do wspólnoty, a nawet twarzy, jest w stanie społecznej śmierci. Opis oskrobywania ludzkich czaszek przywodzi skojarzenia z analizami dokonywanymi przez Władimira Proppa, dotyczącymi przebywania osób doświadczających momentów liminalnych. Oni też są w świecie zmarłych, tak jak Maćkowa w kaplicy z martwymi ciałami. Kobiecie udaje się wrócić do społeczności, otrzymuje nową tożsamość, bowiem ksiądz „wzion babę na gospodynią i powiedział: „Kiedyś nie Maćkowa żona, to bądź-że moja gospodyni”¹⁰⁷. Można interpretować tę historię jako powtórne zejście kobiety do świata podziemnego, ponieważ przy wchodzeniu w związek małżeński nie była na to gotowa, o czym świadczy niewłaściwe wypełnianie przez nią zadań żony. W odczuciu ludowego odbiorcy oba zakończenia są szczęśliwe, krnąbrna gospodyni wraca do normalnego trybu życia, odzyskuje to, co straciła, wraca zawsze w to samo miejsce – przy kuchni, bez względu pod czyim zwierzchnictwem – męża czy księdza, bowiem wykonywane zadania w obu przypadkach są identyczne, wyjąwszy rodzenie dzieci¹⁰⁸.

Opieka nad potomstwem w kulturze ludowej nie jest pojmowana w kategoriach pracy, w odróżnieniu od uprawy pola czy hodowli zwierząt, a jako oczywisty obowiązek kobiecy wynikający z jej natury¹⁰⁹:

Starania około dziecka spadają potem zwykle jedynie na matkę. Czy dziecko słabe, czy zdrowe, ciche, czy grymaśne, to ojca nie obchodzi. Czasami pobawi się z niem, jeżeli spokojnie, ale wszelkie niedomagania, a ztąd krzyki, o matkę się wyłącznie objijają. Ona to

¹⁰⁵ Kostnicy.

¹⁰⁶ Tamże, s. 173.

¹⁰⁷ Tamże, s.173.

¹⁰⁸ V. Wróblewska, *Ludowa bajka nowelistyczna. Źródła – wątki – konwencje*, Toruń 2007, s. 249-256.

¹⁰⁹ Tragiczną historię kobiety niemogącej zająć w ciąży oraz dalsze tego konsekwencje przedstawia opowieść zakwalifikowana jako wątek T 902 o przewrotnym tytule „Jak się baba na mężu zemściła”: Zob. M. Witanowski, dz. cyt., s. 127-128.

nocami czuwać, kołysać i uspokajać je musi, bo mało który ojciec poczuwa się do podzielenia z nią tego przykrego obowiązku. (...) Podobnie dzieje się, gdy rodzice udają się z dzieckiem do kościoła, na targ do miasta, lub daleko w pole do roboty. Matka niesie dziecko, a wracając dźwiga prócz tego zajdę chwastu na plecach, podczas gdy gospodarz idzie obok, lub o parę kroków naprzód luzem, albo z grabkami na ramieniu, bo chłopu nie wypada nieść dziecko, albo zielska, gdyż to jest babska robota!¹¹⁰.

Dziecko i zielsko to elementy rzeczywistości chłopki, których mężczyzna nie tyka, nie umie się z nimi obejść, nie jest do tego przyuczony, w przeciwieństwie do dziewcząt. Większość prób odnalezienia źródła takiego stanu rzeczy sprowadza nas do podstawowej różnicy biologicznej – posiadania lub nieposiadania łona i związanych z tym konsekwencji fizycznych, czyli mówiąc wprost – słabości ciała, którym można zawładnąć biciem. Oczywiście takie działania nierzadko w kulturze były tłumaczone jako wynik wydarzeń *in illo tempore*. W 1900 roku Marysia Kot przekazała etnografowi następującą bajkę ajtiologiczną na ten temat, sankcjonującą istniejący porządek rzeczy: „Jak Poniezus doł pirse dziecko Ewie, tak zaroz kozoł temu dziecku chodzić, a Ewa mówi tak: «Takie malejkie, jakze ono bedzie chodzić?». Wtyncos Poniezus ozgniwoł sie i pedzioł: «Zebyście wszystkie piastowały». I teraz wszystkie bez to muso piastować dzieci»¹¹¹.

Ciekawego materiału dostarcza inna opowieść, ze zbiorów Jana Świątka, w której kobieta wysłała męża z owcami na targ i każe kupić to, co trzeba, ale nie pozbywać się owiec oraz przekazać sobie wszystkie nowości oraz plotki z jarmarku. Pomaga mu mieszczanin i doradza, aby ogolił owce, sprzedał wełnę, wtedy wróci do domu z zakupami i zachowa owce, a po powrocie przekazał żonie: „ze którą baba chłopa bijá, zeby se głowę włożyła pod kolano, to jesse większą bedzie miała nad nim siłę”¹¹². Ucieszona kobieta z trudem zakłada nogę na głowę i w tejże pozycji mąż ją bije. Na koniec pomaga jej wrócić do normalnej pozycji, a ona już nigdy nie podnosi na niego ręki. Komizm polega na odwróceniu ról, bowiem to kobieta w tym przypadku bije męża, po czym na koniec bajki wszystko znów wraca do porządku, takiego, jaki na wsi być powinien. Inne realizacje tego wątku pomijają element poturbowana gospodarza. W małopolskiej opowieści finałowe obicie kobiety jest zemstą na za wypowiedzenie przez nią zdania: „Weź owce na jarmark, sprzedaj i nie sprzedaj i pokupuj czego potrzeba”¹¹³.

¹¹⁰ Antoszka (pesudonim), dz. cyt., s.19.

¹¹¹ S. Cercha, *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, MAAE 1900, t. 4, s. 192.

¹¹² J. Świątek, *Lud nadrabski: od Gdowa po Bochnię: obraz etnograficzny*, Kraków 1893, s. 405.

¹¹³ S. Ciszewski, *Krakowiacy. Monografia etnograficzna, t. 1*, Kraków 1894, s. 217.

Zapewne zabarwienie humorystyczne – w opinii ludu – miała również poniższa pieśń łącząca dwa stereotypowe obrazy, czyli gadatliwą kobietę i bijącego mężczyznę:

A bije mnie mąż, mój Boże, a bije mnie mąż!

A za cóż to już, mój Boże, a za cóż to już?

Psie hultaju, psie rakarzu, czego mnie bijesz?

Stołobuzie, urwipołciu, jak się upijesz.

A bijesz mnie i rzemykiem, bijesz uzdeczką. -

– A nie szafuj-że bestyjo swoją gąbeczką.

– A nie będę już, mój Boże, a nie będę już;

– Stołobuzie, urwipołciu, a toć przestań już

– A bijesz mnie i rzemieniem, i pchasz ramieniem. -

– A nie szafuj że my jucho swoim gębieniem. -

– A nie będę już mój Boże, a nie będę już. -

– A toć przestań raz bestyjo, toć nie szczekaj już. -

– gadaj, gadaj. – choć przegadas, ja nie przebiję (t.j. nie przestanę bić).¹¹⁴.

Przytoczona pieśń przedstawia swoistą walkę płci – pomiędzy kobietą potęgą nieustannego gadania z męską potęgą bicia. Obraz cichej, pokornej niewiasty, którego źródła wyraźnie leżą w filozofii i kulturze chrześcijańskiej, promującej właśnie takie zachowania, w znacznej mierze dotyczył pań szlachetnie urodzonych, bowiem wiejska religijność oraz mentalność były inne i nie powielały tego wzorca. Również ze względów pragmatycznych, takich jak wyjazdy na targ, gdzie krzykliwość była wysoce cenionym atrybutem dobrej sprzedawczyni i właściwe kulturze ludowej upodobanie do opowiadania, prowokowały takie zachowania. Niewątpliwie kwestia cichości i uległości wiejskich gospodyń łączy się z wzorem cnót kobiecych, jakim była Matka Boska, a której biblijna rola zasadza się na uległości wobec Boga. Warto podkreślić, że mowa o męskim, zapładniającym Bogu-ojcu ¹¹⁵, rodzic bowiem był centralną figurą społeczeństwa tak chrześcijańskiego, jak i patriarchalnego. Matka Jezusa w Biblii i kościelnych kazaniach jest postacią milczącą, momenty, w których zabiera głos, można zliczyć na palcach jednej ręki,

¹¹⁴ O. Kolberg, DWOK, t. 4, Kujawy, cz. 4, s. 56.

¹¹⁵ Mimo braku aktu seksualnego pomiędzy Matką Jezusa a Bogiem, w wymiarze symbolicznym i antropologicznym, Bóg-ojciec wciąż pozostaje postacią zapładniającą, tak jak w innych kulturach robił to Bóg nieba, zsyłając na ziemię deszcz. Jezus wielokrotnie mówi o swoim ojcu, toteż jego aktywna rola jako boga zapładniającego i odpowiadającego figurze ojca jest właściwa.

natomiast jej ludowa odpowiedniczka jest już inną postacią, co sugeruje, że wiejskie kobiety posiadały inny wzorzec. Biblia ludowa przedstawia Matkę Boską jako aktywną kreatorkę ludzkiego świata, osobę rzucającą przekleństwa i podejmującą decyzje mściwe lub kapryśne:

Pokaż jabłuszko – i jabłuszko zawsze było czyste. Ale jednego razu Matka Boska także gdzieś wyszła, a Anusia sobie myśli: Co tam takiego ciekawego w tym pokoiku, co mi Pani nie każe do niego zaglądać – i poszła zobaczyć. Jeno co drzwi uchyliła, aż tu jabłuszko buch! na ziemię, upadło jój z ręki i całe się we krwi powalało. Wzięła Anusia, drzwi napowrót czémprędź zamknęła i dalej jabłuszko myć, nożykiem skrobać, ale nic nie pomogło, jabłuszko był już ciągle i ciągle zakrwawione. Przychodzi Matka Boska:

– Nie zaglądałaś Anusiu do tego pokoiku?

– Nie zaglądałam proszę pani.

– Pokaż jabłuszko.

Nie chciała pokazać.

– Ej! zaglądałaś.

– Nie zaglądałam proszę pani.

– No to pokaż jabłuszko.

Musiała pokazać.

– A widzisz żeś zaglądała, – mówiłam ja tobie: nie zaglądać Anusiu do tego pokoiku, bo cię na niskości rzucę – i rozum i pamięć odejmę, – otóż widzisz na coś sobie teraz zasłużyła. Zaczęła Anusia płakać, prosi Matki Boskiej żeby jój winę darowała, nic nie pomogło. Matka Boska wzięła i zrzuciła Anusię na ziemię i posadziła ją na stogu siana. Darowała jój tylko złotą szczoteczkę i złoty grzebiuszek. Jak Anusia usiada na stogu, tak jój Matka Boska zrobiła, że została niemą i głuchą (...).¹¹⁶

Powyższa bajka, eklektycznie wiążąca wiele wątków i motywów, przedstawia Maryję analogicznie do wątków o Sinobrodym¹¹⁷, czyli postaci bezwzględnie negatywnej i okrutnej. Zwrócenie uwagi na postaci kobiece, zwłaszcza o tak dużej wadze jak Matka Boska w tekstach folkloru, które służą nam za najbardziej bezpośrednią wypowiedź ludu, pozwala na dotarcie do wyobrażeń na temat kobiet, ich cech konstytutywnych i pożądaných. Okazuje się, że nawet najdoskonalsza postać płci żeńskiej w kulturze ludowej pozwala sobie na emocje, korzystanie z

¹¹⁶ K. Kozłowski, dz. cyt., s. 319.

¹¹⁷ V. Wróblewska, *Sinobrody*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, <https://bajka.umk.pl/sownik/lista-hasel/haslo/?id=155>, dostęp 20.07.2023.

danych jej mocy nadprzyrodzonych i czarodziejskich, kary czy zemsty, toteż wykorzystanie magii przez jej naśladowniczki zdaje się nie być rzeczą nadzwyczajną:

A raz znowu, szła Matka Boska lasem i spotkała się ze żmiją, jak tam mówią, z gadem, który stał za drzewem, bo wtedy gady jeszcze na nogach chodziły, - wychyliwszy się zza tego drzewa, wyrzał na nią i nie cofnął się. Najświętsza panienska wystraszyła się bardzo. „O! ty przeklęty gadzie!—zawołała rozgniewana,—jakeś mię zestraszyl! Ale skoroś taki zuchwały, nie pójdiesz ty już więcej na nogach, tylko będziesz się snuł po ziemi jak nić!” I od tego czasu gady nie mają nóg i po ziemi się wloką na brzuchu.¹¹⁸

Ongi przed wiekami Matka Boska bardzo pięknie przędła, przędła nici cieniuchne, długie. Pająk w kącie siedząc przypatrywał się prządce i niejako szydząc, odezwał się, iż on cieńszą i dłuższą uprzedzie nitkę. I rzeczywiście niteczka jego była i cieńsza i równiejszą i dłuższą, niż nić Matki Boskiej. Otóż za karę pychy i wynoszenia się od téj dopiero chwili obdarował Bóg pająka trucizną¹¹⁹.

Wyżej wskazane wątki, informujące o kreacyjnej mocy Matki Boskiej, wskazują na inny od biblijnego obraz tworzenia życia na Ziemi, w którym brak kobiecego pierwiastka, a cały świat przez 7 dni pozostaje w mocy męskiego demiurga. Stworzenie ludowe to historia dłuższa, trwająca i rekonstruowana, ukazująca interakcje danych gatunków z postaciami świętymi, Jezusa czy Maryi, która posiada wiele ludzkich i kobiecych cech. Przeklinanie pająka czy żmii przypomina zachowanie Matki Ziemi w bajce aitiologicznej dotyczącej wierzby zanotowanej przez Siemieńskiego¹²⁰ (zob. 3.6 *Wierzby – wszystkie odsłony kobiecości*).

Inne cechy kreatorki przedstawia wątek T 2635 „Chciwa baba (zmniejszone kłosa)”. Opisuje skąpstwo wiejskiej kobiety, która nie chciała podzielić się pożywieniem z Jezusem, nie wiedząc, z kim ma do czynienia. Ten, w ramach kary, postanowił zabrać ludziom zboże. Wtedy jego Matka „chwyta za kłos żyta ręką i krzyczy «Synu zostaw choć tyle dla pieska i kotka». Chrystus przestał dalej zrywać, lecz sprawił, że od tego czasu kłos zboża jest mały; w rękę go

¹¹⁸ T 2601 „Dlaczego gady nie mają nóg”. S. Ulanowska, *Wśród ludu krakowskiego*, „Wisła” 1887, t. 1, s. 105.

¹¹⁹ T 2626 „Pająk”. B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, ZWAK 1881, t. 5, s. 152. Inne wersje podają, że Jezus odpuszcza ciężkie grzechy za zabicie pająka, ponieważ ten w przeszłości podarł niegdyś suknię Matki Boskiej. S. Ciszewski, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*, ZWAK 1887, t. 11, s. 50.

¹²⁰ Brak w PBL; L. Siemieński, dz. cyt., s. 144.

można schować, podczas gdy dawniej kłos zaczynał się przy ziemi.”¹²¹. Te proste z pozoru przykłady ukazują, że w świecie ludowym kobieca postać – o mocy równie potężnej jak centralna postać chrześcijaństwa – Jezus, jest potrzebna i niejako oczywista, może wpływać na aitiologię gatunków, zjawisk, zmieniać pierwotne dzieła stworzenia. Żeńska energia jest jedną z boskich sił z chłopskiego świata, w którym panują określone zasady, jak przemijanie i sezonowość. Cykliczność i jej zrozumienie jest kluczem do odnalezienia się w mityczno-pragmatycznej rzeczywistości ludów słowiańskich, doświadczających dość dynamicznie zmieniających się pór roku. Zmiana i powrót do innego momentu na kole rocznym jest skorelowana cyklicznymi krwawieniami u kobiety, cyklem ciąży-porodów i połogów, kolejnych miesiączek, sygnalizujących, że znów stała się gotowa na kolejne urodzenie życia, ciążę, poród. Ponadto, jak zauważa Bogusława Budrowska, czas linearny ciąży wypycha kobietę z jej normalnego cyklicznego trybu, dlatego też kobieta jest tak niebezpieczna w tym okresie¹²², ale jednocześnie tłumaczy to jej moce wypływające z dostępu do „tamtego” świata.

Dysponujemy przykładami bohaterek bajkowych wykazujących się dużym sprytem, dzięki któremu zyskują to, co zamierzyły, podczas gdy mężczyźni nie dostrzegają ich intryg ani wsparcia ze strony świata nadprzyrodzonego:

Pewien król chciał pojąć za żonę niewiastę, któraby mogła prząść słomę i siano w złoto. Przejedźdzał więc po kraju, a matka jakaś, wiedząc o jego postanowieniu, gonila przed jego oczyma córkę, bijąc ją i wrzeszcząc, że poprzędłszy wszystką słomę i siano, chce dach zrywać. Król wziął jej córkę do siebie i dawał jej przez trzy dni siano i słomy, a codzień przychodziła inna ułomna i koszlawa baba i poprzędły jej wszystko. Król postanowił się z nią ożenić, a panna zaprosiła te trzy krzywe i ułomne baby na wesele. Opowiedziały one królowi, że ich kalectwo od przędzenia pochodzi; więc król nie chcąc mieć żony krzywej, nie dał jej prząść więcej¹²³.

Poszukiwanie cichej, mało wymagającej i pracowitej żony może zostać wykorzystane przez kobietę, aby przechytrzyć mężczyznę:

¹²¹ T 2635 „Chciwa baba i zmniejszone kłosa”. B. Pawłowicz, *Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej*, MAAE 1896, t. 1, s. 239.

¹²² B. Budrowska, *Macierzyństwo: instytucja totalna?*, [w:] *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*, red. J. Brach-Czaina, Białystok 1997, s. 297-308.

¹²³ J. Łęgowski [Nadmorski Dr], *Urządzenia społeczne, zwyczaje i gwara na malborskiem*, „Wisła” 1889, t. 3, z. 4, s. 754.

W sąsiedztwie mieszkał młody, zamożny gospodarz, temu się podobała bardzo Kudła, lecz matka ani chciała o tem słyszeć, mówiąc, że to próżniak, starsza zaś, choć brzydka, lecz pracowita. Chłop dał się namówić, boć jeśli rodzona matka tak Kudłę gani, musi być powód do tego. Kudłą, choć ją wszyscy mieli za głupią, siedząc na piecu słyszała to wszystko. Wstaje więc w nocy, odziewa się w prześcieradło, a stanąwszy za oknem, woła na chłopca: - Spis ty? - Nie. - Kázal Pán Jezus i świntá Anna, zebyś se pojon Kudle od somsiada. Azebyś pojon, azebyś pojon! I znikła (...) Chłop zerwał się z pościeli, lecz postać znikła. Skoro świt, bieży Kuba do sąsiadów i spotyka w progu Kudłę pięknie przybraną, aż jej nie poznał, tak wypiękniała. Prosił o nią matki; a ta widząc w tem palec Boży nie sprzeciwiała się. Żyli z sobą szczęśliwie¹²⁴.

O uporze kobiety traktuje m.in. opowieść o gospodarzu jadącym z lasu, który zauważył kłócące i bijące się małżeństwo. Skomentował sytuację, że gdyby to była jego żona, to by ją nauczył właściwego postępowania. Jako że często w tekstach nauczanie kobiety jest synonimicznym określeniem pobicia, można domyślać się, o jaki typ lekcji chodziło. Gospodyni, usłyszawszy to, wlaźła na jego wóz, pojechała z nim do domu i przegoniwszy jego żonę, zajęła miejsce w kuchni, gotowała, następnie zajęła też łóżko. Przez kilka tygodni zachowywała się jak jego żona i małżeństwo żadnym sposobem nie mogło się jej pozbyć. Zrezygnowani postanowili, że zaproponują jej w zamian za odejście połowę majątku. Podczas dzielenia gospodarz chciał rozciąć woła na dwie równe części, na co kobieta zatrzymała go, krzyżąc: „Daj spokój, daj spokój! Szkoda woła. Teraz przypomnij sobie, czyś mi już nauczył? I wtenczas powiada do niego: Wszystko ci zostawiam, nic nie chcę, ino ci to zrobiła, czyś mi nauczył”¹²⁵. Jej interwencję w momencie dzielenia żywego zwierzęcia możemy odnieść do jej wyższej w stosunku do chłopca inteligencji – analogiczny motyw znany jest z opowieści o słynącym z mądrości Salomonie. Bajka ludowa ukazuje właśnie kobietę jako istotę niezłomną, choć nieznośną, swoją zawziętością doprowadzającą innych do granic wytrzymałości i wykorzystującą wszystkich do swoich celów. Omówiona historia należy do działu kawałów i anegdot, a przedmiotem śmiechu tej, jak i wielu innych opowieści o podobnym charakterze jest kobieca upartość:

Jeden chłop miał barz upartą babe. Jak ji co było powiedzieć, to ona zawdy inaczy, jak ji w prawo, to ona w lewo. Ráz poszła do miasta, tej woda była wielgá i utopiéła się. Chłop poszál

¹²⁴ M. Witanowski, dz. cyt., s. 122.

¹²⁵ T 1421 „Sprytna żona”. Istnieje tylko jedna bajka będąca realizacją wątku: A. Saloni, *Zaściankowa szlachta polska w Delejewie (z 30 rycinami w tekście)* MAAE 1914, t. 13, s. 141-142.

ją szukać, wzięną grabie i idzie rzyką pod wodę i szturą, czy dzie nie namacá. Jakiś chłop zaś uwiłdziáł go i podwiadá mu: “Tyć nie chodźcie pod wodę, jeno za wodą, bo może jich woda poniesła na dól”. – „Ej, dzie tam, to uparte, jak woda na dól, to ona na górze, ona pewno jeszcze dali na górze będzie”¹²⁶.

Zgłębiając chłopską twórczość ustną, na pewno natkniemy się na liczne teksty dowodzące tego, że kobiety są głupie, jednakże powiedzenie, że stereotypową jej cechą w polskim folklorze jest głupota, nie wydaje się do końca właściwe. Liczba tekstów o głupich chłopach jest równie znacząca. Wątek T 1384 „Mąż szuka osób głupszych od swej żony” (11 realizacji w PBL) stanowi tego dobrą ilustrację. Kolbergowska bajka *O czterech głupich kobietach*¹²⁷ to historia gospodyni, która przez niewłaściwe zrozumienie poleceń swego małżonka sprzedała zwierzęta zbyt tanio. Po powrocie z targu słyszy jego deklarację wyruszenia w świat w poszukiwaniu trzech równie głupich bab jak ona. Jeśliby ich nie znalazł, obiecuje żonę zabić. Znalazłszy je, wraca, akurat w momencie, gdy kobieta rozsypywała worek soli jako zasiew, co komentuje: „mądry człowiek nie wyżyłby na świecie, gdyby się nie starał otoczyć towarzystwem głupców, z których korzyści ciągnąć dla siebie może.”¹²⁸. W innych realizacjach wątku mąż szukający głupszych od swej żony również znajduje takich wśród mężczyzn¹²⁹. W bajce *O jednym parobku* chłopak obiecał się ożenić z głupią dziewczyną, gdy znajdzie trzy głupsze od niej osoby, którymi było dwóch chłopów i jedna baba¹³⁰, toteż nie zawsze głupota, objawiająca się w najbardziej irracjonalnych działaniach, okazuje się domeną tylko jednej płci.

Sytuację odwrotną, kiedy to mężczyzna robi fatalny interes na jarmarku, przedstawia wątek T 1415 „Wyrozumiała żona i głupi mąż”. Chłop dostaje zadanie iść na jarmark i wymienić woła lub konia za coś cennego. Po kolei dokonuje zamiany swych dóbr na coraz mniej cenne zwierzęta lub przedmioty, aż w końcu przychodzi do domu z niczym, niekiedy z gęsią lub z workiem zgniłych jabłek. W niektórych wersjach zachodzi do karczmy i tam spotyka kogoś, kto się z nim zakłada, mówiąc, że żona go spierze albo że będzie mu „gadać”. Po jego powrocie małżonka reaguje

¹²⁶ B. Gustawicz, *O ludzie Podduklańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności. Część wtóra*, „Lud” 1901, t. 7, s. 53.

¹²⁷ O. Kolberg, DWOK, t. 8, Krakowskie, cz. 4, s. 220.

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ E. Kich, *Materyały etnograficzne z południowo-zachodniej części powiatu limanowskiego. Teksty gwarowe*. MAAE 1910, t. 11, s. 33-35.

¹³⁰ J. Sulisz, *Zapiski etnograficzne z Ropczyc*, „Lud” 1906, t. 12, s. 77.

radośnie na wieść o każdej transakcji i go całuje. Dzięki temu mąż wygrywa zakład i dostaje przyrzeczone w zakładzie kosztowności.

Kolejnym dowodem na to, że nie do końca możemy podążać tropem „głupiej baby”, są teksty opisujące ich mądrość i przebiegłość. Najbardziej jednak istotnym jest zrozumienie, czym dla kultury ludowej była głupota. W bardzo wielu tekstach najmłodszy z braci określany jest głuptaskiem, po czym finalnie osiąga największy sukces. Wielokrotnie osoby głupie dzięki swojemu opatrznemu widzeniu i rozumieniu świata wychodzą ze wszystkich historii zwycięsko po tym, jak dojrzeją do podejmowanych ról. Śledząc użycia tego sformułowania w kulturze ludowej, można postrzegać słowo „głupi” raczej jako niedopasowanie, wychylenie się poza schemat niż brak inteligencji. Głupia baba to ta, która nie zachowuje się jak „normalna baba”, czyli nie umie zadbać o kuchnię, dzieci, sprzedać niczego na jarmarku. Głupi chłop zaś to taki, który nie umie wypełnić swoich podstawowych, męskich obowiązków. Głupiec w naszym świecie bywa także mędrcom w zaświatach, co wysoko ceniono w kulturach magicznych. Były to osoby mające możliwość „wglądu” na drugą stronę, jednocześnie w społeczności pozostawali oni dziwakami i budzili pewien rodzaj niepokoju. Mądrość mężczyzny była najczęściej ziemskiego rodowodu, kobieca polegała na mądrości zaświatowej, wiedzy jak leczyć, czyli jak lawirować na granicy życia i śmierci, w jaki sposób odtwarzać oraz kreować nowe życia i nowe światy (zob. 4.4 *Konopie i len: rośliny kobiety – kreatorki*), jak operować magicznymi mocami. Te dwa rodzaje mądrości pozwalały na przetrwanie w świecie, były komplementarne, przy czym ta kobieca była niejako bardziej skażona tym, co diabelskie, zaświatowe, ale też duchowe.

Niezwykle ciekawego materiału antropologicznego dostarczają realizacje wątku T 1408 „Mąż w roli gospodyni”:

- 1) „Buł sobie mąż i un na zune ciagle gadał, ze z ni zadny wyręki ni ma, bo una w chałupie nima zadny roboty, a zawdy w dumu siedzi. Uny kobicie naprzykrzyło sie te gadanie i pejda jednoraz do nigo: – Kiedy ja w chałupie nic nie robie, to ty zostuń w chałupie i zrób wszystko za mnie, a ja za ciebie póde w pole”¹³¹. Mężczyzna nie radzi sobie z obowiązkami, latającymi muchami, podczas jego warty w domu giną wszystkie kurczaku, następnie rozlewa śmietanę, z której miał zrobić na masło, cały dom oblepiony jest ciastem na chleb, a on sam wysmarowany smołą. Historia kończy się jego słowami: „Ale niech tam! juz ja nigdy nie bede zostawał w chałupie i teraz tobie, zuno, bede wierzał, ze i w chałupie je robota”¹³².

¹³¹ S. Chełchowski, *Powieści i opowiadania z okolic Przasnysza*, cz. 2, Warszawa 1890, s. 58.

¹³² Tamże.

2) Schemat fabularny zostaje przeniesiony na kobietę. Mąż, idąc na pole, każe ugotować żonie mięso i kapustę. Ona przywiązuje psa do beczki z piwem, pies ucieka, wylewa piwo i zjada całe mięso. Mężczyzna po powrocie dowiedział się że nie ma obiadu, bo pies zjadł mięso ani piwa, bo je wylał. Bajka kończy się puentą, że chłop bił ja za to bardzo¹³³. Podobny schemat opisuje Fedorowski, tam bajka kończy się słowami „bił, bił, bił, bił, aż na śmierć zabił”¹³⁴.

W kulturze ludowej istniał wyraźny podział na zajęcia męskie i damskie, przy czym kobietom przypadało więcej różnorodnych obowiązków niż mężczyźni. O nierówności w podziale zadań w gospodarstwie pisze Kugiel-Frydryszak¹³⁵. Mężczyzna w kuchni to katastrofa, to nie jego przestrzeń, nie umie się w niej odnaleźć, podobna sytuacja dotyczyła jego stosunku do ziół, ich zbioru, przetwarzania. Kobieta była specjalistką w swojej dziedzinie, posiadającą wiedzę i umiejętności do zrobienia tego wszystkiego, co mężczyznę przerastało. W niektórych realizacjach gospodarz docenia prace domowe wykonywane przez gospodynię, która bez problemu poradziła sobie także w zajęciach męskich. W realizacjach, gdzie postacią głupią jest kobieta, daje się zauważyć inny rodzaj zakończenia – okrutne pobicie.

Informacji o niezwyklej wiedzy kobiet dostarczają liczne realizacje wątku T 875 „Mądra dziewczyna” (23 skatalogowane w systematyce PBL¹³⁶). Panna przewyższa inteligencją ojca, a nawet samego króla (wojewodę, pana), który jest zaintrygowany jej postawą: „kiedy ta twoja córka taka mądra, to ja się z nią ożenię, ale pod warunkiem, żeby mię nie przebierała w rozumie, w przeciwnym razie wypędzę ją od siebie”¹³⁷. Bajki z tego wątku podkreślają mądrość dziewczyny, która mimo walorów umysłowych wyróżniających ją ponad męską społeczność wciąż pozostaje tylko kobietą, zależną od woli męża i ojca. Bohaterka posiada wysoką inteligencję, lecz nie może jej ujawnić, aby mężczyzna pod tym względem nie okazał się od niej gorszy, nie wolno też podejmować jej decyzji małżeńskich, bowiem to, kto rządzi w domu, nie jest zależne od wiedzy, mądrości, przebiegłości, tylko od płci i zamożności. Wątki zestawiające mądrą żonę z głupim mężem nie obejmują opcji zmiany na stanowisku osoby dominującej. Kobieta w ludowych bajkach

¹³³ F. Lorentz, *Teksty pomorskie*, z. 3, s. 639-640.

¹³⁴ M. Federowski, *Lud białoruski ziemi litewskiej*, t. 3, Kraków 1903, s. 109-110.

¹³⁵ J. Kugiel-Frydryszak, dz. cyt., s. 198-233.

¹³⁶ V. Wróblewska, *Mądra dziewczyna*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=113>, dostęp 04.09.2023 r.

¹³⁷ T 875 „Mądra dziewczyna”. S. Ciszewski, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Okluskim*, dz. cyt., s. 66-67.

nie ustępuje mężczyźnie także pod względem sprytu i oszustw. Próby wymigania się od pracy i leniuchowania często bywają udane, zdarza się, że kobieta ma małżonka bez końca, a bajka kończy się ośmieszeniem mężczyzny¹³⁸, który mimo ewidentnej głupoty nadal sprawuje władzę w rodzinie. Zdarzają się też wątki o ukróconym lenistwie, najczęściej w wyniku pobicia, czasem innej nauzki.

W ludowych bajkach, zwłaszcza nowelistycznych, małżeńskie pożycie nie jest usłane różami. Częstym żartem było wyśmiewanie wdowich żali, które były tylko na pokaz lub trwały bardzo krótko (np. T 1350 „Wdowa i żałoba”). Małżonkowie się zdradzają (niemal zawsze osobą zdradzającą jest kobieta, w czym również można dostrzec negatywną waloryzację pań), próbują się podtruwać lub zabić. W przypadku bajkowych morderstw małżeńskich można uznać, iż były one tak samo popularne wśród mężów jak i żon:

Był jeden gospodarz bardzo bogobojny, a żonę miał nicpotem. Zawsze się z nim kłóciła, dobrego słowa mu nie chciała dać. On Boga prosił żeby mu umarła¹³⁹.

Pewna kobieta pod Nowym-Mostem chciała się pozbyć męża, który tył ciągle i stawał się coraz leniwszy. Gdy mu dawała chleb z masłem, zwykł był mawiać z westchnieniem: - „Chleb świeży, masło świeże, to śmierć moja.” Żona, myśląc, że to mu nie szkodzi, dawała mu odtąd codzień chleba z masłem.¹⁴⁰

Znajdujemy identyczne motywy, jak np. zdradzanie śmierci położenia partnera, zarówno przez kobiety jak i mężczyzn. Niewykluczone, że wątki te odnoszą się do realnych prób pozbycia się znienawidzonego małżonka, który został wskazany przez rodzinę, a nie samodzielnie wybrany. Biorąc pod uwagę fizyczną oraz społeczną przewagę mężczyzny nad kobietą i prawem rozporządzania nią, a jednocześnie bacząc na folklorystyczne losy krnąbrnych bohaterek, które nie chciały poddać się społecznemu łaadowi, można pokusić się o dosłowne rozumienie wersów: „Kasiu moja, Kasiu,/ Nie chudź po Zolesiu,/ Nie zbiroj korzeni,/ Nie truj Jasia niemi”¹⁴¹. Regularne podtruwanie, rodem z chłopskich opowieści, lub nawet natychmiastowe zakończenie życia partnera

¹³⁸ Zob. O. Kolberg, DWOK, t. 8, Krakowskie, cz. 4, s. 218-220.

¹³⁹ T 1164 „Belfagor”. O. Kolberg, DWOK, t. 3, Kujawy, cz. 1, s. 184.

¹⁴⁰ O. Knoop, dz. cyt., s. 327.

¹⁴¹ K. Kornel, dz. cyt., s. 288.

przy pomocy trucizn było trudne do udowodnienia. Śmierć żony w wyniku pobicia, również rodem z ludowej bajki, nie pozostawiała wątpliwości, kto jest zabójcą.

3.4. Dorosła kobieta – jej moc magiczna i lecznicza

Zaawansowana wiedza o działaniu roślin nie była dostępna wszystkim, jej posiadanie wskazywało na pewne nieprzeciętne moce, a te z kolei były uważane albo za skutek kontaktów z siłami boskimi i szczególnego wyróżnienia przez stwórcę, jak w wypadku znachora, jurodiwego, bohyni, albo – i tak się działo w większości przypadków – za wpływy diabelskie. Z tymi ostatnimi szczególnie często kojarzono działalność wiedźm, czarownic, kołdunów, do czego miało się przyczyniać zaprzęgnięcie duszy lub stały kontakt z siłami obcymi. Oba przypadki uchodziły za odstępstwa od normy, a to zawsze sprawiało, że tego rodzaju osoby traktowano ambiwalentnie – z szacunkiem, podziwem, ale też strachem. Kobiety łatwiej miały ulegać pokusom diabła, od którego pozyskiwały tajemną wiedzę. Pakt ten najczęściej wiązał się ze stosunkami seksualnymi odbywanymi z władczą śmiercią, co w sposób oczywisty stawiało przedstawicielki tzw. płci pięknej w pozycji uprzywilejowanej w świecie demonów. Władysław Abraham zauważa:

kobieta we współżyciu obu płci, nie mogąc dorównać na ogół mężczyźnie siłą fizyczną, starała się dorównać mu, a nawet przewyższyć go sprytem, rozwijającym się silniej na tle większej wrażliwości, właściwej naturze niewieściej, więc mężczyzna, zmuszony aż nazbyt często uciekać się do pomocy kobiety, gdy ranny w walkach lub zapasach z dzikiem zwierzem lub wrogiem popadał w niemoc fizyczną, nauczył się cenić pomoc kobiecą i widział w niej nieraz siłę nadnaturalną, której się nawet obawiał¹⁴².

Powyższe spostrzeżenie wydaje się słuszne, zwłaszcza wskazanie jako źródła nierówności pod względem siły fizycznej. Wydaje się to pierwotnym źródłem niższości kobiety, nie zaś utożsamianie jej z naturą czy wtórne systemy symboliczne, które prawdopodobnie w toku rozwoju cywilizacji były skutkiem, nie przyczyną takiego stanu. Potwierdzałyby to pogarszająca się sytuacja kobiet z nastaniem chrześcijaństwa i systemu feudalnego. W namyśle nad pierwotnym

¹⁴² W. Abraham, dz. cyt., s. 31.

źródłem tej dominacji pojawia się sposób najprostszy – przemoc fizyczna silniejszego nad słabszym. Kobieta, będąca kilkakrotnie w życiu w ciąży, dodatkowo w tym okresie, czasie porodu, położu i karmienia po prostu bywa słabsza oraz zależna od opieki innych. Karmienie piersią przy niedostatku pożywienia wydaje się olbrzymim wysiłkiem osłabiającym ciało, zwłaszcza że momenty te nie zwalniały z prac domowych, polowych czy odrabiania pańszczyzny¹⁴³. Przemoc stanowi immanentny element polskiej kultury ludowej, nie tylko zresztą naszej, cały świat feudalnej Europy został skonstruowany na wyzysku słabszych i karaniu ich za niewykonywanie prac uszkodzeniem ich ciał. Był to uniwersalny, najprostszy i najlepiej opracowany system regularnego odnawiania porządku społecznego, system, z którego wydostać się nie dało zbyt łatwo. Nikt jednak nie pozostaje bierny wobec swojej krzywdy, poszukiwanie lepszego życia również jest drugą immanentną cechą kultury ludowej, stąd tyle bajek magicznych traktujących o awansie osób z najniższych stanów – parobkowie, służący zostają poślubieni córce króla, co wiąże się z przejściem ogromnego majątku i wyswobodzeniem z dotychczasowego stanu nędzy. W tym można także dopatrywać się źródeł opowieści na temat małżeńskich swar, prób wydostania się z niechcianego związku lub uniknięcia go, czyli bycia skazanym na prowadzenie rodzinnego gospodarstwa z człowiekiem, którego nie akceptujemy. Kultura patriarchalna zbudowała ten model, z którego trudno się wywinąć nie tylko ze względu na brak siły fizycznej, środków do walki, ale też ze względu na brak perspektyw, krytycznego myślenia, pytania, dlaczego tak ma właśnie być? Skoro ten porządek jest odwieczny, a Bóg stworzył kobietę jako stworzenie niższe, marne, niedokończone, które w ryzach musi trzymać mężczyzna. To wielowątkowa odpowiedź na pytanie, z jakiego powodu pozycja pań była tak niska przez wieki, dlaczego one jako członkinie grupy, wychowywane w danym światopoglądzie, tę kulturę reprodukowały, dlaczego skazywały swoje córki na równie marny los, w którym jedyne narzędzia, jakimi mogły dysponować, to roślinne trucizny, seksualność, własny spryt czy finalnie – magia. Przegląd bajek pokazuje, że kobiety nie ustępowały mężczyznom pod względem intelektu, sprytu, przedsiębiorczości. Jeśli brak którejs z tych cech był przypisywany bohaterowi/bohaterce, służyło to jego napiętnowaniu, a przy okazji rozrywce.

Kobieta, której łono wydające na świat dzieci było najbardziej pierwotną, oczywistą i otoczoną silnym tabu bramą między życiem a śmiercią, uchodziła za bliższą zaświatom, siłom magicznym, demonom, zmarłym. Zdecydowanie lepiej orientowała się w tej przestrzeni niż

¹⁴³ J. Kugiel-Frydryszak, dz. cyt., s. 25-28.

mężczyzna silnie przywiązany do swojego pola, dosłownie i w przenośni stąpający po swojej ziemi. Zmuszona była do realnych i symbolicznych wędrówek związanych z weselem, stąd obrzęd koncentruje się na jej przemianie, przejściu z jednego do drugiego stanu, a co najważniejsze, rodu. Mężczyzna jest biorcą, społeczność świadkiem, kobieta zaś centrum tego najbardziej rozbudowanego rytualnego dramatu. Na próżno szukać rozplecin, postrzyżyn, czepienia, wicia różgi, żegnania się ze starym życiem, domem, rodziną, ziemią i przodkami, a powitaniem wszystkich wymienionych na nowo w przypadku mężczyzny. Wyjście od pragmatyki umów społecznych i nadbudowa kulturowo-symboliczna mogła być jednym z głównych źródeł dużo bardziej rozwiniętej relacji kobiety z zaświatami niż mężczyzny. Patrylinearność w społecznościach agrarnych prowokowała konieczność przenosin panny, wstąpienia do rodu męża. Zmuszona do tej międzywymiarowej wędrówki nabywała odporności na siły zaświatowe, umiejętność kontaktu z nimi. To dopiero teraz zostawała babą, mogła zajmować się leczeniem, ziołami, stykać się nieustannie ze śmiercią i wyjść z tego cało. Potrafiła ze świata zmarłych przyjść z powrotem na ziemię, a podczas porodu udawadniała, jak trudna jest to podróż, zwłaszcza gdy nie ze wszystkich wypraw w zaświaty powracała cała i zdrowa. W kluczowym momencie, jakim był poród, kobiecie towarzyszyły inne kobiety, akuszerki. Nie istniała na wsi instytucja akuszerki. Mężczyzna nie zbliżał się nawet do tych szczególnie kobiecych przestrzeni, przypuszczalnie ze strachu, ale też kulturowo ugruntowanego przekonania, że co babskie, to do niego nie należy. Być może dlatego, że nie miał o tym najmniejszego pojęcia i po prostu był tam niepotrzebny, a po wtóre, nie mając wiedzy o porodzie czy sposobach jego ułatwienia, ratowania życia matki i dziecka w krytycznych momentach, uznał, że jest mu to zbędne. Siłą rzeczy chłopcy nie borykali się z problemami takimi jak obniżenie macicy, tyłozgięcie, nieregularność cykli miesięcznych, chociaż mieli swoje dolegliwości zdrowotne nie objęte aż tak silnym tabu.

Można powiedzieć, że w pewnym stopniu to sam patriarchat nadał kobiecie tę moc, moc wynikającą z wędrowania przez pewien czas po świecie ciemności, bez imienia, tożsamości, przodków, niczym nieistniejąca zjawia podpatrująca świat po drugiej stronie. Moc niebezpieczną i potężną – magię i umiejętność kontaktów ze światem nieludzkim. Niezwykle ciekawy materiał dostarczają w tym zakresie bajki o zatargach z diabłem – utożsamieniem wszystkich magicznych, ciemnych sił. Wątek T 1030 „Diabeł oszukany przy podziale plonów” to bogaty zbiór 28 realizacji, w których zarówno chłop jak i baba wchodzi z czartem w interesy. Wersja zanotowana przez Karola Żerę traktuje o babie, która umawia się z diabłem, że wspólnie będą uprawiać pole, a

plonem podziela się po połowie. Gdy przychodzi czas zbiorów, kobieta zżyna wszystkie kłosa, diabłu zostawiając korzenie i słomę. Rok później diabeł żąda odwrotnego podziału, on chce wziąć to, co z wierzchu, a kobiecie każe zabrać to, co pod spodem. Kobieta więc sadzi rzepę. Zniecierpliwiony zarządza, że trzeciego roku z zebranego jęczmienia nawarzą piwa i nim się podziela po połowie, lecz i tu sprytna kobieta daje sobie radę:

(...) robotę zadała, a dobrze świadoma, jak się piwo warzy, bo zwykła to babska robota, sobie odlała czoło, a czartu zostawiła cienki podpiwek i kosztując go mówi: – oj będzie piwko dobre, będzie jedno niech się wychodzi i wystoi. Dyabeł pije podpiwek, ale gębę wykrzywił srodze, a gdy baba rzecze: – Panie dyable, niechże jeszcze podzielim się słodzinami, – czart w gniewie zawoła: – Coś babo nawarzyła, to sobie wypij i słodziny zabierz¹⁴⁴.

Gdy rozjuszony diabeł wyzwiał kobietę na bezpośredni pojedynek, ta przyjęła wyzwanie, podała diabłu widły, sobie zaś zostawiła rożen, tłumacząc, że za jednym pchnięciem on zada jej dwie rany, podczas gdy ona tylko jedną. Diabeł rad przystał na ten pojedynek, ale kobieta stanęła za plecionym płotem, gdzie broń czarta za każdym razem utykała. „Widząc tedy szatan, że zawsze z babą zła sprawa, drapnął, że tylko wiatr w polu zagwizdał, a ztąd powstało przysłowie, że Baby i czart nie zwojuje, i inne, że: Długo ten musi kukać, kto chce babę oszukać”¹⁴⁵. Interesującym przykładem z tego wątku są przygody chłopów, którzy wplątawszy się w interes z diabłem, znajdują się na przegranej pozycji, lecz z oparów ratują ich kobiety. Do załamanego gospodarza rzecze jego żona: „zjęć mi sie przyznaj!». Chłop odpowiedział od kraja sytko – a baba pojada: «Juz já ci poradze, ino sie nie bój.» – Chłop nie wierzy: «Scotwa ta baba djabła przedoles!» – a baba swoje: «Ino sie nie bój!»¹⁴⁶ i następnie każe mu usiąść na niej nagiej i udawać, że jedzie. Diabeł, widząc najwymyślniejszą kobyłę, przegrywa i ucieka. W wersji radomskiej z kolei chłop ratuje żebraczka, która rozpuściwszy czarne włosy i rozebrawszy się zupełnie, zaczęła żączboże. Diabeł, nie mogąc rozpoznać, co to za stworzenie, które według niego musiało mieć dwie głowy,

¹⁴⁴ T 1030. K. Żera, Z. Gloger, *Fraszki i opowiadania: ze starych szpargałów ś. p. Karola Żery*, Warszawa 1893, s. 92. Bajka zapisana przez Karola Żerę w 18 wieku, co pozwala sądzić, że opowiadano ją już wcześniej, a potwierdza wspomniana przez Juliana Krzyżanowskiego komedia „Mięsopust” z 1622 roku zawierająca motyw odnoszący się do wątku T 1030.

¹⁴⁵ Tamże, s. 93.

¹⁴⁶ T 1030. B. Dembowski, *Bajki według opowiadania Jana Sabaly Krzeptowskiego z Kościelisk*, „Wisła” 1892, t. 6, z. 1, s. 144-145.

bowiem miało dwie rozczochrane czupryny – u obu końców, czmychnął, zostawiając chłopu pole¹⁴⁷.

Elementem istotnym jest kobieca nagość, będąca w stanie wygnać złego ducha. Nie ma w folklorze analogicznych sytuacji dotyczących panów. Widocznie skrywane, tabuiczne łono było tak silnym, nieodgadnionym środkiem magicznym, że sam diabeł nie mógł zrozumieć jego istoty. Łono to najpierwotniejsza, najczystsza broń, jaką posiadała w tym społeczeństwie kobieta, a wraz z nim seksualność, tajemniczość. Tak ewidentny obraz płodności i żywotności, ukazywany władcy śmierci, był bronią silniejszą niż widły czy pięści. Na dowód takiego podejścia przytoczyć można opowieść o babie, która po upokorzeniu biesa wplątuje się z nim w bezpośrednią walkę, po czym ginie od jego pchnięcia widłami. To dowód, iż siłowe starcie kobiety z męskim przedstawicielem ciemnej mocy musiało zakończyć się niepowodzeniem, żeńską mocą nie jest bowiem siła fizyczna czy walka wręcz, a seks, zioła, spryt i magia.

Analizując zachowane rodzime przysłowia, można dojść do wniosku, iż potęga kobiety wzrasta wraz z wiekiem, osiągając swoje apogeum na starość: „Stare baby wiedzą, co w piekle warzą i jedzą”. Podobnie zachowują się spotkane na drodze staruszki, żebraczki, odznaczające się sprytem, a także brakiem strachu przed siłami nieczystymi:

Pościelono jej (żebraczce - S.O.) słomy w izbie na ziemi, a wszyscy domownicy także spać poszli. Gdy wybiła dwunasta godzina w nocy, jak zaczęło coś trzaskać, churgotać w młynicy, że wszyscy pobudzili się w izbie. Wtedy staruszka pyta młynarza, czy ma łycok lipowy. Gdy odpowiedział że ma, więc kazała go sobie podać mówiąc: “To pewnie dyabeł takie harce wyprawia. Już ja go nauczę porządku”. Poszła z łycokiem do młynicy, zarzuciła go na dyabła jak stryczek na psa i przyprowadziła do izby. Kazała młynarzowi wbić hak do powały w chlewie, związała przez pół dyabła łycokiem i powiesiła na haku¹⁴⁸.

Zdolność mediacji była dowodem na wyjątkowe umiejętności przedstawicielek płci pięknej. Ambiwalencję postaw tego rodzaju oddaje na przykład stosunek do wiejskich akuserek. Zdecydowanie wzbudzały niepokój, a kontakty z nimi były symbolicznie niebezpieczne. Miały one styczność z krwią, kobietami umierającymi podczas porodu, odchodzącymi do „tamtego świata”, skąd właśnie przybywały ich świeżo narodzone dzieci. Akuszerki doświadczały również kontaktu

¹⁴⁷ T 1030. O. Kolberg, DWOK, t. 21, Radomskie, cz. 2, s. 197.

¹⁴⁸ M. Rybowski, *Dyabeł w wierzeniach ludu polskiego*, „Lud” 1906, t. 12, s. 222.

z dziećmi utraconymi przed porodem, których ciała uchodziły za silne artefakty magiczne, a ich dusze za demony, sprowadzały je na ziemię i odprowadzały z niej. Niejednokrotnie także ratowały zagrożone ciężą życie, czego chłop na wsi w XIX wieku znać po prostu nie mógł, a wszystko, co nam niedostępne i nieznanne, łatwo ubrać w aurę tajemniczości, zwłaszcza w kulturze, w której zjawiska te nie były jedynie opowieściami, a żywym wyobrażeniem i widzeniem świata. Oprócz odbierania porodu rola wiejskich „babek” polegała na przerywaniu ciąży, co oficjalnie było waloryzowane negatywnie w kulturze chłopskiej, ale kobiety pragnące ukryć kontakty nieślubne czy pozamałżeńskie uciekały się do tego typu rozwiązań. Zabieg musiał odbywać się w ukryciu. W takiej sytuacji wytworzyła się sfera kultury kobiecej, do której mężczyzna nie był dopuszczony.

Kobiece moce lawirowania pomiędzy światem ludzkim a demonicznym sprawiają, że to panie były oskarżane o różne katastrofy, czemu poświęcono już tysiące stron książek, m.in. o czarownicach, a jednocześnie do nich zwracano się o interwencję w sprawach nagłych. W bajce *O djáble i carownicy* kobieta ratuje młynarza niezdolnego do wykonywania pracy, ponieważ czart nieustannie pozbawia go wody w rzece:

„Dá^u bym wám korzec mąki, zebyście mi co poradzili na to, zeby mi djábu^u tego jazu nie psu^u“.
– A ^uona pedzia^a: „Poradze”. – i káza^a mu se sprawić nowy p^uug żelazny, kolca, chomonta z postronkami, uzdy, lice i bat i wszyćko żelazne. Jak to wszyćko m^uynárz sprawi^u, wię^ua ta baba wszyćko, poryktowa^a i zawo^aa^a: „Wychodź!” – jak ten djabu^u wysed, zaprzągnę^uago, wjecha^a z niem na wyręby i pniáki, dzie sie nazywá pasternik i ^uora^a niem do samego po^u dnia. W po^u dnie sama pos^a do m^uyjna na ^ubiad, a jego ^uostawiu^a zaprzągnietego. Jak sta^u, sed ko^uo niego ch^uop z ga^użkami z lassa, bo by^ubidny, nie miá^u za co kupić, tak se nazbiéra^u na náracko. Djábu^u mówi do niego: „Zebyś sie ty zaprzągną^u i ciągną^u za mnie, to byś ga^u żków nie nosiu, bobym ci dá^u duzo piéniędzy, cobyś se kupiu^u pola”. – I ch^uop myśli i pedzia^u : „Zaprząhne sie”. – Tak djábu^u wyláz, ch^uopa zaprzągną^u a sám polecia^u w siano, dzie dziewki grába^uy kości se prostowá^u, bo go ta baba batem zelaznem ^uokropnie zerznę^ua. A ta baba by^u a carownica¹⁴⁹.

Gdy skuszony bogactwem chłop nie mógł ruszyć z miejsca, baba przekonana, że to diabeł, zaczęła go okładać batem, pytając, czy już nigdy nie będzie psuł jazu. Chłop krzyczy, że nigdy więcej, a czart tarza się na sianie ze śmiechu. W końcu wyprzegła go, poszła do młyna po korzec mąki,

¹⁴⁹ T 1164 „Belfagor”. S. Udziela, *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi, cz. III*, ZWAK 1892, t. 16, s. 5 - 6.

młynarz odebrał obiecane przez czarta pieniądze, ten zaś już więcej mu nie szkodził. W bajce wspomniane jest, że kobieta była czarownicą, choć wydaje się, że lepiej pasowałoby określenie wiedząca, bowiem do pokonania diabła nie potrzebowała żadnych magicznych mocy, czarów, a obiecany korzec mąki uzyskała w sposób uczciwy, pracą i umiejętnościami.

Oprócz chłopów, także i sam czart musi nieraz poprosić kobietę o pomoc w osiągnięciu swoich celów. Powszechnie znane współcześnie powiedzenie: „Gdzie diabeł nie może, tam babę pośle”, jest też tytułem popularnego wątku T 1353. Diabeł, nie potrafiąc skłócić ze sobą małżeństwa, przystaje na propozycję kobiety, która obiecuje tego dokonać w zamian za buty. „Zawstydził się, że ona mądrzejsza od niego i przeląkł się jej myśląc: «Kiedy ona taka przebiegła, to i mnie by co złego zrobiła». Baba go także spostrzegła i woła z drugiego brzegu rzeki: »A gdzie buty?«. Dyabeł miał buty na pogotowiu, ale się bał zbliżyć do baby, więc jej na żerdzi podał przez rzekę.”¹⁵⁰. W innych wersjach podaje jej zapłatę na widłach. Bies traktuje więc kobietę ze strachem, rezerwą, a jak wskazuje powiedzenie: „Połknął czart babę, ale nie mógł jej strawić”, nawet z pewnego rodzaju odrazą, bowiem baba jest gorsza niż on sam.

We wszystkich realizacjach wątku kobiecie udaje się dokonać tego, czego nie udało się zrobić diabłu, chociaż w niektórych historia kończy się dla niej nieszczęśliwie. W wersji ze Sławkowa bohaterka otrzymuje tzw. „czerwone pończoszki”, czyli diabeł zrywa jej skórę z nóg¹⁵¹, z kolei w krakowskiej gospodyni chciała po wykonaniu zadania sięgnąć po obiecany worek z pieniędzmi, powieszony na wierzbie, lecz wyskoczył z niego diabeł i ją utopił. W innej jeszcze opowieści¹⁵² otrzymuje od diabła pieniądze, ale mordują ją miejscowi chłopci, gdy wydało się, kto był przyczyną małżeńskich swar. Świat ludowych dziwów to nieustające pole walki między siłami nadprzyrodzonymi i ludźmi, zwłaszcza kobietami, które czują się w tych przestrzeniach dużo bardziej zaprawione w bojach, niemniej każde starcie i każdy kontakt z zaświatami może skończyć się porażką, co wydaje się oczywiste, biorąc pod uwagę, z jak potężnymi siłami igrały wiejskie gospodynie.

Warianty T 1353 ukazują także kobiety wykorzystujące swoje zdolności, w tym gadatliwość i spryt, do szkodenia innym. Dla „bab” w bajkach nierzadko nie ma znaczenia, czy zlecenie otrzymuje od diabła czy człowieka, ani jakie krzywdy może wyrządzić innym. W

¹⁵⁰ T 1353 „Gdzie diabeł nie może tam babę pośle”. M. Rybowski, dz. cyt., s. 229-230.

¹⁵¹ S. Ciszewki, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*, ZWAK 1887, t. 11, s. 9.

¹⁵² Warto odnotować, że na pytanie podstępnej baby o to, czy mąż jest dobry, żona odpowiada słowami: „A dobry, ani raziczku mnie też jeszcze nie uderzył, ani swarów nie robi nigdy”. O. Kolberg, DWOK, t. 17, Lubelskie, cz. 2, s. 202.

przypadku opowieści z tego typu małżeństwo ginie, ponieważ starucha doradziła gospodyni, aby ta w nocy obcięła mężowi włosy z szyi lub rozcięła mu pas, przekonując, że jest to skuteczny sposób, aby bardziej się kochali, natomiast chłop ostrzega, że żona będzie próbowała go zabić. Mąż, czuwając przez sen, spostrzega swą połowicę zbliżającą się w jego stronę z ostrymi narzędziami, zabija ją, a potem sam popełnia samobójstwo. Biorąc pod uwagę wiejską moralność, nie wydaje się, aby dążenie do bogactwa czy poprawy swego stanu kosztem innych, czy nawet zaprzędania duszy, było czymś nadzwyczajnym, zwłaszcza uwzględniając wyzysk stanu chłopskiego przez szlachtę. To raczej rozwiązanie dość oczywiste, czasem w poincie bywa piętnowane – baba ginie lub jest okaleczana, czasem po prostu odbiera należność i odchodzi. Tak samo mężczyźni mający okazję poprawy swojego losu przez zaszkodzenie innym czy zatargi z diabłem, korzystają z niej, co też nie jest krytykowane, bowiem niejednokrotnie zostają z bogactwem (często uzyskanym przy wsparciu wiedzących kobiet) i wiodą dostatnie życie.

Powyższe opowieści o interesach z diabłem w sposób oczywisty nakierowują nas na trop wiedźm, czarownic¹⁵³, które za domniemane kontakty z siłami nieczystymi płaciły swym życiem na stosie czy poprzez utopienie. Na miano czarownicy, oraz ekwiwalentne – jędzy, w kulturze ludowej było dość łatwo zasłużyć:

Przeważnie była to wiejska znachorka, osoba w starszym wieku, bardzo często upośledzona fizycznie, która już samym swym wyglądem wzbudzała strach i obrzydzenie. (...) Niekiedy były to kobiety zupełnie młode, nieodznaczające się specjalnymi właściwościami fizycznymi. W celach zarobkowych zajmowały się one znachorstwem czy wróżbiarstwem. (...) Opinia wiejska dość chętnie przyklepała etykietę czarownicy kobietom powszechnie nielubianym, w więc skąpym, nieżyczliwym, zawistnym, złośliwym, wyjątkowo nietowarzyskim. (...) Niekiedy dobra gospodyni, której krowy dawały znacznie więcej mleka niż u sąsiadek, która mogła poszczycić się jakimiś gospodarczymi sukcesami, narażała się na takie posądzenia¹⁵⁴.

Do popularnych praktyk powiązanych z czarownictwem należy także stosowanie ziół, zwłaszcza w celu pozyskania dużej ilości mleka. Wymagało się od gospodyń odpowiedniego zadbania o zwierzę, którego skutkiem była wysoka mleczność, wobec czego stosowanie magii z

¹⁵³ Zob. V. Wróblewska, *Czarownica*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska. <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=43>, dostęp 08.08.2023 r.

¹⁵⁴ B. Baranowski., *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Poznań 2020, s. 177.

wykorzystaniem roślin było niejako nieuniknione. Podobnie jak znajomość roślin i odpowiedniego żywienia nimi zwierząt. Jednocześnie częstym zarzutem o bycie czarownicą było „podbieranie” mleka innym gospodyniom za pomocą ziół i czarów. Jak wyznaczyć cienką granicę między dobrym zarządzaniem mlecznymi czarami w stosunku do swoich zwierząt a szkodzeniem innym gospodyniom?¹⁵⁵ Nie wydaje się to możliwe, podobnie jak nie sposób postawić granicy pomiędzy zbiorem, przetwarzaniem ziół z przeznaczeniem leczniczym od tych wykorzystywanych do otrucia¹⁵⁶.

Czarownice w słowiańskich bajkach w większości przypadków latają w moździerzach, na łopatach do chleba, w maselnicach, narzędziach związanych z piecem, przetwarzaniem ziół czy gospodarstwem domowym, jak miotła, tym samym wskazując, że mogą one być po prostu wiejskimi gospodyniami, mającymi określony zakres obowiązków. Wśród nich przetwarzanie ziół było postrzegane jako jedno z zajęć czarownic¹⁵⁷.

Ludowe opowieści pokazują bohaterów z ich pragnieniami, wadami, słabościami, marzeniami, często bez skrupułów; jawią się jako istoty wielowymiarowe, a już na pewno nie białe-czarne. Powyższa uwaga odnosi się także do przedstawionych w bajkach kobiet, bowiem nie pasują ani bezdyskusyjnie do ról przypisanych im przez ekofeminizm – pokrzywdzonych, ofiar, poświęcających się dla rodziny, wrażliwych na krzywdy innych istot, ani do tych wizerunków ze stereotypowych kawałów, gdzie prezentowane są jako głupie, leniwe, gadatliwe, ani tych z sądowych akt z oskarżeniami o ich czary – bezwzględne, rozpustne, morderczynie. Okazują się istotami złożonymi, których przymioty są różne od męskich, a ich słabe i silne strony składają się w interesujący obraz. Pragmatyka życia wiejskiego i podział obowiązków wydaje się być pierwotną przyczyną zajmowania się przez kobiety ziołolecznictwem i dzikimi roślinami, pozyskiwanymi z zamieszkanymi – zgodnie z wierzeniami – przez demony granicznych miedz czy ciemnych lasów, nie ich utożsamienie z „ujarzmioną” przez mężczyzn naturą¹⁵⁸. Następnie ten codzienny fakt wzbogaciły nieustająco reprodukowane symboliczno-magiczne wyobrażenia w tej kwestii. Ciekawą informację, dlaczego diabeł zawsze ma postać męską, pozyskał Baranowski:

¹⁵⁵ M. Ostling, *Witchcraft in Poland: Milk and Malefice*, The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America, red. B. P. Levack, 2013; online ed., Oxford Academic 2013, s. 318-333.

¹⁵⁶ Tenże, *Between the Devil and the Host: Imagining Witchcraft in Early Modern Poland*, Oxford 2011, s. 115-118.

¹⁵⁷ „Torturowane przestępczynie bredziły wreszcie, na którą łysą górę jeździły nocą na łopacie lub miotle, aby obcować tam nieprzystojnie z djabłami, tańczyć, warzyć zioła, bluźnić i t. p.”. Z. Gloger, *Czary i czarownice*, [w:] tenże, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 1, Warszawa 1900, s. 267.

¹⁵⁸ Zob. S. B. Ortner, *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, „Feminist Studies” 1972, t. 1, s. 5-31.

„Tłumaczono mi, że wiąże się to z podziałem zajęć. Jak w gospodarstwie chłopskim mężczyzna częściej zatrudniony jest na zewnątrz, a kobieta wykonuje prace domowe, tak w świecie piekielnym dzieje się podobnie”¹⁵⁹.

Zapotrzebowanie na leki u kobiet było wyższe, biorąc pod uwagę jeden z jej głównych obowiązków, jakim było rodzenie i wykarmienie dzieci, przy jednoczesnym braku warunków do regeneracji organizmu podczas porodu i po nim, czy też powikłania z tym związane. Panie niejednokrotnie uciekały się do świata roślin, szukając w nim rozwiązań na różnego typu dolegliwości – własne i członków swojej rodziny, dzieci, których piastowanie też na zasadzie pewnej oczywistości zostało im przypisane jako obowiązek. „Kaźda baba doktor” – powiada przysłowie, wskazujące, że umiejętności leczenia są uniwersalnym damskim zadaniem, podział prac na wsi jest odwieczny i niezmienny: „Dawno ludzie powiedzieli: chłop do cepów, baba do kądzieli”¹⁶⁰. Mimo że kobiece zadania były dewaluowane (wątek „Mąż w roli gospodyni”), ponieważ w dużej mierze realizowano je w domu i nie dotyczyły produkcji zboża z jego dominującą rolą w żywieniu wiejskim, mężczyźni zdawali sobie sprawę, że nie są w stanie wykonać ich równie dobrze. Powiedzenie: „Gdzie doktor nie może, tam baba pomoże”, ujawnia zaufanie do kobiecej wiedzy zielarskiej. Fizjologia kobiety, jej rola w patriarchalnym, chłopskim społeczeństwie, wykształcone przez to umiejętności sprawiały, że była ona niejako predysponowana do zajmowania się ziołolecznictwem i wykorzystywania ziół, toteż rośliny w „kobiecy folklorze” są zdecydowanie częstszym zjawiskiem niż w „folklorze męskim”. Nieprzypadkowo rośliny pojawiają się w przekazach ludowych jako wyraz symbolicznych znaczeń kulturowych. W pieśniach, zamówieniach, bajkach przywołuje się konkretne gatunki flory, w zależności od funkcji, jaką spełniały w danym regionie. Można przypuszczać, że ich użycie było podyktowane formą wiejskiej racjonalności. Poszczególne relacje pomiędzy wybranymi gatunkami a kobietami w wybranym momencie ich życia prześlę w kolejnym rozdziale.

¹⁵⁹ B. Baranowski, dz. cyt., 2020, s. 72.

¹⁶⁰ O. Kolberg, DWOK, t. 8, Krakowskie, cz. 4, s. 252.

