

Część I

JERZY SŁAWOMIR WASILEWSKI

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

TABU, ZAKAZ MAGICZNY, NIECZYSTOŚĆ

Część II*

TABU A PARADYGMATY ETNOLOGII

I. DWIE TEZY I TRZY KONTRTEZY

Analiza biblijnych zakazów pokarmowych, przeprowadzona w pierwszej części pracy, pozwoliła na wysunięcie tezy, że instytucja tabu w planie symbolicznym nie musi być rozumiana jako negatywny zbiór ograniczeń, wynikających z obawy przed działaniem szkodliwych sił animistycznych czy też niekorzystnych asocjacji metaforyczno-magicznych. Proponuję rozumienie tabu jako systemu reguł pozytywnych, służących stworzeniu (odtworzeniu) idealnej, pożądanej sytuacji; jest ona modelowana na wzór mitycznej sytuacji początkowej („rajskiej”), w której nie istniały nieczystość i inne skażenia — one też są obłożone zakazem (Wasilewski 1987).

W przedstawianej poniżej części rozważań zostaną zaprezentowane dwie tezy, oparte na polskim materiale etnograficznym — zbiorze zakazów magicznych, będących operacyjnym przykładem instytucji tabu. Teza pierwsza ma charakter ogólnoteoretyczny: proponuję rozumienie zakazu magicznego jako symbolicznego środka stwarzania stanu idealnego (który był stanem początkowym w mitologii wyrażonej *explicite*, a jeszcze częścię *implicite*), stosowanego we wszelkich momentach początku. Ponieważ zakazy magiczne przypadają na tak właśnie pojmowane chwile przełomu, akcentowane obrzędami cyklu rocznego i życiowego — propozycja moja musi prowadzić do przemyślenia przyjętych opinii na temat tzw. obrzędów przejścia; w szczególności potrzebna będzie konfrontacja rozumienia sensu zakazu wyrażanego w języku *etic* i *emic*, ponowne rozważenie kwestii wartości „teorii badacza” i „teorii informatora”, deklaracji wierzeniowych i wyjaśnień strukturalnych.

Teza druga ma charakter konkretno-historyczny. W toku prac nad ludowymi zakazami, zwłaszcza dotyczącymi kobiety ciężarnej, odsłoniła się ich

* Część pierwsza została zamieszczona w „Etnografii Polskiej”, t. XXXI: 1987, z. 1.

zbieżność z zaleceniami lekarsko-mistycznego systemu tzw. medycyny humoralnej, panującej w europejskich kręgach lekarzy i myślicieli od starożytności po czasy nowożytnie. Sugeruję istnienie historycznego, genetycznego związku między tezami medycyny humoralnej a niektórymi ludowymi zakazami magicznymi. Może to wydawać się powrotem do starej koncepcji „opadania dóbr kulturowych”; w mojej intencji jest to raczej pytanie o możliwość wzajemnego przenikania egzo- i ezoterycznych treści w kulturze (bez wyrokowania o kierunku przepływu) oraz o relację wyrażanych jawnie motywów działania do ukrytych sensów.



Ryc. 1. Saturn i jego dzieci. Niemcy, ok. 1470 r.

Reprod. z Klibansky, Panofsky, Saxl 1964, ryc. 38.

Propozycje te, dokumentowane poniżej zakazami okresu ciąży oraz szerzej każdego „okresu płodowego” – stanu początków wszelkiego rodzaju – formułuję w intencji polemicznej wobec trzech przeważających dziś sposobów zarówno potocznego, jak i analitycznego rozumienia zakazów magiczno-religijnych. Sposoby owe stoją na przeszkodzie proponowanemu tu rozumieniu tabu i będą poddane kolejno krytyce. Są to trzy następujące interpretacje: 1) magiczna, w myśl której zakaz nakładany jest na takie czyny, które na zasadzie magicznego podobieństwa kojarzą się z niepożądanymi skutkami; 2) animistyczna, wedle której zakazy chronią przed groźnymi duchami zmarłych, a obowiązują głównie w momentach o charakterze zadusznym; 3) strukturalna, w której zakaz jest elementem obrzędu przejścia (zapewnia wyjście ze starego stanu i włączenie do nowego) lub też jest nakładany na obiekty „przejściowe” (tabuizacja osób inicjowanych, czasów przełomowych czy obiektów ambiwalentnych jako logicznie niejednoznacznych).