Rozdział IV

„Jak w lecie len strojny nas cieszy w swym kwiecie, tak zimą we wieniec żyjący nas splecie” – symbolika roślinna w wyrażaniu kobiecości w tekstach polskiego folkloru

W tekstach chłopskiej twórczości oralnej pewne znaczenia komunikowane były niedosłownie, wyrażano je za pomocą znanych, ukonstytuowanych konstruktów kulturowych, czytelnych dla pozostałych członków grupy. Zjawisko to dotyczyło także obrzędów, zwyczajów, usystematyzowanych, powtarzalnych zachowań, których analiza pomaga zrekonstruować owe znaczenia w odniesieniu do konkretnych obiektów. W poniższym rozdziale zajmę się tymi konstruktami, które dotyczą gatunków roślin blisko związanych z kobietami i wyrażaniem pewnych okresów kobiecego życia, skorelowanych z postrzeganiem poszczególnych ziół. Analizując teksty folkloru, daje się zauważyć powtarzalność tych konstruktów i spójną wizję niektórych gatunków roślin, wobec czego można założyć, że ich użycie nie było przypadkowe ani też podyktowane jedynie estetyką. Współcześnie rozumienie tych znaczeń zanikło, uległo degradacji i wiele z dawnych, niegdyś czytelnych komunikatów nadawanych przy użyciu roślin dziś jest zupełnie niezrozumiałych, dlatego ich rekonstrukcja jest zadaniem wielowymiarowym, integrującym różne dziedziny badawcze. Posiłkując się tekstami folkloru, wiedzą antropologiczną, botaniczną, jak i zielarską, którą niewątpliwie dysponowali nasi przodkowie, można pokusić się o odtworzenie symbolicznej relacji pomiędzy wyrażaniem pewnych wartości opisujących kobiety a reprezentowaniem ich przez rośliny.

W życiu członka kultury tradycyjnej wyróżnia się etapy charakteryzujące się innymi przywilejami, obowiązkami i nakazami nakładanymi przez społeczność, sprawującą rodzaj zbiorczej władzy nad osądem moralnym, co dokładniej przybliżyłam w poprzednim rozdziale. Toteż tytuł niniejszej części – symbolika roślinna w wyrażaniu kobiecości w tekstach polskiego folkloru – musi zostać w kolejnych podrozdziałach uzupełniony, o jaką kobiecość chodzi, który jej wymiar mamy na myśli, bowiem kwestia ta na przestrzeni życia zmieniała się znacząco, często przyjmując wartości opozycyjne, jak np. płodność – jałowość. Obie jak najbardziej wyrażały kobiecość, dotyczyły jej i charakteryzowały, niemniej przynależały do różnych etapów i różnych

ról społecznych. Jak wynika z analizy tekstów folkloru, a także ustaleń innych badaczy, np. Jerzego Bartmińskiego, symbolika roślinna w wyrażaniu kobiecości jest zdecydowanie bardziej bogata, niż ta, którą posługiwano się, aby zasygnalizować męskość. Dla przykładu w pieśni ludowej kobieta zazwyczaj utożsamiana jest z rośliną w ogóle, jest to stały element ludowej poetyki, w której z kolei męczyzna i jego siła witalna są przedstawiane za pomocą innego typu symboli:

Właściwością, która silnie przeciwstawia, szereg męski żeńskiemu, jest aktywność, zdolność do samodzielnego poruszania się (ptaki, zwierzęta), przeciwstawiona jej brakowi (rośliny). Cecha ta nabiera wielkiego znaczenia przy konstruowaniu złożonych symboli zdarzeniowych, np. w obrazach aktu płciowego (koń tratuje kwiaty itp.)¹.

Życie kobiety, zarówno w języku poetyckim, jak i biologicznym, koresponduje z życiem rośliny, o czym niejednokrotnie wspominali badacze kultury chłopskiej:

Najbardziej rozwinięta metaforyka roślinna w języku i kulturze ludowej związana jest z konceptem kwiatów i kwitnienia, co dotyczy głównie dziewczyny (wtórnie też kobiety w ogóle) i wyraża jej dojrzałość do płodności. Leksyka i frazeologia kwitnienia (z rdzeniem kwiat- / kwiet- i kras-) stosuje się do oznaczania głównych pojęć ze sfery reprodukcji człowieka, za jej pomoc, oznacza się narządy płciowe, miesiączkę, spółkowanie i poczęcie².

Aby jednak w ogóle rozważać kwestie związane z płciowością w kulturze chłopskiej, człowiek musiał osiągnąć pewien wiek i przejść określony obrzęd. Przypuszcza się, że dawnym rytuałem inicjacyjnym odpowiadającym za przyjęcie płci kulturowej u Słowian były w przypadku chłopców postrzyżyny – pierwsze obcięcie włosów, w przypadku dziewcząt kosopleciny, a więc zaplecenie warkoczy. Z obojętnego płciowo wieku dziecięcego (w języku polskim słowo „dziecko” posiada rodzaj nijaki) wkraczano w chętnie opisywany w pieśniach ludowych wiek młodzieńczy. Wraz z zanikiem wskazanych ceremonii obserwować można ich kumulację podczas obrzędu weselnego, przy czym zdecydowanie bardziej rozwinięty jest on w przypadku kobiet.

¹ J. Bartmiński, „*Jaś koniki poił*”: (uwagi o stylu erotyki ludowej), „Teksty” 1974, nr 2 (14), s. 19.

² S. Tołstojowa, *Świat człowieka i jego granice w świetle danych językowych*, „Etnolingwistyka” 2018, t. 30, s. 23-24.

Każdy wiek charakteryzował się pewnymi przymiotami i praktykami kulturowymi, które w sposób symboliczny oddawały konkretne rośliny, związane z poszczególnymi etapami życia kobiety – jedne rośliny sygnalizowały dziewczęcość/dziewiczość, drugie dojrzałość, czyli okres małżeński i matczyny, inne czas wdowi, kolejne przypisane były obrzędom przejścia z jednego stanu do drugiego, momentom liminalnym. Związek roślin ze wskazanymi wymiarami kobiecego życia zakonserwowany był przez wieki w obrzędach, wierzeniach, a przede wszystkim w twórczości ustnej, dającej nam możliwość wejrzenia w to, co sami chłopcy wyrażali na swój temat i rzeczywistości przez nich kreowanej.

Przebieg życia kobiety, wyrażony symboliką roślinną, można przedstawić w następujący sposób:

1. dziewczęta wkraczające w fazę panieństwa: kalina, wiśnia;
2. panienki (dziewice): ruta, barwinek, rozmaryn, bylice (okazjonalnie), młode witki wierzbowe;
3. kobiety w momencie liminalnym (zaślubiny): chmiel;
4. kobiety dojrzałe – gospodynie, żony, matki: len, konopie, groch (opcjonalnie);
5. stare kobiety, wdowy (także wiedźmy/czarownice): groch, stare wierzby, trujące ziele, np. przestęp, sabina.

4.1 Rośliny dziewczęce: kalina, wiśnia

Okresowi młodzieńczemu odpowiadały określone gatunki i grupy roślin posiadające wspólne cechy. W pieśniach panieńskich i zalotnych bardzo często pojawiają się motywy kaliny oraz wiśni. W przypadku tekstów oralnych, w których występują wskazane drzewa, przywołuje się ich nazwy ograniczone do rodzaju, np. kalina, nie dookreślając gatunku. W Polsce występują naturalnie dwa gatunki z wspomnianego rodzaju: kalina koralowa (*Viburnum opulus*) i znacznie rzadsza – hordowina (*Viburnum lantana*). Ze względu na swą niezwykle urodę krzew jest traktowany jako ozdoba w ogrodach, a współcześnie tworzy się coraz to nowe odmiany hodowlane, np. o kulistych kwiatostanach. Wydaje się, że w przypadku tradycji ludowej mowa raczej o pospolitej odmianie gatunku. Kalina przetrwała w kulturze polskiej także jako imię żeńskie i tytuł popularnej, rosyjskiej pieśni, śpiewanej w trakcie zabaw weselnych. W bajkach polskich występuje

dużo rzadziej niż w pieśniach. Znana jest ajiologia gatunku (wątek T 2639 „Kalina”), według której drzewo jest przemienioną przez Boga dziewczyną, co podkreśla wspomniany związek rośliny z pierwiastkiem żeńskim:

Za czasów kiedy to Chrystus Pan chodził z świętym Pietrem po świecie żyła jedna piękna niewiasta mająca twarz czerwoniuską i okrągłą niby róża. Żał było tej białogłowie, którą powszechnie nazywano Kaliną, że nie miała potomstwa, to też prosiła Boga, żeby jaki został z niej potomek, aby jej imię nie zginęło, kiedy zejdzie z tego świata. Ulitował się Pan Jezus nad prośbami Kaliny, stworzył krzewinę z jagodami czerowniuskimi, podobnymi do jej twarzyczki i nazwał ją kaliną na wszystkie wieki³.

Profesor Krystyna Szcześniak, prowadząca badania folklorystyczne na wschodniej Słowiańszczyźnie, notuje, że:

na terenie Ukrainy opowiada się legendę o tym, jak młode, niezamężne dziewczyny wyprowadziły na nieprzebyte bagna oddziały tatarsko-mongolskich napastników i ginąc (wraz z nimi) zamieniły się w okryte wiosną białym kwieciem krzewy, które jesienią zdobione były czerwonymi, koralowymi jagodami (symbolicznie oznaczającymi męczeńską śmierć) – kaliny miały powstać z krwi odważnych dziewcząt. Inna legenda, pochodząca już z kręgów zachodniosłowiańskich, mówi, że purpurowa barwa owoców *Viburnum* powstała z krwi pewnej męczennicy za wiarę, a sam krzew zyskał miano od jej imienia⁴.

Krzew kaliny we wszystkich konfiguracjach występuje w związku z płcią żeńską, ale jedynie w jej młodej, dziewczęcej i to pięknej wersji. Na próżno szukać kaliny jako wyrazu kobiet doświadczonych czy w wieku podeszłym. Spośród charakterystycznych cech rośliny, które wpłynęły na taką relację, niewątpliwie należy wymienić jej wysoką wartość estetyczną. Kwiaty zebrane w baldachy lub okazałe kuliste kwiatostany utrzymują się długi czas na gałęziach, następnie zastępowane są przez krwiścieczerwone owoce, pozostające na roślinie niemal przez całą zimę i kontrastujące z jesienną szarugą lub otaczającym zaśnieżonym krajobrazem. Owoce kaliny

³ Wątek T 2639 „Kalina”. W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, ZWAK 1883, t. 7, s. 118.

⁴ K. Szcześniak, *Kalina oczyma sławisty etnolingwisty*, [w:] *Amor verborum nos unit. Studia poświęcone pamięci Profesora Sławomira Gali*, red. P. Stalmaszczyk, I. Jaros, Łódź 2015, s. 155-166.

są chętnie zjadane przez ptaki, których obecność przy krzewie mogła również wpłynąć na jego „romantyczne” postrzeganie. Biorąc pod uwagę istotne miejsce ptaków w pieśni tradycyjnej oraz uniwersalne dla wszystkich kultur europejskich symboliczne utożsamianie ich z męskim członkiem⁵, można przyporządkować kalinę także do roślin o nacechowaniu erotycznym.

Inną przyczyną tak częstego wspominania rośliny w kobiecym kontekście może być zastosowanie surowca, tj. kory, kwiatów i owoców kaliny koralowej, w leczeniu chorób macicy. Kalina była wykorzystywana w medycynie tradycyjnej i współczesnej jako lek rozkurczowy, zmniejszający rozrost endometrium, zmniejszający bóle i napięcie przedmiesiączkowe, przeciwkrwotoczne. Henryk Różański podaje również, że ma ona zmniejszać ryzyko poronienia⁶; podobne informacje na temat kaliny śliwolistnej (*Viburnum prunifolium*) opublikowano w brytyjskim czasopiśmie medycznym już w 1886 roku⁷, wskazując na jej działanie przeciwkrwotoczne. Współczesne badania fitochemiczne dotyczące oddziaływania poszczególnych surowców roślinnych często są próbą weryfikacji właściwości przypisywanych im przez medycynę ludową. Warto mieć na uwadze, że nawet jeśli nie wszystkie one potwierdzają słuszność użycia tych roślin przez minione pokolenia, nie powinno się ignorować przekonania o ich skuteczności wśród badanej kultury, należy uznać to za fakt w obrębie określonego ludowego uniwersum. W dolegliwościach kobiecych oraz zabiegach leczniczo-magicznych także stosowano korę wiśni⁸, co być może tłumaczy jej współwystępowanie z podobnie działającą kaliną: „W braku regularności dają dziewczętom pić wodę, którą płókaną jagły, lub odwar kory wiśniowej, skrobanej z góry na dół. Przeciw zbyt obfitym upławom miesięcznym dają pić odwar z tejże kory, lecz skrobanej w górę”⁹.

W procesie kulturowej przemiany dziecka w panienkę kluczowym momentem jest pojawienie się pierwszych krwawień miesięcznych i związanych z tym bóli¹⁰. Zarówno na

⁵ E. Leach, *Kultura i komunikowanie*, [w:] *Rytuał i narracja*, red. E. Leach, A. J. Greimas, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska - Plisenko, Warszawa 1989, s. 35.

⁶ B. Dietz, A. Hajirahimkhan, T. Dunlap, J. Bolton, *Botanicals and Their Bioactive Phytochemicals for Women's Health*, *Pharmacological reviews*, vol. 68: 1026–1073, 2016, s. 1036; G. Saltan, I. Süntar, S. Ozbilgin i in., *Viburnum opulus L.: A remedy for the treatment of endometriosis demonstrated by rat model of surgically-induced endometriosis*, „*Journal of Ethnopharmacology*” 2016, vol. 193.

⁷ W. Macfie Camipbell, *Note on Virbunum prunifolium in abortion*, „*The British Medical Journal*” 1886, vol. 1, s. 391-39.

⁸ K. Prorok, *Wiśnia*, [hasło w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 2, *Rośliny. Drzewa owocowe i iglaste*, red. J. Bartmiński, s. 187.

⁹ I. Kopernicki, *Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjalów zebranych przez p. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyżnie w pow. Zwiąhelskimm*, ZWAK 1887, t. 11, s. 211.

¹⁰ J. Świętek, *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię)*, Kraków 1893, s. 597.

poziomie medycznym jak i estetycznym symbol kaliny jak najbardziej mógł oddawać ten etap w życiu młodziutkiej dziewczyny. Przemiana białych, „czystych” kwiatów rośliny w broczące czerwonych sokiem owoce odpowiada pierwszej menstruacji i związanych z nią następstw w panińskim życiu: „Według zdania Nadrabian pierwsze pojawienie się miesiączki u dziewczyny jest zapowiedzią, że wychodzi ona z dzieciństwa, a staje się dojrzałą kobietą. Odtąd też ma być zdolną do zajścia w ciążę. Kobieta, która nie miewa upławów miesięcznych, uważaną jest za niepłodną”¹¹. Znany też jest związek wiśni z menstruacją: „dzieci radzono odstawić od piersi, gdy wiśnie się czerwienią, aby miały ładne rumieńce, a dziewczęta regularnie dostawały swój czas”¹², i dojrzewaniem: „Wiśnia i kobieta rumienią się, gdy dojrzewają”¹³. Soczyste, czerwone owoce kaliny oraz jej delikatne kwiaty sugerowały etnografom, iż kalina jest symbolem młodzieńczej czystości seksualnej, dziewiczości i niewinności, niemniej ludowe paniństwo, które wyrażały pieśni śpiewane przez chłopów i chłopki, a zatem ich bezpośrednia, zbiorowa wypowiedź, nie było tak „niewinne i czyste”:

Prosiłam ją Boga i Chrystusa Pana,
Zeby na łożeczku nie sypiała sama.
W kalinowym lesie/ Ptásek jájka niesie:
Przyleciała sojka./ Ozbiła mu jájka.
„Widzisz ty dziewczyno, ten kamień nad wodą:
Jak ón pływał będzie — ozenie się z tobą.”
„Widziałeś ty durniu, zeby kamień pływał,
Kieś się nie miał zenić, pocoś u mnie bywał?”¹⁴.

Kalina w przekazach pieśniowych staje się wyrazem miłości erotycznej bądź dziewczęcego seksu, kalinowy lasek i wiśniowy sadek okazują się z kolei areną cielesnych uciech dwojga kochanków: „Zapraszanie na wiśnie, rwanie i darowanie komuś czerwonych wiśni jest znakiem wybrania oraz zachętą do zalotów, a zerwanie i zjedzenie wiśni przez dziewczynę oraz chłopca to symboliczne obrazy zbliżenia miłosnego”¹⁵. Akt ten nie zawsze był zakończony małżeństwem i nie zawsze miał

¹¹ Tamże, s. 597-598.

¹² K. Prorok, *Wiśnia*, [hasło w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 2, *Rośliny, drzewa owocowe i iglaste*, Lublin 2000, red. J. Bartmiński, s. 186.

¹³ Tamże, s. 195.

¹⁴ J. Świętek, *Lud nadrabski*, dz. cyt., s. 287-288.

¹⁵ K. Prorok, *Wiśnia*, dz. cyt., s. 186.

wymiar emocjonalny, romantyczny. Zazwyczaj jest przygodnym spotkaniem młodych osób zwieńczonym aktem seksualnym, co zdają się potwierdzać teksty ludowych piosenek:

Tam koło młyna rosła kalina,/ kto ją nie sadił i nie podlewał,
niech ją nie ścina./ Ja ją nie sadił, a ścinał będę
o tobie dziewczę, do ciebie dziewczę,/ chodził nie będę.
nie byłem dużo, tylko dwa razy,/ nie będziesz miała, miała nie będziesz
do mnie urazy¹⁶.

Bardzo popularne zestawienie łamania lub ścinania rośliny oznacza akt seksualny, przy czym często towarzyszy temu zwrot mówiący o tym, że ma tego nie robić osoba, która jej nie sadiła i nie pielęgnowała. Mimo to jest ona łamana/ ścinana/ deptana przez mężczyznę, który w wielu przypadkach następnie odchodzi do innej kobiety. Pieśni ludowe wyrażają zarówno frywolność dziewcząt, śpiewających o swoich przygodach seksualnych, jak i przedstawiają młodzieńców jako tych korzystających z okazji do „łamania kaliny” czy innej rośliny, np. rozmarynu (również o bliskich konotacjach z panieństwem), nierzadko przy tym unieszczęśliwiając wybrankę. Nie jest jednak regułą, że to mężczyzna porzuca kochankę, bowiem w pieśni ludowej zauważyć można swego rodzaju równouprawnienie i bywają sytuacje, gdy to panny odrzucają zaloty kawalerów. Tym samym zarówno dziewczęce jak i chłopięce serca bywają łamane, a w tle tego miłosnego dramatu występuje akt seksualny, który nie zostaje zwieńczony żadnym poważnym związkiem:

Schyliła się wisienecka z sadu do jeziora,
Cegóżeś mi kochanecka smutna nie wesola?
Jakże jo mum wesoło być, kiedy mi tak nudno,
A w kiem ja sie zakochałam, z tem pogodać trudno.
Nie przynius mi jabłusecka, ni cyrwuny wiśni,
A pono mój kochaneczek juz o jenny myśli.
Świci miesiąc, świci miesiąc, nad miesiondzem chmury,
Przenocuje mój kochonek u dziewczyny chtóry.
Sama jo se sama, jak jabłonka w lesie,
Nie jeden mi kochonecek wiadomość przyniesie.

¹⁶ S. Niebrzegowska – Bartmińska, *Przestrach od przestkach: rośliny w ludowych przekazach ustnych*, Lublin 2000, s. 67.

Sama ja se sama, jak grusecka w polu,
Ni mum ci ja nigdy od ludzi spokoju.
Sama jo se sama, jak wisienka w sadzie,
Bo jo przez kochanie ludziom na zawadzie¹⁷;

Wszystkoś powiedała, żeś mie kochać miała,/ A tyś me dziewczyno pięknie osukała,
Wszystkoś powiedała na zieluny łące,/ Ze sie z tobom Jasiu nigdy nie rozłące.
Rozstań ze sie rozstań kalino z jaworem,/ I jo się rozstanę z kochaneckiem swoim;
Kalina z jaworem rozstać się nie chciała,/ Ja ze swem kochankiem rozstać się musiała¹⁸.

Utożsamianie żeńskości z kaliną jest powszechne w tekstach folkloru, począwszy od bajki ajtiologicznej (w której można dostrzec ślady ludowej medycyny dotyczącej niepłodności i chorób macicy leczonych tym surowcem), po zestawienie: kobieta – kalina, mężczyzna – jawor, występujące w pieśniach. Znajdujemy również liczne przykłady zwracania się do rośliny jako personifikacji dziewczyny:

Ci jednak widząc pogoń za sobą, zeskoczyli z konia – jedno na jedną, drugie na drugą stronę drogi – i tu ona w kalinę, on zaś w brzozę się przemienili¹⁹;

Żebyś była lepij kaliną ja wzrosła,
niż ja nieszczęśliwa, za taki mąż poszła!
Bo kaliną rośszysy, byłabym bujała;
za taki mąż posłszy, będę ja płakała
Oj chwileczkę prześpię, godzinę przepłacę
na moją mamulę, co mię dała za cię²⁰.

Analiza motywu kaliny w tekstach folkloru pozwala na wyciągnięcie wniosków, że jej kulturowy obraz powstał poprzez pewną wspólnotę wyobrażeń na temat rośliny, zarówno co do wyglądu, jak i działania – białe kwiaty, czerwone owoce, wpływ na krwawienia miesięczne i funkcjonowanie

¹⁷ K. Kornel, *Lud. Pieśni, podania, baśnie, zwyczaje i przesady ludu z Mazowsza Czerskiego wraz z tańcami i melodyjami*, Warszawa 1869, s. 71.

¹⁸ Tamże, s. 8.

¹⁹ J. Schneider, *Z życia górali nadłomnickich*, „Lud” 1912, t. 18, s. 165.

²⁰ O. Kolberg, *DWOK*, t. 34, Chełmskie, cz. 2, s. 66.

żeńskich narządów rozrodczych, z postrzeganiem kobiety, która wraz z pierwszym krwawieniem wkracza w fazę aktywności seksualnej.

Na wschodniej Słowiańszczyźnie, o czym za profesor Szcześniak już wspominałam, kalina zyskała również znaczenia martyrologiczne, stając się wyrazem młodzięcej ofiary za wysokie idee (Ukraina) i znakiem przedwczesnej śmierci:

To właśnie z tego czasu wywodzi się też zwyczaj sadzenia kaliny na grobach młodych ludzi (tak dziewcząt, jak i chłopców) – miała ona informować przechodniów o czystości duszy zmarłego. Na Podlasiu, ale też w innych stronach Polski, wierzono, że nieopatrzone zerwanie gałązki krzewu z grobu (i tu chodziło nie tylko o kalinę, ale każdy krzew czy kwiat posadzony na grobie) miało być przyczyną późniejszych nieszczęść (choroba, kalectwo, a nawet śmierć), spotykających osobę, która to zrobiła. Niekiedy zakazywano z tychże samych przyczyn nawet wążania kwiecica kaliny, wierząc, iż jest ona jako krzew nagrobny, powiązana ze światem umarłych²¹.

Pojawiający się zamiennie z kaliną (choć nieco rzadziej) motyw wiśni występuje w pieśniach w tych samych kontekstach i wyraża podobne wartości kulturowe, co można przypisać podobnym walorom estetycznym rośliny oraz analogicznym epitetom opisującym jedne i drugie. W kulturze ludowej stanowiły one symbole panięskie o bardzo zbliżonych znaczeniach, przy czym wiśnie nie zajmowały istotnego miejsca w lecznictwie ludowym.

Kalina stanowiła także ozdobę weselną, a sporadycznie pojawiała się w ślubnym wianku, będąc znakiem ostatnich godzin spędzonych w roli panienki. Co wydaje się interesujące, obraz kaliny i wiśni korespondujący z ich ludowym postrzeganiem przetrwał do czasów współczesnych, czego dowodzą przeprowadzone przeze mnie badania ankietowe, o czym będzie mowa w kolejnym rozdziale.

4.2 Ziola w panięskim wianku: ruta, barwinek, rozmaryn

Panięski wianek jest jednym z najczęstszych tematów pieśni ludowej. Występował on w

²¹ K. Szcześniak, dz. cyt., s. 157-158.

kulturze polskiej zarówno jako realny przedmiot, uwity z określonych gatunków ziół, jak i symbol pozwalający przedstawiać całą barwną i złożoną fazę w życiu kobiety. Wicie ozdoby panieńskiej głowy z tych samych roślin na terenie wszystkich polskich regionów oraz występowanie przywoływanych ziół w podobnych kontekstach na kartach bardzo licznych pism etnograficznych pozwala na wyciągnięcie pewnych ogólnych wniosków na temat stanu panieństwa oraz transmisji wiedzy dotyczącej tematów tabu, zwłaszcza odnoszących się do życia płciowego i jego następstw.

W skład roślinnej plecionki zakładanej na głowę dziewczyny mającej wyjść za mąż zazwyczaj znajdowały się ruta, barwinek oraz rozmaryn. Zestaw ten nie wydaje się przypadkowy, gdyż daje się powiązać z fazą seksualnej dojrzałości w życiu kobiety i to dwuwymiarowo. Z jednej strony kształt koła, jaki zwyczajowo przybiera wianek, daje się powiązać z obrazem narządu kobiecego, a więc sygnalizuje gotowość do podjęcia aktu seksualnego, a z drugiej strony rośliny wchodzące w skład ozdoby, jeśli wziąć pod uwagę ich właściwości medyczne, m.in. działanie wczesnoporonne, może stanowić zapowiedź działań zapobiegawczych związanych z potencjalną ciążą.

Ruta zwyczajna (*Ruta graveolens*) jest gatunkiem rośliny „panieńskiej” zdecydowanie najczęściej pojawiającym się w folklorze. Przedstawiana jest zazwyczaj jako element wianka – „Dalej-że ty Janku,/ w tym rucianym wianku,/ co ci Kasia dała,/ drugi obiecała”²², jako ogrodowe ziele, siane i pielęgnowane wyłącznie przez kobiety niezamężne: „A mam ci ja kępę ruty – w swoim ogrodzie,/ hej hej w swoim ogrodzie”²³, a także bywa przywoływana samodzielnie jako stały konstrukt kulturowy utrwalony w ramach poetyki folkloru: „Zieloni rutka, janowiec, /Lepszy kawalir, jak gdowiec (wdowiec S.O.)”²⁴. Bardzo często w pieśniach mówi się o sianiu rutki, jej pielęgnacji w ogrodzie, nie występują natomiast żadne wzmianki sugerujące zbiór rośliny ze stanu dzikiego, co jest zgodne z ustaleniami botanicznymi dotyczącymi miejsca jej występowania²⁵.

Kolejnym popularnym ziołem pojawiającym się w panieńskich pieśniach, jak i wianku jest pochodzący również z południowej Europy rozmaryn lekarski (*Rosemarinus officinalis*), niespotykany w stanie dzikim: „Spytam ci się raz:/ kiej mi wionek dasz?/ tę gałązkę rozmarynu, co na główce masz?”²⁶. Trzecim co do popularności składnikiem wianka okazuje się barwinek

²² W. Gerson, *Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni muzyka i tańce, kujawy cz. II*, Warszawa 1867, s. 14.

²³ O. Kolberg, DWOK, t. 1, *Pieśni ludu polskiego*, Warszawa 1857, s. 196.

²⁴ S. Udziela, *Lud polski w powiecie ropczyckim w Galicyi*, Kraków 1892, s. 180.

²⁵ <https://atlas-roslin.pl/gatunki/Ruta.htm>, dostęp 20.07.2023.

²⁶ O. Kolberg, DWOK, t. 3, *Kujawy, cz. 1*, s. 300.

(*Vinca*): „Oj mój wianecku z barwinecku,/ Chowałam cie w pu-skrzynecku”²⁷. Na terenie kraju w stanie dzikim rośnie barwinek mniejszy (*Vinca minor*), jednakże w źródłach etnograficznych oraz tekstach folkloru wymienione rośliny figurują jako ogródkowe: „W ogródku hodują sobie dziewczeczki kwiatki i zioła im potrzebne, jak np. różę, barwinek, lawandę, maronę, rutę, józefek, szałwję, miętę, piołun i macierzankę, i obrywają takowe gdy czas na to nadejdzie”²⁸. Pozostałymi roślinami występującymi w weselnych ozdobach panińskiej głowy znacznie rzadziej pojawiają się: lawenda lekarska (*Lavandula officinalis*) i mięta polej (*Mentha pulegium*).

Duża liczba tekstów folkloru o tematyce kobiecej, w których występuje motyw ruty, barwinka lub rozmarynu (a także poleju bądź lawendy), może się wiązać z ich udowodnionym działaniem na organizm człowieka. Wydaje się to szczególnie interesujące w perspektywie kobiecej, w zakresie łączącego je wszystkie działania wczesnoporonnego, wokół którego, moim zdaniem, powstał kulturowy konstrukt, jakim jest paniński wianek. Jednym z wczesnoporonnych ziół o dobrze udokumentowanej historii w medycynie naturalnej²⁹ jest ruta, co odpowiada największej liczbie tekstów w polskim folklorze.

Niebezpieczne oddziaływanie wyciągów z ruty na płód jest wielokierunkowe, a spowodowane jest m.in. zawartością alkaloidów, wśród których uwagę przyciąga jeden o sugestywnej nazwie – aborynina³⁰. Ruta podawana była jako roślina przywracająca krwawienie miesięczne, np. na Kujawach: „Kobity i dziewczyny piją kiedy nie ma miesiąców”³¹. Ruta słynie ze swojego działania poronnego, wspomniana jest w zielnikach i pismach starożytnych lekarzy greckich jako środek poronny oraz pomagający w pozbyciu się łożyska po porodzie:

Chorobę miesięczną paniom wzbudza. Łożysko po porodzeniu pozostałe wywodzi (...) Toż boleści w macicy uśmierza pijąc (...) Niepowściągliwą i niezmierną do Wenusa chciwość abo radniey wszeteczności w mężczyźnie uskramia (...) zaś białęglowy do wenusowego skutku pobudza mnożąc w nich nasienie przyrodzone y chęć. Przeto wdowom y paniom zakonnym które czystość Panu Bogu poślubiły ruty się wystrzegać potrzeba nie tylko ieść, albo pić, ale ani woniać (...)Płód martwy z żywota, łożysko pozostałe wywodzi (...) Panie brzemiennie

²⁷ Tenże, DWOK, t. 2, Sandomierskie, s. 48-49.

²⁸ Tenże, DWOK, t. 5, Krakowskie cz. 1, s. 159; Zob. też O. Kolberg, DWOK, t. 3, Kujawy, cz. 1, s. 81.

²⁹ Na dzieła Pliniusza powoływał się już Szymon Syreniusz w Zielniku z 1613 roku. Zob. *Zielnik Syreniusza, druk czcionką współczesną*, t. 2, red. M. Łuczaj, Krosno 2017, s. 543.

³⁰ https://www.ucl.ac.uk/~ucgajpd/medicina%20antiqua/sa_rue.html, dostęp 21.09.2022; H. Różański, *Poradnik zielarski*, Krosno 1993, zob. Ruta zwyczajna - *Ruta graveolens*.

³¹ J. Ochrymowicz, *Lecznictwo ludowe o niektórych ziołach*, „Wisła” 1900, t. 14, s. 337.

wszelakim sposobem mają się wystrzegać Ruty, tak w jedzeniu y w picciu iako y w zapachu. Albowiem zabia y martwi płód w ich żywocie. Także soku iey używając płodu poronienie czyni. Toż też czyni piętnaście listków każdego dnia biorąc³².

Współczesne badania przeprowadzane głównie na szczurach (ze względu na obowiązujące standardy etyczne) potwierdzają jej działanie poronne³³. W tej szczególnie wrażliwej kwestii i braku możliwości eksperymentalnego dowiedzenia oddziaływania rośliny na ludzki płód wiedza tradycyjnych zielarek i ziółarzy wydaje się nie do przecenienia. Podobne działanie charakteryzuje drugie co do popularności aromatyczne ziele, czyli wspomniany rozmaryn. Ma on działać wczesnoporonnie, uszkadzać płód oraz zapobiegać zagnieżdzeniu się zarodka³⁴ i – jak podaje Gustawicz, był stosowany w tym celu przez wieśniaczki³⁵. Przekonanie o wpływie na pobudzenie seksualne kobiet, wspomniane w zielniku, odnajdujemy także w kulturze ludowej³⁶, co stoi w sprzeczności z popularnym zestawieniem ruta – czystość/ powściągliwość seksualna dziewcząt, chyba że rozpatrywać te odczytania na zasadzie odwrotności.

Warto przyjrzeć się informacjom zawartym w pieśniach i prześledzić konteksty oraz porządek, w jakim pojawiają się rośliny o poszczególnych znaczeniach kulturowych:

„Cegóz ty kalino w dołku stois?/ Cy się kalino letnij rosy bois?
rośnij kalino, rozwijaj się,/ a ty Kasieńku, namyślaj się!”
„Juzem ci się namyślała,/ ojca, matkę, zagniewała,
zagniewała samochcący,/ za tobą kochanku, wędrujący!”
„Wędruj Kasiu ze mną w ten las,/ zaśpiéwá nám tam słowicek nas!”

³² Zielnik Syreniusza, druk czcionką współczesną, t. 2, red. M. Łuczaj, Krosno 2017, s. 531 - 543.

³³ H. G. Rodrigues, et. al., *Embryotoxic, teratogenic and abortive effects of medicinal plants*, „Revista Brasileira de Plantas Medicináis” 2011, vol. 13, nr 3.

³⁴ M. K. Nusier, H. N. Bataineh, H. M. Daradkah, *Adverse Effects of Rosemary (Rosmarinus officinalis L.) on Reproductive Function in Adult Male Rats*, „Experimental Biology and Medicine” 2007; I. P. Lemonica, D.C. Damasceno, *Study of the embryotoxic effects of an extract of rosemary (Rosmarinus officinalis L.)*, „Brazilian Journal of Medical and Biological Research” 1996, vol. 29 (2); D. C. Damasceno, I. P. Lemonica, *Embryotoxicity and anti-implantation effects of Rosemary (Rosmarinus officinalis L.) extract in pregnant rats within preimplantation period*, „Revista brasileira de toxicologia” 1999, vol. 12 (2).

³⁵ B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody (część druga)*, ZWAK 1882, t. 6, s. 287.

³⁶ E. Hrycyna, *Ruta*, [hasło w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych, Rośliny*, t. 4, red. J. Bartmiński, Lublin 2019, s. 361.

Słowicek śpiewa, Kasieńka płacze:/ „Za tobą Jasiu wiánecek tracę!

Utraciłam rucianego,/ a nabyłam zyjącego!”³⁷.

W pierwszej części pieśni pojawia się omówiona powyżej kalina – wyraz młodzięcej, dziewczęcej atrakcyjności i erotyzmu. Kasieńka, niczym krzew kaliny, rozwinęła się, dorosła do pewnego etapu, będąc gotowa na rozpoczęcie współżycia cielesnego, i namyśliwszy się, podejmuje decyzję o „zagniewaniu ojca, matki”. Las staje się areną aktu seksualnego, chłopak nazywany jest kochankiem, dla niego dziewczyna traci swój ruciany wianek, który zostaje zamieniony na „żyjący” owoc związku – dziecko.

Nie sposób w powyższym kontekście nie zgodzić się z komentarzami etnografów traktujących o rucie jako symbolu dziewictwa, niemniej warto dookreślić, czymże owe dziewictwo miało być, także w świetle powyższej pieśni. Zamiana „wianek na dziecko” wydaje się wskazówką, że dziewictwo niekoniecznie było rozumiane w kulturze ludowej tak jak postrzega się je współcześnie – stan przed pierwszym współżyciem seksualnym. Analogicznie w przypadku ustępu dotyczącego kaliny, tak i pieśni z motywem ruty sugerują, że schadzki o zabarwieniu erotycznym mogły odbywać się wielokrotnie, a partnerzy byli zmieniani. Utrata wianka nie była jednoznaczna z utraceniem biologicznego dziewictwa, a utratą stanu panińskiego – inaczej bezdzietnego³⁸. O tym, że dziewictwo kulturowe było ważniejsze niż biologiczne, świadczą przywołane przeze mnie fragmenty pieśni panińskich w rozdziale III, ale także zapis etnograficzny z Chełmskiego: „Gdy bierze ślub wdowa, lub dziewczyna która miała już dziecię, wianek ruciany kładzie im się nie na głowę lecz na ramię”³⁹. Wdowa lub kobieta z dzieckiem są już postrzegane inaczej niż dziewczęta, które dopiero wejdą w stan dorosłości. Mają już za sobą inicjację seksualną i zyskały określony status społeczny, zatem powtarzanie tego samego obrzędu z wiankiem na głowie jest niemożliwe, tak jak niemożliwe jest cofnięcie się w czasie ani powrót do poprzedniego stanu. Mając na uwadze działanie ruty i odnotowane przez etnografów teksty pieśni panińskich traktujące o spędzaniu płodu, wydaje się być wielce prawdopodobne rozwiązanie zagadki, dlaczego akurat do tej rośliny

³⁷ J. Świętek, *Lud nadrabski*, dz. cyt., s. 87.

³⁸ „Należy zwrócić uwagę, że greckie «parthenos» i łacińskie «virgo» tłumaczone zazwyczaj słowem «dziewica» oznaczały w rzeczywistości młodą niezamężną kobietę. Wiele starożytnych bóstw żeńskich nosiło przydomek dziewicy i jako dziewice było czczone. Należały do nich również boginie miłości, mimo że posiadały kochanków i potomstwo”. D. Ostrowska, *Wizerunek kobiety w pismach Ojców Kościoła*, [w:] *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem*, red. J. Brach-Czaina, Białystok 1997, s. 59.

³⁹ O. Kolberg, *DWOK*, t. 34, Chełmskie, cz. 2, s. 195.

odwołują się dziewczęta i dlatego zwykły tak pilnie pielęgnować rutki w swym ogrodzie, aby nigdy nie zabrakło jej w razie potrzeby.

Dotychczasowo rozpatrywano dogłębnie w ogródkach przez panny ziół, z których następnie wito wianki, w kategoriach symbolicznie pojętej troski o czystość cielesną, czyli o zachowanie wstrzemięźliwości seksualnej, w czym po raz kolejny dopatrywać się można zniekształcenia obrazu wsi przez opisujące ją osoby pragnące przedstawić lud jako bardziej wysublimowany i pruderyjny niż był w rzeczywistości. W chłopskich tekstach, jak zauważa Bartmiński:

Obowiązuje zasada ekspresji uczuć przez zachowanie. Mieszkańcy kalinowego lasu śmieją się, śpiewają, tańczą, spoglądają na siebie, mrugają, podają rękę, bledną, rumienia się itp. Są ludźmi «z krwi i kości» w przeciwieństwie do swoich krewniaków z literatury, która — biorąc ogólnie — «raczej lekceważy ciało»⁴⁰.

Piękny ogród miał zatem według XIX-wiecznych etnografów być wyrazem gospodarności, umiejętności utrzymania porządku przez potencjalną małżonkę, a w znaczeniu przenośnym pielęgnowaniem jej dziewictwa. Jednak wspierając się całościowym obrazem wsi, ustaleniami dotyczącymi pieśni miłosnych poczynionymi przez Dobrosławę Wężowicz-Ziółkowską⁴¹, studiami historycznymi Tomasza Wiślicza⁴² i wiedzą zielarską, możemy rozpatrywać przywołane zjawisko jako pielęgnowanie dziewictwa, które byłoby terminem równoważnym ze stanem panieńskim. Dziewictwo kulturowe było równoznaczne z określeniem panieństwo, czyli wskazywało na stan przedmałżeński. Problem zaczynał się w momencie pojawienia się widocznych oznak współżycia seksualnego, czyli ciąży, która wykluczała dalsze trwanie w stanie panny:

Ubra^u sie pięknie, przyjecha^u do mnie/ Pod malowany ganek,
Prosi me pięknie, prosi me pięknie/ ^uO mój ruciany wiánek.
Ja g^uupiá by^ua, wiánegem da^ua,/ Nie radzi^uam sie matki,
Tylkom zważa^ua na jego urodę,/Że to parobek g^uadki.
Jeszcze nie świta, mama się pyta:/ — Dzieżeś wieniuszek podzia^ua?

⁴⁰ J. Bartmiński, „*Jaś koniki poił*”, dz. cyt., s. 14.

⁴¹ D. Wężowicz-Ziółkowska, *Miłość ludowa: wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XIX wieku*, Wrocław 1991.

⁴² T. Wiślicz, *Upodobanie: małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII-XVIII wieku: wyobrażenia społeczne i jednostkowe doświadczenia*, Wrocław 2012.

— Oj mamó, mamó, „oj mamó, mamó,/ Jasieńkowim go da^ua.
Wezne já siatki, pode na kwiátki/ Do „ogródecka mego,
Bede urywa^ua, bede próbowa^ua/ Wiánecka rucianego.
„oj róžo, róžo, cemu nie kwitniesz,/ Com já cie wcora sadzi^uua?
Ty marnotrawnico, ty marnotrawnico,/ Cóżeś z wianeckiem zrobi^uua?!
Kasiu moją, Kasiu, gdzieś wianek podzia^ua?/ — Sprzeda^uam go na sól, bom soli ni mia^ua.
P^uakaua dziewcyna w ty nowy kómorze;/ Zielony gorsecik obstać ji ni może.
Nie p^uac, Maryś, nie p^uac, Pan Bóg ci „odpuści,/ Pódziesz do krawczyka, to ci go rozpuści.
Jagże ni mam p^uakać, kiej ludzie gadają;/ Że m^uode dziwczęta gorset rozpuszczają
Jak ci já se pode, tam, gdzie mie nie znają,/ To ci mie ta może panną przywitają.
A witej że panno, witej panienecko,/ A dzieżeś podzia^ua swoje dziciątecko?
Ja go ta schowa^ua W sadecku pod wiśnią;/ Może się ta może o niem nie domyślą⁴³.

W przywołanej pieśni kobieta płacze, ponieważ na rosnącym brzuchu nie może już jej „obstać zielony gorsecik”, więc próbuje znaleźć pomoc, krawczyka, który by go „popuścił”, a pocieszeniem ma być zapewnienie o odpuszczeniu grzechu przez Boga. Mowa też o próbach odratowania stanu panińskiego, o próbowaniu „wianecka rucianego” w innym miejscu, gdzie jako anonimowa osoba, której historii nikt nie zna i nie wiedział jej w „zbyt ciasnym gorseciku”, zostanie przywitana jako panna. Wyśpiewana przez dziewczynę opowieść sugeruje, że zieleń pomocnym w pozbyciu się problemu mogła być przywoływana ruta, a próby zatarcia śladów niechlubnego czynu rozgrywają się w przestrzeni zarezerwowanej dla osób stanu panińskiego – w sadecku pod wiśnią. Cała pieśń jest więc zatem dramatycznym opisem prób odzyskania kulturowego paniństwa.

Innym literackim wyrazem takiego typu działania naprawczego, nierzadko obecnym w folklorze polskim, jest „doplatanie” ziela do wianka, który po wizycie mężczyzny nie jest już tak piękny, bowiem odpadły z niego fragmenty lub najładniejsze kwiaty:

Myślałaś dziewcyno, żem ci wianek ukrad,/
Chodziuuaś po wodę, do studnie ci upad./
Siągejże go, siągej, prawą rąką do dna,
Dostaniesz wieniuszka, iżeliś go godn^á.
Dosta^uam wieniuszka, ale nie ca^uego,

⁴³ S. Udziela, *Lud polski w powiecie ropczyckim w Galicyi*, Kraków 1892, s. 175.

Śtryry rumoniuszki wyleciały ś niego⁴⁴.

Jak ci ja pojedę, W zimną wodę wlażę,
Będę szukać wianka, póki nie nalazę.
Nalazłam wianeczek, ale już nie cały,
Cztery równiateczki (bukieciki) z niego obleciały.
Piątego barwinku, dla ciebie Jasińku⁴⁵.

W niektórych pieśniach występuje także forma przekomarzania się między pewną swojego stanowiska dziewczyną a społecznością, w której żyje:

A moją dziewczyno,/ Co ci było po tem?
Utraciłaś wianek/ Przeplatany z otom.
Przplatany z otom,/ Różnymi kwiatkami,
Utraciłaś wianek/ Między chłopkami.
Anim nie straciła,/ Anim nie sprzedała
Upad mi do studnie,/ Jegem wode brała.
Siągejże go, siągej,/ Prawą ręką do dna,
Dostaniesz wieniuszka/ Izeliś go godną.
Siągała, dostała,/ Ale już nie cała,
Śtryry gałazecki./ Ś niego wyleciały.
Choćby my ci dały/ cała ogródeczek,
To już nie dowijesz/ Śtyrech gałazecek⁴⁶.

W przytoczonej pieśni, wykorzystującej podobne motywy, bardzo wyraźnie przedstawiony jest moment zamiany panny w nie-pannę; wianeczka rucianego na żyjący, a więc dziecięcisko. W innych wersjach pojawia się podobny motyw. Mężczyzna po spłodzeniu dziecka znika, a kobieta zostaje z potomstwem, lecz zamiast słowa „żyjącego” pojawia się „nicianego”, czyli z nici, co może się odnosić do nakrycia głowy zarezerwowanego dla żon, takiego jak chusta lub czepiec. W przypadku panien z nieślubnym dzieckiem nakrycie głowy również zmieniano, ukazując swego

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ S. Ciszewski, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa, w powiecie Olkuskim*, ZWAK 1886, t. 10, s. 261.

⁴⁶ S. Udziela, *Lud polski w powiecie ropeczyckim w Galicyi*, dz. cyt., s. 174-175.

rodzaju znak równości pomiędzy byciem żoną i matką. Kulturowy etap życia oraz społeczna rola kobiety zdawały się mieć dużo większe znaczenie niż fakt jej biologicznego dziewictwa, do którego nie przywiązywano aż takiej roli, jak zdawało się to podkreślać przez dekady, a czemu przeczą również przekazy pieśniowe:

Wędruj kalino przez ciemny las/ Zaśpiwo ci tam słowicek nas.
Słowicek śpiwo, Kasia płace / Przez ciebie Jasiu wionek mój tracę,
Utraciła go rucianego,/ nabawiłam się nicianego⁴⁷
Przyjechał Jasio w podwórecko,/ Az zapłakało dziciuntecko.
„Cyje to siostró dzicię płace?”/ „Somsiadeckić to panie bracie,
Sumsiadecka me prosiła,/ Bym i dzicię pobawiła”.
„Nie doj ze mu siostró płakać,/ Bo jo widzę ześ ty jego mać”.
Po cém ześ me bracie poznoł, / Ześ me jego matką nazwoł?
„Bo ci rutki pobledniały/ Z wionka ziółka obleciały”⁴⁸.

Wypieranie się przedślubnego dziecka niekiedy pojawia się w pieśniach, sugerując, iż w czasach istnienia tradycyjnej kultury ludowej stanowiło ono problem, którego (również według przekazu) starano się pozbywać się jak najszybciej – jeszcze przed narodzinami lub tuż po urodzeniu potomstwa. Jak ważna była zarówno społeczna transformacja, jak i indywidualne przejście ze stanu panińskiego do grupy żon i matek, ukazują tradycje czepienia kobiet, które urodziły dziecko, lecz nie posiadały męża. Wydając na świat potomka, nie można było dłużej pozostawać w stanie panińskim, bowiem te dwie wartości – panna i matka, były wobec siebie opozycyjne, podobnie jak panna i żona, toteż mimo braku wesela dokonywano symbolicznej zmiany nakrycia głowy z wianka na czepiec, chociaż odbywało się to nierzadko w atmosferze pohańbienia. Podejmowane działania traktowano jako niezbędne dla utrzymania społecznego porządku. Kobiety – panny z dziećmi, zwano zawitkami, ponieważ po obrzędzie zaczepienia otrzymywały także chustę stanowiącą bardziej codzienne nakrycie głowy, którą je „zawijano”. Traktowano to jako rozwiązanie niehonorowe, odwlekano je w czasie w nadziei, że ojciec dziecka zdecyduje się na ślub (często był do tego wręcz przymuszany) lub że znajdzie się inny chętny:

⁴⁷ W innych wersjach tej pieśni, zamiast „nicianego” występuje „żyjącego”.

⁴⁸ K. Kornel, dz. cyt., s. 40.

Gdy dziewczyna jaka zaszła w ciążę, to najpierw starsze kobiety brały ją między siebie i ze smutkiem ale bez żadnych gwałtowności zdejmowały jej kosnyki (wełniane na codzień używane wstążki), ucinały włosy a pokrywały czepcem i chustą. Od tej chwili aż do spóźnionego ślubu nosiła ona niepochlebne imię: pokrytka. Gdy taka pojawiła się w gminie, wtedy jej ojciec czy powinowaty, starszy człowiek zwoływał dowolnie równych sobie staruch ludej na sąd. Wołano dziewczynę i kazano jej wyznać, kto winien? Gdy milczała, to okładano ją kukłami. Gdy ci stari lude uznali, że jej zeznania są prawdziwe, wołano naówczas młodego i kazano mu się żenić. Apelacyi nie było żadnej, chyba musiał ze wsi uciekać⁴⁹.

Kubowa Olczorcowa wydawała swą córkę „Jagnyskę.” Pan młody, który poprzednio miał dziecko z „młoduchną” (panną młodą), nie chciał się z nią żenić, póki mu „ojcowie” (rodzice) nie dadzą „dwóch stówek” (200 złr.). Później jednak, gdy widział, że biedni, puścił na 15- złr. Odbyły się „opowiedzi”, oznaczono czas ślubu i wesela, przygotowano wszystko. Wedle przyjętego zwyczaju, udawała się młoduchna z druhnami i ludźmi weselnymi rano przed ślubem do domu pana młodego, zastała go jednak nieubranego i nieprzygotowanego do ślubu. Gdy go zapytano, dla czego się nie ustroił, rzucił z gniewem kapeluszem o łóżko i oświadczył, że nie pójdzie do ołtarza, dopóki mu nie złożą zaraz 100 złr. Młoduchna w płacz, matka w płacz, wszyscy przybyli się zafrasowali. Dopiero gdy zaspokojono jego żądanie, poszedł do ślubu⁵⁰.

W czasach powłaszczeniowych⁵¹ wiele kobiet, aby uniknąć „zawicia”, wynosiło się ze wsi i próbowało zacząć życie w innym miejscu. Pieśni ludowe przedstawiają zarówno dylematy kobiet w niechcianej ciąży, jak i tych, które urodziły niechciane/przedślubne dziecko:

Kukułeczka kuka, Jasio listy pise,/ Nadobna dziewczyna dziciątko kołyse,
Kołyse, kołyse i zacena płakać,/ Abo mi wionek wróć, abo mi go zapłać.
Wionka ci nie wróćę, płacić ci nie myślę,/ Wsiunde na konika pojedę za Wisłę,
Siunda na konika, siunde na karyego, / Pojadę, pojedę do kochania swygo.
Nie jedź ze mi, nie jedź, mój Jasiętku tędy, / Abo mi połomies u lawendy grzendy,

⁴⁹ M. Żmigrodzki, *Lud polski i ruski: wśród Słowian i Aryów. Obrzędy weselne*, Kraków 1907, s. 24.

⁵⁰ K. Matyas, *Chłopskie serce*, „Wisła” 1889, t. 3, z. 1, s. 28.

⁵¹ Na wsiach pańszczyźnianych nie było możliwości wyniesienia się ze wsi, właściciele ziem nie dopuszczali do swobodnej migracji, a tym samym utraty wyrobników. To także kolejny powód tak znacznej izolacji chłopstwa.

Grzندی mi połamies, rute mi podepces,/ Pierwyś me zdradził, a tera me nie chces.

Nie jo cie zdradziłem, samaś sie zdradziła,/ I ta ciemna nocka coś po ni chodziła⁵².

Jak wynika z analizy materiałów historycznych i folklorystycznych, popularną praktyką w kulturze ludowej było zawieranie małżeństwa z przymusu, jako wynik poczęcia dziecka. Ciekawym przykładem literackim w tym kontekście jest fragment pieśni z Rusi południowej: „Kołybne ruta, daj netoja, bułab ty diwczynowże dawno moja”⁵³. Ruta i toja (toia – tojad mocny *Aconitum napellus*) pojawiają się jako przeszkody w zdobyciu żony. Obie te rośliny, a także wspomniane już rozmaryn, barwinek, polej czy sabinę, odnotowuje Szot-Radziszewska w *Lecznictwie ludowym Ukraińców*:

W celu wywołania poronienia (wikidysza) w początkach ciąży znachorki zalecały te same środki co do pobudzenia miesiączki lub zalecały picie odwarów: z rozmarynu, toi (*Aconitum Napellus*), srebrnika wiosennego (*Potentilla anserina*), barwinka (*vinca minor*), jemioly (jagód i rośliny) (*Viscum album*), korzenia tataraku, ostrózek (*Delphinium consolida*) z nastojem na wódce z polejziółem (*Mentha pulegium*), sabinu, szafranu (...)⁵⁴.

Tojad miał również bronić młode kobiety przed napaścią perelistnyka, czyli czarta – zalotnika nagabującego młode kobiety⁵⁵. Wątek niemożności zdobycia dziewczyny, mimo starań, przedstawia poniższy fragment pieśni:

Rutko moja, rutko, rośnij mi raźniutko,
uwiję wianeczek w niedzielę raniutko.
Nasieje ja rutki na pustym ogrodzie.
Jasiu mój, nie cuduj, darmo twoja strata,
nie dadzą-ć dziewczyny i za ćtery lata.
Jasiu bałamucie, chodzis mi po rucie,
ostre podkówki mas, rutkę mi pościnos.
A moja matusia raniuteńko wstaje,

⁵² K. Kornel, dz. cyt., s. 93-93.

⁵³ J. Talko-Hryncewicz, *Zarys lecnictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków 1893, s. 52.

⁵⁴ E. Szot-Radziszewska, *Lecznictwo ludowe Ukraińców na przełomie XIX i XX wieku*, „Analecta” 2007, t. 16 (1-2), s. 77.

⁵⁵ I. Kopernicki, dz. cyt., s. 10.

twoje podkówecki po rucie poznaje⁵⁶.

Wyjaśnienia skomplikowanej kwestii seksualnych swobód i miłosnych relacji wśród osób młodych, a podlegających zasadom hierarchii, realiom kultury ludowej, dotychczas nie zgłębiano, poszukując dodatkowych informacji w działaniu roślin, do których odwołują się młodzieńcy w pieśniach⁵⁷. Próbowano wytłumaczyć obecność niektórych gatunków flory w wianku i ogrodzie, m.in. ich urodą i zimozielonością. Funkcję wianka zaś ograniczano do bycia komunikatem stanu wolnego i symbolem czystości seksualnej. Wydaje się jednak, że zarówno wianek, jak i składające się na niego zioła są raczej środkiem przedłużania stanu panieństwa w przypadku zajścia w niechcianą ciążę. Mimo wspomnianego w pierwszym rozdziale niechętnego notowania przez etnografów tekstów folkloru będących „nieprzystojnymi”, niekiedy zapisali oni pieśni wskazujące na swobodne stosunki seksualne czy usuwanie niechcianych ciąż. Znaleźć można też takie przykłady, w których panny wyrażają radość ze swojego stanu, pozwalającego im na wolność, przynajmniej w pewnym zakresie, dysponowania swoim ciałem, i wychwalają „wianek” rozumiany jako bycie kobietą „wolną”, jednocześnie już nie-dziewicą w sensie biologicznym. Bartmiński, analizując pieśń ludową, zauważa ponadto, że:

(...) w erotyku ludowym zaś, który jest śpiewem kochanków niezwiązanych jeszcze węzłem małżeńskim, macierzyństwo, dziecko – i wszystko co jego jest – występuje jako źródło niepokoju, powód do zgryzoty, nie radości: *Lulaj że mi, lulaj, małeńki lulasku, znalazłam ja ciebie w kalinowym lasku. Jakżem cię szukała, to żem se śpiwała, jakem cię znalazła, tom se zapłakała*⁵⁸.

Spostrzeżenia badacza zdają się potwierdzać inne, licznie zachowane pieśni:

Dana moja dana Jeszcze ja se panna;/ Kwitnie mi wiánecek, Jak na morzu piana
Jak na morzu piana, Ják na stáwie ćcina - / Jeszce ja se jeszce poćciwá dziewczyna.
Poćciwá dziewczyna, Poćciwego rodu,/ Jeszczem nie zrobiu^ua nikomu zawodu.

⁵⁶ Przypis: „Ruta nigdzie prawie nie jest tu braną dzisiaj do bukietów i wieńców weselnych; najczęściej zastępuje ją prócz kwiatków i listków sztucznych bukszpan lub rozmaryn, niekiedy myrt, a w leśnych okolicach borówki (o zielonych listkach w ziemi)”, O. Kolberg, DWOK, t. 6, Krakowskie, cz. 2, s. 122.

⁵⁷ L. Hodoly, *Mały przyczynek do wierzeń i podań ludowych o zwierzętach i roślinach*, ZWAK 1882, t. 6, s. 306.

⁵⁸ J. Bartmiński, „*Jaś koniki poił*”, dz. cyt., s. 16.

Nie bede j piu^a z ty studzienki wody,/ Boby mi ^uopad^y z wieniuszka jagody.
Nie sieje já rutki jino barwinecek,/ może mi sie przydá kiedy na wiánecek.
Dziwują sie ludzie, dziwują panowie,/ Cemu já nie nosze wiánecka na głowie.
„Oj gádają ludzie, przegádali djáb^a, / Já we wiánku chodze, boć to moja práwda.
„Od Krakowa wolárz mój wiánecek naláz,/ A mój wolárzyku ^uoddej mi go zaráz.
Boże ci dej zdrowie wiánecku na g^uowie,/ Pókil bede ży^a do cie bede pi^a⁵⁹;

Zieloni rutka, janowiec, lepszy kawalir jak gdowiec. (...)
Nie póde ja za mąż tego roku jeszcze,/ ładnych chłopców ni ma, brzyckiego ja nie kce (...)
A wy moja mamusieńko, co wy mi robicie?/ Daliście mie do klastora, takie małe dziecie.
Ja w klastorach nie bywała i bywać nie bede,/ Kochałam sie w kawalirach i kochać sie bede⁶⁰.

Ewa Hrycyna w opracowanym przez siebie słownikowym haśle „barwinek”⁶¹ sygnalizuje, że w folklorze był on przeciwstawiany rucie na zasadzie: męski – żeński, jako że miał być rośliną kawalerów i też zdobić, podobnie jak rozmaryn, głowy żeniących się chłopców. Niemniej, możemy znaleźć liczne dowody, w tym użycie barwinka do spędzania płodów przez dziewczęta, że roślina ta przynależała silnie również do młodzieńczej przestrzeni kobiecej, tworzywo na męskie wianki było sadzone, pielęgnowane i pozyskiwane panieńskimi rękami z ich ogródków.

Wartości reprezentowane przez wianek były przeciwstawne temu, co reprezentowały czepiec i chusta, właściwe mężatkom. Kluczowej dla kultury ludowej przemianie, zarówno nakryć głowy, jak statusu kobiety, towarzyszyła roślina, bez której rytuał nie mógłby się odbyć. Nawet zmarłych wyposażano na tamten świat w roślinne rekwizyty umożliwiające wkroczenie im w zaświaty jako pełnoprawni członkowie społeczeństwa, czyli osoby ożenione i zamężne:

Jeżeli zmarły był w stanie dziewiczym, to stroją mu wewnątrz trumnę weselnymi kwiatami, jako to, rutą, rozmarynem i z takich kwiatów wieniec kładą na trumnie. Jeśli żonaty, to obścielają go dokoła suchem zielskiem⁶².

⁵⁹ S. Udziela, *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi*, Kraków 1892, s. 172- 174.

⁶⁰ Tamże, s. 180.

⁶¹ E. Hrycyna, *Barwinek*, [hasło w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych, Rośliny, cz. 4*, red. J. Bartmiński, Lublin 2019, s. 68-77.

⁶² E. Kołodziejczyk, *Zwyczaje, obrządki, zagadki i pieśni ludu kaliskiego w okolicach Wielunia*, „Lud” 1909, t. 15, s. 103.

Umarłych chłopców i dziewczęta również stroją w trumnach wiankami z ruty wespół z barwinkiem; dziewczętom kładą te wianki na głowę, chłopcom przypinają, do boku⁶³.

Można zakładać, że wieniec przypięty do boku młodzieńca symbolizował zdjęcie go z głowy panny, tym samym stanie się pełnoprawnym mężczyzną. Dziewczyna, wychodząc za mąż, bezpowrotnie żegna się z zestawem panieńskich roślin. Rozstanie ma charakter emocjonalny, bowiem do tej pory panna splatała swe losy z konkretnymi gatunkami roślin, co teraz nie będzie jej dostępne, bowiem już stała się osobą dorosłą. Mogą je wykorzystywać jedynie jej młodsze siostry, o czym informuje swoich dotychczasowych zielnych towarzyszy:

Oj ze jéno rozmaryonie,/ siewałam cię po zagonie;
któz cię teraz siewać będzie,/ kiedy Maryś za mąż idzie?
Jest-ci jesce siostra młodsza,/ da ta ona nie dorosła,
da ta ona siewać będzie,/ kiej Marychna za mąż pójdzie⁶⁴.

Inna pieśń zawierająca podobny motyw opisuje losy kobiety, która żegna się z rozmarynem, lecz nie z powodu wyjścia za mąż, a w związku ze śmiercią, skazana na utopienie przez rodzinę i społeczność. Uderzające jest w tekście, że po kolei siostry, matka i ojciec odpowiadają jej, że musi utonąć jako istota niegodna świata. Ostatni świadek, z którym kobieta się żegna – to właśnie rozmaryn. Ukazuje tym samym swoje konotacje ze sferą pozbywania się dziecka, a jednocześnie dowodzi, jak ważna była relacja również z nie-ludzkim towarzyszem, jedynym, który nie rzuca oskarżenia. W wariantywnym zakończeniu pieśni dziewczyna zamienia się w roślinę, przypuszczalnie też rozmaryn.

Oj łowiło dwóch rybaków – na rzeczce/ ułowili małe dziecie – w kolebce.
Jeden mówic do drugiego – weźma to,/ spytamy sie na ratuszu – czyje to?
Stery razy na ratuszu – dzwoniono,/ wszystkie panny, wszystkie panie – zwołano.
Wszystkie panny, wszystkie panie – w zieleni/ ino jedna burmistrzonna – czerwieni.
„O co ci to burmistrzonna – co ci to?/ a co ci to ten wianeczek – zawito.”
„O nic ci mi moi państwo – nic ci mi,/ bo mi tak śmieszni ludzie – zmyślili.”

⁶³ O. Kolberg, DWOK, t. 34, Chełmskie, cz. 2, s. 195.

⁶⁴ O. Kolberg, DWOK, t. 20, Radomskie, cz. 1, s. 176.

„O toń do dna siostrzo moja – toń do dna,/ da boś ty sa tego świata – nie godna.”

Oj tonęła burmistrzonka – tonęła,/ zobaczyła swoją matkę – stanęła.

„Oj toń do dna córko moja – toń do dna,/ da boś ty sa tego świata – nie godna.”

(powtarza się pożegnanie z ojcem i siostrą)

„Mój miły rozmarynie,/ da siewałam cię po zagonie,

teraz cię siać nie będę,/ bo już z tego stawiczka nie wyńdę;

będą cię siać moje siostry,/ ale jeszcze nie dorosły,”

inni kończą:

O wyrósł przez burmistrzem – śliczny kwiat,/ płakał-ci burmistrzonki – cały świat,

o wyrosła przed burmistrzem krzewina,/ i płakała burmistrzonki – rodzina⁶⁵.

Po panięskich kalinach, rutach, rozmarynach i barwinkach w życiu kobiety nadchodził czas na kluczowe w jej życiu spotkanie z inną wspomnianą rośliną – chmielem.

4.3 Chmiel: męski towarzysz inicjacji kobiet

Chmiel zwyczajny (*Humulus lupulus*) jest jednym z trzech rodzajów chmielu. Przez wiele lat do *Humulus* zaliczane były tylko dwa gatunki: chmiel zwyczajny oraz chmiel japoński (*Humulus japonicus* / *Humulus scandens*), ale współczesne badania filogenetyczne pozwoliły na wskazanie jeszcze trzeciego – *Humulus yunnanensis*⁶⁶. Jako że wszystkie gatunki obecne są w Chinach, botanicy zgodni są co do tego, iż to właśnie z tego regionu pochodzi interesująca nas roślina rozpowszechniona na całym świecie, a której setki odmian znamy dziś jako dodatki do piwa o różnych walorach organoleptycznych⁶⁷. Chmiel należy do rodziny konopiowatych (*Cannabaceae*). Innym rodzajem w tym taksonie są konopie (*Cannabis*), reprezentowane przez konopie siewne (*Cannabis sativa*) o długiej historii etnobotanicznej w Polsce. Obie rośliny przybyły na obszary Słowiańszczyzny wraz z ludźmi – podczas wędrówki na zachód ludy indoeuropejskie zabrały ze

⁶⁵ O. Kolberg, t. 1, *Pieśni ludu polskiego*, s. 162 - 163.

⁶⁶ L. Ling, S. Zhang, *The complete chloroplast genome of Humulus yunnanensis and phylogenetic analysis of the genus Humulus*, Mitochondrial DNA part B, 2019, vol. 4, nr 2, s. 2681 – 2682; M. Dziedziński, E. Goryńska-Goldmann, J. Kobus-Cisowska i inni, *Chmiel (Humulus lupulus L.) jako surowiec o właściwościach prozdrowotnych: aktualny stan wiedzy*, „Technika Rolnicza, Ogrodnicza, Leśna” 2019, nr 3, s. 9.

⁶⁷ H. Korpelainen, M. Pietiläinen, *Hop (Humulus lupulus L.): Traditional and Present Use, and Future Potential*, „Economic Botany” 2021, vol. 75, s. 302-303.

sobą rośliny o istotnym dla nich znaczeniu. Powyższe doniesienia potwierdzają hipotezę o przybyciu chmielu do Europy wraz ze Słowianami, którą wysnuł Erazm Majewski w swoich badaniach dotyczących kulturowego obrazu omawianej rośliny, a opublikowanych w 1893 roku⁶⁸.

Chmiel jest gatunkiem dwupiennym, co oznacza, że kwiaty męskie i żeńskie zawiązują się na oddzielnych osobnikach. Jedynie kwiatostany żeńskie przekształcają się w owocostany zwane szyszkami⁶⁹, a wykorzystywane są w lecznictwie i piwowarnictwie od wieków. W stanie dzikim chmiel rośnie na terenach zasobnych w wodę, zwłaszcza nad jeziorami i wzdłuż koryt rzecznych. Jako że jest i była to roślina popularna w uprawie, można ją spotkać też na stanowiskach ruderalnych oraz antropogenicznych. Podobnie jak pozostali członkowie rodziny konopiowatych, chmiel posiada żywice o żółtozłotym kolorze zawierające aromatyczne substancje o bardzo istotnym potencjale leczniczym. Jego popularność związana jest z produkcją piwa, ponieważ wyciągi z chmielu dostarczają charakterystycznej goryczki, działają przeciwmikrobowo i stabilizują pianę. Pierwsze hodowle chmielu w Europie datuje się na IX wiek i miały one wyprzeć wcześniejszą tradycję dodawania do napoju woskownicy europejskiej (*Myrica gale*)⁷⁰. Majewski podaje też informację, że chmiel był dodawany do innego napoju alkoholowego – miodu pitnego⁷¹, z którego słynęły kraje słowiańskie. Badacz przywołuje analizy językoznawcze⁷² oraz źródłowe dotyczące obecności chmielu w kulturze słowiańskiej i europejskiej, sugerując, że wijące się ziele było przeniesione podczas wędrówki ludów słowiańskich do ich współczesnego terytorium jako odpowiednik somy – rośliny, bóstwa oraz napoju o odurzających właściwościach. Podobnie miało się to odbyć w przypadku Grecji, gdzie funkcję tę przejął Bachus – bóg, wino i winorośl. Wszystkie trzy wspomniane rośliny: soma oraz mający być jego spadkobiercami chmiel na Słowiańszczyźnie i winorośl na południu Europy, występują w formie wijących się, bluszczowatych łodyg (w przypadku pierwowzoru świętego napoju miałyby na to wskazywać słowo *somalati* – *lata* jest ogólnym określeniem wijącej się rośliny⁷³). Katarzyna Smyk zauważa, że „spiralą, znak stosowany

⁶⁸ E. Majewski, *Roślina i wyraz chmiel. Ich pochodzenie i przedhistoryczne znaczenie*, Warszawa 1893.

⁶⁹ U. Skomra, *Metodyka integrowanej ochrony chmielu*, Puławy 2021, s. 2-3.

⁷⁰ P. Zanolli, M. Zavatti, *Pharmacognostic and pharmacological profile of Humulus lupulus L.*, „Journal of Ethnopharmacology” 2008, nr 116, s. 384.

⁷¹ E. Majewski, dz. cyt., s. 16.

⁷² Również A. Bruckner, stwierdza „Starożytnym zupełnie nieznanym; nazwa jego łacińska, humulus, od Słowian przyszła; od nich chyba po Europie rozszedł się zwyczaj chmielenia piwa i miodu”. A. Bruckner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 180.

⁷³ E. Majewski, dz. cyt., s. 28. M. Eliade zauważa również, że Hindusi jako nieśmiertelność pojmowali odmładzanie i odradzanie, a soma miała być źródłem przedłużenia życia, M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000, s. 289-291.

w funkcjach symbolicznych przez naszych przodków już w epoce kamienia, posiadał bardzo dużą moc sprawczą”⁷⁴ oraz jest znakiem życia, wegetacyjnej i organicznej płodności. Wszystkie mają być boskimi napojami nieśmiertelności (odmłodzenia/odrodzenia), ambrozją, somą, a w przypadku Słowian, chmielem – dawną nazwą własną napoju, później zastąpioną przez słowo piwo.

W językach słowiańskich na określenie stanu odurzenia wskutek płynów upajających są w powszechnym użyciu obok wyrazów: upić się, pijany, пьянѣть, пьянствовать, пьяный i t. d. wyrazy pochodne od chmielu, używane jednak nietylko na określenie odurzenia się chmielem, ale mające podobnie szerokie znaczenie jak poprzednie. Podchmielili sobie, podchmielony, znaczy nie tylko upić się chmielonem piwem, ale jakimkolwiek napojem. Podchmielony znaczy to co pijany. To samo po czesku: chmeliłi, nachmeliti, oclimeliti se, znaczy upić się; ochmela = pijak. (...) Mamy inne zwroty i wyrażenia.

Chmielić narobić = poplątać co, pomieszać.

Chmielowa robota = swawola po pijanemu.

Chmiel (w dawnej przenośni) = pijana swawola, wesołość, np. „Chmiel im hetmani”. Wprawdzie nie wiadomo, jak dawno zjawily się powyższe wyrazy, że atoli nie są młode, dowodzi tego obecność ich w różnych słowiańskich językach. Musiał być w słowiańszczyźnie chmiel bardzo dawno znanym, aby zdołały się urobić od niego wyrazy, określające specyficzne jego działanie; aby następnie, zdążyły rozszerzyć znaczenie i przejść nie tylko na ogół pojęć, nie tylko bezpośrednio z nim nie związanych, ale posiadających już inne, równoznaczne określniki⁷⁵.

Wydaje się, że przedstawiona przez Majewskiego teoria, o męskim bóstwie zwanym Chmiel, nie da się potwierdzić ze względu na brak wystarczających danych i to nie tylko dotyczących ubogiej w przedchrześcijańskie źródła Słowiańszczyzny. Mimo wielości informacji o somie do dziś toczą się rozważania na temat gatunku, jakim miałyby być, a rozbieżność pomiędzy poszczególnymi hipotezami jest bardzo duża – od wijącego się, „bluszczowatego” ziela z rodzaju *Smilax* lub *Sacrostemma*, przez poganek rutowaty (*Peganum harmala*), aż po nieroślinę, czyli grzyb, halucynogeny muchomor czerwony (*Amanita muscaria*). Ten ostatni kandydat, mający wielu zwolenników, w ostatnich latach zyskał niezwykłą popularność, co szczególnie zauważalne

⁷⁴ K. Smyk, *Spycimierskie kwietne dywany na Boże Ciało – typologia i symbolika wzorów*, „Biuletyn Uniejowski” 2019, t. 9, s. 47.

⁷⁵ E. Majewski, dz. cyt., s. 18.

jest w mediach społecznościowych oraz wśród osób amatorsko zajmujących się poszukiwaniem źródeł na temat świętych roślin halucynogennych. Jednocześnie wydaje się, że teoria Majewskiego nie jest tak do końca bezpodstawna. Podobne zdanie o tym, że pieśń o chmielu i rytuały z jego udziałem są zabytkami dawnych obrzędów, na wzór dionizjów obchodzonych przez Słowian, wyraża czeski etnograf – Vladimír Úlehla⁷⁶. Przywołane stanowiska badawcze służą mi jako tło do zarysowania stanu wiedzy i hipotez dotyczących roli rośliny w kulturze słowiańskiej, dla mnie zaś istotne będzie określenie jego znaczenia i wpływu na życie kobiet w polskiej kulturze ludowej na podstawie zachowanych źródeł etnograficznych.

Przekonujące wydaje się wskazane przez Majewskiego połączenie znaczeniowe chmielu zarówno jako napoju oraz rośliny, a także swego rodzaju personifikacji, na której skupiam się w poniższej analizie. Na bycie bóstwem nie ma jak dotychczas żadnych dowodów źródłowych, choć zachowały się w obrzędowości pewne ślady mogące świadczyć o składaniu ofiar, próśb o urodzaj z piwa i wina⁷⁷, co daje się w pewnym stopniu połączyć z próbami zadowolenia któregoś z bóstw odpowiadających za urodzaj roślin dostarczających surowca do ich produkcji⁷⁸. Na pewne paralele pomiędzy chmielem a winem i jego kulturowym wymiarem wskazuje też folklor litewski, w którym chmiel i wino przyjmują tę samą wartość semantyczną w pieśniach, tzw. *lałymkach*, oraz ich specjalnej odmianie – *lałymkach*, dla panienek (pieśniach z życzeniem zamążpójścia). Inaczej pieśni te zwane są winem lub winkiem ze względu na powtarzane w refrenie odwołania do winka lub wina zielonego, będącego obrzędowym napojem i rośliną jednocześnie⁷⁹. W *lałymkach* powtarzane w refrenach okrzyki o winie zastąpiły (lub występowały równocześnie) z okrzykami – *łolem, łala, lałym*, które miały być odwołaniem do bóstwa⁸⁰, przypuszczalnie Łado. Są one powtarzane monotonnie:

Zielień, zielień bujny owies,
hej, łolem, zielień, zielień bujny owies!

⁷⁶ W. Sikora, *Sędziwe pieśni*, [w:] „Biuletyn Ludoznawczy” 1970, z. 3, s. 88.

⁷⁷ P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa-Wrocław 1998, s. 16.

⁷⁸ Inna hipoteza dotycząca „piwnego boga” odnosi się do głównego komponentu napoju, jakim jest zboże, stąd bóstwem tym miałby być Weles i jego chrześcijański odpowiednik – św. Mikołaj. K. Kajkowski, *Intoksykacja „w służbie” kultu. Przyczynek do badań obrzędowości Pomorzan doby wczesnego średniowiecza (na tle porównawczym)*, [w:] *Użytki w świetle źródeł archeologicznych i historycznych*, red. J. Żychlińska, A. Głowacka-Penczyńska, A. Klonder, Bydgoszcz 2016, s. 77- 78.

⁷⁹ G. Juzala, *Polskie i litewski kolędy wiosenne. Obrzęd, gatunek, paralele*, „Acta Historica Universitatis Klaipedensis” 2007, t. 15, s. 176.

⁸⁰ G. Juzala, dz. cyt., s. 172.

Czem zielieńszy, tem bujniejszy,
hej, łołom, czem zielieńszy, tem bujniejszy!
Pytam, pani gospodyni,
hej, łołom, pytam, pani gospodyni!⁸¹;

Tam kwitnie, kwitnie i przekwituje,
ej, wino, wino zielione!
tamtędy biegła młoda panienka,
ej, wino, wino zielione!
I zerwała z róży kwiat,
ej, wino, wino zielone!⁸².

Pieśni litewskie oraz niektóre pieśni polskie odnoszą się do młodego, zielonego wina, czyli niedofermentowanego trunku z winorośli. W niektórych wariantach niezwykle popularnej pieśni oczepinowej *Oj chmielu* występuje fragment „Oj chmielu, chmielu niedowarzony”⁸³, co może sugerować tradycję spożycia zielonego, młodego napoju chmielowego, a zatem zielonego piwa, mającego konotacje zbliżone do pozostałych roślinnych napojów o charakterze „młodego boga”. Te drobne poszlaki nie są wystarczające do podjęcia studiów porównawczych pomiędzy Somą, Bachusem (Dionizosem) a hipotetycznie czczonym Chmielem, ale wskazują na zasadniczą cechę kulturową tych „wijących się” bohaterów pieśni – ich męski charakter i wyraźną „relację” z kobietą. Zielone litewskie wino zestawiane jest z młodymi panienkami, Bachus zaś jest bogiem mającym łączyć się z kobietami w ekstatycznym, seksualnym związku podczas obrzędów ku jego czci.

Związki chmielu⁸⁴ z kobietami odnaleźć można w zdecydowanie bardziej pragmatycznej formie – w przypisanej do obowiązków gospodyni czynności warzenia piwa. Piwo stanowiło w Polsce nowożytnej raczej element codziennej wieśniaczej diety niż współcześnie postrzegany napój alkoholowy. Warzone w domu lub karczmach piwo było niskoalkoholowym napojem o wartościach odżywczych i jako produkt fermentacji, bezpieczniejszym od często zanieczyszczonej

⁸¹ J. Szymańska, *Podlaskie pieśni wólczebne*, „Etnolingwistyka” 1992, t. 5, s. 108.

⁸² J. Szymańska, dz. cyt., s. 114.

⁸³ S. Ciszewski, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa, w powiecie Olkuskim*, ZWAK 1886, t. 10, s. 238.

⁸⁴ Słowo chmiel pisanego małą literą stosuję na określenie rośliny, zaś wielką literą, gdy odnoszę się do personifikacji mającej cechy męskiego, nieludzkiego członka społeczności.

wody. Napitkiem służącym upojeniu się w XIX w. była zdecydowanie na polskiej wsi wódka, a w znacznie mniejszym stopniu należący do drogich przysmaków miód. Wraz ze zmianami ekonomicznymi i kulturalnymi na feudalnej wsi polskiej jakość piwa i jego znaczenie kulturowe zaczęły zanikać. Mężczyźni wobec tego z chmielem, tak samo zresztą jak z większością roślin niebędących zbożami z ich pól uprawnych czy drzewami na wyrąb, nie mieli zbyt styczności. Pozyskiwanie szyszek do chmielenia napoju było również zajęciem typowo kobiecym.

O wadze rośliny w życiu społecznym może świadczyć najstarsza zapisana w języku polskim wspomniana pieśń weselna „Oj chmielu, chmielu” wykonywana podczas oczepin panny młodej; przypuszcza się, że może sięgać czasów przedchrześcijańskich. Jest to jedna z najpowszechniej znanych pieśni, zachowana w wielu wariantach w każdym regionie Polski. Chmiel zajmuje wobec tego w kulturze chłopskiej znamienite miejsce, biorąc pod uwagę fakt, że małżeństwo stanowiło najważniejszy i najbardziej rozbudowany obrzęd, którego momentem kulminacyjnym są oczepiny, i ta właśnie pieśń, w której kobiety zwracają się bezpośrednio do sprawcy aktu czepienia. Teksty folkloru wspominają także o tańcu, zwanym chmielem, wykonywanym do archaicznej melodii mającej dowodzić jego rzekomej starożytności. Kolberg odnotował w Poznańskim, że odbywał się po odśpiewaniu pieśni i był tańcem chodzonym, w którym naśladowano ruchy pierwszej osoby⁸⁵. Nie wiemy, jak ów taniec miał wyglądać, ale wskazywać to może na rozbudowany niegdyś rytuał, złożony z warstw słownej, melodycznej i choreograficznej, a także obecność spersonifikowanej rośliny w trakcie rytuału. Z pozostałych elementów „chmielowych” w folklorze obrzędowym można wymienić jeszcze posypywanie włosów chmielem, które, jak podaje Izydor Kopernicki, było praktykowane w XVI wieku⁸⁶. Zwyczaj ten został wyparty przez posypywanie ziarnem, w Przemyskiem zaś para młoda była obsypywana zarówno owsem, jak i chmielem⁸⁷.

Wspomniana pieśń dotyczy kobiety i chmielu, ich relacji, która wyśpiewana jest do zielonego bohatera obrzędu. Jako łącznik pomiędzy dwoma stanami chmiel musi pozostawać w pewnej relacji zarówno z panienkami, jak i gospodyniami, w których grono je wprowadza. Związki z młodymi dziewczętami można dostrzec w jednej z wersji zanotowanej przez Kolberga:

Chodziły trzy dziewczki na zielonej łące,

⁸⁵ O. Kolberg, DWOK, t. 9, W. Ks. Poznańskie, cz.1, s. 223.

⁸⁶ I. Kopernicki, dz. cyt., s. 8.

⁸⁷ O. Kolberg, DWOK, t. 35, Przemyskie, s. 69.

zbierały chmiel sobie na piwo wrzące.
Oj chmielu, oj nieboże!
to na dół, to ku górze,
chmielu nieboże!
Oj chmielu, chmielu, ty rozbójniku,
goniłeś panienkę po pastewniku
Oj chmielu, oj nieboże,
to na dół to ku górze,
chmielu nieboże⁸⁸.

Powtarzającym się określeniem w utworze o chmielu jest „rozbójnik”:

Oj chmielu, chmielu ty rozbójniku,
rozbiłeś dziewczynę na pastewniku;
chmielu, chmielu, syrokie liście,
nie lada dziewczynę zacepiliście.
Zebyś ty chmielu na tycki nie láz,
tobyś nie robiuł z pánienek niewiást,
ale ty, chmielu, na tycki lezies,
nie jedną panienkę z wianeczka zwiedzies⁸⁹.

Pojawiają się także określenia takie jak „bujny”, co w językach słowiańskich oznaczało nieukrócony, szalony, gwałtowny, a wraz z określeniem „rozbójnik” wskazuje na porywczą, nieumiarkowaną naturę męskiego chmielu. Jest on w analizach folklorystycznych przywoływany jako ten wzmagający popęd seksualny i porywczosć mężczyzny⁹⁰, co wydaje się sprzeczne z jego zastosowaniem w medycynie współczesnej i tradycyjnej. Szyszki używane były stosowane jako środek uspokajający, nasenny, estrogeny, zmniejszający nocne polucje u chłopców, używa się go także jako surowiec estrogeny do leczenia menopauzy⁹¹. Jak więc pogodzić te dwa obrazy? Być

⁸⁸ O. Kolberg, DWOK, t. 24, Mazowsze, cz. 1, s. 226.

⁸⁹ B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody (część druga)*, dz. cyt., s. 261.

⁹⁰ Zob. J. Bartmiński, E. Hrycyna, *Chmiel*, [hasło w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych, Rośliny*, t. 2, red. J. Bartmiński, Lublin 2018, s. 493-502.

⁹¹ „The German Commission E approved a monograph on hops for use in mood and sleep disturbances. Similar indications are described in an ESCOP (European Scientific Cooperative on Phytotherapy) monograph. Today, a wide range of over-the-counter preparations containing hop extracts or hop-derived products is available on the market, in particular for use in the phytotherapy of sleep disorders or pain relief and in postmenopausal therapy”. M. Van

może jest to kolejna informacja kierująca nas w stronę hipotezy Majewskiego. Wskazywałaby ona właśnie na „chmiel” w znaczeniu napoju alkoholowego – późniejszego piwa, który to trunek może rozbudzać chęci do współżycia. Wobec tego należy uznać, że chmiel, przypisywana mu popędliwość, erotyczny i matrymonialny charakter były wynikiem jego kulturowego obrazu odnoszącego się do dawnej nazwy napoju (być może obrzędowego). Chmiel – zioło, a dokładnie zawarta w jego żywicy lupulina jest używana, aby tę popędliwość ostudzić, co prezentuje konstrukt kulturowy „chmiel” w jeszcze ciekawszym świetle. Być może jest to argument za uznaniem go za reminiscencję dawnego boga tudzież antropomorfizowanego, obrzędowego bohatera wprowadzającego kobietę w nową fazę jej życia poprzez rytualny stosunek seksualny. Następnie kobiety, już jako żony operujące chmielem – piwem i chmielem – ziołem, mogły wpływać na seksualność swoich mężów.

W cytowanej powyżej pieśni pojawiają się również fragmenty o pozbawianiu panny wianka, który, oprócz wymiaru ceremonialnej zmiany nakrycia głowy, posiada również konotacje seksualne. Rozpustna natura chmielu objawia się także w mazowieckiej wersji tekstu:

Zebyś ty chmielu po tyckach nie laz,
nie robił-byś ty z panienek niewiast.
Ale ty chmielu po tyckach łazis,
nie jedno panienkę z wionecka zgładzis.
Oj chmielu, chmielu, niedowarzony,
nie chodziłbyś ty do cudzej zony⁹².

Obraz chmielu tym samym zarysowuje się jako osobnik silnie zmaskulinizowany, popędliwy, nieustępliwy i natarczywy, co również przywołuje skojarzenia z bogiem wina – Bachusem, który miał być partnerem seksualnym swoich wyznawczyń – Bachantek. W przypadku naszego chmielu ten wyraźny pierwiastek męski, charakteryzujący roślinę, posiada także swe konotacje seksualne, można przypuszczać, że był tym, który pozbawiał dziewczynę kulturowego dziewictwa, czyli wianka. W niektórych wariantach pieśni o chmielu pojawia się fragment: „Oj chmielu, chmielu, ty

Cleemput et. al., *Hop (Humulus lupulus)-Derived Bitter Acids as Multipotent Bioactive Compounds*, „Journal of Natural Products” 2009, vol. 72, pp. 1220–1230. Zob. H. Korpelainen, M. Pietiläinen, *Hop (Humulus lupulus L.): Traditional and Present Use, and Future Potential*, „Economic Botany” 2021, vol. 75, 302–322.

⁹² O. Kolberg, DWOK, t. 27, Mazowsze, cz. 4, s. 218.

rozbójniku, rozbiłeś dziewcze na pastowniku”⁹³, odnoszący się do ludowej formy wyrażania erotyzmu. Rozbijanie bądź tłuczenie, w tym tłuczenie dzbanków, garnuszków na polu, pastwisku⁹⁴, o czym śpiewały polskie dziewczęta, świadczyło o możliwości odbycia przez nie stosunku seksualnego⁹⁵. Jeszcze wyraźniejszym dowodem na tego typu kulturowe znaczenie przywoływanej rośliny są pieśni zestawiające pożegnanie wianka, kopanie mu dołka, bezpośrednio z chmielem:

Oj chmielu chmielu, ty rozbójniku,
goniłeś panny po pasterniku (*pastwisku*).

Oj chmielu, oj nieboze
niech ci Pan Bóg dopomoze,
chmielu nieboze

Ja ich nie gonił, same biegały,
jesce mi za to wianeczek dały⁹⁶.

Idźże dziewcyno / ku ogrodowi,
wykop-ze dołek / swemu wiankowi
Wykop-ze dołeczek / wykop głęboko,
boć go już ludzkie / nie ujźry oko⁹⁷.

Jak wynikało z moich analiz w rozdziale drugim, oczepiny prawdopodobnie były obrzędem tylko dla panny młodej i starszych (wiekiem lub statusem), doświadczonych kobiet, ukrytym przed oczami mężczyzn czy młodocianych, nieświadomych dziewcząt. Jedynym przedstawicielem pierwiastka męskiego był nieludzki aktor – chmiel. Mógł on przyjmować rolę tego, który zaczepia, co wprost jest powiedziane w pieśni, on pozbawia kulturowego dziewictwa – wianuszka, co może prowadzić do wniosku, że w wiekach dawnych było to rozumiane i odgrywane w sposób dosłowny. Czy jest prawdopodobne, aby wszystkie pieśni o chmielem, a także związane z nim moment oczepin były pozostałością po rytualnym oddaniu kobiety zmieniającej status, w ręce męskiego boga lub

⁹³ O. Kolberg, DWOK, t. 9, W. Ks. Poznańskie, cz. 1, s. 237.

⁹⁴ O wypasaniu zwierząt przez dzieci odbywające swoją inicjację seksualną podczas tego zajęcia zob. J. Kugiel-Frydryszak, rozdz. *Pasionka*, [w:] dz. cyt., s. 17-43.

⁹⁵ D. Wężowicz - Ziółkowska, dz. cyt., s. 149-162.

⁹⁶ O. Kolberg, DWOK, t. 2, Sandomierskie, s. 38.

⁹⁷ O. Kolberg, DWOK, t. 6, Krakowskie, cz. 2, s. 86.

jego reminiscencji – Chmiela? Miałby być tym, który jako pierwszy zyskuje prawo do bycia, w znaczeniu seksualnym, z „nową” kobietą, zaś mąż dopiero po tym świętym akcie zrzucenia wianka przez Chmiel, dostawał kobietę w swoje ręce? Taką propozycję odczytania omawianej symboliki zdają się sugerować niektóre fragmenty zachowanych pieśni:

Baby latajo i śpiewajo:
Oj chmielu, chmielu serokie liście,
Moja Marysie zacepiliście.
Zebyś ty chmielu na tycki nie loz,
Nie robiłbyś ty z panienek niewios,
Oj dana, oj dana, z pieniek niewios.
Rozbirojże się, Hanusiu,
Z drobny rutecki,
Bo coś nadchodzi⁹⁸.

W języku polskim słowo „zaczepić” funkcjonuje w odniesieniu do roślin, takich jak np. chmiel posiadający na łodydze włoski umożliwiające mu „przyczepianie się”, jak i określenie czynności o wymiarze symbolicznym – nałożenia czepca na głowę dziewczyny jako znak przejścia ze stanu panieńskiego do grona mężatek. W wielu wariantach pojawiają się wersy „oj chmielu, chmielu, ty bujne ziele,/ nie będzie bez cię żadne wesele”. Można więc stwierdzić, że chmiel występuje jako jeden z ważniejszych weselników, być może wręcz najważniejszy w czasie obrzędu, bowiem bez matki czy ojca, braci czy innych osób wesele wciąż może się odbyć, natomiast bez chmielu już nie. Wzywany jest w fazie postliminalnej jako niezbędny gość do ustanowienia nowego statusu, odpowiedzialny za strącenie wianka, pozbawienie panieństwa, a nawet dziewictwa. Kobiety w ciemnej przestrzeni komory oczepinowej zdejmują oznaki panieństwa z dziewczęcej głowy z chmielową pieśnią na ustach, śpiewając wprost, że to on, chmiel dokonuje symbolicznego aktu. Przestrzeń oczepin może przypominać poślubną komnatę, w której odbywa się pierwszy oficjalny stosunek seksualny młodych małżonków. Wielokrotnie powtarzana w pieśni fraza: „oj chmielu, chmielu”, rozpoczynająca kolejne zwrotki, tudzież odniesienia do jego „czepnej”, psotliwej natury, stanowią treść całej pieśni, brak natomiast w niej opisu małżeńskich obowiązków czy chociażby

⁹⁸ S. Cercha, *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, MAAE 1900, t. 4, s. 159.

wzmianek o mężu. Wydaje się że cały rytuał oczepienia, na co wskazuje pieśń i zachowanie kobiet, posiada w swym centrum dwie postaci – pannę w momencie transformacji oraz męski chmiel.

Matrymonialny charakter rośliny stał się przyczyną jej postrzegania także jako dobrej wróżby w miłości⁹⁹, w czym może odbija się jakaś zniekształcona forma dawnego, rozbudowanego rytuału. Na Pomorzu znana jest opowieść o zakochanych młodych ludziach, którzy nie mogli być razem i z żalu zmarli przedwcześnie, a na ich grobach (z serc) wyrosły dwa chmiele. Pędy obu roślin złączyły się ze sobą, świadcząc o tym, że byli sobie przeznaczeni. To wydarzenie miało być przyczyną nadania miejscowości nazwy Chmielno¹⁰⁰. Warto dodać, że motyw zrastających się roślin jest znany w kulturze europejskiej:

Nadnaturalny wzrost krzewu czy kwiatu przypomina obraz znany w literaturach słowiańskich, głównie w postaci pieśniowej, np. *Zamurowana dziewczyna*, a także w innych kulturach, czego dowodzi ballada *Lady Alicja*, opracowana przez Childa (t. 4, nr 85a). Spopularyzowany prawdopodobnie za sprawą jednej z najpiękniejszych średniowiecznych historii miłosnych *Tristan i Izolda*, przez gawędziarzy ludowych jednoznacznie bywa odczytywany jako symboliczny wyraz uczucia młodych¹⁰¹.

Nie jesteśmy w stanie przy obecnej nieznaczącej dostępności źródeł wskazać, czy chmiel miałby być prastarym, zapomnianym bóstwem słowiańskim na wzór boga winorośli, czy idąc o krok dalej w interpretacjach, indoeuropejskiego Somy, ale z pewnością wskazuje na bycie postacią dysponującą mocą ustanawiania nowego porządku społecznego, nadawania nowego statusu, a więc zdecydowanie więcej niż tylko roślinnym symbolem lub talizmanem zapewniającym płodność i pomyślność na nowej drodze życia. W świetle moich rozważań ciekawa wydaje się zależność między kobietą a chmielem, raz na zawsze wprowadzającym ją w grono dorosłych „bab”. O ile wianuszek, w rozumieniu dziewictwa, można było „odzyskać”, tak stosunek podczas oczepin, odbyty w ciemnej komnacie z chmielem, był nieodwracalny. Chmiel jawi się jako obywatel, honorowy gość, pierwszy męski świadek kobiecej transformacji w żonę, o roli zdecydowanie istotniejszej niż przeciętna roślina.

⁹⁹ „Oj chmielu, chmielu, długie łabuńdzie (wąsy),/ takie i nase kochanie będzie”. O. Kolberg, DWOK, t. 27, Mazowsze, cz. 4, s. 165.

¹⁰⁰ F. Lorentz, *Teksty pomorskie czyli słowiańsko-kaszubskie*, z. 2, Kraków 1914, s. 316.

¹⁰¹ V. Wróblewska, *Ludowa bajka nowelistyczna (źródła – wątki – konwencje)*, Toruń 2007, s. 135-136.

4.4. Konopie i len: rośliny kobiety – kreatorki

Len zwyczajny (*Linum usitatissimum*) i konopie siewne (*Cannabis sativa*), kolejne równie popularne rośliny związane ze światem żeńskim, rozpatruję łącznie, jako że są to dwa gatunki o podobnej wartości kulturowej, przy czym w kulturze tradycyjnej nici i tkaniny konopne postrzegano zdecydowanie jako gorsze niż lniane. Prymarną funkcją obu roślin na wsi było dostarczanie surowca na nici, przez co w ciągu wieków wykształciło się ich silne powiązanie z kobietami odpowiedzialnymi za ich uprawę, następnie obróbkę włókna, jego przędzenie i tkanie, co w każdej kulturze, nie tylko polskiej, było domeną przedstawicielek płci żeńskiej. Łykowate łodygi obu gatunków doskonale nadają się do przetwarzania ich w długie nici, stanowiące materię wyjątkową w wyobrazeniach minionych generacji. Bogaty zestaw wierzeń, symboli i rytuałów związany z wytwarzaniem oraz przetwarzaniem materiału, będącym procesem kreatywnym i sakralnym, jest nierozdzielnie związany ze specyficznym postrzeganiem roślin pozwalających na tworzenie tkanin.

Konopie należą do najważniejszych roślin uprawnych, przy czym, podobnie jak jedyny poza nimi, wspomniany już przedstawiciel rodziny konopniowatych w Polsce – chmiel, nie są one gatunkami rodzimymi dla obszaru Słowiańszczyzny. Są uznawane za antropofity lub archeofity, czyli gatunki przybyłe na dany teren przed XV wiekiem. Ich „środkiem transportu” był w tym przypadku człowiek hodujący je w celach użytkowych. Podobna sytuacja dotyczy lnu zwyczajnego (*Linum usitatissimum*) o największym znaczeniu ze wszystkich jego gatunków. Nie występował on na obszarze naszego kraju, mimo to zajmował w kulturze znamienite miejsce, co wskazuje na to, że obie rośliny były znane, używane i wysoce cenione przez Słowian, zanim przybyli oni na tereny współczesnej Polski¹⁰². Sakralność obu roślin dotyczy także ręcznego procesu związanego z ich sianiem lub przerabianiem, wszystkie prace, łącznie z pieleniem czy żniwami, były wykonywane ręcznie, nie można było nimi „targać” przy pomocy sierpa lub kosy.

Aby zrozumieć relację: kobieta – len/ konopie, trzeba przyjrzeć się uważnie postaciom przątek/ tkaczek, niezwykle popularnym w folklorze obrzędowym – polskim i europejskim, w tym także w bajkach ludowych.

¹⁰² „Rozwój uprawy na ziemiach słowiańskich nastąpił u schyłku starożytności i we wczesnym średniowieczu”. S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Len*, [hasło w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych, Rośliny, cz. 2*, red. J. Bartmiński, Lublin 2018, s. 364.

Przędzenie, tkanie, a także szycie i wyszywanie należały do kategorii czynności o boskim rodowodzie, czego wyrazem było u Słowian łączenie ich z bogami typu Mokosz, Piatnica (Środa), a następnie z Matką Boską. W związku z tym cały proces uprawy lnu (konopi) uważanych za uprawy niewieście, był obwarowany szeregiem zakazów i nakazów, a towarzyszące mu działania kultowe wykonywane były przez kobiety. Do szczególnie zrytualizowanych czynności należało tkanie. Utożsamiane z naśladowaniem boskiego gestu kreatorского, wyrażało powstanie całego świata¹⁰³.

Zupełnie naturalne wydaje się, iż to kobiety były odpowiedzialne za powoływanie nowych form życia/światów w procesie tkania, połączenie to znajdujemy w wielu kręgach kulturowych, co wskazuje na pierwotność wyobrażeń dotyczących wytwarzania materiałów z nici, jak i wizję kobiety-twórczyni. Zrozumiałym jest również, że z czynnością tą kojarzono kobiety dojrzałe, w wieku rozrodczym, gospodynie i żony, do których symbolicznie przypisane były len i konopie, w odróżnieniu chociażby od panińskiej ruty:

W zapusty – tańczą gospodarze na pszenicę, gospodynie na konopie, a dziewczęta na rutę, ażeby im dobrze się udały, parobcy zaś jak dziewczęta z nich dworują „basują na konewce”¹⁰⁴.

Kobiety dojrzałe, gospodynie rozporządzały skrawkiem ziemi, na którym uprawiały owe rośliny. Konopie siewne i len zwyczajny, jak już zostało wspomniane, zostały przetransportowane w trakcie wędrówki ludów słowiańskich, w tym późniejszych Polaków. Okazy występujące na dziko były samosiewkami, osobnikami, które „ucieły” z uprawy, dołączając tym samym do grupy tzw. antropofitów. Oznacza to, że obie rośliny włóknodajne, bardzo mocno kojarzone z kobietami i przez nie uprawiane, były jedynymi „niemęskimi” gatunkami rolnymi. Mimo braku prawnej możliwości posiadania i dziedziczenia ziemi przez kobiety, w praktyce dysponowały one „swoim” wydzielonym, maleńkim skrawkiem pola, przeznaczonym pod uprawę lnu i konopi do „własnych” celów. Prace nad roślinami włóknodajnymi od początku aż do końca procesu twórczego, czyli od siewu aż po produkcję nici i tkanie czy wyszywanie, wykonywane były przez przedstawicielki płci żeńskiej (w niektórych regionach Słowiańszczyzny także mężczyźni zasiewali pole, które następnie doglądały kobiety, co tłumaczone było koniecznością udziału w procesie kreacyjnym

¹⁰³ I. Rzepnikowska, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Toruń 2005, s. 107.

¹⁰⁴ S. Cercha, dz. cyt., s. 124.

dwóch pierwiastków – męskiego i żeńskiego). Nie dało się pozyskać ani odpowiednich gatunków ze stanu dzikiego, a już na pewno odpowiedniej ilości, dlatego niezbędne było ich uprawianie, czego nie mogła w przypadku tych konkretnych gatunków dokonać męska ręka: „Nasienie lniane, siemie sieje kobieta, bo to kobiecka robota; mało gdzie mężczyzna”¹⁰⁵. Rośliny te zatem stanowią ciekawy wyjątek w symbolicznym przywiązaniu poszczególnych płci do danych przestrzeni, który należy rozpatrzeć głębiej.

Przejście z dzikości, przestrzeni nieoswojonych, którymi były wszelkie lasy, bagna, porośnięte przez zioła łąki, do stanu porządku, czyli uprawy i zaplanowanego, troskliwego doglądania „naszego” (w przeciwieństwie do „obcego”) kawałka roli, w tym szczególnym przypadku odbywa się za sprawą kobiet. „Według relacji gwarowej: «A lyn to tako doś dziwno roślinka – ani trowa, ani zboze, nie za wysoko, gładziutko, prosto, drobne listeczki po całyj łodyżce mo, cołkym jak jedlicka ino malućkie”¹⁰⁶. Przywołana relacja sygnalizuje, że roślina w opinii informatora nie uchodzi jeszcze za zboże, ale nie jest też trawą, co wskazuje na ludowe postrzeganie jej statusu jako medialnego. Jak podaje Niebrzegowska-Bartmińska, również na Białorusi sytuowano len pomiędzy męskimi a żeńskimi pierwiastkami: „Podczas siewu Białorusini prosili o pomoc Len i Llianichę”¹⁰⁷.

Podążając za poczynionymi ustaleniami, wedle których przedzenie i tkanie są czynnościami kreacyjnymi – przejściem od chaosu do porządku, zaś tworzenie tkaniny procesem kosmogonicznym, całość zabiegu twórczego rozpoczyna się od momentu siewu rośliny włóknodajnej. W tym porządku możemy znaleźć wytłumaczenie, dlaczego kobieta ma prawo użytkować ziemię pod uprawę lnu i konopi, mimo że przestrzenie rolne zawsze symbolicznie oraz praktycznie należały do mężczyzn. Takie podejście może wynikać z fizjologicznego przywileju pań, jakim jest dany im potencjał tworzenia nowego życia. Kobieta ma dostęp do mocy kreacyjnych zamieszkujących strefę chaosu i tym samym tylko ona może konfrontować się z nim bez szwanku. Nie może wynikać ono tylko z pragmatyki zajęć domowych. Owszem, to kobieta odpowiedzialna była za przedzenie i wytwarzanie materiałów, więc sama musiała zadbać o potrzebny jej surowiec, niemniej żeńskim zajęciem było także warzenie piwa. Do tego potrzebne było zboże przypisane w kulturze ludowej mężczyźnie, zarówno w wymiarze symbolicznym jak i

¹⁰⁵ S. Niebrzegowska- Bartmińska, *Len*, [hasło w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych, Rośliny*, cz. 2, red. J. Bartmiński, Lublin 2018, s. 369.

¹⁰⁶ Tamże, s. 366.

¹⁰⁷ Tamże, s. 365.

prawnym. Zatem odpowiedzi na pytanie, skąd pojawił się ten wyjątek, przywilej uprawiania kawałka roli przez kobiety, należy szukać w postrzeganiu danej rośliny w kategoriach genderowych i symbolicznych. Możemy też uznać uprawę lnu i konopi za formę identyfikacji oraz poczucia tożsamości. W skrajnie agrarnej kulturze polskiej chłop identyfikował się jako ten, który uprawia rolę. Ja – chłop – to ten uprawiający zboże. Ja – chłopka – to ta, która uprawia len/konopie. Mężczyzna jako osoba pozbawiona mocy rodzenia nie mógł zająć się uprawą roślin włóknodajnych. Do długotrwałego, wieloetapowego procesu kreacyjnego zostały stworzone istoty mające zdolność rodzenia i wydawania nowego, płodnego życia, odtwarzania kolejnych cykli kosmogonicznych. Predestynacja jednej płci do zajmowania się czynnościami związanymi z roślinami włóknodajnymi, przędzeniem i tkaniem była markowana tuż po porodzie: „Po podwiązaniu dokonywa się przecięcia pępowiny nożem, położywszy ją na toporzysku (u chłopaka) lub na wrzecionie (u dziewczynki) [...], a to w tym celu, aby dziecko nie wyrosło na hultaja”¹⁰⁸ i pozostawała także po śmierci: „Na Litwie umarłego, obmytego i ubranego sadzano na stołku. Mężczyźnie zawieszano ręcznik na szyję, aby się po dalekiej drodze mógł obmyć – a kobiecie igłę z nitką, aby się obszyć mogła”¹⁰⁹. Niezwykle interesujący wydaje się zapis dotyczący przewiązywania pępowiny sznurkiem konopnym powstałym z osobnika żeńskiego, zwanego dawniej maciorka, matka, samica, głowacz, w odróżnieniu od męskiego osobnika – byka, płoskona, samca. Przewiązanie „maciorką” miało zapewnić dziecku płodność, podczas gdy „płoskun” skazałby je na bezpłodność¹¹⁰. Wyraźne odwołanie do wartości żeńskie – płodne, męskie – bezpłodne, jest paralelne w przypadku zarówno ludzi, jak i flory, wskazuje także na znajomość fizjologii oraz morfologii roślin.

Nasiono lnu czy konopi nosi w sobie zaczątek nici, załączek skoncentrowanego nowego świata, jest jednostką niosącą w sobie już wszystkie niezbędne do powstania życia/świata pierwiastki – poza dłońmi prządki. Kobieta w procesie kreacji krok po kroku spleta swoje czynności razem z rośliną, towarzyszą sobie nawzajem od nasionka aż po wykonany z wyrosłej z niego rośliny materiał, który następnie noszony w formie ubrania traktowany był jako „druga skóra” człowieka. Niewykluczone, że właśnie z tego powodu tak wiele czynności magiczno-leczniczych wykonywano z użyciem koszuli, ubrania ściśle związanego z ludzkim ciałem, będąc niejako jego częścią.

¹⁰⁸ F. Wereńko, *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, MAAE 1896, t. 1, s. 123.

¹⁰⁹ A. Lubicz, *Mitologia słowiańska*, Warszawa 1911, s. 36.

¹¹⁰ S. Niebrzegowska-Bartmińska, dz. cyt., s. 428, 437.

Wytworzenie życia wymaga odpowiedniej materii i odpowiedniego kreatora, w tym przypadku kreatorki, której można przypisać te same przymiotniki co roślinie włóknodajnej. W folklorze obrzędowym obraz tej kobieco-roślinnej relacji przedstawiają również skoki i tańce „na len” lub „na konopie”, odbywające się w okresie wielkanocnym (moment słowiańskiego Nowego Roku), najczęściej w Środę Popielcową. Zwyczaj ten zachowany w formie zabawy może być prawdopodobnie pozostałością rytuału o przedchrześcijańskim rodowodzie:

W środę popielcową baby tańczą na konopie, to jest żeby konopie im urosły w lecie. Każdego spotkanego na drodze mężczyznę, pana lub chłopą, prowadzą do karczmy i tam go golą, a on ich za to musi częstować¹¹¹.

Przy posypywaniu głów popiołem jeden z pijaków prawi: “Ludkowie, którzyście się tu zgromadzili, będzie wam się dobrze powodzić, bo nasi pradziadkowie zawdy w wstępną środę pili, hulali, to im się téż co rok rodziły konopie, len. Tego nie trzeba zagubiać. W tych latach mało się ludzie zabawiają, to téż nie rodzi się len i konopie. Trzeba teraz dawać żydom pieniądze za towar na koszule”¹¹².

Element świętowania, tańca i hulanki w okresie wielkanocnym, czyli w czasie agrarnego (jak i pogańskiego) Nowego Roku, momentu kluczowego dla odrodzenia życia – stworzenia świata na nowo, był konieczny do wzrostu roślin włóknodajnych, a więc i całego procesu kosmogonicznego. Postrzeganie rośliny lnu w kategoriach kosmogonicznych zauważalne jest też w innych zwyczajach, np. odnotowanym w okolicy Pińczowa:

W niektórych okolicach, kiedy na Wielkanoc dają do święcenia gotowane jaja, kładą między te jaja jedno surowe które po oświeceniu wtyka się do lnu przeznaczony do siewu. Wychodzą na pole z tym lnem, zabiirają téż i jaje, które po siewie przynoszą napowrót do domu¹¹³.

Jajko jest niezaprzeczalnym symbolem nowego życia, co przetrwało do dziś w obrzędowości wielkanocnej, lecz korzenie tego wyobrażenia sięgają słowiańskiej kultury pogańskiej, która w

¹¹¹ S. Ulanowska, *Niektóre materiały etnograficzne we wsi Łukowcu (mazowieckim)*, ZWAK 1877, t. 8, s. 265.

¹¹² W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, ZWAK 1878, t. 9, s. 22.

¹¹³ Tamże, s. 35.

opinii części badaczy upatrywała w nim zaczątek powstania świata¹¹⁴. W zapisanym zwyczaju dwa obiekty o właściwościach kosmogonicznych, czyli jajko i włóknodajny len, wykazują potencjał kreacyjny, bowiem pierwsze z wymienionych po siewie przynoszone są z powrotem do domu, w którym odgrywać będą rolę magicznego środka dającego życie. Sam moment siewu jest chwilą podniosłą, obarczoną wieloma zakazami i nakazami, w której odświętnie ubrane kobiety zachowują się w sposób uroczysty: „Aby len wyrósł piękny, siejąca kobieta powinna ubrać się w czystą, białą koszulę i spódniczkę”¹¹⁵.

Temu logicznemu przyporządkowaniu tkania do kobiet dojrzałych – gospodyń, nie przeczy obecność w bajce ludowej motywu młodych panien doświadczających niezwykłych przygód związanych z wykonywaniem zadań dotyczących tkania i przędzenia, np. wątki T 410 „Śpiąca królewna”, T 480 „Dwie siostry. Dobra i zła”, T 500 „Tajemniczy pomocnik i jego imię”, T 501 „Trzy prządki”. Stawianie przed młodą panną wyzwań tego typu stanowiło formę sprawdzianu jej gotowości do podjęcia się roli małżonki, gospodyni, stąd w bajkach (zwłaszcza rosyjskich) tkanie należy do zestawu trudnych zajęć, które musi wykonać dziewczyna w chatce Baby Jagi lub u innej postaci pełniącej w bajce funkcję opiekuna inicjacji¹¹⁶. Dziewczyna w momencie zostania żoną musiała dysponować wszelką wiedzą i umiejętnościami obróbki lnu oraz wytwarzania materiału, czego oczywiście nauczano ją w wieku młodzieńczym, stąd znalezienie się w gronie mężatek było formą potwierdzenia jej umiejętności, a składane ślubne dary wyrażały tę ideę: „Oboje młodych zasadzają w końcu za stół i młodą «darzą», tj. składają jej dary, każdy jakie może: «sukrutek» lnu (6-10 żyłek), płótna kawałek wielkości takiej jak na fartuch, maitkę, pieniądze (po parę groszy); ojciec zaś ofiaruje co może z inwentarza”¹¹⁷. Panny uczą się jak być kobietami, ale jeszcze tego nie potrafią:

Wyjechałem se na spacer, jeszcze nie był dzień, dudana,/ Jeszcze nie był dzień,
Nadybałem grzeczno panne, która plewiła len, dudana,/ Która plewła len.
Já ji mówie: Szczęść ci Boże, musisz mojo być./
Jagże będzie prosze pana, nie umiem robić.

¹¹⁴ Wiele do badań nad mitologemem jaja wniósł artykuł W. Toporowa, do którego odwoływali się kolejni badacze, poszerzając jego analizę. Zob. W. Toporow, *Wokół rekonstrukcji mitu o jaju kosmicznym (na podstawie baśni rosyjskich)*, tłum. R. Maślanko, [w:] E. Janus, M. Mayenowa, *Semiotyka kultury*, Warszawa 1977; A. Miancki, *Jajo w wybranych wątkach ludowych bajek magicznych*, [w:] *Mit, prawda, imaginacja*, red. P. Kowalski, Wrocław 2011.

¹¹⁵ W. Siarkowski, dz. cyt., s. 35.

¹¹⁶ I. Rzepnikowska, dz. cyt., s. 104-111.

¹¹⁷ H. Czechowska, *Wesele w Rudzku*, MAAE 1896, t. 1, s. 40.

A czy to je nie robota, co ty plewisz len?

– Dopiero mie moja mama posadziła w niem¹¹⁸.

Ja idę drogą,/ ona len piele;

ja gadam do niej,/ ona sie śmieje.

Moja dziewczyno,/ nauc się robić,

bo cię nie wieźmie/ zaden królewic.

Tylko cię weźmie/ grabarz z urody,

będzies włocyła/ skóry do wody¹¹⁹.

W polskiej bajce ludowej zdecydowanie częściej pojawia się trudne zadanie stawiane przed dziewczyną, a polegające na uprzedzeniu niemożliwej dla człowieka ilości kądzieli. Wątek T 501 „Trzy prządki” można interpretować zgodnie z Proppowską propozycją jako formę zapisu procesu inicjacji, z tą jednak różnicą, że traktującą o przygotowaniu do wejścia w kolejny etap życia społecznego dziewczyny, nie zaś mężczyzny:

Pewien król chciał pojąć za żonę niewiastę, któraby mogła prząść słomę i siano w złoto. Przejeżdżał więc po kraju, a matka jakaś, wiedząc o jego postanowieniu, goniła przed jego oczyma córkę, bijąc i wrzeszcząc, że poprzędłszy wszystką słomę i siano, chce dach zrywać. Król wziął jej córkę do siebie i dawał jej przez trzy dni siano i słomy, a codzień przychodziła inna ułomna i koszlawa baba i poprzędły wszystko. Król postanowił się z nią ożenić, a panna zaprosiła te trzy krzywe i ułomne baby na wesele. Opowiedziały one królowi, że ich kalectwo od przedzenia pochodzi; więc król nie chcąc mieć żony krzywej, nie dał jej prząść więcej¹²⁰.

Wykazanie się umiejętnością przedzenia jest niezbędne do wkroczenia w rolę gospodyni i matki. Bycie dojrzałą kobietą uchodzi za tożsame z przedzeniem, bowiem bez tej umiejętności każda gospodyni byłaby usytuowana „poza” tym, co jest esencją tego momentu życia, czyli bycia kreatorką i dawczynią życia. W poniższej pieśni dziewczyna prezentuje swoje stanowisko, wprost sygnalizując, że nie ma ochoty i nie jest jeszcze gotowa na wejście w kolejną życiową rolę:

¹¹⁸ A. Saloni, *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, MAAE 1903, t. 6, s. 293.

¹¹⁹ O. Kolberg, *DWOK*, t. 27, Mazowsze, cz. 4, s. 254.

¹²⁰ J. Łęgowski (Nadmorski), dz. cyt., s. 754.

Kazała mi mać,/ dziecię kołysać.
Nie będę ja kołysała/ ale z chłopcy tańcowała..
Kazała mi mać/ konopie targać;
nie będę ja ich targała/ale kwiatki zabierała¹²¹.

Dziewczyna umiejąca doskonale prząść uchodzi za „najlepszą partię”, co obrazuje wioskową pragmatykę, o której wspomniałam w rozdziale drugim, a na którą wskazują także ludowe gadki o życiu małżeńskim i wykonywanych w rodzinie zajęciach gospodarskich:

Chłop mający leniwą żonę jest wyśmiewany przez innych mężczyzn i słucha ich przechwałek ileż ich „robotnice” są w stanie uprząść w ciągu jednego dnia: „Jak przysed na pańskie, do młocki abo do cego, tak sie te drugie chłopcy okropnie ś niego wyśmiewały. Raz mu tez opowiedali, po wiele ich baby naprzędły łokci, ze po dwadzieścia, po trzydzieści (a baba nimoze więcy uprząść jak jeden łokieć na dzień), „a wiele tez ta twoja robotnica naprzędła?”¹²².

Co ciekawe, w licznych bajkach traktujących o prządkach pojawia się motyw trzech magicznych pomocników, szczególnych kobiet pomagających dziewczynie wykonać niemożliwe zadanie, często w zamian za obietnicę, że odda im rzecz, której jeszcze nie ma, czyli narodzone rok później dziecko. Bajki te kończą się szczęśliwie, ponieważ dziewczyna lub jej mąż odkrywa imiona tajemniczych pomocnic, przez co bohaterka zostaje zwolniona z obowiązku zapłaty i zatrzymuje potomstwo:

Kiedy więc nadszedł on umówiony wieczór, a jejmość wydzieliła każdej z nich sporą kupę kłaków konopi do przędziwa, one ze śmiechem pokładały swoje kłaki przed wspomnianą dziewczką, a same, założywszy ręce, patrzą: co to dalej będzie? Nie upłynęło kilka minut, aż tu do kuchni, w której dziewczki siedziały, otwierają się drzwi i wchodzi trzy kobiety w bieli z dużymi głowami. Nie mówiąc nic nikomu, pobrały kądziele do garści, a jak zaczęły prząść, to piorunem ukończyły wszystką pracę. Odchodząc, powiedziały do dziewczki: „pamiętaj, coś przyrzekła, że co za rok mieć będziesz, abyś nam to dała”¹²³.

¹²¹ O. Kolberg, DWOK, t. 25, Mazowsze, cz. 2, s. 93.

¹²² T 902 „Wyleczenie leniwej żony”. O. Kolberg, DWOK, t. 8, Krakowskie, cz. 4, s. 218.

¹²³ T 500 „Tajemniczy pomocnik i jego imię”. W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, ZWAK 1885, t. 9, s. 53-54.

Panna następnie znajduje męża, a tajemnicze imiona prządek to Ciacia, Łacia, i Łup-cup-cup. W innej wersji wątku trzy prządki wyglądają nieco inaczej: „przy każdej cośik dziwnego uwidziała. I tak ta, co motała miała ręką trzek łokciów długą, ta co prządła, miała ząb trzek cáli dugi; a trzeciá miała siedzanie tak wielkie jak przetak”¹²⁴. Jeszcze inny ich opis zawiera niezwykle ciekawa wersja wątku T 554 „Wdzięczne zwierzęta”, zanotowana przez Kolberga:

Matka (czarownica) powiada: „Dobrze, dam ci moją córkę, tylko ten jeszcze kładę warunek, żeby ją w tém przebraniu, w jakim będzie, poznał. - Zaprowadziła go do dużego pokoju, gdzie przy otwartém oknie przędły trzy prządki. Wszystkie trzy stare, najbrzydsze w świecie baby: miały długie ręce, zęby jak kły świńskie, oczy jak miarki. - „Teraz poznaj, która z tych trzech bab jest królowną, tyle przez ciebie ukochaną; jeżeli ją poznasz, to ta próba będzie już ostatnią”¹²⁵.

Nie sposób oprzeć się pokusie powiązania tych trzech zaświatowych postaci kobiecych z boginiami odpowiadającymi za nić ludzkiego losu, zawsze występujących w triadzie. W Grecji znane były jako Mojry (rzymskie Parki) o imionach Kloto, Lachesis i Atropos, odpowiadających kolejno: rozpoczynaniu i przedzeniu nici ludzkiego życia, mierzeniu jej długości i przecinaniu jej w momencie śmierci¹²⁶. Przywołane boginie miały wybrakowane ciała, wspólnie posiadały tylko jedno oko i tylko jeden ząb. Podobną rolę pełniły Norny w kulturze nordyckiej, a w Rosji Rożanice¹²⁷. Ostatnia z przytoczonych wersji bajki traktuje o zamianie panny w jedną z „najbrzydszych na świecie” prządek, czyli przyjmuje na określony czas rolę jednej z trzech bogiń losu, ukazując zaświatowość kobiety w momencie liminalnym (tuż przed ustanowieniem małżeństwa), a także bardzo bliski związek wyobrażenia na temat płci żeńskiej z owymi boginiami. Kobiety noszące w sobie płód również okazują się tymi, które decydują o tym, czy nić życia ich potomka będzie przędzona czy przecięta, analogicznie jak w przypadku leczenia ziołami, ich

¹²⁴ W. Kosiński, *Materyjały do etnografii Górali Bieskidowych*, ZWAK 1881, t. 5, s. 208.

¹²⁵ T 554 „Wdzięczne zwierzęta”, O. Kolberg, DWOK, t. 8, Krakowskie, cz. 4, s. 46.

¹²⁶ R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczowski, Kraków 2009, s. 36-37. Motyw przedzenia losu jest uniwersalny dla kultur europejskich, od Grecji aż po kraje nordyckie: „Wyraz oznaczający »przeznaczenie« (staroniemieckie wurt, staronorweskie urdhr, anglosaksońskie wyrd) pochodzi od indoeuropejskiego czasownika uert – obracać, kręcić; stąd staroniemieckie wirt, wirtel – wrzeciono, kądziel. W kulturach, w których wielkie boginie łączą w sobie właściwości księżycy, ziemi, roślin, wrzeciono i kądziel, którymi przędą przeznaczenie ludzkie, stają się ich atrybutami”. M. Eliade, dz. cyt., s. 199.

¹²⁷ A. Gołębiowska-Suchorska, *Nić/Przędza*, dz. cyt., dostęp 11.01.2023.

działania są równoznaczne z jej wydłużaniem lub kończeniem. Specjalnie tkane lniane i konopne koszule bez węzłków były strojem, w którym grzebano zmarłych, aby mogli bez przeszkód dostać się na tamten świat. Wyposażały one ludzi w strój wykonany z tkaniny przygotowanej z nici uprzedzonych przez kobiety – dawczynie życia, gdy symboliczna nić żywota już została przecięta.

Kolejną poszlaką do zrozumienia roli kobiety, jako wkraczającej podczas przędzenia w rolę boskiej kreatorki, są pozostałe, żeńskie postaci słowiańskiego świata mitycznego zajmujące się tą sakralną czynnością. „Dane etnograficzne zebrane na północy Rosji pokazują Mokosz jako niewidomą prządkę opiekującą się sferą zajęć kobiecych. Przybierała postać kobiety z długimi, rozpuszczonymi włosami, wielką głową i długimi rękami. Obchodziła nocami izby i przędła przy opuszczonych kołowrotkach”¹²⁸. Powtarzanie tak brzemienne w skutki aktu twórczego i wchodzenie w rolę bogini przeznaczenia oznaczało, że kobiety musiały podchodzić do tego zadania bardzo ostrożnie, tkąć tylko w określonych porach, wystrzegać się tego w niektóre dni (najczęściej piątki, dzień poświęcony wielkim boginiom). Agnieszka Gołębiowska-Suchorska odnalazła w folklorze rosyjskim poszlaki wskazujące na związki tkania z demiurgami słowiańskiego świata: Welesem, Perunem, Babą Jagą oraz Mokoszą¹²⁹. Akt kreacyjny zawsze ma związki z czasem sacrum, wymaga wprowadzenia się w stan mediacyjny. Praca nad włóknem i tkaniną była żmudnym zajęciem na wzór medytacji (należy wspomnieć usypiające właściwości konopi¹³⁰); zawsze wykonywano ją w okresie jesienno-zimowym, a więc czasie dominacji ciemności i nocy.

W świetle wspomnianego, agrarnego charakteru kobiecych roślin niezwykle ciekawe wydają się informacje na temat dzikich samosiejek:

Najlepsze do święcenia są konopie samosiejki, t.j. wyrosłe gdzieś na brózdzie, nad drogą¹³¹;

4 grudnia Huculszczyzna, dzień Ofiarowania NMP: W wigilię Huculi obsypują krowy siemieniem i smarują wymiona masłem, ażeby krowy dawały dużo mleka. Po północy nagie

¹²⁸ B. Walęciuk-Dejneka, *Bajkowe prządkki/tkaczki – funkcjonowanie motywu w folklorze; Ludowy aspekt inności*, „Spotkania Humanistyczne. Międzynarodowy Interdyscyplinarny Periodyk Naukowy”, nr 5, 2015, s. 12. Łowmiański natomiast wspomina, że Mokosz była opiekunką tkaczek, prządek bóstwem rolniczym, opiekunką urodzaju. H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-VII)*, Warszawa 1986, s. 124.

¹²⁹ Zob. A. Gołębiowska – Suchorska, „*Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje*”, dz. cyt., s. 25-33.

¹³⁰ S. Niebrzegowska-Bartmińska, 2018, dz. cyt., s. 437.

¹³¹ Z. Rokossowska, *O świecie roślinnym, wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu, we wsi Jurkowszczyźnie pow. Zwiąhelskim*, ZWAK 1889, t. 13, s. 172.

kobiety siadają na progu i przędą samosiewne konopie, w dzień zaś rozpoczynają wszelkie roboty, ażeby mieli powodzenie podczas orki¹³².

W inny sposób waloryzowano więc rośliny dzikie i rośliny uprawne, co w tym szczególnym przypadku (dziczenia gatunków uprawnych) wtórnie wpłynęło na odmienne postrzeganie włóknodajnych samosiejek. Zgodnie z ludowym kluczem postrzegania rzeczywistości dzikie lny i konopie odznaczały się kosmogonicznym potencjałem co osobniki uprawiane, jednocześnie były obdarzone przymiotami przynależącymi do roślin „obcych”, wykazując tym samym związek z demonami, potencjał magiczny, przynależność do strefy chaosu. Przędzenie nici przygotowanych z włókien pochodzących z roślin dzikich należy do czynności sakralnych, a wymienione elementy, takie jak: północ, przebywanie na progu i nagość, w sposób niezwykle wyraźny przenoszą kobietę do strefy liminalnej. Na granicy chaosu oraz świata znajduje się prządka, kobieta u szczytu swych zaświatowych znaczeń, która zanurza się w świat nieustrukturyzowany, aby za sprawą swojego ciała, swoich palców, utkać rzeczywistość na nowo, co ważne – zrobić to tak, aby powstała rzeczywistość ludziom przychylna. W tym konkretnym przypadku etnograf wyjaśnia, że działanie to ma zapewnić powodzenie podczas orki. Stworzony z chaosu świat uspokaja się i zmienia w miejsce o warunkach sprzyjających człowiekowi. Ten ciekawy przykład pokazuje, jak daleko w chaos musi się zanurzyć prządka i jak donośnym momentem w ciągu roku jest dla Hucułów święto Zwiastowania Maryi (co istotne – prządki), bowiem to w tym momencie zaczyna się kreacja świata, z konopi dzikich, w odróżnieniu od procesów kosmogonicznych zapoczątkowanych w momencie siania roślin włóknistych. Balansowanie mocami poszczególnych roślin jest domeną kobiet zdolnych do udźwignięcia tego zadania.

Tak głębokie zespolenie przędących bogiń losu z roślinami włóknodajnymi i czynnościami z użyciem nici wpłynęło także na przypisanie tego zadania Matce Boskiej, która w polskiej kulturze ludowej przejęła funkcje i podmioty dawnych bóstw kobiecych, stając się opiekunką matek rodzących, prządek, urodzaju, ziół leczniczych itp.

Ongi przed wiekami Matka Boska bardzo pięknie przędła, przędła nici cieniuchne, długie. Pająk w kącie siedząc przypatrywał się prządce i niejako szydząc, odezwał się, iż on cieńszą i dłuższą uprzedzie nitkę. I rzeczywiście niteczka jego była i cieńsza i równiejsza i dłuższa, niż

¹³² Z. Sokolewicz, *Matka Boska w polskiej kulturze ludowej XIX i XX w. (Wybrane kwestie źródłowe i zarysowujące się pytania)*, „Etnografia Polska” 1988, t. 32, z. 1, s. 300.

nić Matki Boskiej. Otóż za karę pychy u wynoszenia się od téj dopiero chwili obdarował Bóg pająka trucizną¹³³.

Istotne wydaje się w tym miejscu odnotowanie roli pająka i jego związków z nićmi oraz tkaniem w słowiańskim folklorze: „Popularną słowiańską ozdobą bożonarodzeniową były słomiane pająki podwieszane pod sufitem jako symbol Demiurga-Tkacza. Ozdoby te nazywano m. in «światem», co wskazywać mogło na kojarzenie pajęczyny ze strukturą kosmicznej tkaniny, a koncentrycznego układu pajęczych nici z centryczną budową Kosmosu. Szczęście zapewniać miały też pająki zawieszane pod sufitem w czasie wesela, pojmowanego w kulturze tradycyjnej jako początek nowego życia. Wykonywano je z nici ozdobionych kolorowymi słomkami i papierkami, przytwierdzano w centralnym punkcie sufitu, a w kierunku kątów przeciągano nici”¹³⁴. Zanotowano także wierzenie zabraniające kobietom wymiatania pajęczyn w poście, ponieważ len miał rodzić się tym lepiej, im dłuższa była pajęczyna¹³⁵.

Poza cennym włóknem, konopie i len posiadają również drobne nasiona zawierające duże ilości niezbędnych, nienasyconych kwasów tłuszczowych o wielkim znaczeniu w medycynie współczesnej, jak i ludowej.

Rozparzonem nasieniem lnianem kataplazmują silne obrzęknięcia lub tworzące się ropnie. Oleju lnianego używają na omastę potraw postnych i smarują nim rany i oparzenia¹³⁶.

Jeżeli wydzieliny połogowe z organów płciowych zmniejszą się co do ilości, lub stają się cuchnące, powiadają, iż położnica „nia dobra czyścicca” i wtedy, aby to naprawić, radzą (...) również wewnątrznie zażywać odwaru z „malissy” (*Melissa officin.*), lub „czombru” (*Thymus serpyllum*) lub z „rumianku” (*Alchem. vulg.*) z „szałupiek cybulnych” (łuski cebuli), siemienia lnianego, nasion kminu albo też z “Bylniku” (*Arthem vulg.*)¹³⁷.

¹³³ B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, ZWAK 1881, t. 5, s. 152.

¹³⁴ A. Gołębiowska-Suchorska, *Pająk w folklorze rosyjskim*, „Acta Polono-Ruthenica” 2007, t. 12. 31-37.

¹³⁵ S. Niebrzegowska - Bartmińska, dz. cyt., 2000, s. 234.

¹³⁶ Z. Rokossowska, *O świecie roślinnym, wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu, we wsi Jurkowszczyźnie pow. Zwiąhelskim*, ZWAK 1889, t. 13, s. 181.

¹³⁷ F. Wereńko, dz. cyt., s. 126.

Osobom na niedostatek pokarmu w piersiach cierpiącym zaleca się: Pić „mleko”, t.j. emulsją z nasion konopi zwyczajnych („kałapni”, *Cannabis sativa*) przyrządzoną¹³⁸.

Dla nadanie twarzy oraz rękom białości i świeżości, jakoteż przeciw ogorzeliźnie (zahar”) radzą: (...) Nacierać twarz oraz ręce nasionami konopnemi, dokładnie utłuczonymi¹³⁹.

Ich dobroczynne działanie na skórę, jak i dostarczanie tłuszczu oraz cennych składników odżywczych w ubogiej, codziennej diecie nie umknęło uwadze członków chłopskiej społeczności.

Rośliny te bądź ich produkty powstałe po ich przetworzeniu (nici, pakuły) za sprawą swojego powiązania z czynnościami kreacyjnymi, kosmogonicznymi, magicznymi, znalazły zastosowanie w medycynie ludowej, w jej magiczno-rytualnym wymiarze. Siemię lniane zyskało właściwości apotropaiczne i waloryzowane było pozytywnie, o czym informują źródła etnograficzne:

Choroby zakaźne, wszelka zaraza: „Obsiać wążki pas gruntu dokoła wsi makiem „ciakunòm” lub siemieniem lnianem (Lepelskie). Wogóle „niaczystaja mocz” siemienia lnianego nie znosić nigdy, przeto na miejscu lnem zasianem („na lnianiszczy”) nie bywa; a gdziekolwiek miejsce sobie obierze, dość jest rozsypać tam choćby garść siemienia, a ustąpi natychmiast¹⁴⁰.

Len uznać można za „ziółko boże” także na podstawie legendy *Cudowny początek tkactwa i płóciennictwa*, według której „len, ta roślina dobroczynna, osłonięta jest przez Najświętszą Pannę Marią szczególniejszą opieką”¹⁴¹. Matka Boska miała obdarować lnem i technologią jego przetwarzania biedną dziewczynę. Kosiński podaje, że „Len kwitnie tylko przed południem dlatego, że przed południem odprawiają się msze święte¹⁴²”, co także wskazuje na pozytywną waloryzację rośliny w schrytlianizowanej już kulturze słowiańskiej.

Ciekawym zjawiskiem jest także zastosowanie roślin włóknodajnych w leczeniu schorzeń takich jak szaleństwo:

Z nici po zupełnem narządzeniu krosien do tkania pozostałych, pić odwar i temuż po wywarzeniu opasywać się. Odwar z młodych gałązek „Wierby” (Wierzba iwa, *Salix caprea*)

¹³⁸ Tamże, s. 127.

¹³⁹ Tamże, s. 179.

¹⁴⁰ Tamże, s. 184.

¹⁴¹ J. Grajner, *Legendy o Matce Boskiej, Panu Jezusie i Świętych Pańskich*, Warszawa 1904, s. 89-91.

¹⁴² W. Kosiński, *Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej*, MAAE 1904, t. 7, s. 45.

jako napój. Przy smutnem usposobieniu wogóle, podają naczco miód z solą, lub z nasionami utłuczonymi konopii¹⁴³,

czy nieprawidłowy, odstający od normy rozwój dziecka: „Gdy dziecko jest słabe i długo nie chodzi, radzą: (...) Gdy sieją konopie, posadzić chore dziecko w polu na ziemi i siać przez nie”¹⁴⁴.

Wydaje się, że len i konopie, wykorzystywane jako nieprzetworzone rośliny, mają tę samą moc kreacyjną i rekreacyjną, co nici wykorzystywane do tworzenia nowych światów, uporządkowanych, a więc ich użycie pozwala na naprawienie tego, co nosi w sobie znamiona chaosu – szaleństwo bądź opóźnienie rozwojowe. Biorąc pod uwagę niezwykle istotny w zamówieniach i ludowym lecznictwie element powrotu do punktu wyjścia, do stanu zero, symulowania ponownych narodzin chorej osoby, tworzenia nowego, lepszego człowieka na miejsce tego, który był dotknięty jakimiś dolegliwościami, użycie lnu i konopi jako pozwalających zacząć „od nowa” jest zupełnie czytelne.

Nie dziwnym jest fakt, że nasiona mogły być postrzegane w kulturze ludowej jako kumulacja potencjalności, zwłaszcza zaś gatunków włóknodajnych. Z nich miały bowiem powstawać rośliny zapewniające surowiec kosmogoniczny, a w efekcie re-kreację świata. Cykliczność, odnawialność i nieustanne kreowanie na nowo stanowią jedne z podstawowych wyznaczników ludowego postrzegania rzeczywistości oraz bycia w niej. Znajduje to bezpośrednio odbicie w cyklu rozwojowym rośliny, rodzącej się z nasiona, osiągnącej dojrzałość i rodzącej kolejne nasiona, które w wymiarze tak botanicznym, jak i symbolicznym są jądrem mieszczącym w sobie potencjał nowego życia. Zestaw wartości:

nasiono – len/ konopie – nici – kobieta – przędzenia – tkanie,

występujących wspólnie, zdaje się nie pozostawiać wątpliwości, co do łączącej je funkcji i mocy, jaką posiadały w ludowym świecie i folklorze obrzędowym. Wedle klucza cykliczności, zamiast postrzeganego linearnie czasu, stanie się zupełnie jasne, dlaczego taką uwagę przykładano nie tylko do samego przędzenia czy koronnej czynności kreacyjnej – tkania, ale do całego procesu: od momentu zasiania nasiona, przez dbanie o jego wzrost, wysokość rośliny, aż po przerabianie łądyg

¹⁴³ F. Wereńko, dz. cyt., s. 143.

¹⁴⁴ Tamże, s. 134.

na włókno. Moment kreacji nie jest właściwy tylko tkaniu, to jeden z etapów kończących cały proces, w którym przewodniczką i jedyną osobą zdolną go przeprowadzić okazuje się kobieta. Zwłaszcza zaś kobieta dojrzała, gospodyni – matka.

W świetle ludowych przekazów nic jest także tworzywem w procesie kreowania przez Boga istoty ludzkiej. Według bajki ajtiologicznej T 2460 „Stworzenie człowieka”:

kiedy Pan Bóg ulepił mężczyznę i kobietę z gliny, musiał im poseszywać piersi i brzuchy. Wziął jedną nitkę i zeszył mężczyznę i jeszcze zostało kawałek nitki, z której utworzył się członek męzki; wziął drugą, zeszył kobietę, ale kawałek zabrakło, ztąd powstał członek żeński¹⁴⁵.

Nic w tym przypadku zostaje przemieniona w organy rozrodcze, markujące najwyraźniejszą różnicę między płciami i będące reprezentacją sił witalnych oraz tworzących nowe życie. Niestety nie wiadomo, czy nic pochodziła z włókna lnianego czy konopnego, jednakże fakt, że ludzkie ciała mają składać się z tego pierwotnego tworzywa, świadczy o głębokiej unii tych gatunków z rodzajem ludzkim. Eliade, pisząc o mitycznym pochodzeniu członków danej kultury od rośliny, zauważa: „Fakt, że pewna rasa pochodzi od jakiejś rośliny, dowodzi, że źródło życia znajduje się skupione w tejże roślinie, a zatem ludzka forma znajduje się w tym potencjalnie, w postaci zarodków i nasion”¹⁴⁶.

Len w folklorze pojawia się także często jako odpowiednik włosów lub w związku z nimi. Kobiety w kluczowych momentach w roku, podczas świąt, np. na Wielkanoc lub Boże Narodzenie, nie mogły czesać włosów, bo inaczej nie udałby się len¹⁴⁷. „Manipulacje włosami dziewcząt oraz nabywanie przez nie umiejętności przędzenia, tkania, szycia konotowały rozwój ich zdolności prokreacyjnych. Stąd też w tekstach ludowych związanych z okresem panieństwa symbolika włosów i nici uzupełniają się wzajemnie”¹⁴⁸.

Młoda: W ty kómorze, w ty kómorze, w ty nowy,
cesa^a se pani m^oda len biá^uy,

¹⁴⁵ T 2460 „Stworzenie człowieka”. A. Petrow, *Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki*, ZWAK 1878, t. 2, s. 126.

¹⁴⁶ M. Eliade, dz. cyt., s. 297.

¹⁴⁷ S. Niebrzegowska-Bartmińska, dz. cyt., 2018, s. 366.

¹⁴⁸ A. Gołębiowska-Suchorska, „Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje”, dz. cyt., s. 159.

cesa^a se len biá^y i w^osy:
wydajes mie moja matko z rozkosy,
wydajes mie moja matko na rolą,
bede jad^a kapuscine ja^oową¹⁴⁹.

Można zauważyć w kulturze ludowej różnicę pomiędzy włosami zaplecionymi i rozpuszczonymi, podobnie jak między rozdzielonymi niciami a tkaniną. Dopóki nić wciąż jest tworzywem aktu kreacyjnego, posiada pewien potencjał płynący z jej niedokończoności, natomiast gotowy materiał reprezentuje strukturę, stąd na przykład koszula lniana/konopna utkana przez dziewczynę dla przyszłego męża informowała o jej gotowości do zamążpójścia, sygnalizowała, że dojrzała ona do wejścia w rolę gospodyni-kreatorki i nie popełni w tym akcie błędów, zapewniając, że wszystkie pozostałe procesy twórcze wykona właściwie, w tym m.in. urodzenie dziecka. Ciekawą perspektywą wydaje się także postrzeganie czynności zaplatania dziewczęcych włosów, wianków czy tworzenia czepca „nicianskiego” jako aktu twórczego. Każdy kolejny element przejścia kobiety do innego stanu wiązał się z czynnością plecenia. Warkocze na dziewczęcej głowie były formą najbardziej nietrwałą, rozplatane po wieczorze panieńskim przenosiły pannę ponownie do strefy chaosu, następnie w momencie postrzyżyn pozbywano się ich, a ich miejsce zajmowała najbardziej trwała i starannie utkana struktura z nici – czepiec, która obowiązywała już do końca życia kobiety jako najwyższa forma ustabilizowania jej jako jednostki.

Ideę cykliczności wyrażoną za pomocą symboliki lnu, zataczania koła roku i związek z kobietą zakonserwowała się w ludowej pieśni:

Pośpieszmy na pola, na błonie kwitnące,/ lnu ziółko tam widać dla dziewcząt rosnące.
Zieleni się mile, wysmukłe i drobne,/ niejako dziewicom młodziuchnym podobne.
Tam się pyszną kłosa w swym złotym ubiorze,/ lnu ziółko tu stoi w swój cichój pokorze.
Na główce modrzuchna jak niebo korona,/ ta najczystsza z rosy perełką zrobiona.
Tuliła je ziemia jak matka w swym łonie,/ aż wnet i podrosło w niebieskiej obronie.
Już wdzięcznie się kłania i wznosi swe czoło:/ „Wam, ziemio i niebo, dziękuję wesoło”.
Wnet zbierzem i zniesiem do domu to ziółko,/ tam włóknem srebrzystym <obwiję> się w kółko.
Niech kółka zawarczą, niech śpiewy się wznoszą!/ nić cieńsza nad jedwab - to naszą rozkoszą.
Gdy śniegi te pola zielone pobielą, / zejdziemy się wszyscy wieczorem z kądzielą.

¹⁴⁹ S. Udziela. *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi*, ZWAK 1890, t. 14, s. 113.

Jak w lecie len strojny nas cieszy w swym kwiecie,/ tak zimą we wieniec żyjący nas splecie.
Więc śpieszmy na pola, na błonie kwitnące,/ lnu ziółko tam widać dla dziewcząt rosnące.
Zieleni się mile, wysmukłe i drobne,/ niejako dziewczętom młodziuchnym podobne¹⁵⁰.

Jeszcze jeden argument za przyporządkowaniem lnu i konopi do dojrzałego okresu kobiecego życia dostarcza nam obrzęd weselny, w którym po oczepinach i zakończeniu „chmielowego” okresu, pojawia się taniec zwany siemieńcem lub polonezem na konopie przypięcztowujący wstąpienie kobiety w okres gospodyni-twórczyni¹⁵¹. Jest to uroczystość obrzędowa zapewniająca urodzaj wspomnianych roślin włóknodajnych, ich obfitość i wysokość, przekładająca się na długość nici, a tym samym życia i dobrobytu w domu nowej gospodyni. Rozstanie się z roślinami panieńskimi i inicjalnym chmielem pozwala mężatce wejść w przestrzeń należącą do kobiecych roślin gospodarskich.

4.5 Groch i grochovina: między płodnością a jałowością

Kolejna roślina wpisująca się w obraz kobiecych doświadczeń to groch. Na polskiej wsi jedna z ważniejszych roślin użytkowych, a także o dużym znaczeniu symbolicznym. Jak w większości przypadków, w tekstach folkloru pojawia się zazwyczaj jedynie nazwa rodzajowa – groch, bez dookreślenia gatunku. Niekiedy występuje pod innymi nazwami, zwykle regionalnymi, np. horoch, haraszok, szablat, karadon, a nawet piechociarz i łyż Matki Boskiej. Ostatnią nazwę wyjaśnia wątek podaniowy T 2673 „Groch”:

Bardzo dawno temu panował na ziemi okropny głód, a był on karą za grzechy ludzi. Ludzie umierali z głodu. Bóg nie dawał się żadną miarą ubłagać. Wtedy Matka Boska poczęła płakać i błagać; łyż jej spadały na ziemię i przemieniały się w groch, który ludzie zbierali i spożywali. Po kilku dniach wyczekiwania lepszej przyszłości doczekali się ludzie przebaczenia bożego za wstawieniem się Matki Boskiej¹⁵².

¹⁵⁰ O. Kolberg, DWOK, t. 40, Mazury Pruskie, s. 102-103.

¹⁵¹ S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Siemieńec*, [hasło w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych, Rośliny*, t. 2, red. J. Bartmiński, Lublin 2018, s. 473-479.

¹⁵² B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody (część druga)*, dz. cyt., s. 279.

Rośliny te dostarczają przede wszystkim ziarna znajdującego się w strąkach. Po dojrzewaniu pękają one z dwóch stron, otwierając się i wysypując ze środka nasiona. Groch stanowił jeden z podstawowych składników pożywienia, toteż w bajkach pojawia się nierzadko jako pokarm lub obiekt czynności rolnych i gospodarskich stanowiących codzienność osób zamieszkujących wieś. Ponieważ był nieodłącznym elementem dań świątecznych i obrzędowych, w kulturze chłopskiej praktykowano liczne zabiegi magiczne służące zebraniu obfitych plonów, nakazy i zakazy dotyczące siania grochu, a konsekwencje ich nieprzestrzegania przedstawiają zachowane przekazy. Kwestie związane z uprawą podstawowych roślin spożywczych postrzegano na wsi bardzo poważnie:

Jedna kobieta przez pomyłkę zasadziła groch na kartoflach, należących do innej kobiety. Gdy groch wyrósł, właścicielka pola nie pozwoliła zebrać grochu, ani nawet nie chciała przystać na podzielenie się grochem, ale owszem za radą ludzi wzięła kilka ziarenek grochu i rzuciła umarłemu do trumny, „pod umarłego”, to ta „zdechnie”, tj. ta kobieta, która nieprawnie posadziła groch na jej polu. Zabobon ten jest powszechny w okolicy¹⁵³.

Częste odwołania do grochu w folklorze odzwierciedlają istotne miejsce tego taksonu w chłopskiej kulturze¹⁵⁴, kulinariach, obrzędach i gospodarstwie domowym. Istotną formą literatury ustnej, w jakiej występuje groch, są pieśni, oddające relację pomiędzy konkretnym momentem życia kobiety i waloryzowaniem pewnego wyobrażenia na temat kobiecości a rośliną.

Nasiona roślin z rodziny bobowatych (inaczej motylkowatych *Fabaceae*), w tym grochu, fasoli, bobu, posiadają wysoką wartość odżywczą, m.in. z tego powodu zajmowały poczytne miejsce w zabiegach płodnościowych (np. rzucanie grochu na parę młodą). Niewykluczone, że powiązanie bobowatych (w przypadku Polski najpopularniejszy był groch) z symboliką płodnościową może wynikać także z faktu pęcznienia jego ziaren w kontakcie z wodą (podobnie jak kasza jęczmienna czy pszena, znana jako pęczak, o podobnych konotacjach oddających dobrobyt i płodność).

Pośród wielości roślin o symbolice płodnościowej właśnie z bobowatymi wiązano wierzenie, że posiadają one wyjątkową zdolność tworzenia zarodka w kobiecym ciele w wyniku

¹⁵³ Brak w PBL. M. Wawrzenecki, *Wieś Mysłaków. Notaty ludoznawcze*, MAAE 1907, t. 9, s. 237.

¹⁵⁴ Groch występuje w licznych bajkach ludowych. Zob. S. Orzechowska, *Groch*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=345>, (dostęp 02.01.2023 r.).

zjedzenia nasiona. Podobne przekonania odnotowano wcześniej także w innych kulturach, m.in. greckiej:

W przedhelleńskich czasach jądanie fasoli było, jak się zdaje, zakazane. Pitagorejczycy nie jedli fasoli, ponieważ mogły w niej przebywać dusze przodków, i mężczyzna, w przeciwieństwie do kobiety, jedząc fasolę mógł pozbawić swego lub jej przodka możliwości ponownego przyścia na świat. Ludowe święto fasoli świadczyłoby wobec tego o świadomym wyszydzeniu przez Hellenów bogini, która to tabu narzuciła. Podobne znaczenie ma obdarowanie męską godnością kapłańską Fytalidów („hodowców”), żeńska bowiem forma ich imienia jest przypomnieniem, że hodowla fig, podobnie jak uprawa fasoli były pierwotnie misteriami dostępnymi jedynie dla kobiet¹⁵⁵.

W polskim folklorze odnaleźć można opowieści odnoszące się do tego konceptu. Groch w słowiańskich bajkach bywa zwykle łączony z cudownym aktem narodzin, jak w wątku T 700 „Paluszek”, traktującym o małżeństwie, które ma problemy ze spłodzeniem dzieci, lecz w wyniku niezwykłych wydarzeń lub czynności doczeka się upragnionego potomstwa. Do popularnych motywów europejskich należy zajście w ciążę w wyniku zjawisk lub czynności niezwiązanych z seksem, np. zapłodnienie przez wiatr lub w wyniku połknięcia ziarenka przez kobietę:

Buła sobi baba, taj ne mała ditěj. Raz, ide sobi do cerkwy, dýwyt’sia; kòtyt’sia horòch; wonà pidniał johò taj zjiła. Pryjszła do domu taj wrodyła syna i nazwała johò Pokoty-horoszok¹⁵⁶.

Rozważając kwestię nietypowych form płodzenia dzieci, interesującym może być przeanalizowanie problemu, dlaczego w polskich zabobonach i zwyczajach dotyczących grochu pojawia się korelacja z gazami fizjologicznymi: „Dziewięć ziarenek wyłuskanych z jednego strąka, gdy się podrzuci komu pod nogi na jakim zgromadzeniu, to tyle razy będzie pier...”¹⁵⁷; „Gdy się groch polny sieje, należy wystrzegać się puszczania wiatrów, bo groch byłby robaczywy”¹⁵⁸. Najwidoczniej chłopskiej uwadze nie umknęło spostrzeżenie, iż spożycie nasion roślin

¹⁵⁵ R. Graves, dz. cyt., s. 311, s. 80.

¹⁵⁶ T 301 „Bracia zdradzieccy”. J. Moszyńska, *Bajki i zagadki ludu Ukraińskiego*, ZWAK 1885, t. 9, s. 97-98.

¹⁵⁷ Z. Wierzchowski, *Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzskiego i Niskiego w Galicyi*, ZWAK 1890, t. 14, s. 185.

¹⁵⁸ W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, ZWAK 1885, t. 9, s. 35.

bobowatych przyczynia się do zwiększenia powstawania gazów w jelitach. Zanotowano także w bajkach polskich urodziny dziecka z grochowin, do których wydzielano gazy fizjologiczne:

Jeden gospodarz nie miał nigdy dzieci. Oboje z żoną bardzo się martwili. Róż siedzieli w domu oboje i płakali, że jem się tak powodzi, że inne ludzie mają dzieci, a my to nie. Przyszła wtenczas żebraczka prosić o jałmużnę i mówi:

-Pochwalony J. Chrystus! Cóż słysząc u was?

A oni mówio, że mają wielgie zmártwienie.

Ona ich pyta:

-Jakie zmártwienie?

A oni ji mówio, że dzieci nie mają, a bardzo pragną.

-Dobrze, może wy tu macie stempe?

A oni mówi:

-Mamá

- A grochowine macie?

-Mamá.

Wzięna tedy grochowine, włożyła do stempy i kuźdy, komu się tylko chciało bździć, żeby w te grochowiny chodził, że za trzy dni urodzi się bździoszek. I tak się stało.”¹⁵⁹.

Można odnieść powyższe wyobrażenia do bardzo archaicznych wierzeń dotyczących zapłodnienia przez wiatr. W kulturach europejskich bowiem sądzono, że dusza ludzka, duch, nowe istnienie mogło powstać za sprawą boskiego tchnienia, dosłownie rzecz ujmując – wiatru¹⁶⁰. Wiatr, duch, powietrze, tchnienie, jako komponenty odpowiadające za powstanie życia, to jedno, a drugie to zapładniająca i odżywcza moc pęczniejącego grochu. Wytworzone w jelitach wiatry w połączeniu z pustymi, jałowymi grochowinami, pozbawionymi nasion, dają razem zarodek, nowe życie poczęte w sposób magiczny, toteż dziecko również okazuje się nietuzinkowe, bardzo małe lub obdarzone niezwykłymi mocami.

Mimo tak silnie zarysowanej symboliki płodnościowej ziarna, groch jednocześnie oznacza w ludowym kodzie jałowość, starość, suchość, podeszły wiek, zaświatowość czy staropanieństwo

¹⁵⁹ T 700 „Paluszek”. A. Saloni, *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, MAAE 1903, s. 366-367.

¹⁶⁰ R. Graves, dz. cyt., s. 17-18, 105-106; E. Masłowska, *Akty mowy – powielanie gestów kreacji Stwórcy*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2013, t. 23, s. 350-352.

i to właśnie one wydają się być najczęściej eksponowane w tekstach oralnych. Formą wyrażania owych przeciwstawnych nasionom wartości będą grochowiny. Puste, pozbawione bogatych w substancje pokarmowe nasion strąki, wysychające i zmieniające się w brunatne, cienkie i szeleszczące pozostałości po owocach, są bardzo często spotykanym motywem w pieśniach dotyczących starszych pań. Uproszczone przedstawienie cyklu życiowego grochu z cyklem życia wiejskiej kobiety wydaje się niemalże mimetyczne. Po wydostaniu ze strąków grochu jego nasion (dzieci) reszta jest postrzegana jako bezużyteczna. Kobieta po urodzeniu potomstwa i utracie zdolności rozrodczych również zaczynała być postrzegana jako starucha o niskiej „wartości” i związkach ze światem śmierci, do której, w chłopskiej wyobraźni, już było jej niedaleko. Grochowiny pojawiają się tym samym jako przeciwieństwo młodości i piękna, ale także symbol braku seksu, co wydaje się logiczne:

A gdybym zaszed / pod tve okieneczko;
pewnobym widział,/ pewnobym widział
twoje łóźeczko./
Ani poduszek,/ ani pierzyny:
pójdzie Jasio spać, /pójdzie Jasio spać
na grochowiny¹⁶¹.

Warto odnotować, że grochowiny służyły w gospodarstwie domowym też jako poślanie, swego rodzaju izolacja: „Pod ścianami stoją łóźka, bez sienników, ale wysłane za to grochowinami, przykrytymi grubą płachtą: na ten leży pierzyna i poduszek jaknajwięcej, gdyż świadczy to o zamożności domu”¹⁶². Wyrażanie ubóstwa za pomocą grochowin pojawia się też w jednej z pieśni: „Zaprzęgój, zaprzęgój/ te siwe kónie,/ pojedziesz, pojedziesz/ po posog żónie./ A jakiz tam posag/ tyj twoji żóny,/ dwa snopki grochowin,/ a trzeci słomy”¹⁶³. Jako że zadaniem kobiety było łuskanie grochu, ta która wnosi do nowego domu grochowiny zamiast ziarna, nie wprowadza tam żadnego życia. Z pewnością grochowe poślanie było dużo mniej przyjemne niż poduszki, co również utrwalono w bajce:

¹⁶¹ O. Kolberg, DWOK, t. 12, W. Ks. Poznańskie, cz. 4, s. 158.

¹⁶² K. Smoleńcówna, *Wieś Chmielnik w powiecie lubelskim*, „Wisła” 1889, t. 3, z. 2, s. 238.

¹⁶³ O. Kolberg, DWOK, t. 3, Kujawy, cz. 1, s. 279.

Aż tu na wieczór, przychodzi ón wąż pode drzwi i woła: „Otwieraj my żono, boś my ślubowała.” Wtenczas mu ona otworzyła. Jak wszed, mówi żeby mu jeść dała. Óna wziena skarupki i trochę mu klusek dała. Potém on powiada żeby mu posłała, bo tu będzie spać. Óna mu za piecem trochę grochowin rzuciła i posłała. A ón woła i chce na łóżku spać. Wziena, i w nogach swoich mu posłała. W nocy przemienił się w pięknego chłopca (..) ¹⁶⁴.

W pieśni zestawienie opozycji grochovina – poduszki oddawało znacznie więcej niż tylko wymiar pragmatyczny. Wedle poetyki ludowej przedstawia się akt seksualny za pomocą wyrażeń niedosłownych. W pieśniach zalotnych, miłosnych, erotycznych pojawiają się prośby mężczyzny o wpuszczenie go na pierzyny lub pokazanie poduszczek i zawsze wiąże się to z aktem płciowym, w domyśle z młodą, atrakcyjną dziewczyną „jak kalina”, sypiającą na tym niemalże książęcym posłaniu, bowiem zgodnie z wiejskimi tekstami posłanie grochowe jest zarezerwowane dla kobiet starych:

Ozeni ułem sie tu na spól z płacem
Ni mum położyć główecki na cem,
Wsystkie dziewczyny mają piezyny,
A jo ze swojom na grochowiny ¹⁶⁵.

Odrzucenie męskiej prośby o wpuszczenie go do sypialni może być wprost wyrażone wysłaniem go na grochowiny, z których, jak wiadomo, nie zrodzi się nic, bowiem bez aktu seksualnego jest to niemożliwe. Podobny sens oddawało zwyczajowe wręczenie grochowin kawalerowi, któremu odmówiono ręki panny. Odejście kandydata z „grochowym wieńcem” oznaczało odrzucenie przez dziewczynę, co zakonserwowała także bajka ludowa:

(...) Kasińka, urodna córa starego Wojewody. Rumiana jak polna róża, świeża jak leśna malina, oczkami czarnymi, co połyskiwały by dwie tarczki, nie jedno serce młodzieńca do siebie wabiła. (...) Ale Kasińka żadnego nie chciała, żadnego nie wybierała, jeden po drugim z grochowym odjeżdżał wieńcem ¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Brak w PBL. Tamże, s. 122.

¹⁶⁵ K. Kozłowski, dz. cyt., s. 275.

¹⁶⁶ Brak w PBL. O. Kolberg, DWOK, t. 14, W. Ks. Poznańskie, cz. 6, s. 265.

Oprócz zestawienia: poduszki – grochowiny, w pieśniach ludowych funkcjonuje symboliczne przeciwstawienie panny wdowie, które przedstawia się jako wyrażenie opozycji: jałowość – urodzaj, lub jak w pieśni poniżej – grochowiny z kontrastującymi czystymi, słonecznymi wianeczkami:

Nie obrodziły się grosze (grochy),/ ani grochowiny,
nie zajeżdżaj do wdowuli, /ale do dziewczyny
Bo u wdowy, chleb gotowy,/serce zapaliste,
a u panny dwa wianeczki,/gdyby słońce czyste¹⁶⁷.

O co mnie bijesz Jasiu, oto o poduszki Kasiu.
Oj nie bij mnie Jasiu o nie, pójdę do matuli po nie.
O nie bij mnie Jasiu o nie, pójdę do matuli po nie.
Matusia ich sama niema, bo na grochowinach lega.
Oj nie lżyj Jasiu, nie lżyj, oj pięć poduszczyk leży.
Pięć poduszczyk, pięć kwapowych dla ciebie Jasiu gotowych¹⁶⁸.

Druga w przytoczonych pieśni przedstawia przymuszoną biciem młodą dziewczynę, która po pewnym czasie organizuje Jasiowi posłanie „na poduszczykach”. Tych ostatnich już nie posiada jej matka, bowiem stara kobieta kładzie się tylko na przysługujących jej wiekowi grochowinach, mało wartościowym surowcu, wskazującym też na niską rozrodczość i seksualność, jaką przedstawiała w kulturze ludowej starsza kobieta. Rozumienie to jest komplementarne z tym, co przedstawiała cytowana powyżej bajka *O bździoszku*, w której ukazano naturalny proces zapładniania niejako na odwrót. Jałowa, pusta niczym grochowiny bezpłodna kobieta poprzez wydzielanie do nich gazów napełnia je życiem. Warto dodać, że procesy odwracania śmierci do życia były jednym ze sposobów leczenia w medycynie ludowej. Wywołująca śmiech lub grymas bajka o dziecku powstałym z gazów fizjologicznych może być odzwierciedleniem wyobrażeń na tematy dużo bardziej poważne, co wymaga odrębnych badań.

Grochowiny były również jednym z atrybutów starszych kobiet podczas zapustnych zabaw. Używając tego silnie nacechowanego artefaktu, dowodziły zabawą polegającą na upokarzaniu

¹⁶⁷ O. Kolberg, DWOK, t. 12, W. Ks. Poznańskie, cz. 4, s. 22.

¹⁶⁸ Tamże, s. 228.

innych, sygnalizując, że niepłodność, jałowość czy opóźnienia we wstąpieniu w związek małżeński były postrzegane jako powód do wstydu. „Tańcząc i śpiewając, wybierają duży kłoc drzewa, a który z chłopców wówczas im się nawinie, tego doń zaprzęgają, a kładąc mu na głowę wieniec grochowy – godło celibatu, tańczą wokoło urągając, dopóki się młodzieniec im nie wykupi i nie przyrzecze poprawy na rok przyszyły”¹⁶⁹. Zgodzić należy się z użytym przez etnografkę określeniem „godło celibatu”, bowiem grochowiny były roślinnym wyrazem braku aktywności seksualnej. Według wielu uczonych też godłem celibatu miał być ruciany wianek, co przy dogłębnej analizie symboliki obu gatunków pokazuje, z jaką łatwością używano określeń bardzo ogólnikowych, jak pobieżnie traktowano kwestię ludowej seksualności, zamykając ją w prostych schematach i wyrażeniach.

Przy pomocy grochowin wyrażano również symbolicznie obumieranie i negację płodności, czyli to, co należy do świata śmierci. Seks natomiast jest wyraźną manifestacją życia. Tym związkiem z zaświatami wytłumaczyć można także nękanie mężatek, którym jeszcze nie nałożono chusty, ponieważ powyżej przywołane nakrycie głowy otrzymywały kobiety po wyjściu za mąż w ich pierwszą Środę Popielcową, już w nowej roli żony. Do tego momentu wciąż jeszcze społeczne transformacje kobiety były w toku, zaś przechodzenie z jednego stanu do drugiego zawsze powiązane było z momentem mediacyjnym, swoistym dostępem do zaświatów:

Po obiedzie, zebrawszy się w gromadę powtórnie, idą owe niewiasty do chałup gdzie są młode mężatki i zabierając je z sobą, wsadzają na półwozie albo na taczki, na które pokładą pęczek grochowin i nad którymi rozpostrą baldachin czy chorągwie z chustek na kijach zawieszonych. Wóz taki ciągną (wywróciwszy go umyślnie kilka razy po drodze) do gościńca¹⁷⁰.

Zwyczaje zapustne, polegające na upokorzeniu przez starsze kobiety przy użyciu grochowin, są znane w całej Polsce, podobnie jak bardzo popularny motyw pieśni traktujący o owijaniu głowy grochowiną przez pannę młodą:

Panna młoda cępka nie ma,
W grochowiny łeb obwijá.
Przędaj Jasiu korzec macku,

¹⁶⁹ I. Piątkowska, *Z życia ludu wiejskiego z ziemi kaliskiej*, „Wisła” 1889, t. 3, z. 3, s. 487.

¹⁷⁰ O. Kolberg, *DWOK*, t. 9, W. Ks. Poznańskie, cz. 1, s. 129.

Kup i (jój) cépek na jarmarcku.

Panna młoda cépka nie ma,

Ale będzie miała.

Naprzędła, namotała,

I do tkácka robić dała¹⁷¹.

Wyraźnie zarysowany okres mediacyjny panny młodej, która jeszcze nie doczekała się założenia czepca (spóźnienie wytłumaczone jest tu brakiem pieniędzy na jego zakup), wyraża przebywanie pod symbolicznie pojmowaną osłoną suchych strąków.

Rozważając relację groch – kobieta, szerzej – kobiecość w folklorze, warto wspomnieć o wątku T 1412 „Dziewczęta w grochu”. W systematyce Juliana Krzyżanowskiego została skatalogowana tylko jedna wersja opowieści¹⁷², którą warto przytoczyć w całości, bowiem opowiada o brzemiennym w skutki wydarzeniu z rośliną w roli głównej:

Dziewki na początku świata same chodziły w zaloty, nie zaś jak dzisiaj, na nie dopiero czekały. Musiało to tak być, skoro sama Jewa poszła w zaloty do Jadama. Razujednego zebrały się ona gromadnie i radziły między sobą o tem, która do którego chłopaka w zaloty pójdzie. Jak się namówiły, tak też poszły. Groch rósł przy drodze. Trzeba im też było wleźć do tego grochu, i rwiąc go jeść co się jenodało a zmieściło; to też tak się napchały, że stapać prawie nie mogły. Tymczasem parobcy, dowiedziawszy się o tem, że dziewczki idą już do nich z wódką w zaloty, ale że utknęły i bawią się w grochu, wyszli sami przed nich i stanąwszy mówią: „Już za późno; zebyście się były nie zabawiły w grochu, każda z was mogłaby wybierać któregoby chciała; teraz zaś, skoro was aż z grochu wyciągać trzeba, do nas ta robota należy i odtąd my was wybierać będziem”. Od tego czasu już nie dziewczki chodzą w zaloty, ale paroby do nich przychodzą; one zaś narzekają, że dla głupiego grochu tak bardzo sobie zaszkodziły i zmuszone są czekać i wyglądać, kto też do nich przyjsć zechce. Dla tego też, nie zwykły one dawać grochu młodym i przystojnym parobkom (by im go nie przypominać), ale starym i brzydkim, o których nie dbają¹⁷³.

¹⁷¹ W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. Część III*, ZWAK 1880, t. 4, s. 141.

¹⁷² J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962, s. 59.

¹⁷³ T 1412 „Dziewczęta w grochu”. O. Kolberg, DWOK, t. 8, Krakowskie, cz. 4, s. 209.

„We frazeologii języków słowiańskich kod roślinny często wykorzystuje się do określania poczęcia i związków pozamałżeńskich. Przykłady rosyjskie: покушать горошку (zjeść grochu), гороху объесться (objeść się grochu) w znaczeniu ‘zajść w ciążę’, w polskim tak samo: grochu się objadła ‘zaszła w ciążę’, ukr. у горох ускакнула (skoczyła do grochu), лізти у капусту (leźć do kapusty), скакати у гречку, ходити на други грушки, czes. lézt do hrachu, lézt do konopí někomu, słowac. chodit do cudzej kapusty, chodit do cudzego maku, ros. ходить по зеленым itp.”¹⁷⁴

Brak materiału porównawczego sprawia, że powyższą bajkę ajtiologiczną można traktować po prostu jako gadkę o charakterze rozrywkowym, jednakże to, co wydaje się istotne, to widoczna w bajce kulturowa świadomość bajarza. W jego opowieści groch i kobiety występują jako elementy ze sobą powiązane, a także następuje wyraźne rozdzielenie młodych oraz przystojnych parobków od starych i brzydkich, „o których nie dbają”, co pozostaje w relacji z ludową waloryzacją młodości oraz starości wyrażoną za pomocą roślin. Zaś sama obecność grochu przy ustalaniu kwestii matrymonialnych pozostaje w zgodzie z ludową praktyką używania zarówno nasion, jak i grochowin przy obrzędach dotyczących małżeństwa.

Wszystkie powyższe propozycje interpretacji dotyczące omówionych konstruktów kulturowych: ruty, kaliny (jagódki) i grochowin, zdaje się potwierdzać poniższa pieśń, w której rośliny stają się nośnikami różnych znaczeń, składających się na historię kulturowych przemian kobiety:

Oj zrobię ja téj 195ianec matuli oj uciechę, uciechę –
oj rzucę ja swój ruciany wianek oj na strzechę, na strzechę.
Oj zrobiła się na 195iane matuli oj uciecha, uciecha –
oj nachodzi się w mym rucianym wianku
oj i strzecha i strzecha. Niechciała wianka wić
kazała se cepek 195ianec – nie chciała w rucianym,
chodź se teraz w nicianym.
Ponie młody najmilsy od cię talar najpirsy;
tacaj Jasiu talar mi za 195ianeczek za ruciany.
A tacaj-ze ma-li tacać nie dajze Marysi płakać

¹⁷⁴ S. Tolstojowa, *Świat człowieka i jego granice w świetle danych językowych*, „Etnolingwistyka” 2018, t. 30, s. 23.

Wy myślicie za po woli A Marysię główka boli
nie nie siedzi między wami jako kołek ociesany.
Pani młoda cepca nima, w grochowiny łeb owija,
i stanęna u komina, zajęna się grochowina.
O mój miły panie młody wystaw ze nam konew wody,
a my tobie za te wodę Marysieńke jak jagodę¹⁷⁵.

Dzięki pogłębionej analizie postrzegania powyższych gatunków, ten tekst folkloru, jak i wiele innych przekazów, może zostać zrozumianych na głębszym niż dotychczas poziomie, a dostrzeżenie kwestii roślinnej w ludowych tekstach wskazuje, jak wyraźny obraz posiadały w świadomości kobiet, które za ich pomocą wyrażały swoją sytuację od stanu cywilnego po stan emocjonalny.

4.6 Wierzby – wszystkie odsłony kobiecości

W perspektywie dotychczasowych rozważań można by sądzić, że niemal każda roślina odgrywała symboliczną rolę w kulturze chłopskiej. I tak jest w istocie, czego dowodzą hasła zawarte w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* opracowanym przez lubelski zespół badaczy i badaczek. Istnieją jednak rośliny szczególnie powiązane z płcią, o czym była mowa, i należy do nich także wierzba. Rodzaj wierzba (*Salix*) jest reprezentowany w Polsce przez ponad 20 gatunków rodzimych, gatunki sprowadzane oraz ich mieszańce. Jest drzewem użytkowym, którego gatunki krzyżowane są nie tylko przez człowieka, ponieważ proces ten zachodzi również spontanicznie – naturalnie wierzby tworzą mieszańce, przez co m. in. Postrzegano je jako bardzo płodne. Wszystkie one wykazują pewne charakterystyczne cechy: rosną bardzo szybko, ich drewno jest kruche i łamliwe, wymagają dużo wody, dostarczają bardzo cennego surowca leczniczego. Liczne gatunki oraz podgatunki wierzb składały się na wiejski krajobraz i do dziś zajmują ważne miejsce jako element polskiego dziedzictwa przyrodniczego oraz kulturowego. Ogławiane (obcinane sezonowo z gałęzi) okazy wciąż wyznaczają dawne miedze, będąc świadectwem gospodarowania minionych generacji, używających wierzb do organizowania krajobrazu, a także sygnalizują formy

¹⁷⁵ O. Kolberg, DWOK, t. 2, Sandomierskie, s. 67-68.

postrzegania przestrzeni. Spośród występujących w naszym kraju gatunków wierzby najbardziej pobudzające wyobraźnię wydają się wierzby białe (*Salix alba*) z długimi, wiotkimi gałęziami, przypominającymi kobiece włosy, oraz wierzby szare (*Salix cinerea*), inaczej zwane łozami, które tworzą gęste zarośla, najczęściej w miejscach podmokłych, bagnistych, na brzegach rzek, jezior, zbiorników wodnych, a więc obszarach uchodzących za miejsca chtoniczne, tajemnicze, często niedostępne, zaś w ludowej wyobraźni odpowiadające pierwiastkowi żeńskiemu i diabelskiemu mocom.

Wierzba zajmuje w polskich bajkach ludowych oraz wierzeniach miejsce szczególne, w licznych wątkach występuje jako roślina o silnych konotacjach z kobiecością i diabłami. W folklorze można znaleźć wiele dowodów na kojarzenie jej z panienkami, młodymi dziewczętami, jak i kobietami starszymi, następnie wiedźmami i czarownicami. W zależności od wieku i wyglądu danego osobnika wierzby wzbudzały różnorodne skojarzenia i emocje, w których można odnaleźć odbicie ludowego postrzegania kobiet, na tle ich statusu, momentu życia i roli społecznej. Drzewo to posiada wyraźnie żeński i płodnościowy aspekt, którego źródła nietrudno doszukać się w fizjologii rośliny – nietypowym sposobie rozmnażania, bowiem wierzba wypuszcza korzenie z gałęzi wetkniętej w ziemię, co w ekosystemach zamieszkiwanych przez Słowian jest czymś niezwykłym, a w odniesieniu do drzew wręcz cudownym:

Niewiasta pewna, nazywająca się Blinda, miała szczególny dar wydawania na świat mnogiego potomstwa z niewypowiedzianą łatwością, tak dalece, że nie tylko sposobem przyrodzonym rodziła, ale z rąk, nóg, głowy i innych części ciała wydawać mogła dzieci. Ziemia, najpłodniejsza z matek, pozazdrościła jej takiej płodności, przeto razu jednego, gdy szła Blinda przez łąkę, która grzęską była, nogi jej uwięzły w ziemi i tak mocno ziemia ścisnęła stopy, że z miejsca zejść nie mogła i przemieniła się w drzewo wierzbowe. To dało powód, iż między gminem uważają wierzbę za drzewo święte i przypisują jej zbawienny wpływ na płodność¹⁷⁶.

Ajtiologia gatunku bezpośrednio wyprowadzona od niebywale płodnej kobiety jest odzwierciedleniem wierzeń ludowych dotyczących właściwości wierzby. Niezwykła żywotność drzewa, wyrażana w bajkach, jego wyjątkowo szybki przyrost, zdolność do „odradzania” się po odłamaniu dużej części tkanki i różnego rodzaju uszkodzeniach sprawiły, że wykorzystywano jego

¹⁷⁶ Brak w PBL. L. Siemieński, dz. cyt., s. 144.

elementy w zabiegach mających na celu sprowadzenie urodzaju: „Jak się kapusta sadi, biorą pokrzywę (kropiwa) i wierzbę (gałąź) i zasadzają na rogu zagony, na którym zaczynają sadić kapustę, żeby rosła tak prędko jak wierzba, mówiąc: «Hospod’y – zarod’y!»¹⁷⁷; „O świcie spieszą gospodarze na pole i sadzą gałązki wierzby wzdłuż swego pola; jeśli do Wniebowstąpienia Pańskiego wszystkie gałązki wypuszczą listki, urodzaj zboża będzie bardzo dobry”¹⁷⁸. Młode gałązki odgrywały istotną rolę w obrzędach wielkanocnych, będąc jednymi z pierwszych oznak wiosny. Tworzono z nich kropidła, palmy, smagano dziewczęta witkami, aby w symboliczny sposób przenieść na nie żywotność, zapewniając tym samym całej wiosce szczęście, płodność i obfitość¹⁷⁹. Na gałęziach tego taksonu jako jednych z pierwszych pojawiają się oznaki nowego życia, liście i kwiaty, już na przednówku można obserwować tzw. Bazie, którym w tradycyjnej medycynie przypisywano silne działanie lecznicze, zwłaszcza w wypadku chorób gardła¹⁸⁰.

Związek z witalnością, płodnością, kobiecością wydaje się zrozumiały, biorąc pod uwagę cechy wierzb, dotyczące ich wzrostu i niezwykłego sposobu rozmnażania. Jednocześnie, podobnie jak w przypadku grochu, w kulturze ludowej drzewa te były związane ze śmiercią, zaświatowością, starością, a zatem przestrzenią wiedźm, diabłów i demonów: „W czasie burzy najgorzej jest chować się pod wierzbę, bo i zły duch się tam kryje i Bóg pioruny nań zsyła”¹⁸¹; „Widmy wychodzą na barce przed godziną 12. W dziuplach starych wierzb – wedle ludowych opowieści – mają swe pałace”¹⁸²:

U wrót przed domem rosła wierzba stara, spróchniała, w której dziuple bezpiecznie skryć się było można. Użył jej chłopak do swego celu i ukrywszy się w niej, wyczekiwał spodziewanych gości. Mijała godzina za godziną i dłuższe wyczekiwanie nudzić go już poczęło, gdy w tem spostrzeża, wprost ku drzwiom zdążający hufiec pięknych dziewczic. Wysła przed dom jego „lubaska” i przywitawszy dziewczęta, do chaty zaprosiła. Ciekawością coraz bardziej zaniepokojony młodzieniec, wylażł z wierzby i ostrożnie podszedł pod okno. (...) Wyszły

¹⁷⁷ O. Kolberg, DWOK, t. 52, Białoruś – Polesie, s. 73.

¹⁷⁸ J. Kantor, *Zwyczaj święt Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy z okolicy Jarosławia*, MAAE 1914, t. 13, s. 232.

¹⁷⁹ Zob. O. Kolberg, DWOK, t. 28, Mazowsze, cz. 5, s. 82-83; E. Jeleńska, *Wieś Komarowicze w pow. Mozyrskim*, „Wisła” 1891, t. 5, z. 3, s. 514.

¹⁸⁰ W. Maltakowski, *Dyngus i śmingus (z nutami)*, „Wisła” 1891, t. 5, z. 4, s. 756.

¹⁸¹ Z. Rokossowska, dz. cyt., s. 189.

¹⁸² A. Saloni, *Zaściankowa szlachta polska w Delejowie*, MAAE 1914, t. 13, s. 66.

zaraz dziewczęta, komendantka tak samo olejem namaściła wierzbę, posiadały wszystkie wid'ny na niej i wleciały w górę, wraz z wierzbą i kochankiem w dziuple¹⁸³.

Drzewo nabiera znaczeń demonicznych w momencie, gdy z młodej, soczystej, smukłej wierzby zmienia się w skrzypiące, spękane, dziuplaste i, z powodu marnej jakości drewna, ulega złamaniu. Wygląd prawdopodobnie był głównym powodem kojarzenia rośliny z kobietami znajdującymi się w poszczególnych okresach życia, bowiem, podobnie jak wierzba, z młodych, płodnych panien, zmieniały się we wzbudzące strach, ale i respekt, staruszki.

Istotny wpływ na postrzeganie rodzaju *Salix* jako kobiecego mogło mieć również jego zastosowanie w lecznictwie. Wierzby dostarczały niezwykle istotnych surowców:

Chętna opieka i troskliwość o wszystkich starych i chorych domowników, jest np. powinnością chrześcijańską, ale szczególnie jest wymagalną od gospodyni wiejskiej. Na wypadek choroby powinna zawsze mieć pod ręką domowe środki o starać się z miłością i pociechą doleć nieszczęśliwego złagodzić. W razach cięższych chorób powinna się tem zająć, ażeby lekarz w czasie właściwym był wezwany. (...) Oprócz zwykłych robót kobiecych, powinna gospodyni znać się na uprawie, wyrobach i postępowaniu ze lnem i konopiami, jako też na różnych zajęciach z niemi związanych¹⁸⁴.

Powyższy cytat ukazuje kobiecy obowiązek posiadania odpowiednich medykamentów, wśród których wierzba zajmowała poczytne miejsce, m.in. jako środek przeciwgorączkowy, przeciwzapalny i przeciwbólowy (w korze, pączkach i kwiatach wierzby znajdują się salicylany oraz ich pochodne). Biorąc pod uwagę także poprzednie ustalenia, dotyczące leczenia roślinami, np. przypisywanie ziołom rosnącym na miedzy i zebranych z terenów o tajemniczej proveniencji większej mocy, możemy przypuszczać, że takie „diabelskie” surowce z wierzby były zbierane przez kobiety celem uzupełnienia swojej apteczki w środki magiczno-lecznicze. Te zaś nosiły znamiona czarostwa, w którym kobiety, według wyobrażeń ludowych, zdecydowanie wiodły prym: „Najgłowszém zatrudnieniem kobiet (w najdawniejszych czasach) było leczenie i wróżbiarstwo. Widzimy, iż do dziś dnia te przymioty przypisują sobie staruszki i. t.”¹⁸⁵.

¹⁸³ Brak w PBL. J. Schneider, *Z kraju Huculów*, „Lud” 1900, t. 6, s. 384.

¹⁸⁴ J. Grajnert, *Kobieta w gospodarstwie i w rodzinie*, Warszawa 1888, s. 9.

¹⁸⁵ L. Gąsiorowski, *Zbiór wiadomości do historii sztuki lekarskiej w Polsce od czasów najdawniejszych, aż do najnowszych, t.1*, 1839, s. 3.

Kwestie związane z użyciem roślin, ich znajomością i postrzeganiem są niezwykle złożone i odznaczają się w polskiej kulturze ludowej dużym bogactwem. Wielowymiarowość życia kobiety, podobnie jak postrzegania kwestii związanych z użyciem roślin w kulturze jest paralelna i ukazuje związek pomiędzy nimi w wymiarze czysto pragmatycznym, jak i symbolicznym. Przedstawione propozycje określania charakterystyki rośliny w konkretnym momencie kobiecego życia są rodzajem rekonstrukcji, hipotezami na temat roślinnych konstruktów kulturowych, mających być przed 200-300 laty komunikatem tak czytelnym dla społeczności, że nie wymagał żadnego wyjaśnienia czy definicji. Drastyczne zmiany, jakie zaszły na świecie w ciągu ostatnich stuleci, sprawiły, że obrazy roślin trzeba rekonstruować na podstawie śladów pozostawionych w świadomości zbiorowej utrwalonej w kulturowych przekazach, w tym w folklorze. Często pewne skojarzenia czy praktyki wciąż istnieją, lecz są one pozbawione kulturowego sensu, jak jedzenie grochu za wigilię – traktowane jedynie jako tradycja spożywania danych potraw, bez ich rytualno-magicznego wymiaru. Czy we współczesnej kulturze da się dostrzec relacje między roślinami i kobietami? Jeśli tak, czy mają one znamiona długiego trwania, czy też tworzenia nowych jakości? To pytania, na które warto szukać odpowiedzi.

Rozdział V

„Z Babunią zaglądałyśmy do pni starych wierzb”

– współczesne przekazy o roślinach: trwałość, zanikanie, transformacje

5.1 Powojenne losy kultury zielarskiej w Polsce

Wspomniana w pierwszym rozdziale izolacja pionowa mieszkańców wsi polegać miała na istnieniu warstw społecznych i odcięciu chłopów od wytworów kultury wyższej, wpływając na ich zacofanie cywilizacyjne i intelektualne. To, co docierało na wieś, było przetwarzane przez wioskowy system wartości, wierzeń i w formie zmodyfikowanej włączane do kultury wspólnoty lub zupełnie odrzucane. Opisałam to na przykładzie opowieści biblijnych, które po przekształceniu weszły do obiegu ustnego, tworząc tzw. biblię ludową, o czym traktuje praca Magdaleny Zowczak¹. W wymianie kulturowej pomiędzy poszczególnymi warstwami społecznymi wiedza, jaką zaliczamy do dziedzin takich jak zielarstwo i ziołolecznictwo, zajmuje miejsce wyjątkowe. W przeszłości zdecydowanie częściej akademicy korzystali z wiedzy ludowej na temat roślin niż działało się w odwrotnym kierunku, tj.– docieranie na wieś docierały osiągnięcia medycyny akademickiej. Uczni inspirowali się nią i ją weryfikowali, próbując izolować poszczególne związki z rośliny i wcielając jej poszczególne elementy do oficjalnego systemu leczenia. Proces odwrotny dotyczy dopiero drugiej połowy XX wieku i również nie jest to wiedza przyjmowana w niezmięnionej postaci. Opór tradycyjnej społeczności wobec nowin w zakresie leczenia i wierność znanym dotychczas formom radzenia sobie z chorobą raczej nie sprzyjały ekspansji oficjalnej medycyny na wieś.

Ludowa wiedza fitoterapeutyczna niezaprzeczalnie stanowi fundament nowoczesnego ziołolecznictwa i farmaceutyki. Niemalże każdy artykuł naukowy traktujący o potencjalnym działaniu danego zioła w określonych jednostkach chorobowych jest we wstępie poprzedzony jego

¹ M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.

charakterystyką etnobotaniczną, informacjami o tradycyjnym użyciu w lecznictwie ludowym, licznych nazwach zwyczajowych czy danych dotyczących jej postrzegania, jak np. roślina odpędzająca złe moce. Nierzadko właśnie weryfikacja tych tradycyjnych zastosowań flory jest przedmiotem badania i wielokrotnie wynikiem jest potwierdzenie zasadności dawnych metod leczenia z wykorzystaniem danej rośliny. Za przykład może posłużyć artykuł *Berberis vulgaris: specifications and traditional uses*². Autorzy zajęli się berberysiem zwyczajnym i jego zastosowaniem w tradycyjnych systemach leczniczych, głównie irańskim. Analizie poddano imponującą liczbę 350 artykułów, z których następnie wybrano 98, aby stworzyć monografię potwierdzającą słusność stosowania berberysu w lecznictwie w kulturach tradycyjnych. Syntetyczne podsumowanie blisko 100 publikacji na temat wyników badań nad surowcem to tylko jedna z form weryfikacji i produkcji wiedzy, natomiast ludowe sposoby i lata akumulacji informacji przekazywanych ustnie są zupełnie innym typem wiedzy. Percepcja i waloryzacja obu typów informacji o roślinach osiąga nierzadko formy skrajne. W przypadku medycyny tradycyjnej – od zupełnego odrzucenia i odmówienia racjonalności po nadmierne wychwalanie zalet. W przypadku medycyny akademickiej – od uznania, że jest to jedyny ratunek ludzkości aż po zarzuty o chęć podtrzymywania chorób mających być dla koncernów farmaceutycznych i lekarzy źródłem dochodu. Jest to najczęściej wynikiem przyjęcia określonej postawy filozoficznej wobec natury i różnych nurtów nauki.

Określenie stanowiska wobec kultury zielarskiej i ziołolecznictwa oraz ich kondycji na przestrzeni lat jest istotne, ponieważ wpłynęło ono na proces zanikania znajomości roślin, rozumienia ich istoty w życiu człowieka, a w konsekwencji tego, co oznaczały dla członków kultury tradycyjnej, zwłaszcza dla kobiet. Można przypuszczać, że człowiek świadomy uzdrawiającej mocy roślin i wyleczony przy ich pomocy odczuwał pewien rodzaj emocji, wdzięczności względem świata natury, zwłaszcza w kulturze tradycyjnej. Proces rozpoznania, zbioru, przetworzenia zioła, podanie go i wyleczenie nim był wieloetapowy, wpływając na percepcję rośliny zdecydowanie bardziej sensualną niż obecnie. Tym samym kolejne pokolenia kobiet, pozbawionych już tej wiedzy, nie mogło pozostawać w tej samej relacji z ziołami, co ich przodkinie z czasów kultury ludowej. Już sam fakt zakupienia rośliny w zielarni zamiast samodzielnego zbioru wzbogaconego pewnymi rytualnymi gestami (np. święcenie ziół

² M. Rahimi-Madiseh et al., *Berberis vulgaris: specifications and traditional uses*, „Iranian Journal of Basic Medical Sciences” 2017, vol. 20, ss. 569-587.

przeznaczonych do leczenia czy pozostawianie daru w ziemi, z której pozyskano roślinę) modyfikuje to, co moglibyśmy nazwać relacją między człowiekiem a rośliną. Nieznajomość rośliny jako bytu, czy chociażby jej nazwy jest jednoznaczna z jej zniknięciem z przestrzeni kulturowej, staje się ona niewyodrębnionym, nieistotnym elementem większej zbiorowości, jednorodnej i często określanej pejoratywnie jako chwasty.

Od końca XIX wieku obserwujemy zanik tradycji zielarskich i ludowych form leczenia, a jednocześnie proces wprowadzania nowych metod, takich jak stosowanie syntetycznych leków dostępnych w aptekach czy rad profesjonalnych lekarzy. Podkreślić należy, że jest to proces bardzo powolny, zwłaszcza jeśli postrzegamy go nie na podstawie danych statystycznych³ (ustalenia, ilu lekarzy przypadało na jednego mieszkańca, jak często chłopcy korzystali z porad wykształconych medyków, w jakim zakresie realizowali zalecane recepty), lecz w kontekście społecznego nastawienia, przekonań co do skuteczności i intencji „miastowych” przybyszów oraz użyteczności ich wiedzy, mającej zastąpić wioskowych specjalistów oraz lokalną wiedzę. Dla antropologów ciekawe jest nie to, jakie wytyczne, nakazy i zakazy dotyczące leczenia wprowadzono, ale jak było to przyjmowane przez społeczność, na ile modyfikowano dotychczasowe, długotrwałe schematy zachowania i myślenia, sposoby mówienia o tym w obliczu zdrowia i choroby. Proces ten zaczyna przyjmować nowe formy po 1945 roku.

Kultura zielarska jest zawsze uwikłana w kulturę jako całość, wraz z jej formami przekazywania wiedzy, przywiązania do ziemi, stosunku do natury i percepcji procesu leczenia, więc gdy po II wojnie światowej rozpadowi uległa cała dotychczasowa rzeczywistość, zmiany w zakresie leczenia, postrzegania ziół i splatania z nimi swoich losów nabrały jeszcze szybszego tempa. Odbudowa kraju po 6-letniej katastrofie wojennej i początki Polski Ludowej skutkowały transformacją wsi. Niemedyczne formy lecznictwa, w tym samoleczenie i lecznictwo ludowe w wieku XIX i XX, zostały opisane przez Włodzimierza Piątkowskiego, wskazującego na ich trwałość aż do czasu wojny:

³ Główny Urząd Statystyczny, pod kierunkiem R. Bielak, *100 lat Polski w liczbach. 1918-2018*, Warszawa 2018, pozyskano z: https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5501/30/1/1/100_lat_polski_w_liczbach_1918-2018.pdf, s. 65, 97, dostęp 12.05.2023.

Charakteryzując leczenie ludowe w wieku XX należy stwierdzić, że zasadnicze elementy zachowań zdrowotnych związanych z korzystaniem z metod i technik tego leczenia nie uległy, w porównaniu z okresem wcześniejszym, większym zmianom⁴.

Analizując z kolei zachowania zdrowotne związane z leczeniem niemedycznym charakterystyczne dla wsi polskiej końca lat trzydziestych, można stwierdzić ich trwałość i niewielką podatność na zmiany⁵.

Cezurę czasową, której dotyczy ten rozdział, ustaliłam na wskazany okres po 1945 roku, ponieważ jest on nie tylko momentem przełomowym dla całej cywilizacji, ale dlatego też, że wciąż jeszcze żyje pokolenie, urodzone w czasie wojny czy krótko po jej zakończeniu, pamiętające opowieści swoich rodziców lub dziadków o świecie sprzed katastrofy, dzięki czemu możliwe jest dostrzeżenie kilkupokoleniowej historii zmian. Od czasu powojennego zaczęły się poważne zmiany w polskiej kulturze etnobotanicznej, a wraz z zanikiem znajomości poszczególnych roślin, ich właściwości oraz zastosowań, zaczęło zanikać rozumienie roślinnych konstruktów kulturowych. Oficjalna polityka miała na celu wyeliminowanie znachorów i samoleczenia, tradycyjne sposoby przedstawiano jako oznakę zacofania, biedy, wąskich horyzontów myślowych, należało wierzyć w nieustający postęp, którego elementem miała być poprawa warunków zdrowotnych ludności, z użyciem nowoczesnych metod. Istotne jest zaznaczenie, że leczenie ludowe nie dało się oddzielić od wiary i religii, a te również, według wizji komunistycznych władz, należało usunąć. Polityka ta dotyczyła nie tylko leczenia czy użycia roślin, ale całego dziedzictwa wsi polskiej, które było modyfikowane w taki sposób, aby pasowało do nowej racji stanu. W długiej historii polskiego zielarstwa powstała więc znaczna luka.

Niezwykle ważne dla badań antropologicznych jest przypomnienie w tym miejscu, że oficjalna polityka państwa czy postulaty zamożniejszych i bardziej wpływowych warstw społecznych nigdy nie oznaczały ich pełnej realizacji w przestrzeni kulturowej. Tak drastyczne zanikanie form przywiązania do rośliny upatruję bardziej w zmianach endogennych, jakie zaszły na wsi, niż w wyniku nacisku „z góry”. Zanikanie dawnych form gospodarowania, inny model pracy, stosunków demograficznych i ekonomicznych były przyczyną poważnych zmian tradycyjnego stylu życia na wsi, także tego związanego z roślinami. Niebagatelny wpływ na

⁴ W. Piątkowski, *Leczenie niemedyczne w Polsce w XX wieku*, Kraków 1998, s. 19.

⁵ Tamże, s. 20.

zanikanie tej wiedzy, jako czegoś zrozumiałego dla ogółu społeczności, miał wzrost liczby osób piśmiennych. To, co utrwalono na piśmie, pozwalało na wyrzucenie tego ze swojej pamięci. Powszechna, niezwykle rozbudowana znajomość roślin, codzienne z nimi obcowanie i umiejętność ich zastosowania, a także wyrażania pewnych idei za ich pomocą zmieniła się w ogromnym stopniu, a w pamięci zbiorowej pozostały szczątkowe informacje, które etnobotanicy próbują odzyskać i odbudować kulturowy obraz poszczególnych ziół, natomiast etnomedycy – sposoby leczenia i wiedzę o ich wpływie na fizjologię ludzi i zwierząt.

Można też zaryzykować stwierdzenie, że pokolenie urodzone w czasie wojny jest pierwszym pokoleniem, które przestało powszechnie pobierać wiedzę zielarską w trakcie codziennego życia, na zasadzie nieświadomego przyswajania informacji niczym nauka języka lub uprawy ziemi czy gotowania, poprzez towarzyszenie w tych czynnościach starszemu pokoleniu, czego konsekwencje będą zauważalne wśród ich dzieci.

(...) samoleczenie jest oparte na wykorzystywaniu swoistej „wiedzy” leczniczej posiadanej przez samego chorego oraz przez osoby z jego najbliższego otoczenia. Można tu wyróżnić elementy dotyczące pochodzenia choroby, metod jej rozpoznawania, zapobiegania oraz terapii. Ogólny zasięg, charakter i znaczenie tej „wiedzy” były zmienne i zależały od cech aktualnej nauki medycznej oraz stopnia rozwoju cywilizacyjnego danej społeczności. W pierwszej dekadzie wieku XX, kiedy kontakt z medycyną nie był jeszcze powszechny, największy wpływ na kształt samoleczenia miały poglądy na temat zdrowia i choroby zaczerpnięte z lecznictwa ludowego⁶.

Ziołolecznictwo było i pozostaje do dziś najważniejszym elementem samolecznictwa, a to zaś było zdecydowanie potępiane w czasach powojennych jako niezwykle istotny problem społeczny, wobec którego postulowano potrzebę zmian zarówno z uniwersyteckich katedr, szpitalnych korytarzy czy politycznych trybun⁷. W wyniku coraz silniejszego rozkładu tradycyjnych form egzystencji na wsi, od lat 50. XX wieku zielarstwo w Polsce traciło na popularności. Oczywiście znajomość i wykorzystanie roślin nie są tym samym co chłopska

⁶ Tamże, s. 16.

⁷ Tamże, s. 187-188.

medycyna, jednak odgrywają kluczową, obok magii słowa, rolę w ludowym leczeniu, określane są „racjonalnym jądrem” i „właściwą medycyną”⁸, z którego to jądra korzysta współczesna nauka.

Wspomniany Piątkowski, prezentując swoje ustalenia, używa słowo „wiedza” w cudzysłowie, podkreślając umowność pojęcia. Wskazuje to na nastawienie względem jakichkolwiek form leczenia nieakademickiego (wspomniany autor badał także formy leczenia nieoficjalnego w środowisku miejskim w latach powojennych, takie jak kręgarstwo czy hipnoza), pośrednio sugerując, że to, co należało do ludowego, a w konsekwencji także powszechnego poglądu na temat choroby i sposobów jej zwalczania, nie może być określone jako wiedza w jej ścisłym znaczeniu, a raczej jako pewien zbiór poglądów i wyobrażeń, skutkujący wyborem „jakiejs” formy leczenia. Z kolei Adam Paluch i Zbigniew Libera w 1990 roku wspominali w krótkiej broszurze *Perypetie z barwinkiem czyli refleksja nad metodą w etnobotanice*⁹ o istnieniu wśród naukowców przekonania, że rośliny do rytualnych zabiegów magiczno-leczniczych dobierane były w sposób przypadkowy, służąc jedynie jako zielony rekwizyt:

Często założenia teoretyczne i reguły analizy kulturowej stosowane przy rozpatrywaniu zagadnieniu, w którym pojawia się roślina, doprowadzają do pomniejszenia jej znaczenia kulturowego. (...) Zamiast określonego gatunku rośliny można więc przy dowolnej chorobie stosować jakąkolwiek inną roślinę, bowiem liczy się jedynie kategoria czasu, przestrzeni, gest, rytuał i roślina, która dla tego rodzaju przeprowadzanych analiz staje się wyłącznie symbolem abstrakcyjnym, którego znaczącymi cechami, prócz obszaru, do którego przynależy, jest także jej „zieloność”¹⁰.

Uznawano, że nie ma „kodu roślinnego” pozwalającego na rozszyfrowanie, dlaczego do określonej jednostki chorobowej dobierano odpowiednie gatunki, z czym autorzy nie zgadzali się i poprzez analizę samego barwinka (*Vinca*) i jego przymiotów, takich jak „kołtunienie się”, wicie łądyg, wykazali, że można dotrzeć do kodu roślinnego sytuującego go jako lek na kołtun. Warto dodać także, że barwinek zawiera saponiny, które jako środki powierzchniowo czynne mogą być wykorzystywane jako naturalne detergenty, tak jak czyni się to w przypadku mydlnicy lekarskiej,

⁸ Z. Libera, *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wrocław 1995, s. 136.

⁹ A. Paluch, Z. Libera, *Perypetie z barwinkiem czyli refleksja nad metodą w etnobotanice*, w: *Metodologiczne problemy współczesnych badań nad kulturą i tradycją*, red. T. Karwicka, Toruń 1990.

¹⁰ Tamże, s. 142-143.

która od znaczącej ilości saponin bierze swą łacińską nazwę *Saponaria officinalis*. Warto wspomnieć, że w katalogu biblioteki pojawia się błąd – zamiast barwinkiem, napisane jest barwnikiem. Nie wiadomo, czy jest to zwykła literówka, czy też efekt „poprawek”, wynikających z braku wiedzy, że taka roślina jak barwinek w ogóle istnieje¹¹.

Niedbałość o poprawność botaniczną można odnaleźć także w zupełnie nowych artykułach, np. *Zerwij mnie, wypij mnie, rozkochaj się. Magia polskich afrodyzjaków*¹², opublikowanym w lutym 2022 roku przez doktorkę kulturoznawstwa na łamach serwisu culture.pl. Został w tekście wspomniany barwinek, zaś zdjęcie mające go przedstawiać ukazuje zupełnie niepodobny doń przetacznik ożankowy (*Veronica chamaedrys*), tym samym zestawiono dwie rośliny należące do zupełnie różnych rodzin botanicznych i poza kolorem kwiatów nie mających ze sobą nic wspólnego. Wskazuje to na dość poważny błąd przy badaniu ludowej kwestii dotyczącej danych gatunków flory czy leczenia nimi, dlatego uważam, że badania nad folklorem roślinnym powinny mieć silnie zarysowany charakter interdyscyplinarny. Nie mając pojęcia o roślinie, o której traktują zapisy etnograficzne, nie sposób odpowiedzieć na pytanie: dlaczego akurat ta była rośliną związaną z wiedźmami, diabłami, pannami itp.? Apriorycznie pozbawia się kulturę ludową koherentności i możliwości akumulowania wiedzy, a jedynie, jak pisał Piątkowski, „wiedzy” w cudzysłowie. Te błędy wskazują na istotne ograniczenia dotyczące wydawania sądów na temat etnobotanicznej przeszłości naszych przodków, których podstawą jest nieznajomość roślin, a czego wynikiem jest przypisywanie członkom kultury ludowej również stanu nieznajomości i niewiedzy. Brak korespondencji między naszymi a chłopskimi przekonaniem co do skuteczności terapii nie powinien być powodem odbierania prawa do posługiwania się terminem wiedza w stosunku do kultur tradycyjnych, zwłaszcza, że jej przyrost nieustannie stawia prawdziwość naszych aktualnych poglądów pod znakiem zapytania i każe analizować ponownie te zjawiska, które dotychczas uznawano za pewnik. Wiedza jest pewnym zasobem informacji o świecie pozwalających na przetrwanie. Gromadzona przez pokolenia stanowi potencjał dalszego jej rozwoju, który dokonuje się poprzez weryfikowanie dotychczasowych ustaleń.

¹¹ https://szukaj.bu.umk.pl/discovery/fulldisplay?docid=alma991012512729706926&context=L&vid=48OMNIS_U MKWT:UMK&lang=pl&search_scope=MyInst_and_CI&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=Everything&q uery=any,contains,perypetie%20z%20barwnikiem&offset=0, dostęp: 22.06.2023.

¹² N. Mętrak, *Zerwij mnie, wypij mnie, rozkochaj się. Magia polskich afrodyzjaków*, <https://culture.pl/pl/artykul/zerwij-mnie-wypij-mnie-rozkochaj-sie-magia-polskich-afrodyzjakow>, dostęp 20.02.2023 r.

Podobny problem terminologiczny – według Piątkowskiego – dotyczył także sformułowania „medycyna ludowa”:

Wydaje się on nieuzasadniony w odniesieniu do co najmniej kilkudziesięciu różnorodnych metod i „teorii” uzdrawiania, spotykanych w przeszłości i obecnie na polskiej wsi. Wiejskie leczenie ludowe i domowe samoleczenie tak różni się od medycyny, jak każda działalność zdroworozsądkowa, intuicyjna, oparta na metodzie prób i błędów od standardów nauki przyrodniczej, posiadających walor metodologicznej poprawności, stosującej prawidłowo metody statystyki medycznej, używającej taksonomii, pozwalającej na ścisłe i jednoznaczne opisywanie wyników procesu poznawczego, uznanie za naukowe tylko tych twierdzeń, które mają dostateczne uzasadnienie jako pewne stosowanie powtarzalnych i sprawdzonych metodologii badawczych etc.¹³.

Powyższy postulat jest zasadny, gdy termin „medycyna” rozumie się jedynie jako naukę empiryczną, pewną dyscyplinę uprawianą w ramach dyskursu wypracowanego w zachodnioeuropejskiej tradycji badawczej. Jednak obejmuje on szerszy zakres znaczeniowy, w tym różnorodnie postrzeganą sztukę leczenia i profilaktykę, stosowany jest również w odniesieniu do systemów leczniczych opierających się nie tylko na metodach badawczych nauk przyrodniczych, bowiem używamy nazw „medycyna indyjska” na określenie ajurwedy, wykorzystującej koncepcje metafizyczne, „medycyna chińska”, w której zioła dobierane są również z zastosowaniem pewnych elementów magii sympatycznej, czy medycyna holistyczna.

Wspomniana luka w znajomości roślin obejmuje dwa pokolenia, czasem jedno. Zielarstwo, jak zresztą wiele zjawisk związanych z tradycyjną kulturą ludową, przeszło okres regresu, po którym zainteresowanie nim znów znacząco wzrosło, lecz w sposób selektywny, nie „*in crudo*”. Cytując Tomasza Rokosza:

Jakkolwiek opisywane zjawiska można widzieć w kategoriach kontynuacji tradycji, to jest to kontynuacja pośrednia i rewolucyjna. Dodatkowo tradycja przejmowana jest z pominięciem jednego pokolenia. „Biorcami” są młodzi ludzie, a ich „informatorem” najstarsze pokolenie, związane z zupełnie inną formacją kulturową. W tej sytuacji to „wnuk podaje rękę dziadkowi za plecami ojca”¹⁴.

¹³ W. Piątkowski, dz. cyt., s. 185.

¹⁴ T. Rokosz, *Od folkloru do folku: metamorfozy pieśni tradycyjnych we współczesnej kulturze*, Siedlce 2009, s. 63.

Sformułowanie odnosiło się do transformacji ludowego dziedzictwa muzycznego, lecz wydaje się adekwatne także przy opisie tradycji zielarskich. Dane zebrane w jednej z ankiet wskazują, że międzypokoleniowy transfer wiedzy stracił na znaczeniu na rzecz nowych mediów. Odpowiedzi na pytanie: „Skąd czerpiesz wiedzę na temat zielarstwa? Można zaznaczyć więcej niż jedną odpowiedź”, przedstawiały się następująco:

- 1) Internet (blogi, strony na Facebooku, Instagramie, fora dyskusyjne, filmy na YouTube) – publikacje popularnonaukowe i amatorskie (78,7%);
- 2) książki i artykuły naukowe (także w Internecie) (63,3 %);
- 3) wiedza przekazana przez starsze pokolenie (50,7%);
- 4) kursy, warsztaty i szkolenia (37,3%).

Dla pokolenia „dziadków” oczywistym elementem życia była umiejętność rozpoznania gatunków roślin na swoim podwórku czy w ogródku i użycie ich w razie potrzeby. „Rodzice” często nie byli już tego uczeni, a miejsce naturalnych środków leczniczych zaczęły zajmować leki apteczne. Nie zawsze były to syntetyczne substancje, często wciąż stosowano leki ziołowe, niemniej ich dobór i pozyskanie zależało już w większej mierze od farmaceuty lub lekarza niż od własnej wiedzy. Zamiast sięgać po wierzbę, zawierającą naturalne salicylany, wybierano aspirynę – lek, który stał się tak powszechny, że jego nazwa wtórnie określa wierzbę, zwaną współcześnie naturalną aspiryną (za to nie istnieje sformułowanie określające aspirynę „syntetyczną wierzwą”). Samodzielne wyposażenie domowej apteczki w zioła w bardzo szybkim czasie stało się synonimem wiejskości i zacofania, a także konfrontowane było z prostym pytaniem „po co?”, skoro wymaga to dużego wysiłku, nakładu czasu i wiedzy w porównaniu ze wstąpieniem do apteki. Pokolenie „rodziców”, wychowane za czasów komuny, marzyło o wygodach zachodniego świata, płytach The Beatles, samochodzie i telewizorze, nie zaś o domku na wsi, wokół którego mamy nieustanny dostęp do „Apteki Pana Boga”¹⁵. Oczywiście część z tradycji zielarskich i znajomości działania roślin zachowała się mimo niesprzyjających warunków, bowiem niemożliwym jest wyrugowanie wszystkich zachowań kultywowanych przez setki lat w ciągu kilku dekad.

¹⁵ *Apteka Pana Boga* jest książką autorstwa Marii Treben, wydaną w 1980 rok. Termin ten jest często używany wśród osób zajmujących się ziołolecznictwem i hobbystów.

„Rodzice” wciąż znali przeciwwzpalne właściwości rumianku lekarskiego (*Matricaria chamomilla*), działanie szałwii lekarskiej (*Salvia officinalis*) łagodzące bóle zębów, zastosowanie mięty pieprzowej (*Mentha piperita*) i bylicy piołunu (*Artemisia absinthium*) w bólach brzucha czy naturalny środek moczopędny, jakim jest napar z ziela pokrzywy zwyczajnej (*Urtica dioica*). Będąc dziećmi, sami podlegali leczeniu najpowszechniejszych dolegliwości w sposób domowy, więc przy okazji obserwowali coś, czego uczyli się niczym codziennej mowy, zupełnie nieświadomie, chociaż nikt z nich nie traktował tego jako lekcji zielarstwa, a raczej sztuki życia. Podanie mięty czy piołunu na ból brzucha postrzegać wtedy można jako działanie na zasadzie odruchu, który następnie został wyrugowany i zastąpiony pójściem do apteki po gotowe leki, krople czy tabletki, których nazwy często bywają powszechniej rozpoznawane niż nazwy roślin.

Postawy generacji nienauczonej szerokiego wykorzystania surowców zielarskich obrazuje wypowiedź reprezentantki pokolenia „wnucząt”:

Mama ze swojego dzieciństwa pamięta, że babcia chodziła na łąkę i zbierała zioła na użytek rodziny, m. in. dzięgiel, krwawnik, piołun. Mama opowiadała też, że wkrótce po zamieszkaniu w Polsce, w miejscowości, w której się osiedlili, otwarto „aptekę ziołową”, w której można było kupić gotowe surowce zielarskie. Babcia nie musiała już „biegać po łąkach” (słowa mojej mamy), żeby zbierać zioła, potem je suszyć i przechowywać. W tamtym czasie, gdy większość rzeczy robiło się samodzielnie od podstaw, musiało być to jednak ułatwienie, z którego babcia chętnie skorzystała. Wyobrażam sobie jej milion codziennych obowiązków. Dojenie krów, produkcja masła i twarogu, zbieranie owoców, robienie dżemów, kompotów, powideł, wypiek chleba i chałki, wyrób domowych wędlin, praca w przydomowym warzywniku, opieka nad dziećmi, pranie, zmiatanie domu i podwórka, pastowanie podłóg, codzienne karmienie rodziny i osób pomagających w pracy w gospodarstwie, karmienie i dogłądanie zwierząt, pomoc dziadkowi w pracach na polu (...) Babcia swojej wiedzy o ziołach (ponoć dużej i przekazanej jej przez jej matkę) nie przekazała mojej mamie, no i mi jej też nikt nie przekazał, nie się urwała. Ja muszę uczyć się wszystkiego na nowo¹⁶.

Proporcja osób zamieszkujących wieś i miasto znacząco wpłynęła na poziom wiedzy nie tylko dotyczącej ziół czy roślin w ogólności, ale także wiedzy przyrodniczej. Znaczenie ziarna w

¹⁶M. Nowak (ur. 1986). Materiały własne zebrane podczas projektu „Etnospizarnia ziemi dobrzyńskiej” w 2019 roku.

codziennym życiu, w przestrzeni symbolicznej i wartości przypisywane wypiekom były bardzo istotnym elementem folkloru tradycyjnego. Współcześnie odróżnienie podstawowych odmian zbóż: pszenica, żyto, owies, jęczmień, proso, które niegdyś było elementem edukacji od najmłodszych lat, jest bardzo trudne. Podczas prowadzonych przeze mnie zajęć terenowych około 70% uczestników nie jest w stanie rozpoznać owsa (*Avena*) dziko występującego na terenach miejskich, chociaż krajobraz Polski w dużej mierze wypełniają pola uprawne i każdy miał wielokrotnie z nimi styczność, nawet jeśli jest mieszkańcem aglomeracji.

Znajomość gatunków leczniczych, mimo że drastycznie zubożała, przetrwała w pewnej formie, ponieważ zapotrzebowanie na leki towarzyszy nam niezmiennie, w przeciwieństwie do tradycji spożywania dzikich roślin, która zniknęła wraz z pojawieniem się wystarczającej ilości pożywienia. Innym powodem były m. in. nowe warunki pracy – wiele osób przeprowadziło się do miasta, działalność rolnicza nie stanowiła już jedynej formy utrzymania, dostępność jedzenia nie wymuszała na ludziach poszukiwania pokarmu na łące, w związku z czym „rodzice”, nieprzymuszeni w latach dziecięcych do poszukiwania tam pokarmu, nie są już w stanie wskazać jadalnych gatunków flory¹⁷. Wyjątkami mogą być pokrzywa zwyczajna (*Urtica dioica*), która wciąż była jadana w okresie zanikania tradycji zielarskich, choć raczej jako suplement, środek leczniczy i wzmacniający niż warzywo, także różne odmiany szczawiu (*Rumex*), będącego podstawowym składnikiem popularnej zupy z dodatkiem jajek. Mimo powszechnej wiedzy o jadalności tych gatunków i deklaracjach, że są one znane, podczas prowadzenia zajęć dało się zauważyć, że pokrzywa bardzo często jest mylona przez uczestników z jasnotą białą, natomiast liczne gatunki szczawiu z rdestami (*Polygonum*) czy łopianem (*Arctium*), co wskazuje na swego rodzaju wiedzę teoretyczną, zasłyszaną, która nie jest jednak praktykowana. Nieco odmienny los spotkał inną zupę z dzikich roślin – barszcz, który we współczesnej wersji (barszcz biały i barszcz czerwony) nie zawiera już barszczu zwyczajnego (*Heracleum sphondylium*), niegdyś podstawowego elementu polskiej „dzikiej kuchni”. Współcześnie słowo barszcz, w rozumieniu rośliny, wywołuje głównie negatywne skojarzenia z barszczem Sosnowskiego (*Heracleum sosnowskyi*) i strach przed poparzeniem przez roślinę. Spożywanie barszczu zwyczajnego zostało niemal wyparte, być może ze strachu przed jego odmianą pokrewną sprowadzoną do polskich PGR-ów jako eksperymentalna pasza dla krów, która obecnie stanowi jeden z poważniejszych

¹⁷ Odnoszę się do ogółu społeczeństwa, mając oczywiście na uwadze pojedyncze przypadki odstające od tej normy,, zwykle są to osoby w wieku podeszłym, zwłaszcza mieszkające na terenach granicznych i w rejonach górskich mogą być przykładem żywej tradycji, niemniej jest to zjawisko marginalne.

problemów ekologicznych w kraju, będąc gatunkiem inwazyjnym i zagrażającym bioróżnorodności¹⁸.

Sztandarowy przykład innej rośliny wypartej z naszej kuchni stanowić może komosa biała (*Chenopodium album*), inaczej zwana lebiodą, a także spokrewnione z nią gatunki łobody (*Atriplex*). Dawniej była jadała bardzo często, ponieważ jest łatwo dostępną, popularną rośliną, dostarczającą odżywczych liści oraz nasion (kasza). Pokolenie „dziadków” zna te rośliny bardzo dobrze, także pod nazwą „biednej kaszy” lub „kaszy biedoty”. Wiele starszych osób uczestniczących w moich zajęciach rozpoznaje komosę i wskazuje, że starsi krewni robili z liści tzw. szpinaki (duszone, zielone papki), ale oni już tego nie praktykują (nie podano przyczyny). Młodsze osoby często rozpoznają komosę (choć bywa także mylona np. z bylicą pospolitą *Artemisia vulgaris*) i wiedzą o jej zastosowaniu kulinarnym, wskazując, że źródłem wiedzy jest doktor Łukasz Łuczaj oraz jego aktywność popularyzująca „dziką kuchnię” w Internecie¹⁹. Jest to jeden z wyraźniejszych przykładów wracania do dawnych tradycji, intencjonalne ich odnawianie niż naturalna kontynuacja, w dodatku za sprawą nowych mediów. Obecnie coraz częściej do menu włącza się także kwiaty i liście mniszka lekarskiego (*Taraxacum officinale*), gwiazdnicę pospolitą (*Stellaria media*), podagrycznik zwyczajny (*Aegopodium podagraria*), pędy chmielu (*Humulus lupulus*), bluszcz kurdybanek (*Glechoma herderacea*), co często jest wynikiem śledzenia wpisów na amatorskich grupach w mediach społecznościowych poświęconych roślinom czy stronom popularyzującym tę wiedzę. Spośród warzyw, które przestały być jedzone, można wymienić rodzaj ostrożeń (*Cirsium*), w tym ostrożeń warzywny (*oleraceum*) i łąkowy (*rivulare*), czyściec (*Stachys*), rodzaj pałka (*Typha*), na przykład szerokolistna (*latifolia*), dziką marchew (*Daucus carota subsp. carota*), pasternak (*Pastinaca sativa*).

Bolesne skojarzenia z brakiem pożywienia i powojennymi latami niedostatku były powodem wyparcia komosy i innych dzikich roślin jadalnych z naszego menu na długie lata. W 2020 roku poproszono mnie o zorganizowanie zajęć „dzikiej kuchni” dla społeczności ukraińskiej w Toruniu. Zajęcia nie odbyły się ze względu na brak chętnych. Członkowie Fundacji Emic organizującej to wydarzenie wytłumaczyli, że osoby z Ukrainy nie chciały tego typu zajęć, przypominających im traumatyczne doświadczenia głodu.

¹⁸ R. Wojtkowiak R, H. Kawalec, A. P. Dubowski, *Barszcz Sosnowskiego (Heracleum Sosnowskyi Mandel L.)*, „Journal of Research and Applications in Agricultural Engineering” 2008, vol. 53 (4).

¹⁹ Kanał „Łukasz Łuczaj – Rośliny Jadalne i Dzikie Ogród”: <https://www.youtube.com/@luczaj100>, dostęp 02.06.2023.

Rodzaj komosa obejmuje wysoko wartościowe rośliny, bogate w substancje pokarmowe, toteż wróciła na nasze stoły także jako kasza quinoa, czyli pochodząca z Ameryki komosa ryżowa (*Chenopodium quinoa*). Kupowana jest na stoiskach ze zdrową żywnością i jej cena kilkakrotnie przewyższa ceny popularnych rodzimych kasz, jak pęczak (jęczmień) czy jagły (proso), podczas gdy jej odpowiednik był i jest nadal wrywany przez ogrodników jako uciążliwy chwast. „Wnuczęta” (pokolenie urodzone w latach 90.), zwłaszcza kobiety, chętnie powracają do komosy białej, zbieranie jej jest sposobem na bezkosztowe pozyskanie cennego, zdrowego jedzenia, a także swego rodzaju przygodę, której nie towarzyszy trauma minionych pokoleń (głód, ubóstwo). Poszukują na nowo tego, czego nie otrzymali od rodziców. Nie martwią się niedostatkiem jedzenia, a raczej jego jakością, zwracają uwagę na kwestie etyczne dotyczące uprawy roślin, hodowli zwierząt czy szkodliwości chemicznych środków używanych w przemyśle rolnym, słowem, nurtują ich inne zagadnienia niż jedno czy dwa pokolenia wstecz.

Od początku XXI wieku możemy przyjąć, że sytuacja dotycząca percepcji zielarstwa zaczęła się zmieniać, natomiast w ciągu ostatniej dekady obserwuje się niezwykle wręcz zainteresowanie ziołolecznictwem. Nim znajomość leczniczego i magicznego zastosowania roślin wyginęła, pojawiła się nowa generacja zainteresowana tym tematem. Osoby mające wiedzę fitoterapeutyczną, potrafiące poradzić sobie z dysfunkcjami organizmu przy pomocy roślin, znaleźć pożywienie na łące czy w lesie, nie są już nazywane szarlatanami, nie zarzuca im się ciemnoty albo wiary w zabobon. Dużym sukcesem jest pojawienie się w 2014 roku zawodu zielarza fitoterapeuty²⁰ oraz rosnąca liczba kursów, studiów podyplomowych i inżynierskich, pozwalających na uzyskanie fachowej wiedzy dotyczącej wykorzystania surowca roślinnego. Są one nadzorowane przez Ministerstwo Edukacji i Nauki, tym samym zielarstwu i ziołolecznictwu nadana została ranga naukowa, a wiedza zielarska nie powinna być już zapisywana w cudzysłowie, nawet jeśli do tego, w jaki sposób działają rośliny, dochodzono przez wieki m.in. w kulturze wyobrażeń magicznych. Zainteresowanie zajęciami pozwalającymi na poznanie leczniczych gatunków rodzimej flory, wykładami etnobotanicznymi, obozami survivalowymi z elementami „dzikiej kuchni”, jest obecnie bardzo duże. Istotne jest też podkreślenie, że wraz z zainteresowaniem zielarstwem i ziołolecznictwem jako takim, powróciło zainteresowanie kwestiami duchowymi, w których leczenie roślinami oraz zabiegi rytualne przy ich pomocy

²⁰ Kod zawodu 323012, na podstawie Rozporządzenia Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 7 sierpnia 2014, Dz. U. 2014, poz. 1145.

odgrywają znaczącą rolę. W tym miejscu warto nadmienić, że medycyna konwencjonalna, mimo że nie korzysta z zamówień chorób czy rytuałów leczniczych, podkreśla ważność psychicznej kondycji pacjenta w procesie leczenia. Stąd eksperymentalne weryfikowanie skuteczności jakiejś formy leczniczej przebiega najczęściej z udziałem grupy, której podawany jest środek placebo, nierzadko wykazujący poprawę stanu zdrowia.

Poza wąskim środowiskiem naukowym powstają natomiast coraz to nowe teorie i systemy leczenia oparte na wierze w byty nadprzyrodzone, skuteczność modlitwy, medytacji, wykorzystanie amuletów, kamieni, kolorów, oczyszczania czakr aż po zabiegi szamańskie i wszelakie nieinwazyjne terapie, w wielu przypadkach będące niejako indywidualnie dobieranymi przez pacjenta dodatkami do leczenia konwencjonalnego. Ciekawym tego przykładem jest pojawienie się nowej metody/teorii osiągającej wielu zwolenników w Polsce, jakim jest totalna biologia. „Totalna Biologia jest metodą, która pozwala nam zrozumieć działanie organizmu z biologicznego punktu widzenia. Według Totalnej Biologii, aby zaistniała choroba, wcześniej musi dojść do dramatycznego wydarzenia, które głęboko dotyka daną osobę”²¹. Wynika z tego, że biologia, jako nauka empiryczna, której prawidła mają wytłumaczyć funkcjonowanie organizmu, jest niejako uzupełniana przez elementy dodatkowe, takie jak naprawianie relacji z rodziną, zrozumienie dawno zapomnianych traum itp., bez których rozpoznania i uzdrowienia na poziomie psychicznym, duchowym (często określanym po prostu zbiorczo przy użyciu odmiennego na różne sposoby przymiotnika „energetyczny”) organizm nie może zostać wyleczony na poziomie fizycznym. Łącznie terapii racjonalnych – opartych na podawaniu leków (także ziołowych) z elementami magicznymi, religijnymi, duchowymi, nie jest we współczesnym świecie rzeczą rzadką. Wydaje się natomiast, że zmiany zaszły również na poziomie językowym. Dawne słowo „urok” współcześnie wyparło powszechnie używane w bardzo wielu kontekstach słowa „zła energia”.

Wiara w możliwości działań magicznych, choć wciąż obecna, jest konceptualizowana w inny sposób, często dochodzi do syntezy dwóch systemów lecznictwa – podania leku konwencjonalnego wspieranego dodatkową formą, która nazwać moglibyśmy magiczną. Lucien Lévy-Bruhl, opisując, czym jest umysłowość kultur tradycyjnych, używa określeń prelogiczna lub mistyczna²². Wykorzystanie drugiego terminu wydaje się bardziej adekwatne, ponieważ wskazuje

²¹ <https://www.totalna-biologia.pl>, dostęp 01.06.2023.

²² L. Lévy-Bruhl, *Partycypacja mistyczna*, w: *Antropologia kultury*, red. A. Mencwel, Warszawa 2001, s. 296-307.

na odmienny sposób postrzegania niż nasza logika, która „nie zmusza siebie samej, jak nasza myśl, do tego, by za wszelką cenę nie popaść w sprzeczność”²³. Wynik rozumowania mitycznego jest składową obserwacji, empirycznych doświadczeń i emocji, które są ze sobą połączone. Termin „prelogiczny” sugerować może, że jest to forma pierwotnego sposobu postrzegania skutków i przyczyn, która następnie wyewoluowała w nasz system logiczny, jakim posługujemy się współcześnie w zinstytucjonalizowanych jednostkach. W takim rozumieniu jest on niewłaściwy, ponieważ myślenie prelogiczne nie jest „przed” logiką, a jej zupełnie inną formą. Tak samo członek kultury tradycyjnej, jak i XXI-wieczny mieszkaniec Berlina czy Warszawy jest w stanie używać obu modeli logicznych jednocześnie, w zależności od sytuacji, w jakiej się znajduje. Współcześnie przecież wciąż odbywają się seanse ezoteryczne, racjonalni Europejczycy wnoszą modlitwy, palą świece i składają dary w określonej intencji, uczestniczą w różnego rodzaju ceremoniach, w tym również takich określanych jako szamańskie, a jednocześnie nie przeciwstawiają tego zasadom logiki, np. w korporacjach, gdzie spędzają trzecią część doby. Oba systemy myślowe występują raczej równolegle niż są sobie przeciwstawiane, chociaż się od siebie różnią – jeden nie występuje przed drugim w procesie cywilizacyjnego rozwoju umysłowego. Lévy-Bruhl podkreśla, że nie jest to umysłowość antylogiczna ani alogiczna, sygnalizując tym samym, aby nie oceniać jej pejoratywnie tylko dlatego, że nasz sposób myślenia jest odmienny, co również z mojego punktu widzenia wydaje się warte zasygnalizowania. Zwraca także uwagę na to, że ów system logiczny może być zdeterminowany przez wiarę w możliwość ingerencji nadprzyrodzonych sił. Warto zwrócić uwagę na ten szczególny element wspierający proces leczenia, jakim jest religia i wstawiennictwo bytów o boskim pochodzeniu, jako ten, który przetrwał i w Polsce nie wywołuje większych kontrowersji.

Współczesna kultura polska w dużej mierze jest ukształtowana przez chrześcijaństwo, zatem modlitwy, ofiary składane przed świętymi obrazami, wycieczki do miejsc cudów czy pielgrzymki są postrzegane jako coś, w co nie każdy wierzy, ale traktuje się takie praktyki dość neutralnie, rozumie się, że szczególnie w sytuacji krytycznej ludzie korzystają z pomocy boskiej: „jak trwoga to do Boga”. W kontekście rozważań nad współczesnymi formami oddalenia choroby, mającymi swe źródło w kulturze ludowej, warto zwrócić uwagę na gest prezydenta Polski wykonany w marcu 2020 roku. Chwilę po ogłoszeniu stanu pandemii koronawirusa, odbył on podróż na Jasną Górę, będącą najważniejszym sanktuarium w kraju, oddał się modlitwie i złożył

²³ Tamże, s. 305.

różaniec z bursztynowym krzyżem jako wotum dla Matki Boskiej Częstochowskiej w intencji oddalenia wirusa oraz wyzdrowienia wszystkich chorych osób²⁴. Wobec tej samej sytuacji wyprawa prezydenta do szamana, rytuały magiczne, składanie ofiar duchom przodków czy uosobionym duchom przyrody mogłoby spotkać się z oburzeniem, niezrozumieniem. W sytuacji, gdyby prezydent złożył dar innemu Bogu i uczestniczył w zgromadzeniu zanoszącym prośby do tego Boga w świętej dąbrowie lub na wzgórzu, wielu odmówiłoby głowie państwa racjonalności, chociaż z naukowego punktu widzenia czynności te podyktowane są tym samym przekonaniem, wiarą w ingerencję sił nadprzyrodzonych, na które można wpływać prośbami, inwokacjami, składaniem darów, groźbą itd. Opisane w pierwszym rozdziale prośby skierowane do drzew, aby uchroniły ludzi od chorób lub z nich wyleczyły, często także połączone z pozostawieniem jakiegoś upominku, mogą być rozpatrywane w sposób paralelny. Gest ten przeszedł jednak bez echa, nie był powodem dyskusji, powstania memów czy virali, które są obecnie formą komentarza wobec sytuacji bardzo ważnych, ale także kuriozalnych czy w jakimś aspekcie absurdalnych dla społeczności. Powszechny odbiór powyższej sytuacji, a w zasadzie brak większego zainteresowania nią wskazuje, że Polska XXI wieku jest krajem godzącym racjonalne zapatrywania na chorobę jako oficjalny model oraz magiczno-religijne zachowania celem jej oddalenia.

5.2 Pamięć i kultura długiego trwania

Analizując materiał tradycyjny i współczesne dane etnograficzne, jesteśmy w stanie wskazać relikty dawnej kultury, funkcjonujące w świadomości, pamięci i praktykach współczesnych Polaków, a zwłaszcza Polek, świadczące o istnieniu struktur długiego trwania (*long durée*), według koncepcji Fernanda Braudela²⁵. Zakłada ona istnienie form odbioru rzeczywistości, tworzenia jej swoistego obrazu i analizowania w obrębie danej kultury, które wpływają na zachowania obserwowalne w czasie teraźniejszym. W procesie enkulturacji dane formy zostają nam zakodowane, czego często nie jesteśmy świadomi i nie poddajemy owych zachowań refleksji, bowiem wydają się nam „normalne” i „oczywiste”. Niektóre spośród struktur długiego trwania

²⁴ <https://www.niedziela.pl/artykul/50870/Prezydent-RP-Andrzej-Duda-z-modlitwa>, dostęp 03.09.2020 r.

²⁵ F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1971.

zauważyć można właśnie w zastosowaniu roślin czy medycyny ludowej w kulturze współczesnej, mimo przerwy w kultywowaniu tradycji zielarskich przypadającej w przybliżeniu na drugą połowę XX wieku.

Proces powolnego zanikania kolejnych wiadomości o naturalnych sposobach radzenia sobie z chorobą przy jednoczesnym zachowaniu pewnych informacji o charakterze długiego trwania, przedstawia wykorzystanie kwasu mrówkowego w lecznictwie domowym. Podczas projektu etnobotanicznego „EtnoSpizarnia ziemi dobrzyńskiej” zanotowałam następującą praktykę:

Na mrowisko kładziono płótno, np. chustkę do nosa. Po pewnym czasie strzeptywano mrówki, które ją atakowały, więc chusteczka była nasiąknięta kwasem mrówkowym. Przykładano ją do nosa i wdychano, celem oczyszczenia dróg oddechowych. Przykładana na stawy łagodziła stany zapalne²⁶.

Informatorka podała także informację, że osoby cierpiące na reumatyzm specjalnie poddawały się kąsaniu przez mrówki celem dostarczenia organizmowi kwasu zawartego w ich jadzie. Z mrówek również sporządzano maści. Pokolenie dziadków znało tę metodę bardzo dobrze. Kwas mrówkowy (*Acidum formicum*) podany w roztworze alkoholowym lub maści, przyłożony do obolałych stawów, powoduje zmniejszenie bólu poprzez porażenie receptorów czuciowych, rozszerzenie naczyń krwionośnych, przyspiesza wchłanianie wysięku, jest środkiem rozgrzewającym i przeciwartretycznym²⁷. Kwas mrówkowy jest również substancją czynną maści, którą już w 1860 roku opatentował w Stanach Zjednoczonych John Adam Schuetz²⁸. Cieszyła się ona znacznym zainteresowaniem naukowców na początku ubiegłego wieku badających jako remedium na reumatyzm²⁹.

²⁶ G. Kasproicz (ur. 1954). Materiały własne zebrane podczas projektu „Etnospizarnia ziemi dobrzyńskiej” w 2019 roku.

²⁷ H. Różański, *Kwas mrówkowy – Acidum formicum zastosowanie w medycynie i przemyśle rolno-spożywczym*, w: http://luskiewnik.strefa.pl/acidum_formicum.htm, dostęp: 15.12.2020 r.; R. Manchanda et. al., *Formic acid: A multicentric observational homoeopathic clinical verification trial*, „Indian Journal of Research in Homoeopathy” 2016, vol. 10, s. 249-257.

²⁸ <https://patents.google.com/patent/US27389>, dostęp 05.12.2020 r.

²⁹ „My attention has been recently called to accounts of the use of formic acid, or rather its sodium salt as a «strength producer» of wonderful efficacy (...) As the patient said to me afterward: «Doctor, I often prayed that i might die, I suffered such agony and my condition was so hopeless and helpless. I could not sleep, being racked with pain night and day, with not even the power left to change my position to rest my wearied body». I prepared 5 per cent aqueous solution of formic acid, and have about 15 subcutaneous injection of 5 drop each, two and a half inches apart over the knee joints. These injections were very painful, but the pain leated only about three or four minutes. In 48 hours all

Młodszy uczestnicy zajęć prowadzonych w ramach wspomnianego projektu nie słyszeli już o zastosowaniu mrówek i ich wydzielin w leczeniu, jednakże nie było im obce wykorzystanie roślin zawierających kwas mrówkowy w tym samym celu. Jest on obecny również w częściach kilku roślin leczniczych, w tym pokrzywy zwyczajnej (*Urtica dioica*). Znanym i często powtarzanym sposobem na bóle reumatyczne jest okładanie się świeżymi, parzącymi liśćmi pokrzywy. Niejednemu raz byłam też świadkiem sytuacji, w której poparzone pokrzywą dziecko było powstrzymywane od płaczu argumentem, iż zapobiegnie to bólom stawów w przyszłości. Rodzice powtarzali to odruchowo, nie potrafiąc wytłumaczyć, z jakiego powodu ani wskazać substancji odpowiedzialnej za to działanie, ani paraleli pomiędzy pokrzywą i maścią z mrówek. Zazwyczaj informacja ta była wypowiedziana w formie żartu, zabawnego odwołania do dawnego „zabobonu”, aby odwrócić uwagę dziecka. Wspomniany przykład dowodzi, że część informacji na temat ziół zanika, część pozostaje żywa, najczęściej są to jednak dane niepełne, raczej ślady dawnej wiedzy w opowieściach zaczynających się „pamiętam z dzieciństwa...”.

Współczesne praktyki związane z roślinami w pewnym stopniu stanowią kontynuację dawnych przekonań. Oczywiście ulegają zmianom spowodowanym pojawieniem się nowych mediów, innych gatunków dostępnych na polskim rynku zielarskim, dostępem do wiedzy naukowej i gnostycznej innych kultur, niemniej można odnaleźć pewne stałe i powtarzalne zachowania, przekonania, założenia, których wytłumaczenia należy szukać w wyobrażeniach mitycznych, a które obecnie pozostają jedynie niezrozumiałym zwyczajem:

„Nie daje się kwiatów doniczkowych, szczepek, a jak już się je dostanie, to nie można dziękować. Kwiaty wtedy nie rosną. Dlatego powinno się je kraść. Sąsiadka mojej mamy, kiedy spodoba jej się jakiś kwiat, prosi moją mamę, żeby wystawiła go na klatkę schodową, wtedy ona ukradnie gałązkę i zaszczepi kwiat³⁰.”

pain and suffering ceased and a poor woman was enabled to get the first real rest and sleep she had had for the years”.

Tłum. „Moją uwagę przyciągnęły doniesienia o użyciu kwasu mrówkowego, a raczej jego soli sodu jako środka „produkcującego siłę” o niezwyklej efektywności (...) Jak następnie powiedziała mi pacjentka: „Doktorze, modliłam się o dzień śmierci, cierpiałam agonię będącą coraz bardziej beznadziejną. Nie mogłam spać, byłam zniszczona bólem dzień i noc, bez siły by nawet zmienić pozycję mojego umęczonego bólem ciała”. Przygotowałem 5% wodny roztwór kwasu mrówkowego i wykonałem około 15 wstrzyknięć podskórnych po 5 kropli każda, w odległości dwóch i pół cala, nad stawami kolanowymi. Te zastrzyki były bardzo bolesne, ale ból trwał tylko około trzech lub czterech minut. W ciągu 48 godzin ustał wszelki ból i cierpienie, a biedna kobieta mogła po raz pierwszy od lat zaznać prawdziwego odpoczynku”. L. B. Couch, *Formic acid in rheumatic conditions*, „Medical Records” 1905, vol. 67, s. 972.

³⁰ M. Krajewska (ur. 1989). G. Kasproicz (ur. 1954). Materiały własne zebrane podczas projektu „Etnospisźarnia ziemi dobrzyńskiej” w 2019 roku.

Informacja o danym zwyczaju została podana przez 30-letnią kobietę, która była świadkiem takiej nietypowej formy przekazania rośliny. Przesady dotyczące specyficznych form przekazywania roślin doniczkowych są dość popularne, a ten wydaje się być bardzo archaiczny, jeśli przyjrzymy się jego warstwie mitycznej. Wskazuje na magiczne traktowanie słów, jak i magiczne, mediacyjne właściwości kradzieży. Jak podają mity, bajki czy formuły lecznicze, przedmiot znaleziony przypadkiem lub skradziony ma większą moc niż otrzymany w prezencie³¹, czego najbardziej znanym przykładem jest kwiat paproci, który według ludowych bajek przypadkowo znajduje się w bucie szczęśliwego posiadacza. W przypadku żywej rośliny tę magiczną właściwość rozumieć można po prostu jako żywotność, rozkwitanie. Znane też są sposoby leczenia z użyciem skradzionych rekwizytów oraz roślin: „Na osłabienie po cholery lub cholerynie, a także i przy gwałtownych bólach żołądka należy ukraść owies tak, aby nikt nie widział (...)”³². Czynności mediacyjne zwiększają ich moc leczniczą. Zachowany przesąd może być reliktem starszych wierzeń, który następnie stał się częścią kultury popularnej. Można również interpretować go w wymiarze mityczno-biologicznym, związanym ze wzrostem rośliny. Roślina jest żywym organizmem rosnącym w danej przestrzeni, przeniesiona z jednego miejsca w inne, z jednego domu do innego może umrzeć (warto zauważyć, że dotyczy to tzw. szczepki, odrostów od głównej rośliny i kwiatów żyjących, ale nie ciętych), szczególnie gdy dokonana transakcję przypieczętuje się wymianą słów „proszę” i „dziękuję”. Wtedy symbolicznie zamykamy sytuację, zostaje ona definitywnie zakończona. Szczepkę przekazaną w ten sposób odcinamy przy pomocy słów od macierzy, nie ma już z nią połączenia. Roślina, aby żyć, rozkwitać i rozmnażać się, tyle że w innym już miejscu, musi więc pozostać w sytuacji otwartej, symbolicznego połączenia ze swym źródłem, niejako oszukana, podstępnie przeniesiona. Inną formą pozyskania rośliny jest jej „kradzież”, ale w podanym przypadku jest dokonywana w specyficzny sposób, ponieważ osoba „okradana” wie o tym, jedynie roślina zostaje „oszukana”.

Druga z chłopskich zasad – „znalezione niekradzione”³³, sprawia, że znaleziony przedmiot staje się własnością nowego znalazcy, uwalnia od rewanzu, a także wypowiedania słowa „dziękuję” wieńczącego transakcję. W jednej tylko wypowiedzi zachowane zostały liczne zasady obszernej, chłopskiej logiki magicznej, pozwalające na przekazanie szczepki z pominięciem

³¹ J. Wasilewski, *Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (II)*, „Teksty” 1979, nr 4, s. 80-81.

³² S. Spittal, *Lecznictwo ludowe w Zamościu i okolicy*, „Rocznik Podolski” 1938, t. 1, Tarnopol, s. 197.

³³ M. Wójcicka, *Przedmiot (środek magiczny)*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, [w:] <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=143>, dostęp: 01.04.2020 r.

gestów, które w sposób symboliczny przypieczętowałyby transakcję i pozbawiły ją połączenia ze swoim pierwotnym miejscem wzrostu. Powyższy przykład stanowi ilustrację struktur myślowych, według których wzrost rośliny zależy jednocześnie od zapewnienia dogodnych warunków glebowych, dostępu światła, wody, ale także zachowań o podłożu magicznym, w tym przypadku magii słownej i działań mediacyjnych.

Warto też zwrócić uwagę na ludową, wciąż żywą zasadę „dar za przysługę”. W 2017 roku na targu poprosiłam zielarkę (około 80 lat), aby przyniosła mi sadzonkę arcydzięgla, roślina wówczas była już dość pokaźnych rozmiarów. Sprzedawczyni zapytana o cenę powiedziała, żebym dała tyle, ile uważam za stosowane, choćby złotówkę, ale muszę coś dać, ponieważ inaczej roślina zmarnieje. Zasada ta dotyczy również zamówień, za które należy się odwdzińczyć, w przeciwnym wypadku mogą nie zadziałać. Zamówienia najczęściej były wykonywane przez szeptuchy. Były to kobiety wybrane, przez usta których dokonywało się uzdrowienie (zarówno w wymiarze fizycznym jak i mentalnym, psychicznym, duchowym – zdjęcie klątwy, itd.), zatem wierzono, że to nie one uzdrawiają, lecz za ich pośrednictwem Bóg, Matka Boska, Jezus, Duch święty lub osoby błogosławione i święte. Wobec tego przekazywanie pieniędzy, zwłaszcza dużych sum, nie było dobrze postrzegane i charakteryzowało „fałszywych” zamawiaczy. Formą daru przekazanego w zamian za zamówienie mogły być świece, słodycze, jedzenie czy wódka³⁴. Zielarka dodała także, że zasada ta została zapisana już w Biblii. To kolejny przykład na pozostałości specyfiki kultury ludowej, jej członkowie uważali bowiem, że zasady, które wyznaczają ład panujący w ich społeczności, są jedynymi słusznymi, zostały ustalone przez samego Boga, stąd też ich nienaruszalność. Należy nadmienić, że przedstawiciele kultury chłopskiej z reguły nie czytali Pisma Świętego, chyba że w większym gronie, na głos, a niektóre tylko jego treści były znane z kazań kościelnych. Zasady były tworzone przez ludzi na podstawie ich wyobrażeń, a dopiero wtórnie przypisywano ich autorstwo Bogu.

Dziedzictwo kultury umysłowej polskiej wsi, względem wspomnianych już ustalonych, boskich zasad urządzenia świata, widać nie tylko w ludowych opowieściach o czynach Jezusa dokonanych *in illo tempore*, lecz także w lecznictwie:

Mama mojej koleżanki z Gniezna pochodzi z rodziny, w której kobiety od lat używają ziół i

³⁴ Zob. N. Zacharek, *Szeptunka w polskiej kulturze ludowej i szaman buriacki. Analiza porównawcza pośredników między sacrum i profanum w perspektywie etnologicznej - przyczynek do badań*, [w:] *Zwyczaj i akcesoria apotropaiczne w cywilizacjach świata*, red. K. Kleczkowska, W. Kosior, A. Kuchta, I. Łataś, Kraków 2018; Z. Libera, *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX-XX wieku*, Wrocław 2003.

modlitwy w leczeniu chorób. I tak, kiedy pani Zofia odkryła guzki w okolicy pach i piersi, niezwłocznie nazbierała liści babki lekarskiej na okłady. Dzień i noc nosiła świeże liście w staniku, wierząc w przypowieść, jaką w jej rodzinie kobiety przekazują sobie z pokolenia na pokolenie. Pewna kobieta, cierpiąc straszny ból w piersiach, zwróciła się w modlitwie z zapytaniem do Boga, co ma robić, żeby wyzdrowieć. W odpowiedzi usłyszała, aby podać obolałe piersi do wylizania owieczce, a ból ustąpi. Ufna woli Bożej kobieta narwała liści babki, którą nazywano w jej stronach owczym językiem, wierząc, że tym sposobem wypełni się Słowo, a ominą ją bolesne „poszturchiwania owczego łba”. Posłusznie zmieniała liście, owijała pierś świeżym okładem. Ból ustąpił, a kobieta wyzdrowiała. Wyzdrowiała też pani Zofia i ma się świetnie³⁵.

W podanym przykładzie zostało określone źródło, z którego płynęła recepta na schorzałą pierś. Miały być to słowa Boga i dokładnie wskazywać sposób leczenia. Co ciekawe, kobieta nie zastosowała się do bożych zaleceń, mimo ufności, jaką pokładała w usłyszanych podczas modlitwy słowach stwórcy. Zamiast od razu wypełnić polecenie, wołała zinterpretować je w sposób, który również można odnieść do magii sympatycznej, bowiem lizanie piersi owczym językiem zostało zamienione na okład z babki lekarskiej, inaczej zwyczajnej (*Plantago major*) – rośliny, która miała taką samą nazwę regionalną, prawdopodobnie ze względu na kształt liści lub delikatnie „chropowaty” kwiatostan. Powyższe zachowanie wskazuje na użytkowe traktowanie bożych słów w lecznictwie, które dają się w odpowiedni sposób interpretować, modyfikować, można by nawet stwierdzić, że ulepszać, bowiem metoda okazała się bezbolesna, w odróżnieniu od zaleceń usłyszanych w modlitwie. Jednocześnie stanowi ciekawy przykład opowieści wierzeniowej, przez Janinę Hajduk-Nijakowską określaną jako gatunek folkloru, w którym:

relacja z przeżyć staje się szczerym osobistym zwierzeniem narratora, „wytworem” jego mentalności opanowanej wiarą w interwencję sił mitycznych w świat realny. Pamiętajmy jednak, że „mityczne i symboliczne doświadczanie świata jest stałym i rudymmentarnym składnikiem życia ludzkiego, a opozycja sacrum-profanum równoznaczna jest w swej istocie opozycji rzeczywiste-nierzeczywiste (sensowne-bezsensowne)³⁶.

³⁵ A. McCaughey. Materiały własne zebrane podczas projektu „Etnospizarnia ziemi dobrzyńskiej” w 2019 roku.

³⁶ J. Hajduk-Nijakowska, *Doświadczanie pamięci: folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*, Opole 2016, s. 75.

Sposób, w jaki leczyła się kobieta z przytoczonej relacji, był znany od pokoleń. Liście babki zwyczajnej w tradycyjnym lecznictwie przykładano na rany, stłuczenia, stany zapalne, obrzęki³⁷. W trakcie prowadzenia warsztatów zielarskich notorycznie spotykam się z wypowiedziami uczestników, że gdy byli dziećmi, babcie lub mamy (nigdy nie wspomniano o mężczyznach czyniących podobne zabiegi) przykładają im roztarte liście babki, aby zmniejszyć obrzęk, krwawienie oraz przyspieszyć gojenie stłuczonych kolan i obtartych łokci po niefortunnym upadku. Badania fitofarmakologiczne wskazują, że różne gatunki babek, bardzo często wspomnianych na kartach pism etnograficznych, posiadają właściwości ściągające i przeciwzapalne, które mogły okazać się skuteczne w leczeniu bolesnych guzków³⁸. Wiara, że metoda została przekazana przodkini w sposób cudowny, ustami samego Boga podczas modlitwy, wskazuje, że leczenie w ten sposób nie jest tylko działaniem na płaszczyźnie medycznej, ale też religijnej. Tak więc rodzinna opowieść o bożych słowach, zmodyfikowanych przez ich odbiorczynię na mocy magii sympatycznej, ugruntowała przekonanie o skuteczności babki w podobnych dolegliwościach, przy czym możemy być niemal pewni, że opowieść o cudzie podczas modlitwy jest znacznie młodsza niż leczenie babką.

Magicznym sposobem leczenia przy pomocy roślin, obrazującym trwałość struktur myślenia, jest również rzucanie grochu:

Jak byłam mała, miałam na skórze różne kurzajki. Jak zobaczyła to moja babcia, kazała mi wziąć tyle ziaren grochu, ile było tych kurzajek i pójść nad rzekę, odwrócić się do niej plecami, wyrzucić je i wrócić, nie odwracając się za siebie. Niedługo wszystkie kurzajki mi odpadły³⁹.

Powyżej opisany sposób podała kobieta urodzona w 1978 roku, zatem można zakładać, że leczyła się w ten sposób około roku 1987. Jest on dobrze znany także w polskiej medycynie ludowej XVIII wieku⁴⁰, a recepta została przekazana informatorce przez babcinę, co pozostaje zgodne z ustaleniami

³⁷ A. Paluch, dz. cyt., s. 71. Autor wspomina także o nazwach ludowych, wśród których wymienia jęrzecki, języczki, języczki polne.

³⁸ A. Parus, A. Gryś, *Babka lancetowata (Plantago lanceolata L.) – właściwości lecznicze*, „Postępy Fitoterapii” 2010, nr 3/2, s. 162 – 165.

³⁹ M. Górzyńska (ur. 1978). Materiały własne zebrane podczas projektu „Etnospizarnia ziemi dobrzyńskiej” w 2019 roku.

⁴⁰ *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Adama Fischera*, red. M. Kujawska, Ł. Łuczaj, J. Sosnowska, P. Klepacki, Wrocław 2016, s. 156-157; A. Paluch, *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*, Wrocław 1984, s. 121-122.

dotyczącymi transferu wiedzy z pominięciem jednego pokolenia. Groch był wykorzystywany w celach leczniczych ze względu na swój wygląd, zgodnie z zasadami magii sympatycznej, według której „podobne wywoła podobne”. Jego drobne nasionka przypominały wystające na skórze narośle o kulistym kształcie, mające pokaźny szereg nazw: kurzajki, szkrofuły, brodawczaki, prosaki, kłykciny itd. O chorym na różnorakie schorzenia dermatologiczne, w tym także ospę, objawiające się wykwitami skórnymi, mówiono, że ma „ciało obsypane grochem”. Nic zatem dziwnego, że aby pozbyć się nieprzyjemnych grudek ze skóry, wystarczyło ów „groch” rzucić za siebie. Informatorka wspominała, że próbowano również innych sposobów, aby usunąć kurzajki, lecz były one nieskuteczne, dopiero babcia, usłyszawszy o problemie, podała znaną jej sprawdzoną „receptę”. Istotne są wszystkie elementy leczniczego rytuału wymienione przez informatorkę. Liczba groszków musi odpowiadać liczbie brodawek. Drugim warunkiem jest rzucenie ich za plecy, stojąc tyłem do rzeki, która płynąc, zabierze ze sobą wszystkie narośla i przeniesienie je w inne miejsce, uniemożliwiając ich powrót na skórę chorego. Warunkiem ostatnim jest odejście od miejsca bez odwracania się za siebie. Pomiędzy naszym światem, przed naszymi oczami, a naszymi plecami, za którymi kłębi się inny, magiczny i niebezpieczny wymiar, my stajemy się granicą. My i nasza skóra, która ma odczuć skutki magicznego zabiegu. Przyjęło się mówić, że granica coś oddziela, pomijając fakt, że mówiąc o niej, zawsze wskazujemy na istnienie dwóch obszarów, które – paradoksalnie – jednak się łączą. Dzięki temu, że nasze własne ciało stanowi tę granicę, przenosząc groszki od przodu ku tyłowi, przenosimy tę chorobę za siebie, dokładnie tam, gdzie jej miejsce, w przestrzeń chaosu, nieznanego, skąd też przybyła⁴¹. Odwracając się, zachwalibyśmy porządek dwóch sfer, oczy skierowałyby się w chaos, plecy w stronę ładu, porządku i zdrowia. Pomieszanie przestrzeni uniemożliwiłoby pozostanie szkrofułów w obszarze „poza nami”. Nikt nie wytłumaczył kilkuletniej wówczas dziewczynce, w jaki sposób miał zadziałać ów zabieg, ale można domyślać się, że idąc nad rzekę i pamiętając skrupulatnie słowa babci, była przekonana o sile działania jej leczniczego sposobu. Można też sądzić, że tuż po rzuceniu groszków opuściła to miejsce szybkim krokiem. Zakaz odwrócenia się mógł wywołać strach, każący dziecku jak najszybciej usunąć się z niebezpiecznego miejsca, skażonego aktem rytualnego uleczenia. Odczuwanie strachu przed czymś znajdującym się za naszymi plecami wydaje się zupełnie naturalne, szczególnie gdy to „coś” nigdy nie zostanie dobrze poznane, ponieważ nie może zostać

⁴¹ M. Marczevska, *Kiedy choroba była gościem – językowo-kulturowy obraz koltuna*, w: *taż, Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam... Choroba. Studium językowo – kulturowe*, Kielce 2012.

przez nas zobaczone. Wypowiedź narratorki można uznać za opowieść wspomnieniową, prywatne doświadczenie zdarzenia wpisane w ludowy styl narracji i oddające struktury myślenia ludowego.

Długie trwanie, którego kilka przykładów wskazałam, nie jest tym samym co pielęgnowana ze względu na swoją wartość wiedza, przekazywanie wyselekcjonowanych informacji uważanych za cenne, lecz coś w dużej mierze nieuświadomionego. Na przykładzie powyższego opisu można rzec, iż długim trwaniem nie jest sam rytuał leczniczy, który może ulegać zmianie (np. groch bywa zastępowany innymi ziarnami podobnej wielkości, nie zawsze musi odbywać się to nad rzeką), lecz to, co przeżywała dziewczynka go odprawiająca. Antropolodzy stworzyli opisy i analizy dotyczące podobnych rytuałów, nadali nazwę „mediacyjny”, lecz ani babcia, ani wnuczka nie używały tych kategorii, obrzęd nie był wyjaśniany, lecz praktykowany. Co istotne, informatorka po danym zabiegu pozbyła się uciążliwych kurzajek.

Spośród innych sposobów na wyleczenie tej przypadłości częstym sposobem, znanym do dziś, jest okład z soku glistnika jaskółcze ziele (*Chelidonium maius*), wiele spośród uczestników zajęć zielarskich zna to zastosowanie rośliny. Jego pomarańczowe, gęste mleczko jest bogate w alkaloidy o silnym działaniu bakteriobójczym, grzybobójczym, wirusobójczym i przeciwwrobaczym. Surowy lub rozpuszczony w alkoholu, podany doustnie w dużych ilościach, może okazać się trucizną, a w dawkach leczniczych działa odrobaczająco. Przyłożony do skóry ze zmianami chorobowymi, w tym kurzajkami, powstającymi w wyniku działania brodawczaka ludzkiego, działa wirusobójczo, powoduje ich obumieranie i odpadanie, co jest jednym z najlepiej zachowanych w pamięci współczesnych Polaków naturalnych sposobów leczniczych. Tu często mam do czynienia z sytuacją, gdy uczestnicy wiedzą o istnieniu skutecznego leku na kurzajki, jakim jest sok z glistnika, natomiast nie potrafią go wskazać w terenie.

Przykładem rośliny dobrze zachowanej w pamięci i praktyce współczesnych Polaków, a noszącej znaki dawnej wiedzy, jest mak. W 2019 i 2020 roku udało mi się zebrać kilka współczesnych wypowiedzi dotyczących tej rośliny na potrzeby artykułu *Mak w polskich opowieściach folklorystycznych*⁴²:

Babcia, która mieszkała po sąsiedzku opowiadała, że jej rodzice mieli gospodarstwo i jak szli pracować w polu, podawali swoim dzieciom „coś z maku”. Było to ugotowane, jakiś wywar

⁴² S. Orzechowska, *Mak w polskich opowieściach folklorystycznych*, „Literatura Ludowa” 2020, t. 4-5, s. 25-29.

chyba. Dzieci po tym spały a rodzice pracowali w polu⁴³.

Babcia też opowiada że kiedyś gotowało się mleko z makiem, żeby małe dzieci były spokojniejsze i spały w nocy. Zresztą na choroby płuc z kaszlem też dawali mleko z makiem tylko były jakieś inne proporcje⁴⁴.

Słyszałam też, że sypanie maku na ziemię miało przeganiać złe moce lub diabeł widząc ziarna na ziemi musiał je najpierw wyzbierać i potem mógł gonić ofiarę, która już zdążyła uciec. Z innej historii dowiedziałam się, że mak był jednym z ziół używanych przez „czarownice”. Według mojej babci miał zapewniać dostatek, ziaren i potraw nie mogło zabraknąć na stole wigilijnym i wielkanocnym. W naszej rodzinie dzieciom robiło się na wigilię uwielbiany przez nie napój, tzw. „podsytę z maku” z klockami. Podsytą to taki ugotowany napój z wody ziaren maku z rodzynkami, słodzony miodem, do tego zagryzało się klockami - takimi ciasteczkami też z makiem, wyglądały jak małe klocki lub kopytka, chyba z drożdżowego ciasta, upieczone i twarde jak kamień, ale bardzo smaczne i słodkie. Mało które z dzieci po podsyce było w stanie dotrzeć do pasterki :)⁴⁵.

Ciekawy wydaje się najnowszy folklor „makowy”, gdzie poza folklorem dotyczącym roślin pojawiają się wątki związane z opowieściami na temat policji/milicji, w których ta grupa zawodowa jest sytuowana jako „obcy” w stosunku do użytkowników maku.

Mogę Ci opisać historie z nalotem na mak. W latach 90-tych moja babcia zbliżająca się już do osiemdziesiątki miała na polu kilka kęp maku, bo lubiła chleb przed pieczeniem posypać makiem prosto z makówki. No i przyjechała policja, twierdząc, że jej poletko wypatryli z helikoptera, zrobili komisyjne spalanie, a pan policjant przy tym mnie nastolatce tłumaczył, że taki młody maj to właśnie najlepszy jest do pobierania makowego mleka. Ale też u babci w miejscowości, zdarzało się, że ktoś podcinał młode makówki na polu na mleczko⁴⁶.

W latach 90. do mojego sąsiada wprowadziła się mama, kobiecina dobra, taka ze wsi, nudziła się w mieście i pół dnia spędzała na polu, które syn kupił koło mojej działki. Narobiła tam

⁴³ M. O., kobieta, lat 36, materiały własne zebrane w 2020 roku.

⁴⁴ K. K., kobieta, lat 33, materiały własne zebrane w 2020 roku.

⁴⁵ K. K., kobieta, lat 44, materiały własne zebrane w 2020 roku.

⁴⁶ M. S., kobieta, lat 39, materiały własne zebrane w 2020 roku.

grządek, itp, no i wysiała mak. Jak zaczął kwitnąć, ładnie to wyglądało, ale dziwiłam się, że można. Jednak nie można było. Policja a może to milicja jeszcze, przyszła pytać o ten mak, a on: Jaki maki? Poleciał na pole z mundurowymi, kłął, że matka ze wsi, nie wiedziała, musiał wszystko skosić, nie pamiętam co stało się z makówkami. Sąsiad dostał mandat, zły był trochę na mamę, ale kobiecina niewinna, całe życie mak sama siała i zbierała i jakoś info ze świata o zakazie hodowli nie dotarło do niej. Szkoda mi jej było, bo była kochana i pracowita. (PS Ta babcia hodowała też konopie dla kur)⁴⁷.

Wspomnienia tego typu można sytuować pomiędzy memoratem a fabulatem, bowiem wpisują się w pewien schemat nieustrukturyzowanego opowiadania. Występuje w nich osoba nieświadoma zakazu uprawy maku, która hoduje roślinę na domowy użytek, lecz przez przedstawicieli władz jej działanie jest postrzegane jako poważne przestępstwo, w wyniku czego maki zostają usunięte. Barwne elementy fabuły, jak helikopter wypatrujący nielegalnej rośliny czy komisyjne spalanie roślin, są tutaj wariantywne i zależne od woli narratora. Kolejnym elementem istotnym w fabulatach o maku są postaci narkomanów:

Moi rodzice mają działkę ROD i pamiętam, że mama opowiadała, że bardzo lubiła mieć na rabatach maki ale zostało to zabronione i były jakieś kontrole na działkach. Wiedziałem też, że nie można mieć maku, bo służy do produkcji domowego kompotu - nie wiedziałem kim są Ci mityczni polscy heroiniści ale wiedziałem, że mak jest zły i nie można go uprawiać⁴⁸.

Babcia w czasach kiedy byłem dzieckiem wsiewała mak (takie ukryte poletko) w wysokim zbożu żeby narkomani nie kradli zielonych jeszcze makówek ;)⁴⁹.

Dziadek mi kiedyś opowiadał że za komuny hodowanie maku było nielegalne ze względu właśnie na ćpunów, a oni mieli w ogródku. Do jedzenia nie ćpania oczywiście (͡ʔ ͡ʔ) (makowiec zrobić czy coś tam...). Podobno gdy wbiła do nich milicja to Babcia chciała ich naparzać widłami xD⁵⁰.

⁴⁷ K. K., kobieta, lat 44, materiały własne zebrane w 2020 roku.

⁴⁸ P., mężczyzna, lat około 30, materiały własne zebrane w 2020 roku.

⁴⁹ A. P., mężczyzna, lat 47, materiały własne zebrane w 2020 roku.

⁵⁰ Nick: Ten_typ_sie_patrzy, pozyskano z: www.wykop.pl/link/4516757/tak-wygladaly-polskie-dworce-w-larach-90/, dostęp: 05.01.2021 r.

Podobne historie słyszałam wielokrotnie jako nastolatka i wydają się być przykładem nowych, współczesnych wątków folkloru o tematyce roślinnej. Potrzeba opowiadania historii i wyjaśniania codziennych zdarzeń (zakaz uprawy maku lekarskiego, pojawienie się narkomanów zbierających sok makowy) przy pomocy różnych gatunków folkloru jest też zauważalna w przypadku choinki, która jest współcześnie inną wartością kulturową niż była 100 lat temu, o czym dokładnie pisała Katarzyna Smyk⁵¹. Jest to odpowiedź na zmieniające się miejsce roślin w naszym życiu, otoczeniu, a także osobistych z nimi relacjami.

Podczas prowadzenia warsztatów zielarskich często spotykałam się z sytuacją, gdy uczestnicy pamiętają wybiórczo niektóre fakty, są one jednak niewystarczające, aby móc wykorzystać je w praktyce, np. znali nazwę rośliny (najczęściej tylko pierwszy człon – nazwę rodzaju, tak jak w przypadku informacji z folkloru tradycyjnego) i jej zastosowanie, ale nie potrafili określić, jak wygląda. Pamiętali z dzieciństwa nazwę i potrafili ją przyporządkować do gatunku, ale nie wiedzieli jak działa, lub też znając jej zastosowanie, nie wykorzystywali jej z obawy, że zrobią to niewłaściwie. Najwięcej problemu sprawia przygotowanie leku, dobranie odpowiedniej formy przetworzenia. Wiele osób nie wie, w jaki sposób poddać dany gatunek obróbce (nalewka, napar, odwar, macerat), aby miała działanie lecznicze, ile i jak często dawkować, przez jaki okres, itd. Stąd wiele osób sądzi, że w przypadku niedostatecznej ilości krzemionki w organizmie pomocny bywa skrzyp (*Equisetum*), lecz nazwa gatunkowa (polny, leśny, łąkowy, bagienny) sposób pozyskania, a następnie przygotowania leku roślinnego jest zagadką. Skrzyp – dla przykładu – jest zaparzony, zamiast gotowany (powinno to trwać co najmniej 25 minut), przez co nie osiąga się spodziewanych efektów leczniczych, ponieważ jest to najprostsza i pojawiająca się jako oczywista forma przygotowania leku. Może to sugerować, że informacje te są zasłyszane, lecz nie były już praktykowane w domach, przez co receptura przyrządzenia mogła się zatrzeć.

Informacji na temat trwałości lub zanikania tradycji zielarskich i znajomości roślin w Polsce dostarczyły przeprowadzone przeze mnie ankiety *Zielarstwo w kulturze polskiej* oraz *Relacje z roślinami we współczesnej kulturze polskiej*, których wyniki zestawiam poniżej, bowiem najlepiej oddają zachodzące zmiany w zakresie badanych przeze mnie relacji

⁵¹ K. Smyk, *Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób*, Kraków 2009, s. 63.

1. Czy w Twoim otoczeniu (rodzina, bliscy, sąsiedztwo) były dawniej kultywowane tradycje zielarskie?

Odpowiedzi: 74 – tak, 62 – nie, 14 – nie wiem.

2. Jeśli wybrano odpowiedź tak – czy zajmowały się tym w większej mierze kobiety czy mężczyźni?

Odpowiedzi: 65 – kobiety, 8 – po równo, 1 – mężczyźni.

3. Czy obecnie w Twoim otoczeniu (rodzina, bliscy, sąsiedztwo) są kultywowane tradycje zielarskie?

Odpowiedzi: 99 – tak, 44 – nie, 7 – nie wiem.

4. Jeśli wybrano odpowiedź tak – czy zajmują się tym przeważnie kobiety czy mężczyźni?

Odpowiedzi: 84 – kobiety, 14 – po równo; mężczyźni – 2.

W grupie osób powyżej 50. lat (28/150 ankietowanych) pojawiły się dość interesujące dane, zgodne się z tezą, że po regresie kultury zielarskiej w Polsce nastąpiło ponowne zainteresowanie nią. Przy pytaniu: „Czy w Twoim otoczeniu (rodzina, bliscy, sąsiedztwo) były dawniej kultywowane tradycje zielarskie?”, pojawiały się odpowiedzi przeczące, natomiast w pytaniu dotyczącym sytuacji obecnej: „Czy obecnie w Twoim otoczeniu (rodzina, bliscy, sąsiedztwo) są kultywowane tradycje zielarskie?”, były to już odpowiedzi twierdzące⁵². W innych grupach wiekowych również można zauważyć takie odpowiedzi, natomiast grupa powyżej 50. lat wydaje się w tym kontekście najbardziej interesująca, jako że reprezentują generację pamiętającą swoich dziadków, a więc osoby żyjące przed drugą wojną światową.

Uwagi podane przez respondentów do pytań 1-4:

- 1) Kiedyś babcia suszyła kwiat lipy, rumianku, to pamiętam a później gdzieś to zaprzepadło za co bardzo ubolewam. (Kobieta, wiek: 36 – 50)⁵³.

⁵² Dane liczbowe z grupy osób powyżej 50 lat: Czy w Twoim otoczeniu (rodzina, bliscy, sąsiedztwo) były dawniej kultywowane tradycje zielarskie? Tak – 14, nie – 11, nie wiem – 3; w tym zajmowały się tym głównie: kobiety – 12, po równo – 2. Czy obecnie w Twoim otoczeniu (rodzina, bliscy, sąsiedztwo) są kultywowane tradycje zielarskie? Tak – 8, nie – 7, nie wiem – 3; w tym zajmują się tym głównie: kobiety – 17, po równo – 1.

⁵³ Respondent 1.43, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

- 2) Główna styczność to napary ziołowe w torebkach do zaparzania. (Mężczyzna, wiek: 36 – 50)⁵⁴.
- 3) Jedynie podstawowa wiedza jaką ma każdy działkowicz. (Kobieta, wiek: 16 – 35)⁵⁵.
- 4) Zazwyczaj kobiety po 50. roku życia. (Kobieta, wiek: 16 – 35)⁵⁶.
- 5) Moja mama czasem chodzi do sklepu zielarskiego. (Mężczyzna, wiek: 16 – 35)⁵⁷.

Na pytanie wielokrotnego wyboru „zioła wykorzystuję” odpowiedziano:

- 1) w celach leczniczych – 129/150
- 2) w celach kulinarnych – 124/150
- 3) w celach estetycznych (bukiety, wianki, ozdoby) – 72/150
- 4) w celach religijnych (strojenie świątyń, święcenie ziół, użycie w obrzędach) – 23/150
- 5) w celach duchowych i magicznych – 33
- 6) nie korzystam z ziół – 4

Uwagi podane przez respondentów:

- 1) rozmaryn do czarów miłosnych. (Kobieta)⁵⁸.
- 2) Święcenie kwiatów, traw i ziół w sierpniu. (Kobieta)⁵⁹.
- 3) Biała szatwia do okadzania domu, wrotycz i nawłóć na Matki Boskiej Zielnej, wianki z brzozy na Kupałę. (Kobieta)⁶⁰.
- 4) Bukiety na Matki Boskiej Zielnej, z ziół, zbóż z pola oraz jakiej warzywo z ogrodu. (Kobieta)⁶¹.
- 5) Brzoza na pewno do święcenia na Matki Boskiej Zielnej, potem wisi zasuszona w mieszkaniu jako amulet ochronny. Koszyk, który idzie do święconki zdobimy gałązkami bukszpanu, a na przyuroczystościach komunijnych tworzone są wianki z mirtu. (Kobieta)⁶².

⁵⁴ Respondent 1.88, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

⁵⁵ Respondent 1.23, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

⁵⁶ Respondent 1.77, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

⁵⁷ Respondent 1.64, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

⁵⁸ Respondent 1.78, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

⁵⁹ Respondent 1.41, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

⁶⁰ Respondent 1.24, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

⁶¹ Respondent 1.84, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

⁶² Respondent 1.135, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

- 6) Szałwia biała do okadzania ludzi i pomieszczeń, zioła i kwiaty na ołtarz zależnie od sabatu, np. na jesienne sabaty zboża, nasiona, warzywa itp. na wiosnę pierwsze kwiaty. (Kobieta)⁶³.

Czterokrotnie pojawiła się w wypowiedziach biała szalwia do okadzania domu, raz wyróżniono, że używana jest przy obrzędach kobiecych.

Druga z ankiet w większości była poświęcona przebadaniu zarówno struktur długiego trwania oraz indywidualnej percepcji gatunku na podstawie skojarzeń, własnych historii, doświadczeń. Wybrane gatunki, o których w nich mowa, są tymi o ogromnym znaczeniu w wyrażaniu kobiecości i relacji na linii kobieta – roślina w polskim folklorze tradycyjnym, opisane w poprzednim rozdziale. Analizy oraz przykładowe wypowiedzi, zestawiane poniżej, także pokazują zmiany w podejściu do związków kobiet z roślinami, przejawiające się w ich zaniku.

PYTANIE 1. Czy rozpoznajesz roślinę: Kalina koralowa? 63 – tak, 22 – nie.

PYTANIE 2: Jeśli tak, napisz proszę: 1) Z czego kojarzysz tę roślinę? 2) Czy jej używasz, w jakich celach? 3) Czy odgrywa w Twoim życiu jakąś znaczącą rolę?

Najczęściej pojawiające się skojarzenia to: podania, pieśni tradycyjne, pieśń „Kalinka”, literatura piękna (wymieniany wiersz Lenartowicza „Kalina”), film „Jan Serce”, zapach dzieciństwa, pożywienie dla ptaków, ludowe obrzędy – niestety, podobnie jak gatunki folkloru, nie wskazano przykładów. Bardzo często podkreślano niezwykłą urodę krzewu, jego kwiatów, owoców, rzadziej liści, także przyjemny zapach. W przypadku kaliny wiele wypowiedzi ma charakter sentymentalny i wskazuje na roślinę jako atrybut wywołujący określone emocje, stany indywidualne, a nie typowe dla zbiorowości: „Kojarzę z czerwonymi drobnymi owocami, które w dzieciństwie służyły do robienia z nich naszyjników (miłe wspomnienia). (...) Kiedy mijam drzewko, przyjemnie mi jest je obserwować o wracać pamięcią do dzieciństwa”⁶⁴. „Rosła kiedyś przy domu, w którym mieszkałam. Nie ma jej już tam. Lubiłam ją mijać, gdy szłam na autobus od szkoły”⁶⁵. Sporadycznie wskazywano jej działanie lecznicze lub zastosowanie kulinarne owoców. Pojawiły się 3 wypowiedzi dotyczące związków z kobiecością w sposób zbliżony jak w tradycji ludowej:

⁶³ Respondent 1.118, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

⁶⁴ Respondent 2.28, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁶⁵ Respondent 2.32, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

- 1) Ozdobna, pachnąca, symbol dziewictwa. Napar pomaga w bólach menstruacyjnych, mam ją w ogrodzie. (Kobieta)⁶⁶.
- 2) Postrzegam ją jako ludowy symbol kobiecości. Do tego jest piękna i czerwieni się w szaroburym jesiennym krajobrazie. (Kobieta)⁶⁷.
- 3) Kojarzę ją z dziewczętami i koralami z kaliny – amuletami przed magią miłosną. (Mężczyzna)⁶⁸.

PYTANIE 3. Czy rozpoznajesz roślinę: Wiśnia pospolita? Odpowiedzi: 80 – tak, 5 – nie.

PYTANIE 4: Jeśli tak, napisz proszę: 1) Z czego kojarzysz tę roślinę? 2) Czy jej używasz, w jakich celach? 3) Czy odgrywa w Twoim życiu jakąś znaczącą rolę?

W odpowiedziach wyraźnie zaznacza się tradycja przetwarzania owoców w domu na dżemy, soki, nalewki, wina, liście (rzadziej kwiaty) na herbatę, dodatek do kiszonek. Pojawia się też bardzo często jako drzewo kojarzone z dzieciństwem, wywołuje miłe wspomnienia z latem i rodzinnymi domami, a także z pracą przy zbiorze i przetwarzaniu owoców. „Kojarzę z owoców i pięknych kwiatów, używam owoców wiśni do jedzenia i przerabiania (dżemy, kompoty). A ma dla mnie znaczenie bo mieliśmy wiśnie na działce i zawsze mi się będą kojarzyć z dzieciństwem”⁶⁹. „Słowo pospolita sprawia że nie wiem czy myślimy o tej samej wiśni która się podkradało sąsiadowi z ogródka, ale podejrzewam że to sama. Pamiętam jakie kiedyś były drylownice do wiśni, to była dopiero medytacja”⁷⁰. Trzykrotnie wskazano zastosowanie pestek jako surowca na termofor:

Termofory z pestek wiśni sprawdzają się w łagodzeniu kobiecych dolegliwości bólowych (jednak trzeba pamiętać, jak kto wierzy w zabobony, że jeśli kobieta w czasie miesiączki dotknie wiśni – ona uschnie ;)). (Mężczyzna)⁷¹.

Raz wskazano wróżbę andrzejkową z gałązki. Ciekawa wydaje się zwłaszcza ostatnia wypowiedź:

⁶⁶ Respondent 2.49, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁶⁷ Respondent 2.39, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁶⁸ Respondent 2.84, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁶⁹ Respondent 2.13, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁷⁰ Respondent 2.22, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁷¹ Respondent 2.84, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

Z właściwości leczniczych i obrzędowych; Ogonki suszone są dobre na kamienie nerkowe.
Wiśnie to bardzo fajne, miłe Drzewa, lubię ich towarzystwo :) (Mężczyzna)⁷².

Nie wskazano bliżej, o jakie obrzędy chodzi, lecz uwagę zwraca słowo drzewo napisane wielką literą i uznanie roślin za miłe towarzystwo. Przyjemny, nieco sielankowe wypowiedzi na temat wiśni mają charakter opowieści wspomnieniowych o dzieciństwie: wchodzenie na drzewo po słodkie owoce czy podkradanie sąsiadowi stanowią tło fabularne, z którym wielu użytkowników współczesnego folkloru jest w stanie się zidentyfikować lub umieścić narrację w odpowiednim kontekście, jako że wspomnienia te często są konstruowane wokół podobnych wartości, wśród którym prym wiodą lato, zabawa, beztraska/dziecięce obowiązki domowe, są to wspólne doświadczenia wielu Polaków. W wyobrażeniach dotyczących kaliny zachowały się skojarzenia z kobiecością, nie znajdujemy już takowych przy wiśni. Pragmatyczny aspekt wykorzystania drzewa przysłonił dawną rolę kulturową, być może jest to związane także z większą popularnością kalinowych asocjacji z pannami, ich młodzieńczym pięknem i erotyzmem niż w przypadku wiśni, do czego walnie przyczynia się popkultura, zwłaszcza piosenki.

PYTANIE 5: Czy rozpoznajesz roślinę: Ruta zwyczajna? Odpowiedzi: 44 – tak, 41 – nie.

PYTANIE 6: Jeśli tak, napisz proszę: 1) Z czego kojarzysz tę roślinę? 2) Czy jej używasz, w jakich celach? 3) Czy odgrywa w Twoim życiu jakąś znaczącą rolę?

Ruta okazuje się najgorzej rozpoznawaną rośliną, prawie połowa ankietowanych nie wie, jak wygląda. Zaskakujące jest przy tym, jak trafnie wskazywane były kulturowe skojarzenia z rośliną. Nawet gdy ankietowani zaznaczali, że nie rozpoznają rośliny, potrafili przywołać asocjacje z ludową wizją ruty, często pojawia się jako zioło kobiece, mocno zakorzenione w ludowej świadomości:

⁷² Respondent 2.20, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

- 1) Nie rozpoznaję ale ruta, rutka to klasyk literacki rucianego wianka, czyli dziewiczość przed zamążpójściem. Dla mnie to byt roślinnie raczej abstrakcyjny, ale obecny w tradycji, literaturze, oczywisty trop skojarzeniowy. (Kobieta)⁷³.
- 2) Też tylko kulturowo – dawniej kojarzyła się ze staropanieństwem. (Kobieta)⁷⁴.

Powszechnie kojarzona jest również jako roślina wczesnoporonna:

- 1) Roślina której napar może powodować wcześniejsze poronienie – wiem z dawnych podań, nie zaznałam na własnej skórze. Kobiety sądziły ją blisko domu, żółte, wysokie kwiaty. (Kobieta)⁷⁵.
- 2) Ruta siana była w panińskich ogródeczkach, podobno działała poronnie, gdyby któraś zgrzeszyła z chłopcem. (Kobieta)⁷⁶.
- 3) Etnologicznie najbardziej kojarzy mi się z poronieniami. No i z piosenkami oczywiście, gdzie czasem jest wspomnienie o rucie. (Kobieta)⁷⁷.
- 4) Z używania jej w magii odpędzającej demony oraz użycia w usuwaniu ciąży. Używam jej gdy robię mieszanki na bolesne miesiączki, o ile nie ma przeciwwskazań. (Mężczyzna)⁷⁸.

Pojawiają się też głosy zestawiające ją z czystością, niewinnością:

- 1) wianek :) (który po nocy poślubnej palono), wierzenia ludowe – niewinność/ panieństwo/ staropanieństwo, a także zabijanie na żądanie – właściwości wczesnoporonne – jak np. nawrot lekarski czy jałowiec sabiński. (Mężczyzna)⁷⁹.
- 2) Panna młoda. Niewinność. Środek do aborcji – ale nie używam. (Kobieta)⁸⁰.
- 3) Też z tekstów i przekazów ludowych (zwłaszcza śpiewanych), kojarzę ją z wiankami i niewinnością. (Mężczyzna)⁸¹.

⁷³ Respondent 2.64, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁷⁴ Respondent 2.75, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁷⁵ Respondent 2.22, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁷⁶ Respondent 2.15, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁷⁷ Respondent 2.41, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁷⁸ Respondent 2.05, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁷⁹ Respondent 2.84, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁸⁰ Respondent 2.53, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁸¹ Respondent 2.18, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

- 4) Kojarzę z dawnymi wierzeniami, symbolem dziewictwa oraz własną komunią, mieliśmy ją na tę okazję w doniczce. (Kobieta)⁸².

Jedna osoba wskazała związki ruty z obrzędowością pogrzebową:

- 1) Z żywą zielonością, zapachem, kojarzę ze sferą obrzędową – wesele i pogrzeb⁸³.

W przypadku ruty daje się zauważyć ciekawa kwestia dotycząca struktury długiego trwania, jeśli chodzi o warstwę słowną i literacką. Tradycja wyplatania wianków czy śpiewania rucianych pieśni zanikła zupełnie (nie licząc wąskiego grona pasjonatów tradycyjnej muzyki, wykonujących pieśni poza tradycyjnym kontekstem wykonawczym). Współcześnie wianek bywa jeszcze elementem stroju panny młodej, lecz pełni on funkcję estetyczną, zastępuje welon i o północy jest zdejmowany najczęściej przez samą pannę młodą i rzucający za siebie jako wróżba dotycząca tego, która kobieta kolejna wyjdzie za mąż. Skład gatunkowy wianka nie jest związany z komunikowaniem konkretnych znaczeń, raczej zależy od indywidualnych upodobań przyszłej mężatki. Jak wynikało z poprzedniego rozdziału, ziela wplatane w wianek były wybierane nieprzypadkowo i ściśle korespondowały z ludowym tekstem, który towarzyszył jego wyplataniu czy zdejmowaniu. Mimo zupełnego przerwania praktyki kulturowej, zachowane teksty pieśni wpłynęły na kojarzenie rośliny jako panińskiej.

PYTANIE 7: Czy rozpoznajesz roślinę: Barwinek mniejszy/większy? Odpowiedzi: tak – 50, nie – 35.

PYTANIE 8: Jeśli tak, napisz proszę: 1) Z czego kojarzysz tę roślinę? 2) Czy jej używasz, w jakich celach? 3) Czy odgrywa w Twoim życiu jakąś znaczącą rolę?

Najczęściej wskazywane skojarzenia to: roślina ozdobna, okrywowa, symbol śmierci i życia, roślina cmentarna, nazwa zespołu „Cała góra barwinków”. Niemal całkowicie zatarły się jego związki z paniństwem i wiankami (tylko jedna wypowiedź). Przykładowe wypowiedzi:

⁸² Respondent 2.83, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁸³ Respondent 2.72, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

- 1) Barwinek kojarzy mi się jako roślina ozdobna, zwłaszcza w okresie wielkanocnym. Z drugiej strony porasta często stare cmentarze, więc to zarówno znak życia, jak i śmierci. Używam go jedynie w celach ozdobnych – do koszyka wielkanocnego, do dekoracji domu, bukietów. Jest też dla mnie symbolem żywotności – 3 sadzonki, które uratowałam ze śmietnika Biedronki, rosną znakomicie. (Kobieta)⁸⁴.
- 2) Z łemkowskich pieśni. Kojarzę też z cmentarzami. Lubię barwinek, ale troszkę na dystans. (Kobieta)⁸⁵.

Pierwsza wypowiedź jest ciekawym przykładem umieszczenia swojej osobistej historii w kodzie kulturowym barwinka, rozpatrywanym jako znak życia i śmierci – uratowanie sadzonek przed zniszczeniem. Nie pojawiła się natomiast nazwa nieśmiertelnik. Przywołano tylko jedno skojarzenie z panienkami i kobiecym wymiarem rośliny opisanym przeze mnie na podstawie ludowych przekazów:

- 1) Panna młoda. Niewinność. Wianki lub bukieciki dla zmarłych dzieci lub panien. Czasem dla zakonnice. (Kobieta)⁸⁶.

Pragmatyczny wymiar ziela w problemach kobiecych również został wskazany tylko jednokrotnie:

- 1) Używam do naparów na obfite miesiączki i krwawienia. (Kobieta)⁸⁷.

Miejsce rośliny w kulturze ludowej określono w trzech odpowiedziach, dość enigmatycznych:

- 1) dawny „lek” na kołtun xD. (Mężczyzna)⁸⁸.
- 2) Kojarzę (S. O.) z właściwościami leczniczymi i obrzędowymi. (Mężczyzna)⁸⁹.
- 3) Tylko z pieśni tradycyjnych. (Kobieta)⁹⁰.

⁸⁴ Respondent 2.46, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁸⁵ Respondent 2.50, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁸⁶ Respondent 2.53, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁸⁷ Respondent 2.49, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁸⁸ Respondent 2.84, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁸⁹ Respondent 2.20, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁹⁰ Respondent 2.39, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

Jedna wypowiedź – jak można zauważyć – odnosiła się do wianka, lecz nie ludowego, a tego z literatury pięknej inspirowanej folklorem:

- 1) Rośnie na zabytkowych cmentarzach, jest wyznacznikiem roślinnym tej formy zagospodarowania historycznego, świadectwem dziedzictwa kulturowego nawet wtedy gdy już nie ma nagrobków. Poza tym wielki Vincenz napisał fenomenalną powieść w jednym z tomów pod tytułem „Barwinkowy wianek” bodaj. Dla mnie to roślina zabytkoznawczo przydatna i literacka. (Kobieta)⁹¹.

PYTANIE 9: Czy rozpoznajesz roślinę: Rozmaryn lekarski? Odpowiedzi: tak – 71, nie – 14.

PYTANIE 10: Jeśli tak, napisz proszę: 1) Z czego kojarzysz tę roślinę? 2) Czy jej używasz, w jakich celach? 3) Czy odgrywa w Twoim życiu jakąś znaczącą rolę?

Przywołany rozmaryn głównie kojarzy się respondentom z charakterystycznym zapachem, przyprawą, kulinariami i rejonem Morza Śródziemnego. Pojawia się też jako lek (roślina lub wydestylowany olejek eteryczny). W pierwszej ankiecie rozmaryn został wskazany jako roślina używana w celach duchowych/magicznych, do rytuałów miłosnych. Przykładowe wypowiedzi:

- 1) Rozmaryn do czarów miłosnych. (Kobieta, wiek: 16 – 35)⁹².
- 2) O mój rozmarynie rozwijaj się – najpiękniejsza Pieśń liryczna czasów zaborów i walki o niepodległość. We Włoszech zrywa się go prosto z krzaczka i dodaje do ciecierzycy, tak jadłam i to piękne wspomnienie. Zrywałam na dziedzińcu kościołów na wyspach greckich. Pięknie pachnie, lubi suchy i gorący klimat. (Kobieta)⁹³.
- 3) Kojarzy mi się (S.O.) Z legendą o ucieczce Matki Bożej do Egiptu i jej płaszczu. Lek na stres i na jego następstwo. (Mężczyzna)⁹⁴.

Pomimo znaczącej roli w folklorze tradycyjnym, we współczesnej kulturze trudno doszukać się długiego trwania kulturowego obrazu rozmarynu. Nie pojawiają się skojarzenia z młodymi

⁹¹ Respondent 2.64, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁹² Respondent 1.78, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

⁹³ Respondent 2.64, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁹⁴ Respondent 2.84, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

osobami lub obrzędem zaślubin, sferą kobiecą czy zastosowaniem wczesnoporonnym. Jego znaczenie kulinarne i lecznicze zdominowało współczesne postrzeganie i zdecydowanie wyparło jego pozostałe asocjacje.

PYTANIE 11: Czy rozpoznajesz roślinę: Lawenda lekarska? Odpowiedzi: tak – 80, nie – 5.

PYTANIE 12: Jeśli tak, napisz proszę: 1) Z czego kojarzysz tę roślinę? 2) Czy jej używasz, w jakich celach? 3) Czy odgrywa w Twoim życiu jakąś znaczącą rolę?

Najczęściej wymieniane skojarzenie to intensywny zapach. Często wspomina się olejek lawendowy, podróże po południu Europy oraz uprawy lawendy w Polsce, odprężenie i relaksujące właściwości rośliny, kulinaria, kosmetyki. Podobnie jak w przypadku rozmarynu nie pojawiają się asocjacje z młodzieżą, panieństwem, wiankami, zostały one niemal zupełnie wyparte. Lawenda i rozmaryn jawią się jako rośliny wywołujące skojarzenia głównie sensoryczne, w narracjach służą oddaniu pewnego „klimatu”, np. w opowieściach z podróży, od zapachu tych roślin mogą zaczynać się opowieści z turystycznych wojaży. „Używam suszonej do odstraszenia moli. Chcę zasadzić w ogrodzie. Dobrze mi się kojarzy, bo mieszkaliśmy przez rok w Marsylii i byliśmy niedaleko na polach lawendy”⁹⁵. „Z pięknym zapachem, z polami lawendy z wycieczki do Francji, gdzie mam wrażenie, że wszystko tym pachniało. Trochę też z babcią, bo w szafie zawsze trzymała woreczki z suszona lawenda na mole. Sama też to dalej praktykuje”⁹⁶ „Z sentymentem wspominam smak piwa lawendowego, które (ponoć według receptury z korespondencji Mikołaja Kopernika) warzył olsztyński Browar Kormoran”⁹⁷. „Kojarzę przede wszystkim z ukochaną Prowansją :)”⁹⁸.

Spośród roślin w panińskim wianku pamięć o zastosowaniu w celu wyrażania stanu wolnego została przechowana tylko w przypadku ruty, czego powodem wydają się być tradycyjne pieśni, w których roślina ta w danym kontekście występowała najczęściej spośród wszystkich analizowanych gatunków. Jej popularność w folklorze przełożyła się na długie trwanie w świadomości Polek i Polaków. Rośliny te natomiast zupełnie straciły swe znaczenie obrzędowe, w wyniku nieużywania ich jako atrybutu podczas rytuałów kobiecych, weselnych i pogrzebowych.

⁹⁵ Respondent 2.14, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁹⁶ Respondent 2.41, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁹⁷ Respondent 2.46, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

⁹⁸ Respondent 2.73, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

Obecnie nie sposób dostrzec żadnego kodu kulturowego, według którego dobiera się rośliny do obrzędu zamążpójścia, oddalono się od tradycyjnych sposobów wyrażania znaczeń na rzecz manifestowania indywidualnych upodobań i poczucia piękna. Wraz ze zmniejszającą się liczbą użytkowników tradycyjnego folkloru, można spodziewać się dalszego zaniku skojarzeń rośliny z panieństwem.

PYTANIE 13 Czy rozpoznajesz roślinę: Chmiel zwyczajny? Odpowiedzi: tak – 82, nie – 3.

PYTANIE 14: Jeśli tak, napisz proszę: 1) Z czego kojarzysz tę roślinę? 2) Czy jej używasz, w jakich celach? 3) Czy odgrywa w Twoim życiu jakąś znaczącą rolę?

Chmiel, kolejna roślina, jest bardzo dobrze rozpoznawana przez respondentów (96,5 %). Często wymieniona jako surowiec o działaniu nasennym, dodatek do piwa, a młode pędy jako smaczne warzywo („polskie szparagi”). Chmiel kojarzony jest też jako roślina pnąca i ornamentalna (lubiana lub nie za swoje intensywne rozprzestrzenianie się). Wciąż bywa powszechnie kojarzony z pieśnią weselną o chmielu:

- 1) [Kojarzę go: (S.O.)] Z cudnej pieśni, z czasów przedchrześcijańskich, która później została ubrana w słowa, gdzie głównym jej bohaterem był chmiel właśnie. [...] Z zakochanymi (którzy ukryci przed wzrokiem postronnych pod welonami chmielu, robili to samo co w malinowym chruśniaku ;D), z beczek i butelek z piwem, z historii o papieżu Klemensie VIII, któremu pękł wrzód w gardle ze śmiechu, lub Leszku Białym, który wykręcił się od wzięcia udziału w krucjacie. Z poduszkami nasennymi⁹⁹.
- 2) Wykorzystywany w produkcji piwa, ale też napar z chmielu ma działanie ułatwiające zasypianie. Kiedyś matki podawały chmiel dzieciom, by te zasnęły i się nie darły. Pnie się wysoko na jesień. Jego młode pędy po zaparzeniu wrzątkiem stanowią pyszne zielone spaghetti. Pojawia się w znanej mi pieśni weselnej „Oj chmielu, chmielu”¹⁰⁰.
- 3) Z aromatyzowaniem piwa i z pieśniami weselnymi u ludów słowiańskich¹⁰¹.

⁹⁹ Respondent 2.84, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁰⁰ Respondent 2.22, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁰¹ Respondent 2.06, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

- 4) Piwo, piosenka oczepinowa, roślina obrzędowa, poezja. Używam do naparów uspokajających¹⁰².

Chmiel co jakiś czas powraca w wypowiedziach informatorów jako afrodyzjak, choć jest to sprzeczne z jego działaniem sedatywnym, a na co mogło wpłynąć kojarzenie go z obrzędami weselnymi lub jedynie z napojami alkoholowymi o działaniu odurzającym:

- 1) Ponoć można z niego zrobić piwo albo wywar wzmacniający popęd seksualny¹⁰³.

Próby odnalezienia przyczyn, dla których chmiel był tak znaczącym elementem kulturowym podczas wesela, podjęłam się w poprzednim rozdziale, mając na uwadze problemy metodologiczne związane z małą ilością danych i znacznym oddaleniem się od prasłowiańskiego źródła. Już w kulturze ludowej udział chmielu w oczepinowym obrzędzie przejścia był pozostałością dawnych, prawdopodobnie dużo bardziej rozbudowanych tradycji. Współcześnie można uznać, że kod kulturowy służący odczytaniu znaczeń chmielu jest społecznie zupełnie niezrozumiały.

PYTANIE 13: Czy rozpoznajesz roślinę: Len zwyczajny? Odpowiedzi: tak – 74, nie – 11.

PYTANIE 14: Jeśli tak, napisz proszę: 1) Z czego kojarzysz tę roślinę? 2) Czy jej używasz, w jakich celach? 3) Czy odgrywa w Twoim życiu jakąś znaczącą rolę?

Nierzadko wyrażany jest smutek, że już lnu się tyle nie widuje, z kolei część osób zna roślinę, choć jej nie widziała:

- 1) Nie spotkałam go nigdy rosnącego, tylko ze zdjęć w internecie¹⁰⁴.
- 2) Nigdy nie miałam okazji zobaczyć rosnącego lnu na żywo... Znam z atlasów¹⁰⁵.

¹⁰² Respondent 2.34, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁰³ Respondent 2.23, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁰⁴ Respondent 2.50, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁰⁵ Respondent 2.55, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

Len bywa także kojarzony z płótnem malarskim, olejem używanym do farb, często też naturalnym remedium, zarówno w formie oleju, jak i parzonych nasion:

- 1) Leczniczo – nadkwasota, zgaga, problemy z trawieniem¹⁰⁶.
- 2) Napar z lnu na kaszel/ żołądek¹⁰⁷.

Roślina nierzadko jest też przywoływana jako tworzywo na tkaniny, pojawiają się też w wypowiedziach informacje o jego właściwościach magicznych:

- 1) Siemię, olej lniany, krosna i tkaniny lniane! „Październik, bo październice baba z lnu cierlicą bierze”, zwyczaj i przesady wiejskie (skoki na len wysoki, wróżby Andrzejkowe – np. za pomocą lnianych kul i przedzenia nago, na mrozie xD)¹⁰⁸.
- 2) Len kojarzę z samowystarczalności dawnej wsi, z błękitnych kwiatów, z tkanin dobrej jakości (...) Kojarzę palenie włókien lnianych również z odczynianiem uroków, choć sama nigdy tego nie doświadczyłam¹⁰⁹.
- 3) Piękny kolor kwiatów. Słowiańska potęga niegdyś, pierwsza i najważniejsza roślina włóknista naszej strefy¹¹⁰.
- 4) Jest dla mnie symbolem swojskości i polskości¹¹¹.
- 5) Kojarzy mi się ze zdrowym olejem lnianym i tkaniną lnianą, określenie koloru („mieć włosy w kolorze lnu”, włosy złociste jak len – określenie z kołysanka dla dzieci). Bardzo lubię lniane tkaniny, kojarzą mi się z tradycją polską, chłopami, przodkami, przeszłością¹¹².
- 6) Na Podlasiu nauczyli mnie jak „spalać len” – ludowe sposoby na uroki itp. :)¹¹³.

Kojarzony jest również z odcinkiem czeskiej bajki „Krecik”, w którym tytułowy bohater robił lniane spodnie, pokazując cały proces obróbki rośliny – od siania aż po gotowe ubranie. W praktyce

¹⁰⁶ Respondent 2.20, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁰⁷ Respondent 2.55, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁰⁸ Respondent 2.84, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁰⁹ Respondent 2.46, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹¹⁰ Respondent 2.64, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹¹¹ Respondent 2.18, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹¹² Respondent 2.55, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹¹³ Respondent 2.20, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

kulturowej wciąż żywa jest tradycja wytwarzania tkanin z lnu. Świadomość ich rodzimego charakteru, w przeciwieństwie do tkanin bawełnianych czy syntetycznych, jest przyczyną ich wyboru, wydaje się, że konstrukt kulturowy lnu jako tworzywa na nici pozostał żywy. Należałoby prześledzić, na ile sama czynność przędzenia i tkania jawi się wciąż jako wyraz procesu kreacyjnego i w jakim stopniu zauważalne są jego związki z kobietami. Sama bowiem roślina nie kojarzy się z paniami, co można uznać za przejaw zapomnienia związku istniejącego między kobietą – nicią/ przędzeniem/ tkaniem, a w konsekwencji kobietą a lnem. Wydaje się, że jest to oczywistym następstwem zaprzestania tego typu pracy we współczesnych gospodarstwach domowych ponieważ istnieje powszechna łatwość zakupu wszelkiej odzieży dla wszystkich członków rodziny.

Jedna z ankietowanych osób zwróciła uwagę z kolei na piękno rośliny:

Kolejne śliczne żółciutkie kwiatuszki. Cudowna roślina włókiennicza i oleista. Używam wielu wyrobów z lnu¹¹⁴.

Nie wiadomo jednak, czy podanie błędnego koloru kwiatów było pomyłką przy wpisywaniu odpowiedzi, czy ankietowana osoba rzeczywiście myli len z inną rośliną (w pytaniu dotyczącym rozpoznawania rośliny zaznaczyła odpowiedź twierdzącą).

PYTANIE 15: Czy rozpoznajesz roślinę: Konopie siewne? Odpowiedzi: tak – 67, nie – 18.

PYTANIE 16: Jeśli tak, napisz proszę: 1) Z czego kojarzysz tę roślinę? 2) Czy jej używasz, w jakich celach? 3) Czy odgrywa w Twoim życiu jakąś znaczącą rolę?

Wypowiedzi dotyczące lnu w znacznym stopniu ukazywały utożsamianie tej rośliny i tworzonej z niej tkaniny z polskością lub słowiańskością. Konopie też pojawiają się w ankietach jako roślina włókiennicza, lecz odgrywają mniejszą rolę kulturową. Pojawiają się za to głosy dotyczące marihuany (*Cannabis sativa var. indica*). Przykładowa odpowiedź na pytanie, z czym kojarzą Ci się konopie, wskazuje wyraźnie na istnienie tego typu powiązań:

¹¹⁴ Respondent 2.03, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

- 1) Z silnego zapachu, liści kształtem przypominających konopie indyjskie i wszelkich kontrowersji jakie wciąż w społeczeństwie budzi, a przecież... nie jest niczym nowym w naszym kraju i w pewnym momencie miała znaczenie dla gospodarki, rolnictwa, przemysłu spożywczego. Oleje, nasiona, bardzo wytrzymałe tkaniny. Na co dzień używam oleju konopnego, czasem suszu z ziela. Nie jest w moim życiu niezbędna¹¹⁵.

PYTANIE 17: Czy rozpoznajesz roślinę: Groch (którykolwiek gatunek grochu)? Odpowiedzi: tak – 83, nie – 2.

PYTANIE 18: Jeśli tak, napisz proszę: 1) Z czego kojarzysz tę roślinę? 2) Czy jej używasz, w jakich celach? 3) Czy odgrywa w Twoim życiu jakąś znaczącą rolę?

Podobnie jak chmiel, okazuje się bardzo dobrze rozpoznawaną rośliną, czy dokładniej – rodzajem roślin (97,6 %). Pojawia się w wypowiedziach jako pożywienie, przysmak jadany na surowo i to prosto z ogródków:

- 1) Dla mnie groch to wspomnienie z dzieciństwa, wyjadanie z łupin na działce u babci.¹¹⁶
- 2) Często pojawia się w przysłowiach „mówić jak grochem o ścianę”, „groch z kapustą”, popularne polskie danie w czasie zimy, pozwalające w ogóle przetrwać zimowy, bezpłodny w jedzenie czas. Ale jako przysłowie oznacza z tego co mi wiadomo „rzeczy bez sensu” (...) przychodzi mi taka myśl, że dzięki tym gatunkom roślin strączkowych dotrwaliśmy cywilizacyjnie do tych czasów¹¹⁷.
- 3) PGR w mojej rodzinnej wsi miał tego dużo, chodziłam z moimi kolegami i podkładałam, uwielbiam surowy groch, kojarzy mi się z wakacjami z dzieciństwem¹¹⁸.
- 4) Świeży groszek też mi się kojarzy z dzieciństwem i buszowaniem w grządkach¹¹⁹.
- 5) Dla mnie groch to wspomnienie z dzieciństwa, wyjadanie z łupin na działce u babci. No i oczywiste skojarzenie z bajką, z księżniczka na ziarnku grochu. W sumie jakoś ten groch często w tych bajkach się pojawiał jako przesiewanie i żmudna praca. Ale dla mnie to przede wszystkim słodki smak, czasem zjedzenie przypadkiem jakiegoś ziarenka z

¹¹⁵ Respondent 2.77, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹¹⁶ Respondent 2.41, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹¹⁷ Respondent 2.22, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹¹⁸ Respondent 2.04, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹¹⁹ Respondent 2.13, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

robakiem. Teraz dla mnie groch to również groszek pachnący, który jest dla mnie przepiękna, delikatna roślina¹²⁰.

- 6) Roślinę kojarzę ze słodkim smakiem i wykradaniem z ogrodu babci¹²¹.
- 7) mam dobre wspomnienia z chodzeniem do dziadka na pole i zrywaniem groszku¹²².

Inne przykładowe wypowiedzi:

- 1) Tylko ziarno rozpoznaję! Bardzo ważne kulturowo. Jedna z najstarszych upraw człowieka. Masa odwołań w polszczyźnie, przysłowia, obyczaje, wierszyki: typu groch z kapustą, klęczeć na grochu (kara), kipi kasza, kipi groch etc. (...) Znany z grochówki żołnierskiej, odżywczy, trwały, ratownik głodujących. Moi dziadkowie mówili, że w czas wojny trzeba mieć złoto i groch. W moim życiu obecny jako ziarno z literatury, wspomnieniach wojennych¹²³.
- 2) Z grą „w zośkę” (wypełniona grochem, podobnie jak niektóre pluszaki)¹²⁴.

Co wydaje się interesujące, wspomina się w ankietach bajkowe przykłady i ludowe przesady dotyczące grochu:

- 1) Skojarzenie z bajką, z księżniczką na ziarnku grochu. W sumie jakoś ten groch często w tych bajkach się pojawiał jako przesiewanie i żmudna praca¹²⁵.
- 2) Z boginkami (dziwożonami), które lubiły to warzywo i niszczyły uprawy grochu, za to bały się dziurawca :)¹²⁶.
- 3) Już z wiedzy książkowej kojarzę groch również z okresem od Bożego Narodzenia do Trzech Króli, kiedy to można / nie można było go spożywać, aby nie dostać wrzodów itp¹²⁷.

W jednej tylko wypowiedzi pojawiła się grochovina:

Wianek z grochowin – suchy. Kapusta z grochem – postne, wiejskie dania¹²⁸.

¹²⁰ Respondent 2.41, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹²¹ Respondent 2.46, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹²² Respondent 2.85, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹²³ Respondent 2.64, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹²⁴ Respondent 2.84, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹²⁵ Respondent 2.41, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹²⁶ Respondent 2.84, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹²⁷ Respondent 2.46, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹²⁸ Respondent 2.53, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

Współcześnie daje się zauważyć silnie zakorzeniony obraz grochu w jego aspekcie alimentacyjnym, związkami z przełomowymi, świątecznymi momentami w roku, co zapewne wynika z jego wagi w kulturze ludowej. Ogródki porośnięte groszkiem są tłem dla narracji wspomnieniowych o dzieciństwie, gdzie był zbierany i zjadany. Nie przetrwało natomiast w świadomości współczesnych odbiorców jego powiązanie z poszczególnymi etapami w życiu i wyrażanie za jego pomocą wartości opozycyjnych stary(-a) – młody(a), płodny(-a) – jałowy(-a) i procesu przechodzenia od jednej do drugiej fazy. Relacja grochu z kobietami także zupełnie zaniknęła. Nie natrafiłam na jakiegokolwiek ślady zastosowania czy przywołania grochu w obrzędowości weselnej, ponieważ obrzucanie państwa młodych grochem lub innymi ziarnami zostało wyparte przez ryż (prawdopodobnie ze względu na jego biały kolor) lub pieniądze i sztuczne konfetti.

PYTANIE 19: Czy rozpoznajesz roślinę: Wierzba (którykolwiek gatunek wierzby)? Odpowiedzi: tak – 85.

PYTANIE 20: Jeśli tak, napisz proszę: 1) Z czego kojarzysz tę roślinę? 2) Czy jej używasz, w jakich celach? 3) Czy odgrywa w Twoim życiu jakąś znaczącą rolę?

Okazuje się, że wierzba, kolejny z przykładów, to jedyna roślina przywołana w ankiecie, którą rozpoznaje 100% respondentów. Wierzba pojawia się w odpowiedziach jako przykład naturalnej huśtawki, a witki jako materiał do tworzenia zabawek znanych z dziecięcych wspomnień, także jako element architektury współczesnego krajobrazu (żywe altany, szpalery płoty i tego dawnego):

- 1) [Kojarzę – S.O.] ją również jako element wiejskiego krajobrazu i siedzibę pomniejszych stworów demonicznych¹²⁹.
- 2) Zadrzewienia śródpolne, siedlisko dla wielu gatunków¹³⁰.

Przetrwało również powiązanie wierzb z diabłami:

- 1) Z krajobrazem polskim, z Babunią zaglądałyśmy do pni starych wierzb, żeby znaleźć próchnicę, kojarzę też opowieści folklorystyczne o wierzbie (diabeł, strachy) i teksty

¹²⁹ Respondent 2.46, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹³⁰ Respondent 2.77, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

Oleńdzkiego o ogławianiu wierzb. Z młodych gałązek mój dziadek wyplatał kosze. Bardzo lubię wierzby¹³¹.

- 2) Stare pnie i dłuuuugie łodygi. W dziuplach szukałam diabłów¹³².
- 3) Jedno z ulubionych siedlisk diabłów¹³³.
- 4) Kojarzy mi się z krajobrazem Mazowsza, Szopenem, diabłem w dziupli¹³⁴.

Pojawiło się też kilka wypowiedzi dowodzących kojarzenia wierzby z kobietami:

- 1) Wierzby ogólnie, kojarzą mi się z dawnymi wierzeniami (płodność, zdrowie, siły witalne), zwyczajami (np. smaganie wierzbową witką, „legalizowanie” potomstwa z nieprawego łoża zaślubinami z wierzbą, wypędzanie chorób, modlitwy pod drzewem o poczęcie bądź dobry poród), szeregiem legend i baśni (np. legenda o Blindzie), słowiańskimi bestiami (typu brzeginie, topielice, rusalki – skrytymi w łożach), czarownicami oraz diabłem rokitą (choć to bardziej te większe, zwłaszcza ogłowione gatunki, wierzba rokitą akurat z nim nie ;))¹³⁵.
- 2) Bardzo kobiece drzewo. Może wyrosnąć z zasadzenia jej gałązek¹³⁶.
- 3) Młode witki wierzbowe używane są w litewskich baniach-kobiety okładają się nimi po udach i pośladkach(takie zabiegi likwidują cellulit)¹³⁷.
- 4) Witki wierzbowe używane są też (obok brzozy) w saunach, choć ja sama tego nie robię¹³⁸.

Częste są także odwołania do właściwości leczniczych wierzby, salicylanów używanych jako „naturalna aspiryna”:

- 1) Salix alba & Salix x fragilis – czasem pozyskuję korę na gorączkę (salicylany) – niesmaczne, ale działa :) Gałązki z baziami (bazie smaczniejsze niżli kora ;))¹³⁹.
- 2) Napary z kory wierzby (zewnętrznie) do ran i na trądzik¹⁴⁰.

¹³¹ Respondent 2.72, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹³² Respondent 2.35, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹³³ Respondent 2.53, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹³⁴ Respondent 2.45, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹³⁵ Respondent 2.84, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹³⁶ Respondent 2.22, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹³⁷ Respondent 2.49, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹³⁸ Respondent 2.46, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹³⁹ Respondent 2.84, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁴⁰ Respondent 2.49, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

- 3) Z właściwości leczniczych i obrzędowych. Czasem wyciąg z kory wierzby – leczniczo. Wierzby to Drzewa o dziwnej energetyce raczej z nimi nie pracuje¹⁴¹.

Odnotowano także skojarzenia wierzby z odrodzeniem, wiosną, czasem wielkanocnym:

- 1) Wierzbę kojarzą z wiosennych bazi, tym samym z tworzenia palmy wielkanocnej¹⁴².
- 2) Witki wierzbowe do smagania dziewcząt w tradycji ludowej na Śmigus Dyngus¹⁴³.
- 3) Wierzbowe Witki wykorzystywane też podczas lanego poniedziałku, okładanie się nimi na szczęście, pomyślność¹⁴⁴.

Kody kulturowe dotyczące wierzby, ich związki z płodnością i kobietami, jak i związki z diabłami są bodaj najlepiej zachowanymi w pamięci kulturowej respondentów. Podczas zajęć zielarskich rozpoznanie wierzby białej nie stanowi większego problemu. Pozostałe gatunki nie zawsze są rozpoznawane, lecz wskazanie skojarzeń z rośliną, mających swe źródła w kulturze ludowej, jest dla uczestniczek i uczestników moich warsztatów bardzo łatwe.

Rośliny pojawiające się w wypowiedziach respondentów okazują się uruchamiać konkretne skojarzenia, opowieści wspomnieniowe, emocje, sentymenty. Najczęściej jednak nie stanowią opowieści same w sobie – nie są osią narracji, a raczej pełnią funkcję budującą fabułę, np. wokół nich koncentrowała się jakaś część życia społecznego – ogródki z grochem w dawnych PGR, drzewa wiśniowe, na które wspinano się po owoce, dziuple w wierzbach, do których zaglądanego z babcią, czy też są przywoływane konkretne osobniki, katalizujące tworzenie się wspomnień i historii: „Nie wiem, czy jeszcze rośnie w Olsztynie bardzo pochylona w głównym pniu wierzba, nad Jeziorem Kortowskim. Uważam, że wierzby to najlepsze drzewa do wspinania się. Tak było i z tym. Było jak jaszczur, z perspektywy dziecka”¹⁴⁵.

¹⁴¹ Respondent 2.20, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁴² Respondent 2.46, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁴³ Respondent 2.55, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁴⁴ Respondent 2.22, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁴⁵ Respondent 2.58, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

5.3 Relacje z roślinami w kulturze współczesnej

Aby zbadać, jakie miejsce zajmują rośliny w życiu codziennym Polek, w mniejszym stopniu Polaków, gdyż nieznacznie włączyli się w prowadzone przeze mnie badania, i jaki mają do nich stosunek, przeprowadziłam ankiety, obserwowałam osoby uczestniczące w moich warsztatach oraz grupy w mediach społecznościowych. Bardzo często pojawiającym się twierdzeniem, pasującym do obszaru badań nad relacjami z rośliną, jest wiara, że konkretne gatunki wyrastające w okolicy naszego domu lub w często odwiedzanych przez nas miejscach stanowią sygnał, że akurat potrzebuje ich nasz organizm. Być może w ciele pojawia się choroba, czego jeszcze nie jesteśmy świadomi, a wyleczyć ją można przy pomocy właśnie danego gatunku. Wskazywałoby to na istnienie przeświadczenia, że jako jednostki jesteśmy połączeni z roślinami, które chętnie przychodzą nam z pomocą, a więc posiadają pewien typ wiedzy/inteligencji/przecucia pozwalającego im rozpoznać ludzkie potrzeby. Biorąc pod uwagę bogate składy chemiczne roślin i możliwość zastosowania każdego z nich w wielu jednostkach chorobowych oraz różnorodność tzw. chwastów wyrastających popularnie na dziko, znalezienie anegdotycznych przykładów świadczących o słuszności tej „teorii” nie jest trudne.

Jednym z celów przeprowadzonych ankiet było zgromadzenie danych na temat relacji między człowiekiem a rośliną. Wśród odpowiedzi pojawiała się wątpliwość, czy słowo relacja/więź jest odpowiednim określeniem dotyczącym roślin. Podobna wątpliwość towarzyszyła mi podczas konstruowania ankiet, lecz w języku polskim nie odnajduję słowa, które mogłoby odzwierciedlać to, co obserwuję zarówno w wypowiedziach, jak i zachowaniu wielu osób względem flory, a co zdecydowanie w przypadku ludzi zostałoby nazwane relacją. Na zadane pytanie: „Czy uważasz, że masz więź z roślinami? Jeśli tak, na czym ona polega?”, udzielono 84 odpowiedzi, w tym: 6 jednoznacznie wskazywało, że nie. Jedna odpowiedź była pusta, jedna „nie wiem”. Przykładowe odpowiedzi:

- 1) Słowo więź odnoszę do ludzi a rośliny lubię cenię, otaczam się, używam. (Kobieta)¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Respondent 2.26, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

- 2) Stanowi ważne źródło leków, pożywienia i patrzenie na wzrost roślin daje poczucie radości. (Kobieta)¹⁴⁷.
- 3) Nie mam, ale lubię się nimi otaczać. Dzięki nim przestrzeń w moim mieszkaniu zdaje się być bardziej przyjazna. (Mężczyzna)¹⁴⁸.
- 4) Nie mam więzi z roślinami. Bardziej z przyrodą ogólnie. Czuję się w lesie jak w domu. Lubię wycieczki gdzie nie ma śladów cywilizacji. (Mężczyzna)¹⁴⁹.
- 5) Są mi potrzebne do codziennego życia. Herbata, kawa, zioła do przyprawiania, zioła dla zdrowia, bawełna np. żebym miał się w co ubrać :-). (Mężczyzna)¹⁵⁰.
- 6) Trudno powiedzieć, czy ją mam, ale lubię rośliny. Lubię zwiedzać palmiarnie i ogrody botaniczne, lubię uprawiać rośliny doniczkowe i akwariowe. (Kobieta)¹⁵¹.
- 7) Lubię przebywać w otoczeniu roślin. Uspokaja mnie to, wycisza, przydaje pozytywnych wrażeń estetycznych. Lubię rośliny. Jakiejś duchowej więzi nie od odczuwam. (Mężczyzna)¹⁵².
- 8) Nie, ale bardzo lubię rośliny. Lubię na nie patrzeć, mieć je w pobliżu i w zasięgu ręki. Lubię też je w kuchni – wszystkie bez wyjątku. Lubię je uprawiać. (Kobieta)¹⁵³.
- 9) Nie wiem, nigdy się nad tym nie zastanawiałam. Być może tak, od jakiegoś czasu pogłębiłam swoją wiedzę o roślinach i zaczynam zachwycać się wszystkim tym co rośnie dookoła a co wcześniej uważałam za chwasty. (Kobieta)¹⁵⁴.
- 10) Nie mam zbyt silnej więzi z roślinami, ale w domu zawsze jakieś rośliny były. Od kiedy zamieszkałam na własnym zaczęłam bardziej interesować się tematem i hodować własne rośliny w doniczkach. I przynoszą mi one dużo radości. (Kobieta)¹⁵⁵.
- 11) Nie bardzo wiem, co na to odpowiedzieć, bo nie wiem, czym miałyby być „więź”. Jesteśmy wszyscy częścią natury, ja i one. Zdarza mi się o niektóre z nich dbać, niektórych się boję (barszcz Sosnkowskiego, brr), niektóre lubię. (Kobieta)¹⁵⁶.

Pojawiło się 70 odpowiedzi na tak lub zdecydowanie tak; oto przykładowe z nich:

¹⁴⁷ Respondent 2.74, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁴⁸ Respondent 2.33, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁴⁹ Respondent 2.21, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁵⁰ Respondent 2.10, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁵¹ Respondent 2.75, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁵² Respondent 2.52, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁵³ Respondent 2.54, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁵⁴ Respondent 2.13, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁵⁵ Respondent 2.48, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁵⁶ Respondent 2.63, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

- 1) Bardzo lubię to, że wiem już, gdzie w mojej okolicy co rośnie, gdy widzę, że jakieś miejsce zostało zniszczone, to jest ki tego bardzo żal. Miałam w tym roku jakąś manię na wrotycz, bo w mojej okolicy nigdzie nie rosła. I jeździłam jak szalona wokół swojego miasta i zrywałam. W sumie do niczego go nie wykorzystałam, po prostu ususzyłam i wisi. Ale jakoś coś mnie połączyło z tą rośliną, że musi być w moim otoczeniu. (Kobieta)¹⁵⁷.
- 2) Tak, czuję taka więź. Szczególnie z drzewami i kwiatami. Drzewa to oddech, historia zaklęta w czasie, stałość, ochrona. I cudowna cykliczność. Kwiaty to cud estetyki, zachwyt nad ich pięknem, zapach. Przebywanie wśród roślin to dla mnie relaks i przyjemność. (Kobieta)¹⁵⁸.
- 3) Nie jestem znawczynią roślin, ale uważam, że mają niezwykłą moc (...) Czuję, że są pomocne, posiadają swoją osobowość i duszę. (Kobieta)¹⁵⁹.
- 4) Tak, ale nie wiem na czym. Wychowałam się na wsi i czuję jakby rośliny były bardzo silną częścią mojego życia. Służyły mi jako zabawa, kryjówka, jedzenie. Czuję jakby po części rośliny miały wpływ na moje wychowanie. Dzięki nim poznawałam różne smaki, czasem były delikatne w dotyku, a czasem szorstkie i kłujące. Uwielbiam przebywać wśród roślin i obserwować je, wpatrywać się w nie i uczyć się o nich. Kocham je za ich piękno, za spokój jakiego doświadczam przebywając wśród nich. (Kobieta)¹⁶⁰.
- 5) Tak. Traktuje rośliny jako istoty żywe i czujące. Pożyteczne, dobre, pracowite, dające człowiekowi okrycie i jedzenie, drewno i cień, owoce i zieleń dla oczu, urodę krajobrazu. Winniśmy im opiekę. Nie przycinam roślin domowych. Czułabym się jakbym cięła po skórze istoty żyjącej. (Kobieta)¹⁶¹.
- 6) Mam głęboką więź z Roślinami, co kosztuje mnie wielkie cierpienie w związku z tym, jaka jest polityka kraju, w którym żyjemy. Jestem dendroterapeutką, poszłam ku Drzewom instynktownie, jako dziecko i staram się dzielić z ludźmi wiedzą o tym, jak są łaskawe. To nie jest mój zawód, ale misja i pasja. (Kobieta)¹⁶².
- 7) Mam! traktuje je z czułością. Mówię do nich i dbam o nie czy to te na parapecie w domu czy hodowane do jedzenia. Dotykam delikatnie czasami śpiewam bo wiem że lubią pewne wibracje. (Kobieta)¹⁶³.

¹⁵⁷ Respondent 2.41, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁵⁸ Respondent 2.27, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁵⁹ Respondent 2.46, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁶⁰ Respondent 2.30, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁶¹ Respondent 2.64, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁶² Respondent 2.83, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁶³ Respondent 2.36, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

- 8) Czuje więź z roślinami, jem je, korzystam z dobra i będę kiedyś dla nich nawozem. Jestem częścią ekosystemu, tak jak i one. (Kobieta)¹⁶⁴.
- 9) Tak mam. Moja więź to odczuwanie ich jak pulsują życiem w środku kiedy je dotykam. Czuje ich kruchość delikatność ale również moc. Rozmawiam z nimi a one ze mna. Opowiadają swoje historie i dzielą się zapachem. Oddycham nimi. (Kobieta)¹⁶⁵.
- 10) Tak mam ogromną więź z roślinami „od zarania dziejów”. Ona wynika z tego, że zielarstwa uczyła Mnie Babcia. Polega to na tym, że rozmawiam z roślinami. Pytam na co one pomagają i stosuję je gdy ich potrzebuję a one na to pozwolą. Czasami instruują kiedy można je zerwać. One są żywe tak jak i ludzie. (Kobieta)¹⁶⁶.

Poniżej zestawiam wyniki liczbowe, dotyczące pytań typu: tak/nie, a także ewentualne komentarze, które wypełniający mogli wstawić, aby wyjaśnić i rozwinąć swoje stwierdzenie:

5. Czy Twoim zdaniem istnieje związek w polskiej kulturze tradycyjnej pomiędzy płcią a zainteresowaniem zielarstwem?

Odpowiedzi: 109 – tak, 23 – nie mam zdania, 18 – nie.

6. Czy Ty zauważasz, aby jedna z płci współcześnie była bardziej zainteresowana zielarstwem?

Odpowiedzi: 105 – tak, 23 – nie, 22 – nie mam zdania.

7. Czy uważasz, że jedna z płci ma „większe predyspozycje” do zajmowania się zielarstwem?

Odpowiedzi: 76 – nie, 47 – tak, 24 – nie mam zdania.

8. Jeśli tak – która z płci?

Odpowiedzi: 54 – kobiety (100 % odpowiedzi).

9. Czy uważasz, że płeć ma znaczenie w rozpatrywaniu kontaktu osoby z przyrodą / naturą / roślinami?

Odpowiedzi: 93 – nie, 35 – tak, 15 – nie mam zdania.

Uwagi wpisane przez respondentów:

- 1) Płeć nie jest dla mnie predyspozycją, ale praktyce znam więcej kobiet zajmujących się zielarstwem. (Kobieta, wiek: 35-50)¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Respondent 2.40, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁶⁵ Respondent 2.12, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁶⁶ Respondent 2.65, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁶⁷ Respondent 1.61, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

- 2) Mężczyźni często wykazują zbyt dużą ignorancję, żeby nie uważać zielarstwa za „kobiecy” zajęcie. (mężczyzna, wiek: 35-50)¹⁶⁸.
- 3) Uważam, że tradycyjnie kobiety bardziej ciążą ku zielarstwu ale to nie znaczy, że mężczyźni nie mają predyspozycji. Mają, tylko kulturowo jest nakaz by zajmowali się motocyklami i piłką nożną. Tymczasem ja kocham i zielarstwo, i motory. Znam panów, którzy także kochają zioła i motory. To nie zależy od płci, a od sytuacji społeczno-kulturowej. Role płci są warunkowane przez społeczeństwo. (Kobieta, wiek: 50 i więcej)¹⁶⁹.
- 4) Jak wspomniałam wyżej, płeć nie ma znaczenia. Wszyscy mają predyspozycje do kontaktu z przyrodą i zajmowaniem się ziołami. Obecnie jednak wciąż więcej kobiet para się zielarstwem, co wynika z kontekstu kulturowego, uwarunkowania rol płci w społeczeństwie itp. (Kobieta, wiek: 50 i więcej)¹⁷⁰.

10. Czy uważasz za słuszne symboliczne zestawianie kobiety z naturą / dzikością, mężczyzny z kulturą / rozumem.

Odpowiedzi: 105 – nie, 26 – tak, 16 – nie mam zdania.

- 1) Nie jest to słuszne. Wynika z takiej a nie innej drogi, którą podążyła ludzkość, na co przemożny wpływ miały religie monoteistyczne i patriarchalne. W czasach pogańskich występowały bogowie tacy jak bóg Hern u Celtów czy Pan u Greków, którzy prezentowali męskość związana z dzikością i naturą, zamiast z racjonalnością i logiką, podobnie rzymski Faun czy nordycki Loki. Nordycki Odyn też miał więcej wspólnego z dzikością i naturą niż z logiką i rozumem. (Kobieta, wiek: 50 i więcej)¹⁷¹;
- 2) Kobieta i natura tak. (Kobieta, wiek: 35-50)¹⁷².
- 3) Pojawił się też rozbawiony emotikon przy pytaniu z dzikością (kobieta, wiek: 16-35)¹⁷³, prawdopodobnie sugerując absurdalność pytania.

11. Uwagi końcowe: Czy masz jakieś uwagi/ przemyślenia na temat relacji płci z zielarstwem?

¹⁶⁸ Respondent 1.88, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁶⁹ Respondent 1.118, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁷⁰ Respondent 1.118, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁷¹ Respondent 1.118, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁷² Respondent 1.125, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁷³ Respondent 1.139, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

- 1) Uważam, że większy związek kobiet niż mężczyzn z zielarstwem występuje dlatego, że w naszej kulturze odgórnie narzucano pewne zachowania danej płci, pamiętajmy natomiast, że występowały także guślarze. (Kobieta, wiek: 16 - 35)¹⁷⁴.
- 2) Moja prababcia nauczyła się leczyć ziołami od miejscowego zielarza, który najpierw wyleczył ją samą. Zielarstwo moim zdaniem nie ma żadnego związku z płcią, utożsamianie go ze starszymi kobietami to popkulturowy symplicyzm, nie mający wiele wspólnego z rzeczywistością ani dawniej, ani obecnie. (Mężczyzna, wiek: 16 - 35)¹⁷⁵.
- 3) Oczywiście dawniej w środowisku wiejskim istniał silny związek między stosowaniem ziół a płcią. Powszechnie korzystano z pomocy „babki” zielarki, ale zielarzami byli także mężczyźni, szczególnie w klasztorach. W dzisiejszym, zrjonalizowanym świecie płeć nie ma już takiego znaczenia, liczą się wiedza i kompetencje. (Kobieta, wiek: 50 i więcej)¹⁷⁶.
- 4) Zainteresowanie zielarstwem nie wiąże się moim zdaniem z płcią, lecz z naturą/ charakterem jednostki. Wychodzenie z tradycyjnych ról pozwala wejść każdej z płci w tę dziedzinę, która pasuje do jej wnętrza, a nie do narzuconej z góry roli społecznej czy oczekiwanych zachowań. Stąd coraz więcej mężczyzn odnajduje się w dziedzinach, które wcześniej traktowane były jako przynależne płci pięknej. (Kobieta, wiek: 16 - 35)¹⁷⁷.
- 5) Kontekst płci w tych pytaniach na temat zielarstwa nie ma znaczenia, w sensie naukowym. Samo sugerowanie natomiast – ma. (Mężczyzna, 35-50)¹⁷⁸.
- 6) Myślę że mężczyźni często z mniejszych miejscowości, mają bliższe relacje z zielarstwem, a nawet wybierają i poświęcają się jednej. (Kobieta, wiek: 16 - 35)¹⁷⁹.
- 7) To przypadek, patriarchalne społeczności, spowodowały pewnie, że więcej kobiet zajmuje się zielarstwem / ziołolecznictwem, bo to takie „niemęskie” zajęcie. Znałam średniej jakości zielarki z mojej rodziny i dwóch braci, wybitnych zielarzy, którzy znali remedium na każdą chorobę, wiedza przekazana im przez matkę, więc to może kwestia wychowywania młodych mężczyzn w stereotypowy sposób powodowała przewagę kobiet w zielarskiej „branży”. (Kobieta, wiek: 35 – 50)¹⁸⁰.

¹⁷⁴ Respondent 1.12, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁷⁵ Respondent 1.14, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁷⁶ Respondent 1.20, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁷⁷ Respondent 1.21, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁷⁸ Respondent 1.73, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁷⁹ Respondent 1.78, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁸⁰ Respondent 1.84, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

- 8) Kobiety częściej rozumieją, że do przodu można iść również małymi krokami, szczegóły mają znaczenie, a zielsko jest nie tylko do palenia. (Mężczyzna, wiek: 35 – 50)¹⁸¹.
- 9) Kobiety są bardziej skrupulatne, dbają o jakość, proces suszenia oraz produkcję preparatów, np. wywary, nalewki. (Mężczyzna, wiek: 16 – 35)¹⁸².
- 10) Kobiety zajmują się często ziołami po cichu, a mężczyźni piszą książki / opracowania, wykładają. Co niestety czasami sprawia wrażenie, że są lepszymi znawcami, np. S. Buhner. (Kobieta, wiek: 36 – 50)¹⁸³.
- 11) Na moich studiach zielarstwa jest jeden mężczyzna na kilkadziesiąt kobiet. (Kobieta, wiek: 36 – 50)¹⁸⁴.
- 12) Nie tylko z zielarstwem, ale wydaje mi się, że kobiety są dużo bardziej zaciekawione i poświęcają temu czas. Panowie się z tym nie afiszują, tylko przemykają chyłkiem ;). Też zastanawiam się czy nie jest to związane z wrażliwością, z wrażliwością na naturę. Panowie niechętnie się nią dzielą, a jeśli już, to niekoniecznie wywołuje ona zrozumienie w otoczeniu. (Kobieta, wiek: 36 – 50)¹⁸⁵.
- 13) Kobieta czuje naturę całą sobą... (Kobieta, wiek: 50 i więcej)¹⁸⁶.
- 14) Widzę w swoim otoczeniu więcej kobiet niż mężczyzn zainteresowanych zielarstwem, ale uważam, że to zbieg okoliczności. (Kobieta, wiek: 16 – 35)¹⁸⁷.
- 15) Zaznaczyłam „równo”, ale moja odpowiedź to – kobiety i mężczyźni, ale nie równo, więcej kobiety, słowo równo sugeruje, że jakby w tej samej proporcji, i to nie to samo co zarówno - może bardziej to słowo by tu pasowało. (Kobieta, wiek: 36 – 50)¹⁸⁸.

Ciekawe wydaje się podkreślenie przez respondentów przekonania, iż zielarstwo postrzegano jako „niemęskie” zajęcie, podobnie jak wrażliwość na naturę, którą „nie wypada” im się dzielić. Wskazano też, że kobiety zajmują się tym niejako „po cichu”, zaś mężczyźni, gdy botanika i wykorzystanie roślin zyskało miano prawdziwej nauki, a nie zabobonu, niejako „przejęli” to zajęcie jako jedyna płęć uprawniona do zajęć rozumowych. Podobne ustalenie opublikował P. Alberti-Manzanares:

¹⁸¹ Respondent 1.88, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁸² Respondent 1.120, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁸³ Respondent 1.123, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁸⁴ Respondent 1.125, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁸⁵ Respondent 1.134, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁸⁶ Respondent 1.136, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁸⁷ Respondent 1.140, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

¹⁸⁸ Respondent 1.95, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2022 roku.

It is necessary to specify that botany, as almost all sciences, was marked by a male-centered vision that limited the scientific development of women. (...) By mid- 19th Century, Botany was a feminized science and „...there were circles where it was considered nonmanly for men to be interested in plants”. The generalized opinion was that scientific studies were inappropriate for women, and a philosopher convinced of this was Jean Jacques Rousseau, who thought that: „An inquiry into abstract and speculative truths, into principles and axioms of sciences, and into all things that make our ideas more general, does not belong to the province of women. All their studies should be of a practical nature, it is their task to apply the principles discovered by men and make the observations through which our sex is induced to establish such principles (...) In regards to works of genius, they exceed their comprehension, and they don't have the attention or precision either to be successful in mathematics, and when it comes to natural philosophy, it belongs only to the sex that is more active, sees the larger number of objects, possesses the greater strength, and uses it more”¹⁸⁹.

Druga z ankiet dotyczyła indywidualnych relacji z roślinami, więc powtórzone zostały pytania odnoszące się do związków kultury zielarskiej z płcią, a ich wyniki przedstawiają się następująco:

1. Czy uważasz, że na Twoją relację z roślinami ma wpływ Twoja płeć?

Odpowiedzi udzieliło 66 kobiet oraz 19 mężczyzn. Odpowiedzi na nie – 51, tak – 21, nie wiem – 7, możliwe, że tak – 6. Wśród odpowiedzi znalazły się nieliczne na „nie”:

- 1) Nie. Może po prostu zwracam szczególnie uwagę na zioła pomocne w dolegliwościach kobiecych. (Kobieta)¹⁹⁰.

¹⁸⁹ „Konieczne jest doprecyzowanie, że botanika, jak większość nauk, była naznaczona przez męskocentryczną wizję, co ograniczyło naukowy rozwój kobiet (...). Do połowy XIX wieku botanika była nauką sfeminizowaną i «istniały kręgi, gdzie zainteresowanie roślinami było uważane za niemęskie». Według ogólnej opinii studia były nieodpowiednie dla kobiet, o czym był przekonany filozof Jean Jacques Rousseau, który myślał, że: «Badanie i przekształcanie abstrakcyjnych i spekulatywnych prawd, w zasady i aksjomaty naukowe oraz wszystko, co czyni nasze idee bardziej ogólnymi, nie jest domeną kobiet. Wszystkie ich (kobiet) badania powinny mieć charakter praktyczny, ich zadaniem jest zastosowanie zasad odkrytych przez mężczyzn i dokonanie obserwacji poprzez które nasza płeć jest wskazana do ustabilizowania tych prawd. Jeśli chodzi o dzieła geniuszu, przekraczają one rozumienie kobiet, nie mają wystarczającej uwagi ani precyzji, aby odnieść sukces w matematyce, a jeśli chodzi o filozofię przyrody, należy ona tylko do płci bardziej aktywnej, widzącej większą liczbę obiektów, posiada większą siłę i częściej ją wykorzystuje»”. P. Alberti-Manzanares, *Contribution of rural women to knowlegde of medicinal plants in México. Gender analysis*, „Agricultura, Sociedad y Desarrollo” 2006, vol. 3, nr 2, s. 141-142.

¹⁹⁰ Respondent 2.49, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

- 2) No bardzo proszę bez takich, na pewno nie. W pierwszej kolejności jestem zawsze człowiekiem. (Kobieta)¹⁹¹.
- 3) Bzdura. (Mężczyzna)¹⁹².

Wśród odpowiedzi na tak znaczna część wypowiedzi była rozwinięta, dowodząc zainteresowania tematyką:

- 1) Tak, wydaje mi się, że kobiety są bardziej wrażliwe, delikatniejsze, bardziej docieklive i ciekawskie, bardziej się interesują roślinami, ziołolecznictwem, kosmetykami na bazie roślin, także pod kątem pomocy własnym dzieciom bez użycia zbędnej chemii. (Kobieta)¹⁹³.
- 2) Myślę, że tak. Uwielbiam rośliny, czuję się z nimi połączona, uczą mnie delikatności i niezwykłości w tym co teoretycznie zwyczajne. Mam tatuaże roślinne, myślę że „ubrana” w rośliny jestem bardziej sobą. (Kobieta)¹⁹⁴.
- 3) Myślę, że tak, choć to raczej uwarunkowanie kulturowe. W końcu to kobiety częściej były wiedźmami i zielarkami. To z nami najwięcej jest kulturowych, „magicznych” powiązań z roślinami. (Kobieta)¹⁹⁵.
- 4) Tak, myślę, że może to być jakoś powiązane, kobiety często się tym interesowały i zajmowały. U mnie w rodzinie też były kobiety, które się tym zajmowały. (Kobieta)¹⁹⁶.
- 5) Myślę, że tak. Wydaje mi się, że rośliny, ziołolecznictwo to raczej domena kobiet, związana z ich wewnętrzną mądrością i intuicją. (Kobieta)¹⁹⁷.

W wypowiedziach pojawia się istotna kwestia, jaką jest podkreślenie, że wspomniana predestynacja jednej płci do zajmowania się zielarstwem czy pozwalająca na łatwiejsze kreowanie więzi z roślinami, jest uwarunkowana kulturowo. W procesie enkulturacji dziewczynki uczone są jednych zajęć, chłopcy innych, co nie oznacza, że jedna z płci jest apriorycznie do tego wyznaczona:

¹⁹¹ Respondent 2.64, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁹² Respondent 2.81, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁹³ Respondent 2.55, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁹⁴ Respondent 2.30, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁹⁵ Respondent 2.39, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁹⁶ Respondent 2.06, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁹⁷ Respondent 2.19, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

- 1) Sama płeć nie, ale kultura już tak chłopcu nie przystoi „zabawa kwiatkami” co jest krzywdzące. (Mężczyzna)¹⁹⁸.
- 2) Nie da się ukryć, że płeć w pewnym stopniu determinuje postrzeganie świata flory. Ale, summa summarum, dużo zależy od kultury, w której ktoś się wychowuje, wiedzy, którą posiada i jego własnej wrażliwości. (Mężczyzna)¹⁹⁹.
- 3) Subiektywnie. Na płeć fizyczną, mentalną nie. Energetycznie jestem bardzo zrównoważony – pierwiastek męski i żeński – umiem go zmieniać, dostosowuję go w zależności od potrzeby, więc w tej kwestii ma znaczenie – odpowiadając na pytanie. Większość ludzi ma taką samą płeć fizyczną i energetyczną – choć i tu bywają wyjątki. (Mężczyzna)²⁰⁰.
- 4) Tak. Siłą rzeczy, kobiety częściej ich potrzebowały, częściej je wykorzystywały, szukały rozwiązań na swoje dolegliwości, potrzeby. Opiekowały się gospodarstwem, rodziną, no i często nie chciały tej rodziny powiększać, co w kulturze patriarchy zrzuciło na nie pełną odpowiedzialność jak sobie z tym poradzą. Mężczyźni nie zajmowali się takimi pierdołami. Dopiero teraz mamy czas, w których każda płeć ma równe szanse w dostępie do ziołolecznictwa, materiałów źródłowych na temat ziół. (Kobieta)²⁰¹.

Wypowiedzi dotyczące związków z naturą i roślinami w większości pokazują, że nawet jeśli istnieje powszechny stereotyp plasujący kobietę bliżej ziół, jest on percypowany głównie jako wynik istnienia wielowiekowego, tradycyjnego podziału ról, nie jakiejś mistycznej, apriorycznej siły dającej jednej płci większe predyspozycje do zajmowania się nimi.

5.4 Wnioski i nowe pytania

Rozdziały III i IV wskazały na bogactwo relacji kobieco-roślinnych w polskiej kulturze ludowej zakonserwowane w tekstach folkloru oraz ich źródła. Wypracowano wiele sposobów wyrażania emocji, stanów, konceptów za pomocą roślin w odniesieniu do płci żeńskiej, zdecydowanie bardziej rozbudowanych niż w przypadku mężczyzn. Stanowi ten stan wynik życia

¹⁹⁸ Respondent 2.23, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

¹⁹⁹ Respondent 2.84, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

²⁰⁰ Respondent 2.20, mężczyzna. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

²⁰¹ Respondent 2.22, kobieta. Materiały własne zebrane w formie ankiety Google na potrzeby dysertacji w 2023 roku.

przez wieki w kulturze agrarnej, patrylinearnej i patriarchalnej, w której formą samoidentyfikacji chłopca była uprawa roli. Domeną mężczyzny stanowiły pola i deskrypcje „zbożowe”, chociaż można znaleźć też gatunki roślin o typowo męskim charakterze, jak np. dąb wraz z jego odniesieniami do gromowładnego Boga. Każda płeć posiadała swoje przestrzenie do tworzenia relacji z różnymi roślinami, które niczym wierzby na miedzy uprawnych pól dopełniały całość ludowego współbycia w świecie, będącego – według chłopskiej wizji – areną działania różnych sił i zależności między nimi: ludźmi, duchami, bytami nadprzyrodzonymi, roślinami czy zwierzętami i od tego, jak przebiegały dane stosunki, zależeć miały losy jednostki oraz grupy.

Kultura etnobotaniczna w Polsce i formy współbycia z rośliną wynikały ze specyficznego postrzegania rzeczywistości, bliskości z cyklami natury. Choć rzadko używa się sformułowania „filozofia” w odniesieniu do kultury chłopskiej, niewątpliwie możemy je zastosować próbując opisać życie na dawnej wsi i uznać, że charakteryzowała się ona koherentnością, czego najlepszym przykładem jest relacja na linii kobieta – len, opisana w poprzednim rozdziale. Mówiąc o współczesnym zwrocie ku ziołolecznictwu i dawnym systemom leczniczym, zainteresowaniem kulturą symboliczną i duchową związaną z roślinami, używa się określeń takich jak powrót do tradycji, powrót do korzeni, lecz według mnie nie są one właściwe, bowiem dotyczą tylko wąskiego wycinka etnobotanicznej spuścizny polskiej lub europejskiej. Niewątpliwie powróciło zainteresowanie fitoterapią i potencjałem roślin w polepszeniu stanu zdrowia, także w oparciu o tradycyjne receptury, a szukając wiedzy leczniczej, ponownie sięga się do dawnych ziółników. Do kuchni znów wprowadzane są dzikie rośliny jadalne, póki co w formie smakowej ciekawostki, lecz niewykluczone, że stopniowo pojedyncze gatunki będą włączane do naszej diety i nawet jeśli nie stanie się to praktyką codzienną, to może powszechną. Mimo to ten powrót do tradycji dotyczy zaledwie fragmentu w kulturze relacji ludzko-roślinnych, w jego pragmatycznym wymiarze, pozwalającym zachować nasze ciało w zdrowiu i dobrej kondycji.

Czego nie sposób już dostrzec, to rozumienie roślinnych konstruktów kulturowych. Ankiety wykazały, że część informacji pochodzących z kultury ludowej jest obecna w pamięci Polek, niemniej nie sposób odnaleźć ich w praktyce. Długie trwanie pamięci nie jest tym samym co wciąż żywa tradycja i nawet jeśli możliwe jest wskazanie struktur myślowych, tzw. zabobonów czy zachowań świadczących o długim trwaniu kultury, ich przedmiot jest niezrozumiały, a zwyczaje praktykowane sporadycznie. Niektóre rośliny, jak wiśnia i kalina, zyskały nowy wymiar znaczeniowy, większości osób kojarzą się z dzieciństwem na wsi albo czasem przetwarzaniem

owoców, z pracą. Erotyczny wymiar tych roślin czy ich konotacje inicjacyjne związane z pierwszą krwią menstruacyjną zagubiły się na przestrzeni ostatnich stu lat. Rytualne i obrzędowe znaczenia roślin znanych z folkloru tradycyjnego we współczesnej kulturze polskiej właściwie nie występują.

Obrzędy, będące wydarzeniem grupowym, wymuszają na członkach społeczności operowanie podobnymi kategoriami, aby pojąć sens ceremonii. Przy zaniku powszechnego rozumienia kodów roślinnych i umiejętności rozpoznawania gatunków nie sposób używać ich i wyrażać za ich pomocą czegokolwiek, poszczególne zioła czy kwiaty stają się jedynie zielonymi rekwizytami. W 1990 roku Zbigniew Libera i Adam Paluch pisali, o czym była już mowa, że funkcjonowało wśród naukowców przekonanie o braku istnienia kodu roślinnego w kulturze tradycyjnej, gatunki miały być dobierane do zabiegów leczniczych czy ceremonii niejako przypadkowo, wyrażając jedynie ideę „czegoś żywego, zielonego”. Analiza gatunków omówionych w rozdziale III wskazała, że powyższe przekonanie jest nieprawdziwe, a jedynie jest wyrazem niemożliwości zrozumienia tego, co minęło. Prawdą okazał się natomiast brak powszechnie zrozumiałego kodu roślinnego w kulturze współczesnej, czego najlepszym przykładem są swobodnie dobierane rośliny podczas obrzędów weselnych. Oddalenie od ludowej, spójnej wizji świata widać m.in. w konstrukcji wianka panny młodej, w którym nie sposób już doszukać się ruty, barwinka, rozmarynu czy kaliny²⁰². Dobór gatunków to wynik indywidualnych upodobań estetycznych, skojarzeń, pary młodej, a nie czytelny dla ogółu społeczeństwa znak kulturowy.

Zaryzykowałabym też stwierdzenie, że podobnie stało się w przypadku flory związanej z pogrzebami, bowiem rośliny częściej składane są na grobach, zwykle cięte, nie zaś sadzone czy wkładane zmarłemu do trumny. Wieńce pogrzebowe wytwarzane są z gałęzi drzew iglastych, które po opadnięciu igieł, obumarciu wyrzucane są do koszy. Wiele nagrobnych ozdób jest wykonana z tworzyw sztucznych, dzięki czemu niemal w nieskończoność pozostawać mogą na grobie w niezmiennej, zastygłej, kolorowej formie. Pozbawione są przy tym symboliki nieśmiertelności, wynikającej z przemijania i odradzania się na nowo, właściwej żywym roślinom nagrobnym, często zimozielonym, takim jak barwinek tworzący swymi płaczącymi się łodygami trwałą, zieloną okrywą grobu. Niezmiennność plastikowych tworów imitujących żywe organizmy wskazuje na znaczne oddalenie od tradycyjnie postrzeganej filozofii cykliczności życia, rozumianego jako

²⁰² Wyrażam się na pewnym poziomie ogólności, niewykluczone, że istnieje przypadek, gdzie państwo młodzi dobierają gatunki zgodnie z kulturowymi prawidłami, lecz dotychczas się z takim nie spotkałam. Stanowiłby on wyjątek od reguły. Być może udałoby się odnaleźć takie relikty, np. wśród grup rekonstruktorów lub rodzimowierców.

następstwo pewnych etapów, których przemijalność i odnawianie skorelowane było z życiem flory. Po raz kolejny kwestie estetyczne są kluczowe, jeśli chodzi o wybór konkretnych roślin, a także pragmatyzm.

Na poziomie grupy rozumienie tradycyjnych związków z roślinami wydaje się znikome, jednak mimo zagubienia społecznego wymiaru relacji z ziołami daje się je dostrzec w wymiarze indywidualnym. Przejście z kolektywności do indywidualizmu odnosi się do wielu obszarów kultury współczesnej, w tym formy postrzegania flory, i jest bardzo charakterystyczne dla kultury etnobotanicznej czasów najnowszych. Relacje te są wynikiem prywatnej „filozofii”, emocjonalności, zapatrywań, stylu bycia, o czym świadczą wypowiedzi respondentów przytoczone powyżej. Niezwykle ciekawe jest przy tym, jak dalece, wraz z otwarciem się na świat i procesem globalizacji po zakończeniu komunizmu w Polsce, rolę roślin rytualnych, wykorzystywanych podczas wydarzeń o charakterze duchowym lub religijnym, przejęły rośliny obcego pochodzenia.

Ozdobne wilczomlecze piękne (*Euphorbia pulcherrima*), znane pod nazwą gwiazda betlejemka, sprzedawane masowo przed Bożym Narodzeniem, stały się charakterystycznym gatunkiem dla polskich świąt, podczas gdy ozdobione orzechami i jabłkami podłaźniczki z gałęzi iglastych, wiecznie zielonych drzew o symbolice trwałości i nieśmiertelności, mające zapewnić bogactwo i pomyślność na nadchodzący rok, w zasadzie odeszły w niepamięć. Być może dlatego, że ich rolę przejęła choinka, nierzadko również wykonana z tworzyw sztucznych²⁰³. Wyraźnie opisywaną tendencję widać także na przykładzie kadzideł – dobrze znana biała szałwia (*Salvia apiana*), pochodząca z Ameryki Północnej, wyparła rodzime gatunki używane do okadzania, takie jak bylica zwyczajna (*Artemisia vulgaris*), bylica piołun (*Artemisia absinthium*), odgrywające istotne role w kulturze słowiańskiej, podobnie jak łatwo dostępny wrotycz pospolity (*Tanacetum vulgare*). Biała szałwia była wykorzystana nawet podczas obrzędów rodzimowierczych²⁰⁴, co stanowiło swoiste kuriozum wskazujące na zmiany w podejściu do materii. Przybyłe również z tego kontynentu *palo santo*, którego dostarczają drzewa z rodzaju *Bursera*, będące – jak sugeruje hiszpańska nazwa – świętymi drzewami Indian, jest obecne przy większości spotkań, gdzie przestrzeń oczyszcza się symbolicznie dymem roślinnym. Tradycja okadzania roślinami rodzimymi okazuje się dla większości współczesnych użytkowników mniej atrakcyjna niż gatunkami obcymi. Podczas zajęć, na których wykonuję kadzidła z rodzimych roślin, często

²⁰³ K. Smyk, *Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób*, Kraków 2009, s. 35-42, 217-228.

²⁰⁴ Zaobserwowałam użycie białej szaławii w roku 2018 podczas obchodów święta Stado w Grodzisku Owidz.

używam bylicy piołun o charakterystycznym zapachu. Niemal zawsze w trakcie zajęć pada sformułowanie z ust uczestników, że to taka „słowiańska biała szałwia”, choć logicznym wydawałoby się stwierdzenie z ust Polaków, że „biała szałwia to taki amerykański piołun”.

Drugą grupą roślin, również przejętą z odległych kulturowo cywilizacji, są enteogeny, roślinne psychodeliki, takie jak *ayahuasca* – wywar z południowoamerykańskich roślin o zmiennym składzie, w którym roślina zawierająca dimetylotryptaminę (DMT) jest łączona z gatunkiem hamującym aktywność rozkładających ją enzymów, czyli zawierających inhibitory monoaminooksydazy. Podobnie, obserwując na żywo oraz w przestrzeni Internetu osoby zainteresowane szeroko pojmowaną duchowością i samorozwojem, daje się zauważyć dużą popularność echinokaktusa, tzw. *peyote* (*Lophophora williamsii*), endemicznej rośliny zmieniającej stany świadomości, obecnie zagrożonej wyginięciem ze względu właśnie na eksport rośliny m.in. do Europy. Gdy zabraknie tego gatunku, wraz z nim zginie kultura Indian Navajo wykształcona na drodze jego rytualnego spożywania. Jest elementem tak ważnym dla ichniejszej tradycyjnej filozofii, jak len był dla ludowej kultury polskiej, nierozdzielnie z nią związanym, z niej wypływającym i ją konstruującym. Dla Indian jest rośliną świętą, której rola kulturowa jest nie do przecenienia w rodzimym rejonie występowania. Dla osób z zewnątrz, zażywających *peyote*, może to być przygoda, próba zaspokojenia ciekawości, likwidacji pewnych braków lub poradzenia sobie z problemami poprzez udział w ceremonii spożycia echinokaktusa. Niewykluczone, że sięgną po niego także osoby poszukujące silnych doświadczeń duchowych, niemniej będzie to doświadczenie zapożyczony, wynikające z przejęcia czegoś z kultury, której się nie zna i w większości przypadków nie rozumie. Dochodzi do swoistej konsumpcji pewnego produktu kulturowego, oderwanego od filozofii i miejsca będącego ich integralną częścią. Dla ludności mesy jest to element niezbędny do ich przetrwania jako etnosu, a niestety, poprzez procesy globalizacji i konsumpcję w innych regionach, zagrożony. Ceremonie przy udziale świętych roślin Indian odbywają się w stolicach starego kontynentu i wielu, wielu innych miejscach na obszarze Europy.

Kwestia spożycia enteogenów rytualnie przyjmowanych przez kultury tradycyjne w innych krajach nie jest mi znana, natomiast w Polsce wydaje się, że odurzanie się przy pomocy opisanych nocnych cieni czy maku, właściwych tradycjom europejskim, w naszym kraju nie jest praktykowane. Wnioskuje to z pytań wielokrotnie zadawanych mi podczas warsztatów zielarskich. Uczestnicy chcą poznać odpowiedniki amerykańskich roślin psychodelicznych występujących na

terenie Polski, co jest ważną informacją kulturową. Większość Polaków zna słowa, takie jak *ayahuasca* czy *peyote* na określenie enteogenów, chociaż pochodzą z zupełnie innej cywilizacji. Powszechność rozumienia tych słów, ich miejsce w języku świadczy o wkroczeniu do polskiej kultury i trwałym zakorzenieniu się. Mimo że co dzień wielu z nas mija bielunie czy lulki, świadomość tego, że są to roślinne psychodeliki, jest niewielka, choć w ciągu ostatnich lat wydaje się gwałtownie rosnąć. Zagadnienie roślin psychodelicznych spożywanych współcześnie, przeprowadzenie jakościowych i ilościowych badań oddających stan rzeczywisty na ten temat, jest niemożliwe ze względu na obowiązujące prawo i społeczne tabu, toteż musi pozostać w planie spekulacji i obserwacji poczynionych w trakcie moich 6-letnich działań z uczestnikami zajęć.

Poruszając zagadnienie współczesnych relacji ludzko-roślinnych w Polsce, a pozostając jeszcze w temacie roślin obcego pochodzenia, należy wspomnieć tzw. ceremonie kakao, jako że osoby praktykujące ten niezwykle modny w ostatnim czasie zwyczaj używają właśnie tego sformułowania, a liczba zainteresowanych zdaje się nieustannie zwiększać:

Ja mam taki gruby proces z tą rośliną, że ja nie piję kakao, bo jest modne, tylko piję kakao, bo je kocham. Po prostu, mam naprawdę głębokie połączenie z tą rośliną (...) ta roślina ciągle mnie zaskakuje, jestem w ciągłym procesie z tą rośliną²⁰⁵.

Wokół kakao powstała i wciąż powiększa się społeczność postrzegającą je jako roślinę mocy, nazywaną także rośliną nauczycielem. Podczas gdy dawne relacje z roślinami należało postrzegać w związku z kulturą, stylem życia, pracy, stosunków społecznych i hierarchii wsi, rozważając je jako konsekwencję istnienia w pewnym wspólnym uniwersum myślowym, tak współcześnie można widzieć je jako dobrowolną decyzję jednostki, niejako wybierającą sobie z całego wachlarza możliwości akurat ten gatunek flory. W przypadku kakao i jego użytkowników poza obszarami tropikalnymi interesujące może wydawać się mówienie o relacji z rośliną, mając na uwadze wcześniejsze ustalenia. To, co dociera do Europy, jest jedną zaledwie, przetworzoną częścią rośliny, produktem – ziarnem, najczęściej docierającym do naszych rąk jako pasta kakaowa. Nasiona, uprzednio poddane fermentacji, prażeniu i mieleniu, po przebyciu oceanu i zalaniu ciepłą lub gorącą wodą pite są w formie napoju podczas wspomnianych ceremonii, tworząc ich oś.

²⁰⁵ <https://www.facebook.com/100043204460322/videos/1202530813827061> , dostęp 07.06.2023.

Ceremonia kakao nie posiada sztywnych ram, według których miałyby przebiegać, jednakże można wyróżnić pewne elementy pojawiające się bardzo często: picie kakao w kręgu, przywitanie z rośliną/duchem kakao, koncert na misach i gongach, dzwoneczkach, bębnie (często określanym szamańskim), joga, różne formy relaksacji, medytacji, tańca itp. W Polsce istnieje nawet Szkoła Kakao²⁰⁶, gdzie naucza się prowadzenia ceremonii zaparzania napoju kakaowego. Jej założyciele zamieścili poglądowy opis takich wydarzeń:

Śpiewamy mantry i piosenki różnych kultur, gramy muzykę na żywo (gitara, flety, bęben, dzwonki, kalimba, grzechotki, tankdrum, koshi, kalimba, szmer strumienia), odpowiadamy na pytania, opowiadamy opowieści. Siedzimy w ciszy, medytujemy i wchodzimy w stan relaksu. Palimy świece i kadzidła: Palo Santo, kopal, szałwia, mirra. Siedzimy, leżymy, tańczymy i wychodzimy na zewnątrz, żeby odetchnąć świeżym powietrzem. Poznajemy się, tańczymy, śmiejemy, płaczemy i nawiązujemy więzi i przyjaźnie²⁰⁷.

Wszystkie osoby prowadzące ceremonie lub zainteresowane duchowością związaną z kakao podają jako źródło swoich nauczycieli, w tym założycielkę Szkoły Kakao, która sama sztuki prowadzenia ceremonii kakao nauczyła się w Skandynawii. Do Europy zwyczaj picia kakao w takiej formie, nazwanej ceremonią kakao, przybył za sprawą pochodzącego ze Stanów Zjednoczonych Keitha Wilsona, będącego pierwotnym źródłem informacji, do którego odwołują się polscy praktycy ceremonii kakao. W tradycyjnej kulturze Majów nie istnieją dowody na spożywanie kakao w formie ceremonii, jaką praktykuje się współcześnie (co jest zrozumiałe, biorąc pod uwagę elementy zaczerpnięte z kultur azjatyckich) i zapoczątkowanie jej przez osobę z innego kręgu kulturowego. Niezwykły eklektyzm ceremonii, składającej się z zaczerpniętych z różnorodnych kultur instrumentów, tańców, masażu (np. hawajski *lomi lomi nui*), kadzideł, są dowodem na oddalenie się od tradycji, lokalności, nie sposób też mówić o powrocie do korzeni, a raczej o oderwaniu od nich. Słowo korzenie nie wydaje się najtrafniejsze, bowiem ten związek frazeologiczny „powrót do korzeni” wskazuje na bliskość wytworów ludzkiej kultury i świata roślin, zakorzenionych w jednym miejscu, skąd się pochodzi. Zdecydowanie bliższym terminem byłoby poszukiwanie czegoś nowego.

²⁰⁶ <https://www.facebook.com/watch/?v=268825094404524> , dostęp 07.06.23.

²⁰⁷ <https://jestemjestem.pl/jak-wyglada-ceremonia-kakao/> , dostęp 07.06.2023.

Although the plant and its seeds were revered for thousands of years by the peoples of Mesoamerica, and there is plenty of archeological evidence of its monetary and ceremonial value, no specific form of ceremony has survived. There is, therefore, no such thing as a „traditional” Mayan Cacao Ceremony and no known lineage that has been passed down. But if Cacao Ceremonies are not an „ancient”, „indigenous” tradition, where did they come from? Cacao Ceremonies as we know them today are a very new thing. In fact, the „tradition” of Cacao Ceremonies began with the man behind Keith's Cacao, the Chocolate Shaman himself²⁰⁸.

Kakaowiec właściwy (*Theobroma cacao*), jako rosnący organizm, roślina, byt, jest bardzo często poza naszym zasięgiem, dla wielu nie jest możliwe bezpośrednie spotkanie z nim. W poszukiwaniu źródeł tych ceremonii i zbadania relacji człowiek – roślina pojechałam do stanów Tabasco i Chiapas w Meksyku, a więc kolebki kultury, która udomowiła to drzewo i rozwinęła różne formy kultu i współbycia z nim. Przez dwa tygodnie odwiedzałam plantacje²⁰⁹, pracując i rozmawiając ze spadkobiercami kultury starożytnych Majów. Jednym z nich był Don Efren, właściciel plantacji i firmy o nazwie *Grano de Oro* w Miahuatlán (Tabasco), będącego 10. pokoleniem w jego rodzinie, uprawiającym kakaowiec w tym miejscu. Jest on znaną w Meksyku postacią, przewodnikiem duchowym i mentorem nauczającym medycyny Majów oraz ich kultury tradycyjnej.

Według Don Efrona ceremonie kakao w formie, w jakiej odprawiane są w Polsce, Europie czy miejscach, do których zawędrowały za sprawą Keitha Wilsona i jego uczniów, są zupełnie nowym, niezwiązanym z tradycją Majów zjawiskiem. Ceremonia, według niego, zawsze odbywać się musi w miejscu, gdzie rośnie kakaowiec, w systemie półdzikiej uprawy o nazwie *cacaotal*, w pobliżu około 50 innych gatunków, w tym pieprzu (*Pimenta Dioica*), wanilii (*Vanilla planifolia*), cynamonowca (*Cinnamonum*), achiote (*Bixa orellana*), ponieważ wymienione rośliny znajdują się w napoju o wymiarze ceremonialnym. Jest to optymalna forma uprawy kakaowca, którą określić można jako permakulturową. Stanowi dziedzictwo rolniczej kultury Meksyku oraz wyraz filozofii

²⁰⁸ „Chociaż roślina i jej nasiona były czczone przez ludy Mezoameryki od tysięcy lat, istnieje szereg archeologicznych dowodów potwierdzających ich wartość pieniężną i ceremonialną, nie przetrwała żadna konkretna forma ceremonii. Nie ma zatem czegoś takiego jak «tradycyjna» Majańska Ceremonia Kakao, ani żadna linia przekazu. Jeśli jednak Ceremonie Kakao nie są tradycją «antyczną», «rdzenną», to skąd się wzięły? Ceremonie Kakao, takie jakie znamy dzisiaj, są czymś zupełnie nowym. Tak naprawdę «tradycja» Ceremonii Kakao rozpoczęła się od człowieka stojącego za Keith's Cacao, samego Czekoladowego Szamana”. <https://www.keithscacao.com/blogs/keiths-cacao-blog/hosting-a-cacao-ceremony>, dostęp 20.09.2022.

²⁰⁹ Wyjazd odbył się w ramach programu Mobilności dla doktorantów realizowanego przy finansowaniu Instytutu Doskonałości – Uczelnia Badawcza na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w roku 2022, ośrodkiem przyjmującym było laboratorium etnobotaniczne Narodowego Uniwersytetu Autonomicznego w Mieście Meksyk.

na temat równowagi pomiędzy wszystkimi stworzeniami. Wielokrotnie powtarzał, że kakao jest rośliną żyjącą w symbiozie, potrzebującą zacienienia, które zapewniają mu wyższe drzewa, oraz ludzi oczyszczających je z zaatakowanych przez choroby grzybiczne owoców, tym samym podkreślając łączność ludzi, duchów (*nahuales, aluxes*), roślin, zwierząt, grzybów zamieszkujących *cacaotal*, która daje się odnaleźć w ceremonialnym napoju, będącym mieszanką roślin, podawanych w *jicara* – naczyniu z wysuszonej owocni drzewa *Crescentia cujete*, również występującego w *cacaotal*.

Inna ważna postać dla majańskiej kultury kakao, przewodniczka grupy kobiet w miejscowości Centla, przedstawiająca się jako *Giselda Mujer Caracol*, zagadnięta o współczesne ceremonie kakao odpowiedziała, że rytualne spożywanie napoju z kakao istnieje w kulturze Majów od wieków, lecz ceremoniał w ich pojęciu trwa cały rok, w trakcie którego ona i pozostałe kobiety w wiosce doglądają rośliny, znoszą ukąszenia komarów – zapylaczy kakao, modlą się i poszczą w intencji przetrwania rośliny podczas powodzi, po czym mogą w razie potrzeby wspólnie zasiać w *cacaotal* i pożywić się napojem, oddając przy tym wielogodzinnej rozmowie z duchami lub rośliną. Kobieta mimo podeszłego wieku przeprowadziła w życiu mniej niż 20 ceremonii, mówiąc, że ceremonia jest życiem w *cacaotal*, byciem w nim w cyklu rocznym, natomiast spotkanie w kręgu z napojem na bazie m.in. kakao jest jej zwieńczeniem, wymagającym wielkiego zaangażowania i energii. Ta wypowiedź oddaje istotę tego, co próbowałam odtworzyć na temat ludowej kultury polskiej na przykładzie relacji kobieta – len, z tą różnicą, że członkini kultury tradycyjnej w Tabasco reprezentuje kulturę, która wciąż jest żywa.

Rzeczywistość chłopska, choć mistyczna, była jednocześnie pragmatyczna, osadzona w danym ekosystemie i w nim, w sieci zależności międzygatunkowych, wytworzyła się kultura etnobotaniczna Polski. Kultura etnobotaniczna Majów, której zawdzięczamy kakao, także rozwijała się w określonych warunkach, dzięki czemu relacja z roślinami była niezwykle bliska i nabierała cech wręcz mistycznych. Z kolei kobieta na polskiej wsi zawiązywała ścisłą, zarówno realną jak i symboliczną relację z lnem, siała go z nasion uprzednio zebranych z poprzednich pokoleń roślin, towarzyszyła mu przez cały wzrost, śpiewała i tańczyła, zapewniając jak najlepsze warunki, aby stał się piękny i wysoki, następnie pielili, ścinała, mełła, przędła i w końcu wykonywała z niego tkaniny i koszule. Niewątpliwie lniane ubrania posiadały swoistą magię, dlatego wykorzystywane były m.in. w rytuałach leczniczych. Jest to artefakt, końcowy produkt, który można sprzedać. W tym przypadku o relacji z rośliną mogła mówić kobieta, splatająca swój

cykl roczny z życiem lnu, natomiast nabywcy koszul mogliby z mocy zaklętej w koszuli korzystać. Więż z kakao, zawiązywana przez Europejczyków, wydaje się na poziomie analizy antropologicznej tym samym co niosłaby zakupiona od chłopki lniana koszula. W pewnym sensie wyraziła to w wywiadzie uczestniczka ceremonii kakao:

Nie próbowałam jeszcze ceremonii z Keitha Wilsona²¹⁰ kakao, uważam, że to już jest coś, co powinno się zrobić z kimś kto się zajmuje kakao, praktykuje te ceremonie i właśnie marzę w sumie żeby u czekoladowej czarodziejki²¹¹ sobie mieć szansę kiedyś na taką ceremonię, bo faktycznie te kakao Keitha Wilsona uznawane jest za najbardziej ceremonialne, bo ono jest hodowane z taką wyjątkową uważnością i tutaj myślę, że odzwierciedla się cała ta idea, no że im więcej świadomości się włoży w proces uprawy rośliny, przetworzenia tego surowca i potem stworzenia produktu, to ta świadomości włożona w ten proces pozostaje w tej roślinie²¹².

O niezwyklej popularności kakao wśród współczesnych Polaków świadczą także wydarzenia mające odnosić się do dawnej kultury duchowej, organizowane z udziałem przybysza zza oceanu. Współcześni Słowianie odprawiają ceremonie kakao podczas chętnie odtwarzanego święta Kupały²¹³:

Powitasz lato w nawiązaniu do słowiańskich tradycji. Skorzystasz z bogatego programu zajęć i warsztatów prowadzonego przez profesjonalnych instruktorów i prowadzących – joga, ceremonia kakao, soundhealing, warsztat plecenia wianków – to tylko niektóre z nich!²¹⁴.

Spśród wymienionych aktywności za tradycję słowiańską, do której ma nawiązywać wydarzenie, można uznać jedynie plecenie wianków. Wianki podczas organizowanych świąt przesilenia

²¹⁰ Amerykanin, pionier i twórca ceremonii kakao, których historię datuje na 2003 rok.

²¹¹ Agnieszka Radomiak, nosząca przydomek czekoladowa czarodziejka (the chocolate witch), praktyczka ceremonii kakao według Keitha Wilsona.

²¹² M. B. – kobieta około 26 lat. Materiały własne, pozyskane we wrześniu 2022 roku.

²¹³ Kakao można spotkać także w połączeniu z gimnastyką słowiańską (słowiańską jogą) będącą rozbudowanym systemem ćwiczeń łączącym ruch z systemem duchowym, dość swobodnie rekonstruowanym na rzekomym dziedzictwie przedchrześcijańskich Słowian. System powstał w latach 90. i jest eklektyczną mieszanką pewnych wpływów szamańskich, astrologii, ludowych tradycji i może być odczytywany jako przejaw potrzeby praktykowania „czegoś rdzennego”. <https://www.facebook.com/events/460345449437935> , dostęp 07.06.2023.

²¹⁴ <https://solisci.pl/wyprawy/noc-kupaly/> , dostęp 07.06.2023. Znaleźć można wiele wydarzeń, gdzie kakao towarzyszy słowiańskiemu świętu przesilenia. Por. <https://www.facebook.com/events/439663263056894/> ; <https://teatrozbark.pl/przesilenie-poszukiwanie-mocy-ceremonia-kakao/> , dostęp 06.06.2023.

letniego bywają robione tak z bylicy, pozostałych ziół „kupalnych”, np. dziurawca, jak i wszystkich pozostałych, w zależności od poziomu wiedzy, dbałości o zgodność etnograficzną czy od idei organizatora. Zostały wzbogacone także o dodatkowe gatunki, lecz sam konstrukt, jakim jest wianek kupalny, ubożono, podobnie jak ten weselny. Symbole roślinne rozmywają się, aż do momentu, gdy stają się znakiem pustym²¹⁵, a więc czymś niegdyś wypełnionym znaczeniem, dziś nieczytelnym bądź o nowym znaczeniu pozostającym bez związku z tradycją. W przypadku roślin proces ten jest wyjątkowo prosty – wystarczy nie umieć ich rozróżnić lub nazwać.

Mimo wchłaniania przez kulturę współczesną dorobku innych cywilizacji, etnobotaniczna kultura polski ubożeje. Wymieszana z elementami z zewnątrz, wypiera to, co charakterystyczne dla naszego etnosu, a wdrożone elementy czy artefakty są niemożliwe do zaaplikowania w swej całej złożoności, bowiem są wyrwane z kontekstu, więc także tracą na swym bogactwie kulturowym. Współczesne ceremonie kakao, w formie, jaką zaproponował Keith Wilson, są eklektycznym tworem, złożonym z elementów zebranych z różnych kontynentów, do których pasują przymiotniki takie jak „duchowe” czy „mistyczne”. Niewykluczone jednak, że takich właśnie tworów, nowych, niejako posklejanych, z tego co wydaje się atrakcyjne, poszukują współcześni Polacy, skoro ceremonie kakao stają się coraz powszechniejszą praktyką, nawet w najbardziej emblematyczne dla kultury Słowian święto jak Noc Kupały, mające wyraźnie przyporządkowane rośliny magiczne z rodzimego obszaru. Dla współczesnych użytkowników być może istotniejsza jest relacja na poziomie dalece bardziej abstrakcyjnym niż bezpośrednie, codzienne doświadczanie. Należy deklaracje osób mówiących o swojej relacji z kakao przyjmować tak, jak to prezentują respondenci, niemniej wydaje się mało prawdopodobne, że wszyscy w tym samym momencie poczuli wezwanie tej rośliny. Nierozsądne byłoby pominięcie kwestii mody oraz tego, że ceremonie kakao okazują się dochodowym zajęciem, toteż rosnąca liczba osób deklarujących bycie w jakiejś formie relacji z daną rośliną może mieć podłoże czysto finansowe lub rozrywkowe i niekoniecznie jest poprzedzone zapoznaniem się z informacjami na temat kultury Majów, których w języku polskim jest niewiele, a więc wymaga to dużego nakładu pracy.

Uczestnik takich ceremonii zapytany przeze mnie o preferencje roślin obcych nad te „z naszego sioła” odpowiedział: „Myślę, że wybieramy pastę kakao, a nie święte rośliny Słowian, bo

²¹⁵ Termin zaczerpnięty z pracy V. Wróblewskiej, którego tytuł odnosi się do artykułu W. Boleckiego. Zob. V. Wróblewska, „*Od potworów do znaków pustych*”. *Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*, Toruń 2014; W. Bolecki, *Od potworów do znaków pustych. Z dziejów groteski: Młoda Polska i Dwudziestolecie Międzywojenne*, „Pamiętnik Literacki” t. 80/1, ss. 73-121.

jest to bliżej naszej duszy. Dla mnie jest to oczywiste, że wolę egzotyczne rośliny, bo jestem pewien, że żyłem w Polsce mniej niż 5 inkarnacji. Wcześniej żyłem w różnych miejscach, w różnych kulturach”²¹⁶.

Chłopka miała z góry zaplanowany żywot i nie mogła postanowić zmiany swojej codziennej relacji z lnem na kakao, kawę czy pomarańcze. Dziś jest to możliwe i z wielu pólek z napisem „kultura tradycyjna” bądź „kultura magiczna” wybierane są poszczególne zjawiska, które odpowiadają indywidualnym potrzebom i zapatrywaniom. Do tego nowego światopoglądu pasują niektóre elementy z kultur egzotycznych, co widać w niezwykle dużym zainteresowaniu szamanizmem; obecnie w Polsce funkcjonują firmy i osoby oferujące kursy szamanizmu, łączenia się z duchem przodków i natury, a ich oferty są na wskroś eklektyczne²¹⁷. Naucza się tarota, gry na bębnie, jogi, gimnastyki słowiańskiej, pija się kakao i okadza *palo santo*, łącząc swobodnie wybrane zwyczaje czy obrzędy z innymi. Prezentuje się tym samym bardzo szeroki, lecz finalnie wewnątrznie niespójny system. Każda z tradycji uwikłana jest w kulturę jako całość, kosmogonię i filozofię, toteż łączenie myśli buddyjskich z nową formą majańskiej ceremonii kakao i tradycjami słowiańskimi naznaczonymi chrześcijaństwem daje chaotyczną całość, której nie sposób nazwać rekonstrukcją kulturową czy powrotem do korzeni. Raczej jest to kontynuowanie, tudzież powrót pewnych pojedynczych czynności, np. oczyszczanie jajkiem, plecenia wianka czy wdrożenie nowych dla polskiej kultury, jak okadzanie białą szałwią i gra na gongach na zasadzie swobodnego doboru.

Należy zatem współczesne relacje Polek i Polaków z roślinami również osadzić w szerszym kontekście. Mieć na uwadze, że dominująca część społeczeństwa nie ma możliwości życia na wsi, poświęcania dużej części doby na przebywanie na łonie natury i odczuwania uzależnienia od niej. Płody rolne są kupowane w sklepach lub na rynku, czasem w postaci już gotowego dania, zatem cały proces przygotowania, wyprodukowania zboża, warzyw, doglądania ich jest dla nas niedostępny. Niemożność doświadczenia tego procesu, podobnie jak zbioru leczniczych ziół i wychodzenia z choroby z ich udziałem, ogranicza nam możliwość emocjonalnego doświadczenia relacji ekologicznych. Ubrania po prostu kupujemy, często pozbywamy się ich, gdy zaczną się

²¹⁶ Odpowiedzi udzielił mężczyzna w wieku około 34 lat. Materiały własne, pozyskane w maju 2021 roku.

²¹⁷ <https://jestemjestem.pl>, dostęp 07.06.2023 r., <https://uzdrawiajacewibracje.pl/szamanska-szkola-radosci-szamanska-moc-3-5-06-2022/>, <https://naturopata.edu.pl/naturoterapia/wydarzenia/szamanskie/>, <https://tuiteraz.eu/pl/warsztaty/event/1350-dwuletnia-szkola-szamanska-arvick-baghramian-w-polsce-modul-i-nowe-kawkowo>, <https://jadwiganaira.com/szkola-wiedzy-szamanskiej/>, dostęp 04.09.2023.

niszczyć, zaś chłopka musiała od ziarenka lnu aż po finalny produkt tę koszulę stworzyć. Mając na uwadze ilość pracy, jak też względy ekonomiczne, koszule te nosiło się długi czas, łątało, a więc rzeczywiście stawały się one naszą drugą skórą o wymiarze niemal magicznym. Dziś potraktowanie w ten sposób białizny lub innej części odzieży już nie występuje. To, co według mnie obserwujemy w społeczeństwie polskim (choć zdaje się, że można zastosować to także do pozostałych krajów europejskich), jest tworzeniem zupełnie nowej jakości w oparciu o różne filozofie i wierzenia, swobodne wybieranie elementów z kultury tradycyjnej pasujących do nowego światopoglądu wykreowanego w XXI wieku, lecz jej nieznamość, tak samo jak polskich roślin, skutkuje wchłanianiem tradycji roślinnych z innych kręgów kulturowych, nierzadko bardzo egzotycznych. W okresie nauki szkolnej nie nabywamy kompetencji kulturowych ani wiedzy o folklorze, jego zgłębianie wiąże się z poświęceniem czasu i energii na zbliżanie się do prawdziwej tradycji. Być może dużo łatwiej sięgnąć po „coś duchowego” z innych zakątków świata, ponieważ już jest nam niejako podane.

Jak wynika z analizy tekstów folkloru i danych świadczących o relacji kobieta – roślina, dziedzictwo etnobotaniczne oraz jego wymiar duchowy wynikał z warunków życia na wsi, które bezpowrotnie zginęły, toteż wypracowanie tak ścisłej relacji z rośliną, analogicznie do hodowców kakaowca z Tabasco, mającej podobną charakterystykę do tych z polskiej kultury ludowej, jest już niemożliwe lub bardzo trudne do osiągnięcia, wymaga dużego nakładu pieniędzy, pracy i zmiany współczesnego stylu życia. Zmienił się ekosystem człowieka na ten zurbanizowany, a więc i relacje międzygatunkowe symboliczne musiały ulec zmianie, a przypuszczać można, że proces ten będzie ulegał postępowi wraz z ewolucją form współżycia człowieka w przyrodzie.

Jako wyraz tęsknoty za prawdziwością pewnych doświadczeń można uznać wspomniane ceremonie kakao. Ci mityczni obcy zza oceanu są w mniemaniu wielu osób połączeni z przyrodą w sposób dalece bardziej rozwinięty niż Europejczycy, przez co nietrudno popaść w pułapkę uromantyczniania tego, czego nie możemy zobaczyć. Podobny proces daje się zauważyć przy opisywaniu dawnych Słowian czy nawet kultury ludowej:

Nie możemy w spojrzeniu na chłopską kulturę, na chłopskie zachowania, na chłopską estetykę – posługiwać się naszymi pojęciami, naszymi przyzwyczajeniami, naszym językiem. To jest podstawowy błąd, metodologiczny, poznawczy. I dlatego, jeśli będziemy naszymi narzędziami tę sprawę badać, to dojdziemy do konstatacji, że chłop nie wyrażał stosunku estetycznego na przykład: nie miał skali przymiotnikowej – wobec tego nie wyrażał zachwytu. On nie miał

potrzeby wyrażać. Zachwyty wynika zawsze z pewnej obcości, z pewnego dystansu, czy nawet niewiedzy: coś nie nagle zobaczyło – i zdziwienie. On nie miał powodu być zdziwionym. On o przyrodzie, w której żył, wiedział wszystko (...) Chłop nie tylko był uzależniony od przyrody ale też prawdopodobnie sądził, że i przyroda jest w równym stopniu uzależniona od niego. Stąd cała rytualizacja jego stosunku do przyrody²¹⁸.

Rozprawienie się z tymi błędami, popełnionymi przez antropologów już na początku istnienia tej dyscypliny nauki, wspierane celowym przeinaczaniem historii przez polityków, następnie artystów czy już dziś – nieświadomych tego członków współczesnego społeczeństwa polskiego, jest procesem wymagającym zrozumienia, że filozofia chłopska jest, według naszych kategorii, surowa i mocno uzależniona od warunków przyrodniczych, które są areną przetrwania, a nie jedynie pejzażem. Dopiero długotrwałe i dogłębne jej poznawanie, połączone z poznawaniem relacji ekologicznych, może ukazać swoją mądrość, opartą na pewnych prawdach wyrażonych innym językiem i odmiennym od naszego sposobem bycia w świecie – niekoniecznie pozbawionym piękna, lecz zdecydowanie bardziej *crudo*.

²¹⁸ W. Myśliwski, R. Sulima, A. Jackowski, *Myśmy ustanowili przyrodę. O przyrodzie, ptakach, zwierzętach i okrucieństwie rozmawiają Wiesław Myśliwski, Roch Sulima, Aleksander Jackowski*. „Konteksty” 1994, t. 48, s. 133-138.

Zakończenie

Obecnie dużą popularnością cieszą się książki o tematyce zielarskiej, poświęcone metodom leczenia naturalnego i tzw. „babcinym sposobom” na pozbycie się różnych dolegliwości chorobowych. Obserwujemy renesans fitoterapii, powrót do rodzimych odmian zbóż, drzew owocowych, rozwój permakultury i, mówiąc bardzo ogólnie, życia bliżej przyrody, co można obserwować zwłaszcza w przestrzeni Internetu, na podstawie rosnącej liczby wydarzeń kulturalnych i edukacyjnych związanych z tymi tematami. Jednocześnie zaobserwować można także większe zainteresowanie kulturową stroną roślin, ich wymiarem magicznym. Wzrasta liczba czasopism i konferencji naukowych poświęconych fitoterapii oraz etnobotanice, naukowych opracowań – tych nowych, jak i współcześnie przedrukowywanych prac dawnych uczonych, jak chociażby *Zielnik czarodziejski, to jest zbiór przesądów o roślinach*¹ Józefa Rostafińskiego i *Słownik Adama Fischera*². Wspomniane książki cieszą się zainteresowaniem także poza kręgami naukowymi, o czym świadczą liczne przedruki dokonywane przez wydawnictwa popularne. Wiedza o magicznych gatunkach roślin i grzybów, jej pozyskiwanie i zgłębianie w ostatnich latach jest coraz częściej traktowane jako hobby, a lektury z tej dziedziny nauki znajdują się także na półkach osób nie zajmujących się tym zagadnieniem w sposób profesjonalny.

Etnobotanika fascynuje i rozbudza wyobraźnię. Autorzy bestsellerowych powieści fantasy, jak np. seria o Harrym Potterze³ ze słynną sceną przygotowywania eliksiru z mandragory czy *Saga o wiedźminie*⁴, w której Andrzej Sapkowski wymienia składniki mikstur obfitujących w rodzime gatunki roślin, zawierające bardzo silne alkaloidy: glistnik jaskółcze ziele (*Chelidonium majus*), lulek czarny (*Hyoscyamus niger*), bielun dziedzierzawa (*Datura stramonium*), korzystają z ludowych wyobrażeń na temat ziół. Podczas zajęć zielarskich, prowadzonych przeze mnie w Toruniu (od roku 2019), dwukrotnie spotkałam się ze zdaniem, że powodem zapisania się na warsztaty była lektura *Wiedźmina*, w którym pojawiają się roślinne składniki magicznych eliksirów. Obydwie osoby, które wskazały na swe inspiracje lekturą, były przekonane, że autor

¹ J. Rostafiński, *Zielnik czarodziejski, to jest zbiór przesądów o roślinach*, Sandomierz 2018.

² M. Kujawska, Ł. Łuczaj, J. Sosnowska, P. Klepacki, *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych: słownik Adama Fischera*, Wrocław 2016.

³ J. K. Rowling, *Harry Potter i komnata tajemnic*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2000.

⁴ A. Sapkowski, *Saga o wiedźminie*, 1994-1999.

wymyślił nazwy Glistnik jaskółcze ziele (*Chelidonium maius*) oraz bielun dziedzierzawa (*Datura stramonium*) i podczas spacerów zielarskich wykazały niemałe zdziwienie, że takie gatunki istnieją pod wskazanymi nazwami botanicznymi.

Literatura popularnonaukowa to także książki, m.in. *Rośliny, które zmieniły świat* Jarosława Molendy⁵, *Alchemia kultury: od opium do kawy* Richarda Rudgleya⁶, *50 roślin, które zmieniły bieg historii* Billa Lawsa⁷, poczytne poradniki, chociaż nie mające wartości pism naukowych, jak *Dzieje gnozy. Rozmowy z wiecznością* Roberta Temple⁸, oraz *Pokarm bogów* Terence'a McKenna⁹, aby wymienić pozycje najpopularniejsze i przetłumaczone na język polski, a przy tym stanowiące bazę biblioteczek współczesnych amatorów etnobotaniki oraz magii roślinnej. Atrakcyjność wytworów kultur magicznych, treści baśni, a także samego świata roślinnego jest niepodważalna i tym większa, im mniej o nich wiadomo w obiegu popularnym, a zarówno o rodzimych gatunkach roślin, jak i ich obecności oraz roli w ludowej kulturze wiemy naprawdę niewiele. Teksty kultury oralnej są znane w niewielkim stopniu i w zdecydowanej mierze w ich formach zniekształconych, nierzadko zubożonych i zmodyfikowanych pod względem semantycznym, zwłaszcza przez romantyków i ich następców szukających w tekstach swoistego piękna oraz egzotyki.

W niniejszej pracy starałam się, korzystając z narzędzi folklorystyki, antropologii, literaturoznawstwa i etnobotaniki, zgłębić tajniki kultury chłopskiej, zwłaszcza tej jej części dotyczącej związków z naturą. Pragnęłam przede wszystkim dotrzeć do tego, w jakie relacje z roślinami były uwikłane kobiety, w tym celu posiłkując się obszernym materiałem etnograficznym i folklorystycznym, zebrany głównie w XIX wieku, lecz noszącym pokłady kulturowe dużo starsze niż te sprzed 200 lat. Głównym źródłem analiz były teksty traktowane jak „wypowiedź zbiorowa”, zatem zanotowane przez etnografów ludowe bajki, pieśni, porzekadła, przysłowia i ich warianty. Wszystkie powstały na podstawie powtarzalnych kulturowych schematów i prawideł, dzięki czemu możliwa jest praca nad rekonstrukcją ludowego sposobu widzenia świata i roślin. Łącznie analizie zostało poddanych ponad 1000 tekstów folkloru, pochodzących głównie z czasopism etnograficznych z wieku XIX i początku XX, w których publikowali niestrudzeni

⁵ J. Molenda, *Rośliny, które zmieniły świat*, Warszawa 2011.

⁶ R. Rudgley, *Alchemia kultury: od opium do kawy*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2002.

⁷ B. Laws, *50 roślin, które zmieniły bieg historii*, tłum. J. Malinowski, Warszawa 2016.

⁸ R. Temple, *Dzieje gnozy. Rozmowy z wiecznością*, tłum. M. Kuźniak, Poznań 1991.

⁹ T. McKenna, *Pokarm Bogów*, tłum. T. Misiuna, Wydawnictwo Okultura, 2007.

zbieracze literatury oralnej, jak np. Seweryn Udziela, Bronisław Gustawicz, Adam Fischer, Jan Świątek czy Oskar Kolberg. Namysł antropologiczny nad zagadnieniem relacji kobiet z roślinami wykracza jednak poza badania literaturoznawcze. Poza warstwą tekstową należało także zbadać panujące na wsi warunki bytowe, środowiskowe, ekonomiczne, a także wykorzystać zasoby wiedzy fitoterapeutycznej i ekologicznej.

W pracy zaproponowałam interdyscyplinarne podejście do badania kultury ludowej i jej spuścizny. Rośliny, o których w niej mowa, są kolejnym elementem w kulturowej układance, niezwykle istotnym, ponieważ samym swym składem, zapachem, działaniem dostarczają nam informacji, których brak nam do rekonstrukcji dawnej kultury chłopskiej, szerzej – słowiańskiej. Z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać można, że codzienna, powtarzana przez setki lat obserwacja i „współżycie” z roślinami sprawiły, że nasi przodkowie znali je doskonale. Mimo że do ich „badania” używali innych narzędzi, niewątpliwie zgromadzili ogromną wiedzę na ich temat, a same rośliny były czymś, a nawet kimś więcej niż jedynie surowcem na ubrania, domy, lekami czy pożywieniem. Stanowiły formę komunikatu, czytelnego i zrozumiałego dla społeczności, czego ślady odnaleźć można w tradycyjnym folklorze, a co przedstawiłam w rozdziale IV *„Jak w lecie len strojny nas cieszy w swym kwiecie, tak zimą we wieniec żyjący nas splecie” – symbolika roślinna w wyrażaniu kobiecości w tekstach polskiego folkloru*, poświęconym takim konstruktom kulturowym jak kalina i wiśnia, wianek paniński (ruta, barwinek, rozmaryn), obecny podczas oczepin chmiel, następnie wielowymiarowy w swej symbolice groch, len i konopie, wierzba. Były pocieszycielami w smutkach lub powodem waśni. Personifikacja tych bytów zauważalna w ludowych przekazach może wręcz nosić znamiona totemizmu wywodzonego jeszcze z zamierzchłej kultury naszych przodków.

Wraz z zanikiem warunków, w których wytwarzane było etnobotaniczne dziedzictwo wsi, jego znajomość, a przede wszystkim żywotność i kulturowa praktyka również zaczęły zanikać, co dokładniej przybliżyłam w podrozdziale 5.1 *Powojenne losy kultury medycznej i zielarskiej w Polsce*, opierając się na danych historycznych, opracowaniach antropologów i własnych obserwacjach. Na kilkadziesiąt lat rośliny przestały być tymi, z którymi rozmawiano, o których śpiewano i z pomocą których wyrażano emocje czy stany. Do trzeciej dekady XXI wieku dotarły nieliczne informacje zachowane w pamięci zbiorowej, które dziś stanowią niezwykle cenny materiał dający szansę na odbudowę tego dziedzictwa. Na ile noszą one znamiona pamięci kulturowej, starałam się przedstawić w podrozdziale 5.2 *Pamięć i kultura długiego trwania*. W

następnej części pracy, w podrozdziale 5.3 *Relacje z roślinami w kulturze współczesnej*, podjęłam próbę podsumowania i wyciągnięcia wniosków na temat ludzko-roślinnych związków na podstawie materiału etnograficznego pozyskanego przeze mnie w toku 4-letnich badań w czasie studiów doktoranckich oraz realizacji projektów o tematyce zielarskiej. Namysł nad przyszłymi losami tego dziedzictwa zawiera ostatni podrozdział 5.4 *Wnioski i nowe pytania*. Procesy globalizacji, które nie omijają relacji z roślinami, bardzo wyraźnie odcisnęły się na duchowej kulturze współczesnych Polaków i Polek, co zarysowałam na przykładzie *palo santo* czy ceremonii kakao. Paradoksalnie, głosy o powrocie do natury, do korzeni, o życiu bliżej przyrody często są głosami osób, które używają do ceremonii lub zabiegów magicznych/duchowych roślin z obcych kręgów kulturowych i odległych ekosystemów. Tego rodzaju podejście wskazuje na zupełnie nowy typ relacji ludzko-roślinnych, oderwany od tradycyjnego kontekstu i życia blisko ziemi, zaistnienie swobodnego etnobotanicznego marketu, oferującego nam, Europejczykom, gatunki niemal z każdego zakątka świata, a wraz z nimi wartości kulturowe, obrzędy obce na starym kontynencie. Nie widać też tak silnych więzi między roślinami a kobietami, chociaż to te ostatnie chętniej i częściej próbują sięgać do tradycji przodków, uczestnicząc w zielarskich kursach czy warsztatach.

Życie w świecie zurbanizowanym odebrało nam możliwość bliskich relacji z przyrodą, jednocześnie uwolniło chłopów od bycia zależnymi od uprawy ziemi, a kobiety od zależności od mężczyzn. Współcześnie możliwość wyboru ścieżki życiowej, filozofii, duchowości, religii, miejsca zamieszkania jest nieporównywalna z możliwościami, jakimi dysponowały nasze przodkinie. Odpowiednie podejście do naszego dziedzictwa etnobotanicznego, folkloru i obrzędów może być ważną kartą w grze o przyszłość naszej kultury i środowiska naturalnego.

Bibliografia

Źródła:

Abraham W., *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925.

Adalberg S., *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Warszawa 1889-1894.

Antoszka (pseudonim), *Przy kądzieli; pogadanki dla kobiet o ważnych sprawach*, Warszawa 1913.

Baliński M., *Pamiętniki historyczne do wyjaśnienia spraw publicznych w Polsce XVII wieku posługujące, w dziennikach domowych Obuchowiczów i Cedrowskiego pozostałe wydał z rękopismu, wstępem i przypisami objaśnił Michał Baliński*, Wilno 1859.

Baranowski B., *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach: szkice z obyczajów XVII i XVIII wieku*, Łódź 1988; *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971.

Baranowski B., *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Poznań 2020.

Baranowski B., *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Łódź 1952.

Bartmiński J., *Słownik stereotypów i symboli ludowych, t. 2. Rośliny, cz. 1-7*, Lublin 2017-2022.

Benetowa S., *Konopie w wierzeniach i zwyczajach ludowych*, Warszawa 1936.

Biegeleisen H., *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929.

Biegeleisen H., *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*, Lwów 1929.

Biegeleisen H., *Wesele: [obrzędy i zwyczaje]*, Lwów 1928.

Borącz S., *Bajki, fraszki, podania przysłowia i pieśni na Rusi*, Lwów 1886.

Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927.

Brzuszkowska M., *Świat roślin w kulturze wsi dorzecza Górnego Wieprza*, Zamość 1998.

Burszta J., *Folklor*, [hasło w:] *Słownik etnologiczny*, red. Z. Staszczak, Warszawa - Poznań 1987.

Camipbell M. W., *Note on Virbunum prunifolium in abortion*, „The British Medical Journal” 1886, vol. 1.

Cercha S., *Baśni ludowe, zebrane we wsi Przebieczanach (w powiecie wielickim)*, MAAE 1896, t. 1.

Cercha S., *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, MAAE 1900, t. 4.

- Ceynowa F., *Skôrb Kaszëbskoslovjnskjé mové*, Svjece 1868, t. 1, z. 2.
- Chełchowski S., *Powieści i opowiadania z okolic Przasnysza*, cz. 2, Warszawa 1890.
- Ciszewski S., *Krakowiacy. Monografia etnograficzna. T. 1. Podania, powieści fantastyczne, powieści anegdotyczno-obyczajowo-moralne, bajki o zwierzętach, zagadki i łamigłówki*, Kraków 1894.
- Ciszewski S., *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*, ZWAK 1887, t. 11.
- Couch L. B., *Formic acid in rheumatic conditions*, „Medical Record” 1905, vol. 67.
- Czechowska H., *Wesele w Rudzku*, MAAE 1896, t. 1.
- Damasceno D.C., Lemonica I. P., *Embryotoxicity and anti-implantation effects of Rosemary (Rosmarinus officinalis L.) extract in pregnant rats within preimplantation period*, „Revista brasileira de toxicologia” 1999, vol. 12 (2).
- Damasceno D.C., Lemonica I. P., *Study of the embryotoxic effects of an extract of rosemary (Rosmarinus officinalis L.)*, „Brazilian Journal of Medical and Biological Research” 1996, vol. 29 (2).
- Dąbrowska S., *Przypowiadki i bajki z Żabna, pow. Krasnostawski, gub. Lubelska*, „Wisła” 1905, t. 19, z. 4.
- Dembowski B., *Bajki według opowiadania Jana Sabaly Krzeptowskiego z Kościelisk*, „Wisła” 1892, t. 6, z. 1.
- Federowski M., *Lud białoruski na Rusi Litewskiej*, cz. 3, Kraków 1903.
- Fischer A., *Zwyczajne pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921.
- Fitoterapia i leki roślinne*, red. E. Lamer-Zarawska, B. Kowal-Gierczak, J. Niedworak, Warszawa 2007.
- Gerson W., *Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni muzyka i tańce, kujawy cz. II*, Warszawa 1867.
- Gliński A., *Bajarz polski. Zbiór baśni, powieści i gawęd ludowych opowiedział...*, t. 1–4, Wilno 1853.
- Gloger Z., *Czary i czarownice*, [w:] *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 1, Warszawa 1900.
- Gołębiowski Ł., *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. Tom II*, Lwów 1884.
- Grajnert J., *Kobieta w gospodarstwie i w rodzinie*, Warszawa 1888.
- Grajnert J., *Legendy o Matce Boskiej, Panu Jezusie i Świętych Pańskich*, Warszawa 1904.
- Graves R., *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczowski, Kraków 2009.

Grochowski P., *Jezus (Chrystus), Dziad, Matka Boska, Kwiat paproci, Pan Twardowski*; [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.

Gustawicz B., *O ludzie Poddukłańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności. Część wtóra*, „Lud” 1901, t. 7.

Gustawicz B., *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, ZWAK 1881-1882, t. 5-6.

Hodoly L., *Mały przyczynek do wierzeń i podań ludowych o zwierzętach i roślinach*, ZWAK 1882, t. 6.

Horanin A., Bryndał I., *Konopie - substancje aktywne, właściwości lecznicze i zastosowanie*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu” 2017, nr 494.

Jakubowski J. K., *Wesoły gaduła. Nadzwyczaj obfity zbiór najweselszych a przytem ciekawych opowiadań*, Nowy Sącz 1914.

Jastrzębowski S., *Notatki etnograficzne ze wsi Krzywowola w gub. Lubelskiej*, „Wisła” 1892, t. 6, z. 4, s. 857.

Jeleńska E., *Wieś Komarowicze w pow. Mozyrskim*, „Wisła” 1891, t. 5, z. 3.

Juzala G., *Polskie i litewski kolędy wiosenne. Obrzęd, gatunek, paralele*, „Acta Historica Universitatis Klaipedensis”, 2007, t. 15.

Kalniuk T., *Dziecko, Zaświaty*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.

Kalniuk T., *Mityczni obcy: dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku*, Toruń 2014.

Kantor J., *Zwyczaje świąt Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy z okolicy Jarosławia*, MAAE 1914, t. 13.

Karłowicz J., *Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie*, ZWAK 1888, t. 12.

Ketchum J., *Atropine, scopolamine, and Ditrane: Comparative pharmacology and antagonists in man*, „Psychopharmacology” 1973, vol. 28 (2).

Kibort J., *Szlachcic łapciowy na Wołyniu*, „Wisła” 1897, t. 11, z. 2.

Kich E., *Materyały etnograficzne z południowo-zachodniej części powiatu limanowskiego. Teksty gwarowe*, MAAE 1910, t. 11.

Knoop O., *Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskiego. Streściła z niemieckiego Z. A. Kowerska (Z melodją)*, „Wisła” 1895, t. 9.

Kolberg O., *Dzieła Wszystkie*: t. 2, Sandomierskie; t. 3, Kujawy, cz. 1; t. 4, Kujawy, cz. 2; t. 5, Krakowskie, cz. 1; t. 6, Krakowskie, cz. 2; t. 7, Krakowskie, cz. 3; t. 8, Krakowskie, cz. 4; t. 9, W. Ks. Poznańskie, cz. 1; t. 10, W. Ks. Poznańskie, cz. 2; t. 11, W. Ks. Poznańskie, cz. 3; t. 12, W. Ks. Poznańskie, cz. 4; t. 13, W. Ks. Poznańskie, cz. 5; t. 14, W. Ks. Poznańskie, cz. 6; t. 15, W. Ks. Poznańskie, cz. 7; t. 16, Lubelskie, cz. 1; t. 17, Lubelskie, cz. 2; t. 18, Kieleckie, cz. 1; t. 19, Kieleckie, cz. 2; t. 20, Radomskie, cz. 1; t. 21, Radomskie, cz. 2; t. 22, Łęczyckie; t. 23, Kaliskie, cz. 1; t. 24, Mazowsze, cz. 1; t. 25, Mazowsze, cz. 2; t. 26, Mazowsze, cz. 3; t. 27, Mazowsze, cz. 4; t. 28, Mazowsze, cz. 5; t. 29, Pokucie, cz. 1; t. 30, Pokucie, cz. 2; t. 31, Pokucie, cz. 3; t. 32, Pokucie, cz. 4; t. 33, Chełmskie, cz. 1; t. 34, Chełmskie, cz. 2; t. 35, Przemyskie; t. 36 Wołyń; t. 39, Pomorze; t. 40 Mazury Pruskie; t. 41, Mazowsze, cz. 6; t. 42, Mazowsze, cz. 7; t. 43 Śląsk; t. 44, Góry i Podgórze, cz. 1; t. 45, Góry i Podgórze, cz. 2; t. 46, Kaliskie i Sieradzkie; t. 47, Podole; t. 48, Tarnowskie - Rzeszowskie; t. 49, Sanockie – Krośnieńskie, cz. 1; t. 50, Sanockie – Krośnieńskie, cz. 2; t. 51, Sanockie – Krośnieńskie, cz. 3; t. 52, Białoruś - Polesie; t. 54, Ruś Karpacka, cz. 1; t. 55, Ruś Karpacka, cz. 2; t. 57, Ruś Czerwona, cz. 2; t. 58, Materiały do etnografii Słowian wschodnich; t. 71, Sandomierskie; t. 72/I, Kujawy. Suplement do t. 3- 4, cz. 1; t. 72/II, Kujawy. Suplement do t. 3- 4, cz. 2; t. 73/I, Krakowskie. Suplement do t. 5 - 8; t. 73/II, Krakowskie. Suplement do t. 5 - 8; t. 73/III, Krakowskie. Suplement do t. 5 - 8, t. 74, Wielkie Księstwo Poznańskie. Suplement do t. 9 - 15; t. 75, Lubelskie. Suplement do t. 16 - 17; t. 76, Kieleckie. Suplement do t. 18 - 19.

Kolberg O., *Pieśni ludu polskiego*, Wrocław-Poznań 1961 (1857).

Kolessa J., *Narodziny i chrzciny, wesele i pogrzeb i ludu ruskiego we wsi Chodowicach, powiecie stryjskim*, ZWAK 1889, t. 13.

Kołodziejczyk E., *Zwyczaj, obrządk, zagadki i pieśni ludu kaliskiego w okolicach Wielunia*, „Lud” 1909, t. 15.

Kopernicki I., *O wyobrażeniach lekarskich i przyrodniczych oraz o wierzeniach naszego ludu w świecie roślinnym i zwierzęcym: Odczyt na I Ogólnym Zebraniu Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich we Lwowie r. 1875*, Lwów 1876.

Kopernicki I., *Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez p. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskimm*, ZWAK 1887, t. 11.

- Kosiński W., *Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej*, MAAE 1904, t. 7.
- Kosiński W., *Materyały do etnografii Górali Bieskidowych*, ZWAK 1881, t. 5.
- Kowerska O., *O trzech pannach, co ich djabeł porwał*, „Wisła” 1897, t. 11.
- Kozłowski K., *Lud. Pieśni, podania, baśnie, zwyczaje i przesady ludu z Mazowsza Czerskiego wraz z tańcami i melodyami*, Warszawa 1869.
- Krček F., *Sobótka w Galicji*, „Lud” 1898, t. 4.
- Ligęza J., *Ludowa literatura górnicza*, Katowice 1958.
- Ling L., Zhang S., *The complete chloroplast genome of Humulus yunnanensis and phylogenetic analysis of the genus Humulus*, „Mitochondrial DNA B. Resour.” 2019, vol. 4 (2).
- Lipiński K., *Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego*, Lwów 1833.
- Lissowski L., *Sobótka*, „Wisła” 1892, t. 6, cz. 1-4.
- Lorentz F., *Slovinzische Texte*, St. Petersburg 1905.
- Lorentz F., *Teksty pomorskie (kaszubskie)*, zeszyt 3, Kraków 1924.
- Lorentz F., *Teksty pomorskie czyli słowińsko-kaszubskie*, z. 2, Kraków 1914.
- Łęgowski J. [Nadmorski Dr], *Urządzenia społeczne, zwyczaje i gwara na malborskiem*, „Wisła” 1889, t. 3, z. 4.
- Majewski E., *Słownik nazwisk zoologicznych i botanicznych polskich, zawierający ludowe oraz naukowe nazwy i synonimy polskie, używane dla zwierząt i roślin od XV-go wieku aż do chwili obecnej: źródłowo zebrane i zestawione z synonimami naukowymi łacińskimi. T. 2.: Słownik Łacińsko - Polski pomnożony porównawczym materiałem, zaczerpniętym z innych języków słowińskich*, Warszawa 1894.
- Majewski E., *Wąz w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego*, „Wisła” 1892, t. 6, z. 1.
- Malinowski L., *Powieści ludu polskiego na Śląsku*, MAAE 1900, t. 4; MAAE 1901, t. 5.
- Malinowski L., *Powieści spiskie*, MAAE 1903, t. 6.
- Maltakowski W., *Dyngus i śmingus (z nutami)*, „Wisła” 1891, t. 5, z. 4.
- Manchanda R. et. al., *Formic acid: A multicentric observational homoeopathic clinical verification trial*, „Indian Journal of Research in Homoeopathy” 2016, t. 10.
- Matyas K., *Chłopskie serce*, „Wisła” 1889, t. 3, z. 1.
- Matyas K., *Epizod z Wesela w Sandeckim*, „Wisła” 1893, t. 7, z. 2.
- Matyas K., *Nasze sioło. Studium etnograficzne*, „Wisła” 1893, t. 7, z. 1.

- Milewska J., *Ucieszne opowiadania z Ciechanowskiego*, „Wisła” 1902, t. 16, z. 6.
- Mleczek T., *Świat zmarłych*, „Lud” 1902, t. 8.
- Moszyńska J., *Bajki i zagadki ludu Ukraińskiego*, ZWAK 1885, t. 9.
- Muszyński J., *Ziolołecznictwo i leki roślinne: (fitoterapia)*, Warszawa 1958.
- Niebrzegowska-Bartmińska S., *Przestrach od przestrachu: rośliny w ludowych przekazach ustnych*, Lublin 2000.
- Nusier M. K., Bataineh H. N., Daradkah H. M., *Adverse Effects of Rosemary (Rosmarinus officinalis L.) on Reproductive Function in Adult Male Rats*, „Experimental Biology and Medicine” 2007.
- Opalek M., *Wiryardzyk szlachecki*, „Ziemia” 1927, t. 12.
- Orzechowska S., *Dąb, Groch, Mak, Wierzba, Ziele*; [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.
- Orzechowska S., *Mak w polskich opowieściach folklorystycznych*, „Literatura Ludowa” 2020, t. 4-5.
- Orzechowska S., *Plants, Women, Magic. Contemporary Polish (Kuyavian) Folklore Based on Herbal Medicine*, „Studia Mythologica Slavica” 2021, vol. 24.
- Orzechowska S., *Ruta w tekstach folkloru i praktykach kobiet w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Folklor polski i litewski. Źródła - adaptacje – interpretacje*, Toruń 2021.
- Orzeszkowa E., *Ludzie i kwiaty nad Niemnem*, „Wisła” 1888, t. 2, z. 4; „Wisła” 1891, t. 5, z. 1.
- Parus A., Grys A., *Babka lancetowata (Plantago lanceolata L.) – właściwości lecznicze*, „Postępy Fitoterapii” 2010, nr 3/2.
- Pawłowicz B., *Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej*, MAAE 1896, t. 1.
- Petrow A., *Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki*, ZWAK 1878, t. 2.
- Piątkowska I., *Z życia ludu wiejskiego w ziemi sieradzkiej*, „Wisła” 1889, t. 3, z. 3.
- Piotrowski R., *Chleb*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.
- Podbereski A., *Materyjały do demonologii ludu ukraińskiego*, ZWAK 1880, t. 4.
- „Przegląd Katolicki” 1873, t. 11, nr 31, red. A. Sotkiewicz.
- Renner U., Ortel R., Kirch W., *Pharmacokinetics and Pharmacodynamics in Clinical Use of Scopolamine*, „Therapeutic Drug Monitoring” 2005, vol. 27.

Rodrigues H. G., et. al., *Embryotoxic, teratogenic and abortive effects of medicinal plants*, „Revista Brasileira de Plantas Medicinaiis” 2011, vol. 13, nr 3.

Rokossowska Z., *O świecie roślinnym wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu we wsi Jurkowszczyźnie pow. Zwiahelskim*, ZWAK 1889, t. 13.

Rostański J., *Zielnik czarodziejski to jest zbiór przesądów o roślinach*, Warszawa 2012.

Rybowski M., *Dyabeł w wierzeniach ludu polskiego*, „Lud” 1906, t. 12.

Rzepnikowska I., *Diabeł, Inicjacja, Jabłko/Jabłoń*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.

Saloni A., *Lud łańcucki. Materyały etnograficzne*, MAAE 1903, t. 6.

Saloni A., *Zaściankowa szlachta polska w Delejowie (z 30 rycinami w tekście)*, MAAE 1914, t. 13.

Schneider J., *Z kraju Huculów*, „Lud” 1900, t. 6.

Schneider J., *Z życia górali nadłomnickich*, „Lud” 1912, t. 18.

Segel B.W., *Materyały do antropologii Żydów*, ZWAK 1893, t. 17.

Siarkowski W., *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, ZWAK 1878, t. 2, cz. 2; ZWAK 1879, t. 3; cz. 3, ZWAK 1880, t. 4.

Siarkowski W., *Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc, cz. II*, ZWAK 1879, t. 3.

Siarkowski W., *Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, ZWAK 1878, t. 9.

Siarkowski W., *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, ZWAK 1883, t. 7.

Siemieński L., *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie*, Poznań 1845.

Siewiński A., *Opowiadania ludu w powiecie sokalskim i buczackim*, „Lud” 1906, t. 12.

Sikora W., *Sędziwe pieśni*, „Biuletyn Ludoznawczy” 1970, z. 3.

Sitniewska R., *Kuma-Śmierć, Matka, Wesele, Włosy*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.

Skorupka S., *Słownik frazeologiczny języka polskiego, t. 1-2*, Warszawa 1987.

Smoleńcówna K., *Wieś Chmielnik w powiecie lubelskim*, „Wisła” 1889, t. 3, z. 2.

Smyk K., *Droga, Drzewo, Kobieta, Las, Wiatr, Narzeczona*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.

Spittal S., *Lecznictwo ludowe w Zajączkach i okolicy*, „Rocznik Podolski” 1938, t. 1.

Stęczyński B. Z., *Tatry w dwudziestu czterech obrazach*, Kraków 1860.

Stiller R., *Gilgamesz: epos babiloński i asyryjski ze szczątków odczytany i uzupełniony także pieśniami szumerskimi*, Kraków 2004.

- Sto baśni ludowych*, oprac. H. Kapeliński, J. Krzyżanowski, Warszawa 1957.
- Sulisz J., *Zapiski etnograficzne z Ropczyc*, „Lud” 1906, t. 12.
- Świętek J., *Lud nadrabski: od Gdowa po Bochnię: obraz etnograficzny*, Kraków 1893.
- Świętek J., *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, Cz. II, MAAE 1897, t. 2.
- Talko-Hryniewicz J., *Zarys lecznictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków 1893.
- Toeppen M., *Wierzenia mazurskie*, tłum. E. Piltzówna, „Wisła” 1892, t. 6, z. 3.
- Torliński J., *Przesądy i zwyczaje lecznicze kaszubskich rybaków nadmorskich [reprint]*, Poznań 2008.
- Udziela S., *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi*. Cz. III, ZWAK 1892, t. 16.
- Udziela S., *Materyjały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy*, ZWAK 1886, t. 10.
- Udziela S., *Medycyna i przesądy lecznicze ludu polskiego: przyczynek do etnografii polskiej*, Biblioteka „Wisły”, t. 7, Warszawa 1891.
- Udziela S., *Rośliny w wierzeniach ludu krakowskiego*, „Lud” 1931, t. 30.
- Ulanowska S., *Łotysze inflant polskich*, ZWAK 1895, t. 18.
- Ulanowska S., *Niektóre materiały etnograficzne we wsi Łukowcu (mazowieckim)*, ZWAK 1877, t. 8.
- Ulanowska S., *Wśród ludu Krakowskiego*, „Wisła” 1887, t. 1, z. 3.
- Van Cleemput M. et. al., *Hop (Humulus lupulus) - Derived Bitter Acids as Multipotent Bioactive Compounds*, „Journal of Natural Products” 2009, vol. 72.
- Wasilewski Z., *Przyчыnek do etnografii Krakowiaków*, „Wisła” 1892, t. 6, z. 1.
- Wawrzenecki M., *Wieś Mysłaków. Notaty ludoznawcze*, MAAE 1907, t. 9.
- Wereńko F., *Przyчыnek do lecznictwa ludowego*, MAAE 1896, t. 1.
- Wierzchowski Z., *Jastkowskie powieści i opowiadania z puszczy sandomierskiej*, MAAE 1903, t. 6.
- Wierzchowski Z., *Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzieskiego i Niskiego w Galicyi*, ZWAK 1890, t. 14.
- Wilczyńska E., *Bieda/Biedak, Dziewczyzna chłopcem, Lenora, Woda żywa*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.
- Witanowski M., *Lud wsi stradomia pod Częstochową*, ZWAK 1893, t. 17.
- Witort J., *Przeżytki starożytnego światopoglądu u Białorusinów*, „Lud” 1896, t. 2.

Wojtkowiak R., Kawalec H., Dubowski A. P., *Barszcz Sosnowskiego (Heracleum Sosnowskyi Mandel L.)*, „Journal of Research and Applications in Agricultural Engineering” 2008, vol. 53 (4).

Wójcicka M., *Bohater, Przedmiot (środek) magiczny*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.

Wójcicka K., *Klechdy. Starożytne podania i powieści ludowe*, t. 1-2, 1851-1852.

Wróblewska V., *Baba Jaga, Bajka nowelistyczna, Cudowność, Czarownica, Czarownik/Czarnoksiężnik, Dusza, Mądra dziewczyna, Młynarz, Pająk, Przyrodzenie, Sabat, Sinobrody, Siostry, Wąż*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.

Zanoli P., Zavatti M., *Pharmacognostic and pharmacological profile of Humulus lupulus L.*, „Journal of Ethnopharmacology” 2008, nr 116.

Zielnik Syreniusza, druk czcionką współczesną, t. 2, red. M. Łuczaj, Krosno 2017.

Żera K., Gloger Z., *Fraszki i opowiadania: ze starych szpargałów ś.p. Karola Żery*, Warszawa 1893.

Żmigrodzki M., *Lud Polski i Ruski: wśród Słowian i Aryów. Ks. 1. Obrzędy weselne*, Kraków 1907.

Opracowania:

Abraham W., *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925.

Adams C. J., Gruen L., *Ecofeminist footings*, [w:] *Ecofeminism. Feminist intersections with other animals & The Earth*, New York 2022.

Alberti-Manzanares P., *Contribution of rural women to knowledge of medicinal plants in México. Gender analysis*, „Agricultura, Sociedad y Desarrollo” 2006, vol. 3, nr 2.

Álvarez-Pedrosa J. A., *Fortune and Fertility Rites among the Pre-Christian Western Slavs*, „Studia Mythologica Slavica” 2012, vol. 25.

Applegate R., *The Datura Cult Among the Chumash*, „The Journal of California Anthropology” 1975, vol. 2.

Augustyn-Puziewicz J., Kuźniewska E., *Przewodnik ziołolecznictwa ludowego*, Warszawa 1984.

Bajka ludowa i nie-ludowa w badaniach interdyscyplinarnych. Folklor polski i litewski, red. E. Wilczyńska, V. Wróblewska, Toruń 2021.

- Baranowski B., *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach: szkice z obyczajów XVII i XVIII wieku*, Łódź 1988; *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971.
- Baranowski B., *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Poznań 2020.
- Baranowski B., *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Łódź 1952.
- Bartmiński J., „*Jaś koniki poił*”: (uwagi o stylu erotyki ludowej), „*Teksty*” 1974, nr 2 (14).
- Bartmiński J., *Folklor – język – poetyka*, Wrocław 1990.
- Bartmiński J., *Koncepcja językowego obrazu świata w programie slawistycznych badań porównawczych*, „*Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*” 2005, t. 40.
- Bartmiński J., *Słownik stereotypów i symboli ludowych, t. 2. Rośliny, cz. 1-7*, Lublin 2017-2022.
- Benetowa S., *Konopie w wierzeniach i zwyczajach ludowych*, Warszawa 1936.
- Bettelheim B., *Cudowne i pożyteczne: o znaczeniach i wartościach baśni*, tłum. D. Danek, Warszawa 2010.
- Biegeleisen H., *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929.
- Biegeleisen H., *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*, Lwów 1929.
- Biegeleisen H., *Wesele: [obrzędy i zwyczaje]*, Lwów 1928.
- Bielecka-Prus J., Pepaś-Skowron A., *Dynowskie doświadczenia badań tradycji weselnej z zastosowaniem etnografii performatywnej*, „*Sztuka i Dokumentacja*” 2016, nr 14.
- Bolecki W., *Od potworów do znaków pustych. Z dziejów groteski: Młoda Polska i Dwudziestolecie Międzywojenne*, „*Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*” 1989, t. 80, nr 1.
- Braudel F., *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1971.
- Brzuskowska M., *Świat roślin w kulturze wsi dorzecza Górnego Wieprza*, Zamość 1998.
- Budrowska B., *Macierzyństwo: instytucja totalna?*, [w:] *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*, red. J. Brach-Czaina, Białystok 1997.
- Burszta W., *Antropologia Kultury*, Poznań 1998.
- Burszta J., *Wieś małopolska. Studium struktury i organizacji społeczno-przestrzennej wsi Grodzisko w powiecie łańcuckim*, red. W. J. Burszta, Poznań 1997.
- Burszta J., *Z poglądów na rodowód Polskiej Kultury Ludowej*, „*Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny*” 1987, z. 1.
- Cała A., *Stosunek swój – obcy w kulturze ludowej*, „*Etnografia Polska*” 1982, t. 26, z. 2.
- Cercha S., *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, MAAE 1900, t. 4.

- Chmurzyński J. A., *Natura - kultura: opozycja czy koniunkcja?*, „Kosmos”, Warszawa 1990, t. 39.
- Ciechomska A., *Ziołolecznictwo ludowe w Polsce*, [w]: *Wieloaspektowość Antropologii Kulturowej. Polityka, kościół, kultura*, red. K. Łukomiak, Łódź 2018.
- Ciechomska M., *Maści czarownic, śmiertelne trucizny i serum prawdy: historia i wykorzystanie psychoaktywnych roślin z rodziny Solanaceae*, „Zeszyty Naukowe Doktorantów UJ” 2014, nr 9.
- Ciszewski S., *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*, ZWAK 1887, t. 11.
- Couch L. B., *Formic acid in rheumatic conditions*, „Medical Record” 1905, vol. 67.
- Czerwińska K. i in., *Ekologia kulturowa. Perspektywy i interpretacje*, Katowice 2016.
- Darnton R., *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, tłum. D. Guzowska, Warszawa 2012.
- Dąbkowski P., *Prawo prywatne polskie II*, Lwów 1911.
- De Feo V., *Ethnomedical field study in northern Peruvian Andes with particular references to divination practices*, „Journal of Ethnopharmacology” 2003, vol. 85.
- Dietz B., Hajirahimkhan A., Dunlap T., Bolton J., *Botanicals and Their Bioactive Phytochemicals for Women's Health*, „Pharmacological reviews” 2016, vol. 68.
- Dobrowolski K., *Chłopska kultura tradycyjna. Próba teoretycznego zarysu na podstawie materiałów źródłowych XIX i XX w. z południowej Małopolski*, „Etnografia Polska” 1958, t. 1.
- Douglas M., *Rytualna nieczystość, Moce i zagrożenia*, w: Taż, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2007.
- Drozdowska W., *Magiczne normy postępowania w życiu codziennym Załęcza Wielkiego, pow. Wieluń*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1963, t. 5.
- Dundes A., *The Motif-Index and the Tale Type Index: A Critique*, „Journal of Folklore Research” 1997, t. 34.
- Dziedziński M. i in., *Chmiel (Humulus lupulus L.) jako surowiec o właściwościach prozdrowotnych: aktualny stan wiedzy*, „Technika rolnicza, ogrodnicza, leśna” 2019, nr 3.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000.
- Engelking A., *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000.
- Estés C. P., *Biegnąca z wilkami: archetyp Dzikiej Kobiety w mitach i legendach*, tłum. A. Cioch, Poznań 2001.
- Fischer A., *Zwyczaj pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921.

Franaszak P., *Dieta chłopów galicyjskich na przełomie XIX i XX w.*, „Roczniki dziejów społecznych i gospodarczych” 2016, t. 76.

Frazer J., *Złota gałąź*, Warszawa 1962.

Gąsiorowski L., *Zbiór wiadomości do historii sztuki lekarskiej w Polsce od czasów najdawniejszych, aż do najnowszych, t.1*, Poznań 1839.

Gennep A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne stadium ceremonii*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006.

Gołębiowska - Suchorska A., „*Dziewcze przędzie, Pan Bóg nitki daje*”. *O spójności ludowej wizji świata*, Bydgoszcz 2011.

Gołębiowska-Suchorska A., *Niś, Paluszek*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.

Gołębiowska-Suchorska A., *Pająk w folklorze rosyjskim*, „Acta Polono-Ruthenica” 2007, t. 12.

Grajnert J., *Kobieta w gospodarstwie i w rodzinie*, Warszawa 1888.

Graves R., *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczowski, Kraków 2009.

Grębecka Z., *Słowo magiczne poddane technologii: magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*, Kraków 2006.

Grochowski P., *Jezus (Chrystus), Dziad, Matka Boska, Kwiat paproci, Pan Twardowski*; [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.

Hajduk-Nijakowska J., *Doświadczenie pamięci: folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*, Opole 2016.

Henslowa M., *Z badań nad wiedzą ludową o roślinach, II. Thymus serpyllum L. – Macierzanka piaskowa*, „Slavia Antiqua” 1977, t. 24.

Henslowa M., *Z badań nad wiedzą ludową o roślinach. I. Hypericum perforatum L. – Dziurawiec zwyczajny*, „Slavia Antiqua” 1976, t. 23.

Henslowa M., *Rośliny dziko rosnące w kulturze ludu polskiego: (Chenopodium, Atriplex, Urtica, Rumex, Sambucus)*, Wrocław 1962.

Historia leków naturalnych. Źródła do dziejów etnofarmacji polskiej, red. B. Kuźnicka, t. 1-6, Warszawa 1986 - 2007.

Hoppál M., *Szamani eurazjatyccy*, tłum. A. Barszczewska, Warszawa 2009.

Hrycyna E., *Ludowe nazwy ziół w polskim językowym obrazie świata*, „Etnolingwistyka” 2019, t. 31.

- Janicki K., *Pańszczyzna. Prawdziwa historia polskiego niewolnictwa*, Poznań 2021.
- Język a kultura, tom 16. *Świat roślin w języku i kulturze*, red. A. Dąbrowska, I. Kamińska-Szmaj, Wrocław 2001.
- Juzala G., *Polskie i litewski kolędy wiosenne. Obrzęd, gatunek, paralele*, „Acta Historica Universitatis Klaipedensis”, 2007, t. 15.
- Kajkowski K., *Intoksykacja „w służbie” kultu. Przyczynek do badań obrzędowości Pomorzan doby wczesnego średniowiecza (na tle porównawczym)*, [w:] *Użytki w świetle źródeł archeologicznych i historycznych*, red. J. Żychlińska, A. Głowacka-Penczyńska, A. Klonder, Bydgoszcz 2016.
- Kallenbach J., *Tło obrzędowe „Dziadów”: studyum porównawcze*, Lwów 1898.
- Kalniuk T., *Dziecko, Zaświaty*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.
- Kalniuk T., *Folklorystyczne opisy początków świata i człowieka*, „Annales Missiologici Posnanienses” 2018, nr 23.
- Kalniuk T., *Mityczni obcy: dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku*, Toruń 2014.
- Kapuścińska N., *Chłopskie pokładziny, czyli „idzie Marysia do łożnice”*, „Studia z Historii Społeczno- Gospodarczej XIX i XX Wieku” 2011, t. 9.
- Kasjan J. M., *Strategia i taktyka walki z chorobą w zamawianiach*, Warszawa; Poznań; Toruń 1988.
- Kawałko M., *Historie ziołowe*, Lublin 1986.
- Kąkolewski I., *Kobiece oblicza: czarostwo i melancholia. Kilka refleksji na temat postrzegania psychoz społecznych dawniej i dziś*, „Acta Universitaria Lodziensis” 2020, nr 107.
- Klepacki P., *Etnobotanika w Polsce - przeszłość i teraźniejszość*, „Analecta” 2007, t. 16, nr 1-2.
- Klisz J., *Nie-ludzka kondycja czarownicy: związki z naturą a zjawisko dehumanizacji*, „Sensus Historiae” 2015, t. 21, nr 4.
- Kobiety i religie*, red. K. Leszczyńska, A. Kościańska, Kraków 2006.
- Kohn E., *How forests think: toward an anthropology beyond the human*, Londyn 2013, s. 31-38.
- Kolberg O., *Dzieła Wszystkie*: t. 2, Sandomierskie; t. 3, Kujawy, cz. 1; t. 4, Kujawy, cz. 2; t. 5, Krakowskie, cz. 1; t. 6, Krakowskie, cz. 2; t. 7, Krakowskie, cz. 3; t. 8, Krakowskie, cz. 4; t. 9, W. Ks. Poznańskie, cz. 1; t. 10, W. Ks. Poznańskie, cz. 2; t. 11, W. Ks. Poznańskie, cz. 3; t. 12, W. Ks. Poznańskie, cz. 4; t. 13, W. Ks. Poznańskie, cz. 5; t. 14, W. Ks. Poznańskie, cz. 6; t. 15, W. Ks. Poznańskie, cz. 7; t. 16, Lubelskie, cz. 1; t. 17, Lubelskie, cz. 2; t. 18, Kieleckie, cz. 1; t. 19,

Kieleckie, cz. 2; t. 20, Radomskie, cz. 1; t. 21, Radomskie, cz. 2; t. 22, Łęczyckie; t. 23, Kaliskie, cz. 1; t. 24, Mazowsze, cz. 1; t. 25, Mazowsze, cz. 2; t. 26, Mazowsze, cz. 3; t. 27, Mazowsze, cz. 4; t. 28, Mazowsze, cz. 5; t. 29, Pokucie, cz. 1; t. 30, Pokucie, cz. 2; t. 31, Pokucie, cz. 3; t. 32, Pokucie, cz. 4; t. 33, Chełmskie, cz. 1; t. 34, Chełmskie, cz. 2; t. 35, Przemyskie; t. 36 Wołyń; t. 39, Pomorze; t. 40 Mazury Pruskie; t. 41, Mazowsze, cz. 6; t. 42, Mazowsze, cz. 7; t. 43 Śląsk; t. 44, Góry i Podgórze, cz. 1; t. 45, Góry i Podgórze, cz. 2; t. 46, Kaliskie i Sieradzkie; t. 47, Podole; t. 48, Tarnowskie - Rzeszowskie; t. 49, Sanockie – Krośnieńskie, cz. 1; t. 50, Sanockie – Krośnieńskie, cz. 2; t. 51, Sanockie – Krośnieńskie, cz. 3; t. 52, Białoruś - Polesie; t. 54, Ruś Karpacka, cz. 1; t. 55, Ruś Karpacka, cz. 2; t. 57, Ruś Czerwona, cz. 2; t. 58, Materiały do etnografii Słowian wschodnich; t. 71, Sandomierskie; t. 72/I, Kujawy. Suplement do t. 3- 4, cz. 1; t. 72/II, Kujawy. Suplement do t. 3- 4, cz. 2; t. 73/I, Krakowskie. Suplement do t. 5 - 8; t. 73/II, Krakowskie. Suplement do t. 5 - 8; t. 73/III, Krakowskie. Suplement do t. 5 - 8, t. 74, Wielkie Księstwo Poznańskie. Suplement do t. 9 - 15; t. 75, Lubelskie. Suplement do t. 16 - 17; t. 76, Kieleckie. Suplement do t. 18 - 19.

Kolosova V., *Name – Text – Ritual: The Role of Plant Characteristics in Slavic Folk Medicine*, „Folklorica” 2005, vol. 5, nr 2.

Korpelainen H., Pietiläinen M., *Hop (Humulus lupulus L.): Traditional and Present Use, and Future Potential*, „Economic Botany” 2021, vol. 75.

Kowalski P., *Chleb nasz powszedni. O pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków*, Warszawa 2000.

Kowalski P., *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa-Wrocław 1998.

Kowalski P., *Modlitwa i milczenie. Wprowadzenie do antropologii ciszy*, „Literatura ludowa” 2004, t. 4-5.

Kowalski P., *Współczesny folklor i folklorystyka: o przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990.

Koźluk M., *Mak hieroglifem zapomnienia*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Romanica” 2013, t. 8.

Krček F., *Sobótka w Galicji*, „Lud” 1898, t. 4.

Krzyżanowski J., *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1-2, Wrocław –Warszawa – Kraków 1962.

Kubiak I., Kubiak K., *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa 1981.

- Kuchowicz Z., *Miłość staropolska: wzory - uczuciowość - obyczaje erotyczne XVI-XVIII wieku*, Łódź 1983.
- Kuchowicz Z., *Z dziejów obyczajów polskich w wieku XVII i pierwszej poł. XVIII*, Warszawa 1957.
- Kugiel-Frydryszak J., *Chłopki. Opowieść o naszych babkach*, Warszawa 2023.
- Kultura, literatura, folklor*, red. M. Graszewicz, J. Kolbuszewski, Warszawa 1988.
- Lachs J., *Krakowskie księgozbiory lekarskie z XVII wieku*, Lwów 1930.
- Lasoń-Kochańska G., *Córki Penelopy: kobiety wobec baśni i mitu*, „Słupskie Prace Filologiczne” 2004, t. 3.
- Lasoń-Kochańska G., *Dziewczynka, macocha, czarownica. Obraz kobiety w baśni*, „Literatura Ludowa” 2011, nr 4–5.
- Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1970.
- Leach E., *Kultura i komunikowanie*, [w:] *Rytuał i narracja*, red. E. Leach, A. J. Greimas, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska - Plisenko, Warszawa 1989.
- Lévy-Bruhl L., *Partycypacja mistyczna*, [w:] *Antropologia kultury*, red. A. Mencwel, Warszawa 2001.
- Libera Z., *Medycyna ludowa: chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wrocław 1995.
- Libera Z., Paluch A., *Lasowiacki zielnik*, Kolbuszowa 1993.
- Libera Z., *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX-XX wieku*, Wrocław 2003.
- Ligęza J., *Ludowa literatura górnicza*, Katowice 1958.
- Lubicz A., *Mitologia słowiańska*, Warszawa 1911.
- Łomnicki A., *Symbol zielonej różgi w wiejskim prawie polskim*, [w:] *Pamiętnik trzydziestolecia pracy naukowej prof. dr. Przemysława Dąbkowskiego: 1897-1927*, Lwów 1927.
- Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-VII)*, Warszawa 1986.
- Łuczaj Ł., *Dziko rosnące rośliny jadalne w ankiecie Józefa Rostańskiego z roku 1883*, „Wiadomości Botaniczne” 2008, t. 52.
- Łuczaj Ł., *Zapomniane dzikie rośliny pokarmowe południa Polski – czyściec błotny, paprotka zwyczajna, bluszcz kurdybanek i ostrożeń łąkowy*, Materiały z konferencji. Dzikie rośliny jadalne – zapomniany potencjał przyrody. Przemysł-Bolestraszyce 13 września 2007 r.
- Ługowska J., *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław 1981.
- Ługowska J., *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wrocław 1993.

- Maciejek A., *Demony przyrody i personifikacje zjawisk przyrodniczych w wierzeniach ludu białoruskiego w XVIII i XIX wieku*, „Rocznik Białostocki” 1976, t. 13.
- Majewski E., *Roślina i wyraz chmiel. Ich pochodzenie i przedhistoryczne znaczenie*, Warszawa 1893.
- Skomra U., *Metodyka integrowanej ochrony chmielu*, Puławy 2021.
- Mały słownik kultury dawnych Słowian*, red. L. Leciejewicz, Warszawa 1988.
- Marczewska M., *Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam... Choroba. Studium językowo - kulturowe*, Kielce 2012.
- Marczewska M., *Aspekty wierzeniowe w rekonstrukcji językowego obrazu drzew*, [w:] *Język a kultura, t. 16, Świat roślin w języku i kulturze*, red. A. Dąbrowska, I. Kamińska-Szmaj, Wrocław 2001.
- Marczewska M., *Dąb - drzewo zmarłych: (z rozważań nad językowo-kulturowym obrazem dębu)*, „Etnolingwistyka” 1998, t. 9/10.
- Marczewska M., *Osika w ludowym językowym obrazie świata*, „Etnolingwistyka” 1995, t. 7.
- Marczewska M., *Wierzba - drzewo diabelskie: (z rozważań nad ludowym językowym obrazem drzewa)*, „Kieleckie Studia Filologiczne” 1999, t. 13.
- Masłowska E., *Akty mowy - powielanie gestów kreacji Stwórcy*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2013, vol. 23.
- Matusiak S., *Olimp polski według Długosza*, „Lud” 1809, t. 14.
- Mianecki A., *Jajo w wybranych wątkach ludowych bajek magicznych*, [w:] *Mit, prawda, imaginacja*, red. P. Kowalski, Wrocław 2011.
- Mianecki A., *Kilka uwag o genologii podań wierzeniowych*, „Literatura Ludowa” 1999, t. 43.
- Monthony A. S. et al, *The Past, Present and Future of Cannabis sativa Tissue Culture*, „Plant (Basel)” 2021.
- Moore N., *Eco/feminism and rewriting the ending of feminism: From the Chipko movement to Clayoquot Sound*, „Feminist Theory” 2011, t. 12.
- Moszyński K., *Białoruski spor i sparyś*, [w:] *Lud Słowiański* t. 1, Kraków 1929-1930.
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian, t. 2, Kultura duchowa, cz. 1*, Kraków 1934, cz. 2, Kraków 1939.
- Müller J., *Love Potions and the Ointment of Witches: Historical Aspects of the Nightshade Alkaloids*, „Journal of toxicology, Clinical toxicology” 1998, vol. 36.

Myśliwski W., Sulima R., Jackowski A., *Myśmy ustanowili przyrodę: o przyrodzie, ptakach, zwierzętach i okrucieństwie*, „Konteksty” 1994, t. 48, nr 3-4.

Nepop-Ajdaczyć L., *Relacje człowiek – kwiat odzwierciedlone w polskim językowym obrazie świata (zestawienie danych ankietowych i słownikowych)*, „Etnolingwistyka” 2014, nr 26.

Nie czas chorować?: zdrowie, choroba, leczenie w perspektywie antropologii medycznej, red. D. Penkala-Gawęcka, Poznań 2010.

Niesporek-Szamburska B., *Stereotyp czarownicy i jego modyfikowanie: na przykładzie tekstów dla dzieci i wypowiedzi dziecięcych*, Katowice 2013.

Ochrymowicz J., *Lecznictwo ludowe o niektórych ziołach*, „Wisła” 1900, t. 14.

Ong W., *Oralność i piśmienność*, tłum. J. Japola, Warszawa 2011.

Ortner S. B., *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, „Feminist Studies” 1972, t. 1, s. 5–31.

Orzechowska S., *Dąb, Groch, Mak, Wierzba, Ziele*; [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.

Orzechowska S., *Mak w polskich opowieściach folklorystycznych*, „Literatura Ludowa” 2020, t. 4-5.

Orzechowska S., *Plants, Women, Magic. Contemporary Polish (Kuyavian) Folklore Based on Herbal Medicine*, „Studia Mythologica Slavica” 2021, vol. 24.

Orzechowska S., *Ruta w tekstach folkloru i praktykach kobiet w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Folklor polski i litewski. Źródła - adaptacje – interpretacje*, Toruń 2021.

Ostling M., *Babyfat and Belladonna: Witches' Ointment and the Contestation of Reality*, „Magic Ritual and Witchcraft” 2016, vol. 11, pp. 30-72.

Ostling M., *Between the Devil and the Host: Imagining Witchcraft in Early Modern Poland*, Oxford 2011.

Ostling M., *Witchcraft in Poland: Milk and Malefice*, [w:] *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, red. B. P. Levack, Oxford Academic online edition 2013.

Ostling M., *Witches' Herbs on Trial*, „Folklore” 2014, vol. 2.

Ostrowska D., *Wizerunek kobiety w pismach Ojców Kościoła*, [w:] *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem*, red. J. Brach-Czaina, Białystok 1997.

Paluch A., *„Zerwij ziele z dziewięciu miedz” ...: ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX wieku*, Wrocław 1989.

- Paluch A., Libera Z., *Perypetie z barwinkiem czyli refleksja nad metodą w etnobotanice*, w: *Metodologiczne problemy współczesnych badań nad kulturą i tradycją*, red. T. Karwicka, Toruń 1990.
- Paluch A., *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*, Wrocław 1988.
- Péju P. *Dziewczynka w baśniowym lesie: o poetykę baśni: w odpowiedzi na interpretacje psychoanalityczne i formalistyczne*, tłum. M. Pluta, Warszawa 2008.
- Pennacchio M., Jefferson L., Havens K., *Uses and Abuses of Plant-Derived Smoke: Its Ethnobotany as Hallucinogen, Perfume, Incense, and Medicine*, New York 2010.
- Piątkowski W., *Lecznictwo niemedyczne w Polsce w XX wieku*, Kraków 1998.
- Piechnik A., *Wizerunek kobiety i mężczyzny w językowym obrazie świata ludności wiejskiej (na przykładzie gminy Zakliczyn nad Dunajcem)*, Kraków 2009.
- Piotrowski R., *Chleb*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.
- Pobłocki K., *Chamstwo*, Wołowiec 2021.
- Potkański K., *Postrzyżyny u Słowian i Germanów*, Kraków 1895.
- Propp W., *Historyczne korzenie bajki magicznej*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003.
- Quattrocchi U., *CRC World Dictionary of Plant Names: Common Names, Scientific Names, Eponyms, Synonyms, and Etymology*, Vol. A-C, New York 2000, s. 56.
- Raal A., Sõukand R., *Plants in Estonian Folk Medicine: Collection, Formation and Overview of Previous Research*, „Folklore” 2005, vol. 30.
- Rahimi-Madiseh M. et al., *Berberis vulgaris: specifications and traditional uses*, „Iranian Journal of Basic Medical Sciences” 2017, vol. 20.
- Rätsch C., *Marijuana Medicine: A World Tour of the Healing and Visionary Powers of Cannabis*, tłum. J. Baker, Rochester 2001.
- Rejewski M., *Pochodzenie łacińskich nazw roślin polskich. Przewodnik botaniczny*, Warszawa 1996.
- Robotycki C., *Chłopska kultura tradycyjna*, Toruń 1990.
- Roca Barea M. E., *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia Estados Unidos y el Imperio español*, Madryt 2018.
- Rokosz T., *Od folkloru do folku: metamorfozy pieśni tradycyjnych we współczesnej kulturze*, Siedlce 2009.

- Tołstojowa S., *Świat człowieka i jego granice w świetle danych językowych*, „Etnolingwistyka” 2018, t. 30.
- Romaña T., *Hacia nuevos modelos de resolución de conflictos: ecologismo y feminismo como propuestas de cambio*, [w:] *Mujer y medio ambiente: los caminos de la visibilidad*, red. M. Novo, Catarata 2007.
- Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Adama Fischera*, red. P. Klepacki, M. Kujawska, Ł. Łuczaj, J. Sosnowska, Wrocław 2016.
- Rzepnikowska I., *Diabeł, Inicjacja, Jabłko/Jabłoń*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.
- Rzepnikowska I., *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Toruń 2005, s. 107.
- Saltan G., et. al., *Viburnum opulus L.: A remedy for the treatment of endometriosis demonstrated by rat model of surgically-induced endometriosis*, „Journal of Ethnopharmacology” 2016, vol. 193.
- Serafin E., *Wzorzec kobiecości w baśniach ludowych XIX-XX wieku (na przykładzie adaptacji wątku T 530 Szklana Góra)*, [w:] *Przemiany dyskursu emancypacyjnego kobiet, Seria I, Perspektywa środkowoeuropejska*, red. A. Janicka, C. Fournier Kiss, M. Bracka, Białystok 2019.
- Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M. Mayenowa, Warszawa 1977.
- Simonides D., *Dlaczego drzewa przestały mówić? Ludowa wizja świata*, Opole 2010.
- Sitniewska R., *Kuma-Śmierć, Matka, Wesele, Włosy*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.
- Smyk K., *Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób*, Kraków 2009.
- Smyk K., *Droga, Drzewo, Kobieta, Las, Wiatr, Narzeczona*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.
- Smyk K., *Spycimierskie kwietne dywany na Boże Ciało - typologia i symbolika wzorów*, „Biuletyn Uniejowski”, 2019.
- Sokolewicz Z., *Matka Boska w polskiej kulturze ludowej XIX i XX w. (Wybrane kwestie źródłowe i zarysowujące się pytania)*, „Etnografia Polska” 1988, t. 32, z. 1.
- Steffen A., *Rozważania etymologiczne: brusznicza, piołun, żurawina, truskawka, jęczmień, sporysz*, [w:] „Język polski” 1968, nr 2.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź 2002.

- Stomma L., *Determinanty Polskiej Kultury Ludowej XIX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa - Konteksty” 1979, t. 33.
- Stomma L., *Natura: kultura*, „Konteksty” 1997, t. 51.
- Stomma L., *Polskie złudzenia narodowe*, Poznań 2006.
- Sulima R., *Folklor i literatura: szkice o kulturze i literaturze współczesnej (Wydanie II uzupełnione i poprawione)*, Warszawa 1985.
- Szadura J., *Weselny korowaj mielnicki na tle tradycji słowiańskiej*, [w:] *Gawędy o kulturach III*, red. J. Szadura, D. Gocół, Lublin 2017.
- Szcześniak K., *Kalina oczyma sławisty etnolingwisty*, [w:] *Amor verborum nos unit. Studia poświęcone pamięci Profesora Sławomira Gali*, red. P. Stalmaszczyk, I. Jaros, Łódź 2015.
- Szcześniak K., *Świat zamów światem roślin na pograniczu wschodniej i zachodniej Słowiańszczyzny*, Gdańsk 2022.
- Szot-Radziszewska E., *Lecznictwo ludowe Ukraińców na przełomie XIX i XX wieku*, „*Analecta*” 2007, t. 16.
- Szyjewski A., *Religia Słowian*, Kraków 2003.
- Szot-Radziszewska E., *Sekrety ziół. Wiedza ludowa, magia, obrzędy, leczenie*, Warszawa 2005.
- Tarczyński E., *Zieleń na wsi Kieleckiej*, Kielce 1995.
- Muszyński J., *Roślinne leki ludowe*, Warszawa 1958.
- Bańkowski C., Kuźniewski E., *Ziołolecznictwo ludowe*, Warszawa 1980.
- Kuchowicz Z., *Leki i gusła dawnej wsi: stan zdrowotny polskiej wsi pańszczyźnianej w XVII-XVIII w.*, Warszawa 1954.
- Podziewska L., *Ludowe opowiadania komiczne. Poetyka i antropologia*, Wrocław 2010.
- Szyjewski A., *Religie społeczności pasterskich i rolniczych*, [w:] *Etnologia religii*, red. A. Szyjewski, Kraków 2008.
- Szyjewski A., *Szamanizm*, Kraków 2005.
- Szymańska J., *Podlaskie pieśni włóczębne*, „*Etnolingwistyka*” 1992, t. 5.
- Świętek J., *Lud nadrabski: od Gdowa po Bochnię: obraz etnograficzny*, Kraków 1893.
- Świętek J., *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego, Cz. II*, MAAE 1897, t. 2.
- Talko-Hryncewicz J., *Zarys lecnictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków 1893.
- Tomicka J., Tomicki R., *Drzewo życia: ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975.
- Tomicki R., *Ludowe mity o stworzeniu człowieka*, „*Etnografia Polska*” 1980, t. 24.

- Tomicki R., *Słowiański mit kosmogoniczny*; „Etnografia Polska” 1976, t. 20.
- Toporow W., *Wokół rekonstrukcji mitu o jaju kosmicznym (na podstawie baśni rosyjskich)*, tłum.
- Wałęciuk-Dejneka B., *Bajkowe prządky/tkaczki – funkcjonowanie motywu w folklorze; Ludowy aspekt inności*, [w:] „Spotkania Humanistyczne” 2015, nr 5.
- Wasilewski J., *Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (II)*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1979, t. 46, nr 4.
- Węgorowska K., *Językowo-kulturowo-symboliczna zaduma nad północnokresowym kultem zmarłych utrwalonym w badaniach polskich uczonych różnych pokoleń*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis” 2011, t. 107.
- Węzowicz-Ziółkowska D., *Miłość ludowa: wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XX wieku*, Wrocław 1991.
- Wijaczka J., *Procesy o czary w Prusach Książęcych (Brandenburskich) w XVI-XVIII wieku*, Toruń 2007.
- Wijaczka J., *Procesy o czary we wsi Mnichowo. Przyczynek do dziejów społecznych wsi wielkopolskiej w drugiej połowie XVII wieku*, Łódź 2020.
- Wilczyńska E., *Bieda/Biedak, Dziewczyzna chłopcem, Lenora, Woda żywa*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.
- Wilczyńska E., *Możliwości wykorzystania tekstów folkloru w dociekaniach historycznych uwagi badacza kultury wsi polskiej XIX i początku XX wieku*, „Rocznik Antropologii Historii” 2017, nr 10.
- Wiślicz T., *Fabrykacja nierządnic, czyli o ofiarach względnej swobody seksualnej na polskiej wsi przedrozbiorowej*, „Lud” 2018, t. 101.
- Wiślicz T., *Upodobanie: małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII-XVIII wieku: wyobrażenia społeczne i jednostkowe doświadczenia*, Wrocław 2012.
- Wojan K., *Wybrane wiadomości z etnobotaniki i etnofarmacji. Karty z dziejów lecznictwa naturalnego*, „Studia Rossica Gedanensia” 2017, t. 4.
- Wójcicka M., *Bohater, Przedmiot (środek) magiczny*, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.
- Wróblewska V., *Baba Jaga, Bajka nowelistyczna, Cudowność, Czarownica, Czarownik/Czarnoksiężnik, Dusza, Mądra dziewczyna, Młynarz, Pająk, Przyrodzenie, Sabat*,

Sinobrody, Siostry, Wąż, [hasła w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018-2023, dostęp: <https://bajka.umk.pl>.

Wróblewska V., *Ludowa bajka nowelistyczna: (źródła, wątki, konwencje)*, Toruń 2007.

Wróblewska V., *Magia słowa i magia milczenia w polskiej bajce ludowej*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2012, nr 3.

Wróblewska V., „*Od potworów do znaków pustych*”. *Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*, Toruń 2014.

Zacharek N., *Szeptunka w polskiej kulturze ludowej i szaman buriacki. Analiza porównawcza pośredników między sacrum i profanum w perspektywie etnologicznej - przyczynek do badań*, [w:] *Zwyczaje i akcesoria apotropaiczne w cywilizacjach świata*, red. K. Kleczkowska i in., Kraków 2018.

Zawistowicz-Adamska K., *Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych ze szczególnym uwzględnieniem roli orszaku pana młodego*, Kraków 1929.

Zowczak M., *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.

Zych M., Zych R., *Wokół stołu chłopskiego we wsiach Galicji na przełomie XIX i XX w.*, [w:] *Małe Miasta. Dom polski w refleksji badawczej*, red. M. Zemło, Białystok - Dynów - Supraśl 2021.

Żmigrodzki M., *Lud Polski i Ruski: wśród Słowian i Aryów. Ks. I. Obrzędy weselne*, Kraków 1907.

Źródła internetowe:

<https://atlas-roslin.pl/gatunki/Ruta.htm>

Główny Urząd Statystyczny, pod kierunkiem R. Bielak, *100 lat Polski w liczbach. 1918-2018*, Warszawa 2018, pozyskano z:

https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5501/30/1/1/100_lat_polski_w_liczbach_1918-2018.pdf

<https://jestemjestem.pl/jak-wyglada-ceremonia-kakao/>.

<https://patents.google.com/patent/US27389>.

<https://rozanski.li/634/niecierpek-impatiens-w-praktycznej-fitoterapii>.

<https://solisci.pl/wyprawy/noc-kupaly/>.

[https://szukaj.bu.umk.pl/discovery/fulldisplay?docid=alma991012512729706926&context=L&vid=48OMNIS_UMKWT:UMK&lang=pl&search_scope=MyInst_and_CI&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=Everything&query=any,contains,perypetie%20z%20barwnikiem&offset=.](https://szukaj.bu.umk.pl/discovery/fulldisplay?docid=alma991012512729706926&context=L&vid=48OMNIS_UMKWT:UMK&lang=pl&search_scope=MyInst_and_CI&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=Everything&query=any,contains,perypetie%20z%20barwnikiem&offset=)

[https://teatrozbark.pl/przesilenie-poszukiwanie-mocy-ceromoniamkakao/.](https://teatrozbark.pl/przesilenie-poszukiwanie-mocy-ceromoniamkakao/)

[https://www.facebook.com/100043204460322/videos/1202530813827061.](https://www.facebook.com/100043204460322/videos/1202530813827061)

[https://www.facebook.com/events/439663263056894/.](https://www.facebook.com/events/439663263056894/)

[https://www.facebook.com/events/460345449437935.](https://www.facebook.com/events/460345449437935)

[https://www.facebook.com/watch/?v=268825094404524.](https://www.facebook.com/watch/?v=268825094404524)

[https://www.keithscacao.com/blogs/keiths-cacao-blog/hosting-a-cacao-ceremony.](https://www.keithscacao.com/blogs/keiths-cacao-blog/hosting-a-cacao-ceremony)

[https://www.niedziela.pl/artykul/50870/Prezydent-RP-Andrzej-Duda-z-modlitwa.](https://www.niedziela.pl/artykul/50870/Prezydent-RP-Andrzej-Duda-z-modlitwa)

[https://www.totalna-biologia.pl.](https://www.totalna-biologia.pl)

<https://wykop.pl/link/4516757/tak-wygladaly-polskie-dworce-w-larach-90/,%20>

Łukasz Łuczaj – Rośliny Jadalne i Dziki Ogród: <https://www.youtube.com/@luczaj100>

Mętrak N., *Zerwij mnie, wypij mnie, rozkochaj się. Magia polskich afrodyzjaków*, pozyskano z: <https://culture.pl/pl/artykul/zerwij-mnie-wypij-mnie-rozkochaj-sie-magia-polskich-afrodyzjakow>, dostęp 20.02.2023 r.

Różański H., *Ruta zwyczajna - Ruta graveolens*, [w:] *Poradnik zielarski*, Krosno 1993. https://www.ucl.ac.uk/~ucgajpd/medicina%20antiqua/sa_rue.html.

Nota bibliograficzna

W pracy wykorzystano fragmenty wcześniejszych artykułów i słownikowych haseł:

Artykuły:

1. Orzechowska S., *Mak w polskich opowieściach folklorystycznych*, „Literatura Ludowa” 2020, t. 4-5, s..
2. Orzechowska S., *Ruta w tekstach folkloru i praktykach kobiet w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Folklor polski i litewski. Źródła - adaptacje – interpretacje*, red. A. Baranow, J. Ławski, V. Wróblewska, Toruń 2021, s. .
3. Orzechowska S., *Plants, Women, Magic. Contemporary Polish (Kuyavian) Folklore Based on Herbal Medicine*, „Studia Mythologica Slavica” 2021, vol. 24, s. .

Hasła słownikowe:

1. Orzechowska S., *Dąb*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. Violetta Wróblewska, luty 2022, pozyskano z: <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=343>.
2. Orzechowska S., *Groch* [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. Violetta Wróblewska, październik 2022, pozyskano z: <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=345>.
3. Orzechowska S., *Mak*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. Violetta Wróblewska, styczeń 2021, pozyskano z: <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=328>.
4. Orzechowska S., *Wierzba* [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. Violetta Wróblewska, grudzień 2021, pozyskano z: <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=335>.
5. Orzechowska S., *Ziele*, [hasło w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. Violetta Wróblewska, sierpień 2021, pozyskano z: <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=330>.

Streszczenie

W pracy podjęto próbę ustalenia na podstawie zachowanych tekstów polskiego folkloru, jak postrzegano rośliny w tradycyjnej kulturze chłopskiej, a następnie przeanalizowania tego zagadnienia w przypadku folkloru współczesnego. Skoncentrowano się zarówno na roli roślin w życiu społecznym, jak i indywidualnym. Jednak zasadniczym celem pracy było prześledzenie związków roślin z kobietami, wzajemnych relacji wyrażonych w różnych formach literatury chłopskiej (bajkach, przysłowiach, pieśniach) oraz zachowanych w opisanych przez etnografów praktykach kulturowych, takich jak rytuały, zwyczaje, obrzędy, zabiegi lecznicze i magiczne. Kultura ludowa posługiwała się swoistym kodem roślinnym do wyrażania stanów, konceptów, idei, a poszczególne gatunki były konstruktami kulturowymi odgrywającymi istotną rolę w życiu kobiety, różniącymi się w zależności od etapu jej życia. Stanowiły nieodzowny element rytuałów przejścia, podczas których zwracano się bezpośrednio do nich, świadcząc o głębokiej unii człowieka z rośliną. Rozszyfrowanie tych kodów, ukrytych w tekstach folkloru, stanowiło oś pracy.

W pierwszym rozdziale *Ustalenia metodologiczne* przywołuję prace z wielu pól naukowych i staram się omówić stan dotychczasowych badań powiązanych z tematem mojej dysertacji. Dominują rozprawy i artykuły z zakresu folklorystyki, antropologii, etnografii i etnobotaniki. Przedstawiam też podstawowe pojęcia, którymi posługuję się w pracy, takie jak kultura ludowa, kultura oralna, etnobotanika, folklor, folklor kobiecy, folklor roślinny, bajka, wypowiedź grupowa, izolacja, opozycje binarne. Określam też metodologię, którą posłużyłam się w trakcie moich badań, a wyrastającą zarówno z folklorystyki antropologicznej, gender studies i etnobotaniki. Rozpatrzenie tekstów folkloru w kontekście kultury ludowej oraz wiedzy etnobotanicznej umożliwi ustalenie na głębszym poziomie znaczeniowym relacji między roślinami a kobietami.

Rozdział drugi *„Nie ucinaj, bo już rodzić będę” – rośliny i zielarstwo w folklorze tradycyjnym* służy wprowadzeniu do zasadniczego tematu, a więc przedstawienia chłopskiego uniwersum, kontekstu kulturowego, transmisji wiedzy dotyczącej prawideł przyrodniczych, ekologicznych, postrzegania roślin według wpisanej w badane przeze mnie teksty wizji ludowej, bazującej nie tylko na doświadczeniu, ale też intuicji i emocjonalności, której wynikiem jest wykreowanie kultury magicznej. Przykłady poszczególnych grup roślin, takich jak enteogeny,

analizowane są na podstawie ustnej twórczości na ich temat, w powiązaniu z obecną wiedzą botaniczną, co pozwala na odtworzenie dawnych form współbycia z rośliną i określenie jej wpływu na kreowanie kultury.

Celem głębszego zanurzenia się w przedmiot badania, w rozdziale trzecim *„Stare baby wiedzą, co w piekle warzą i jedzą” – Kobiety w tradycyjnym folklorze polskim* została zaprezentowana w oparciu o badane materiały folklorystyczne i etnograficzne kondycja kobiety w społeczeństwie dawnej wsi polskiej oraz wynikające z tego konsekwencje. Jedną z nich było „przeznaczenie” kobiety do zajmowania się ziołolecznictwem i używania roślin w gospodarstwie domowym oraz magii. Nieustająca, od narodzin aż po grób, łączność kobiety ze światem flory wpłynęła na bogactwo form wyrazu „kobiecości” w jej wielu odmianach, nierzadko postrzeganych antagonistycznie, jak np. płodna – bezpłodna, co jest przedmiotem rozdziału czwartego *„Jak w lecie len strojny nas cieszy w swym kwiecie, tak zimą we wieniec żyjący nas splecie” – symbolika roślinna w wyrażaniu kobiecości w tekstach polskiego folkloru*. W tej części pracy zrekonstruowano na podstawie ustnej literatury charakterystykę roślin, często spersonifikowanych, najczęściej pojawiających się w związkach z kobietami i odpowiadającymi konkretnym momentom jej życia, m. in. stanowi panięńskiemu, małżeńskiemu, macierzyństwu. Wśród omówionych roślin znalazły się te, o których najczęściej traktują dawne przekazy, tj. kalina, wiśnia, ruta, rozmaryn, barwinek, chmiel, konopie, len, groch i wierzba, które w powiązaniu z ludową obrzędowością i symboliką dają ich pełny, kulturowy obraz.

Ostatni rozdział *„Z Babunią zagłądałyśmy do pni starych wierzb” – współczesne przekazy o roślinach: trwałość, zanikanie, transformacje* przedstawia wyniki badań nad współczesnym folklorem roślinnym i kondycją kultury zielarskiej po II wojnie światowej. Poza określeniem losów współczesnych związków z roślinami i wyników zebranych danych, ankiet i folkloru, rozdział zawiera też antropologiczny namysł nad wartością tej kultury. Zastanawiam się nad kierunkami jej rozwoju, zagrożeniami płynącymi z jej negatywnych zmian i oraz dającym nadzieję zainteresowaniu zarówno zielarstwem, jak i tradycyjnym folklorem. Być może jest to szansa na podtrzymanie dziedzictwa kulturowego, do którego przynależą dawne opowieści ludowe, jak i praktyki wykorzystywania roślin w życiu codziennym.

Summary

The dissertation attempts to determine how plants were perceived in traditional peasant culture, and then analyze this issue in the case of contemporary folklore. It is based on preserved texts of Polish oral literature like folk tales, proverbs, and songs, propped up with old cultural practices described by ethnographers, such as rituals, customs, ceremonies, healing, and magical treatments. The focus was on both the role of plants in social and individual life. However, the main aim of the work was to rediscover mutual relations between plants and women. Folk culture uses a specific plant code to express social states, concepts, and ideas, so various species can be perceived as a cultural construct that played an important role in a woman's life. Depending on the stage of her life she was symbolically linked with the different ones. These plants were an indispensable element of rites of passage, during which people addressed them directly, testifying to the deep union between man and plant. The axis of the work was to find a key to understanding these plant codes hidden in folklore texts.

In the first chapter, *Methodology*, the state of knowledge from many scientific fields related to the topic of my dissertation was presented. Books and articles on folklore, anthropology, ethnography, and ethnobotany dominate in this area. It also contains the basic concepts that were used in my work, such as folklore, folk culture, oral culture, ethnobotany, female folklore, plant folklore, folktales, group statement, isolation, and binary oppositions. The chapter defined the methodology that was used during the research, which originates from anthropological folkloristics, gender studies, and ethnobotany, and proves the interdisciplinarity used in the dissertation. The methodology is based on the confidence that considering folklore texts in the context of folk culture and phytotherapeutics knowledge is a possible way to establish the relationship between plants and women on a deeper level of meaning.

The second chapter, „*Don't cut me, I'll yield the fruits*” – *Plants and herbalism in traditional folklore*, introduces the main topic. The presentation of the peasant universe, the cultural context, the transmission of knowledge towards natural and ecological rules in oral type of culture, and the perception of plants according to the folk vision inscribed in the texts were examined. This knowledge was based not only on experience and experiments, but also on intuition and emotionality, which resulted in the creation of a magical culture, and this term can be indisputably used to describe traditional Polish culture. Examples of particular groups of plants, such as

entheogens and soporific plants, are analyzed based on oral literature about them, in connection with current botanical knowledge, which allows us to reconstruct old forms of coexistence with the plant and determine its influence on the creation of the peasant culture.

For a deeper look at the aim of my research, in the third chapter „*Old women know, what is cooked and eaten in hell*” – *women in traditional Polish folklore* the condition of female gender in Polish peasant culture and its consequences was presented. The investigation is based on oral texts and ethnographic materials which show that one of the results of this vision was the „destination” of women to carry medicinal devices and consumed plants, both in the household duties and magical dimension. A constant, from the day of birth till the grave, a woman's identification with the world of flora, results in plenty of possible plant presentations of the „femininity” meanings, often perceived antagonistically, such as fertile –infertile, which is the fourth chapter theme. „*As in summer the beautiful flax delights us with its bloom, so in winter it will weave us into a living wreath*” – *expressing femininity in Polish folklore texts with plant symbolism*, in this part of the dissertation, the characteristics of various plants, often personified, which occur in relation with women and correspond to exact moments of life, like maidenhood, the wedding rite of passage, maternity (married state), widowhood was established.

The plants chosen for discussion are those most often mentioned in old, folklore texts linked with the female context: viburnum, cherry, rue, rosemary, periwinkle, hop, hemp, flax, Pisum, and willow, which, combined with folk rituals, symbolism and influence on women's physiology, give a complete, cultural image of them.

The last chapter, „*We had peeked into an old trunk looking for a humus*” – *Contemporary Plant Folklore: persistence, dwining, transformation* presents a resume of my research in contemporary plant folklore and the condition of herbal culture after the Second World War. Presentation of the results of collected data, surveys, and folklore, combined with an attempt to determine the contemporary relationships with plants was made. The chapter also contains an anthropological reflection on the value of this culture, wondering about the direction of its development, the threats resulting from its negative changes, and the opportunities to maintain the cultural heritage, which was built both on the old folk tales, as well as the practices of using plants in everyday life. Questions about responsibility and possible changes in the perception of nature resulting from the growing interest in both herbalism and traditional folklore, close the dissertation.