II. DZIEDZICTWO

Dwa pierwsze sposoby rozumienia tabu zaciążyły najsilniej zwłaszcza nad popularnymi tłumaczeniami jego potocznych form – przesądów, zabobonów itp. W znacznej mierze jest to zasługą twórcy pierwszego z nich – a promotora obu – Jamesa George’a Frazera. To samo ujęcie odnajdujemy zarówno w popularnym, skróconym wydaniu *Złotej gałęzi* (Frazer 1962, s. 46–51, 160–231), jak też w bogatszym materiałowo – acz wcale nie teoretycznie – drugim tomie jej pełnej edycji (Frazer 1911). Materiał zakazów służy Frazerowi głównie do podbudowy jego teorii magii.

Zjawisko tabu ma bazować – przypomnijmy – na tych samych dwóch zasadach myślowych, podobieństwa i kontaktu, do których da się sprowadzić większość działań magicznych (magia przenośna i homeopatyczna).

„Cała teoria tabu, a przynajmniej znaczna jej część, jest jak się zdaje jedynie szczególnym zastosowaniem magii sympatycznej, z jej dwoma wielkimi prawami podobieństwa i kontaktu [...] tabu jest negatywnym zastosowaniem magii praktycznej. [...] Celem magii pozytywnej, czyli czarów, jest spowodowanie pożądanego wydarzenia, celem magii negatywnej, czyli tabu, jest uniknięcie niepożądanego. Ale w obu wypadkach zakłada się, że obie konsekwencje, pożądana i niepożądana, są rzekomo wynikiem praw podobieństwa i kontaktu” (Frazer 1962, s. 46–47).

Tabu jest więc odwrotną stroną tego samego medalu, na którego stronie frontowej widnieje wyjściowe Frazerowskie odkrycie – metaforyczno-metoniomiczne reguły magii sympatycznej. Na instytucję zakazu patrzy autor przez pryzmat swego początkowego syntetycznego ustalenia i przedstawia ją w roli dowodu *à rebours* powszechności tej samej zasady myślowej – magicznego kojarzenia rzeczy.

Na tych samych stronach dochodzi jednak do głosu myśl zupełnie odmienna: to lęk przed duchami i przed nieokreślonymi siłami ukrytymi w przyrodzie jest podłożem działań symbolicznych „człowieka dzikiego”, w tym i instytucji tabu. Frazer wiernie kroczy torem wielkiej idei antropologii XIX wieku, koncepcji, której – zważywszy gabinetowy charakter jego pracy – nie mógł nie ulec, idei animizmu.

Czasem niebezpieczeństwo, przed którym bronić ma zakaz, sformułowane jest enigmatycznie jako bezosobowa moc, w rodzaju odkrywanych w owym

czasie w wierzeniach tubylczych sił typu *mana*. Animizm ma swego młodszego brata — dynamizm. Ta możliwość interpretacyjna pociągnęła też bardziej od Frazera finezyjnych badaczy. Twórca fenomenologicznego religioznawstwa, Gerardus van der Leeuv, tak właśnie definiuje tabu:

„Tabu jest to unikanie pewnych czynności i słów z bojaźni przed mocą [...] świadomie wywołane zatamowanie nurtu życia. Nadeszła krytyczna chwila, wszyscy wstrzymują oddech. [...] Tabu jest pewnego rodzaju ostrzeżeniem: »Uwaga! Wysokie napięcie! Tu nagromadziła się moc i trzeba się mieć przed nią na baczności!« [...] Naruszenie tabu nie pociągało za sobą kary, lecz automatyczną reakcję mocy. [Moc] po prostu reaguje jak prąd elektryczny, który uderza tego, kto nieopatrznie dotknie przewodu znajdującego się pod napięciem” (van der Leeuv 1978, s. 79–82).

Identycznie traktuje tabu Mircea Eliade: „Na ogół jest lub staje się tabu każdy przedmiot, czynność lub osoba, która ma w sobie jakąś siłę o mniej lub więcej określonej naturze na skutek własnego sposobu bycia albo nabywa ją w wyniku jakiegoś przełamania płaszczyzny ontologicznej” (Eliade 1966, s. 21). Widzenie tabu na podobieństwo izolatora, który chroni przed zetknięciem z jakimś quasi-elektrycznym ładunkiem, utrzyma się także w pracach rezygnujących w zasadzie z założeń animistyczno-dynamicznych. Nie oprze się tej analogii Claude Lévi-Strauss, który pisze o przedmiotach izolujących, używanych przez menstruujące kobiety indiańskie (zgrzebla do drapania ciała, rurki do picia, widelce itp.). Gdy wzrasta potencjalny ładunek jednego z dwóch biegunów, muszą być one używane, by zapobiec krótkiemu spięciu (Lévi-Strauss 1969, s. 336; 1978, s. 500 nn., na materiałach Frazera 1911, s. 145–156, dot. kobiet i inicjowanych).

Na polskim gruncie tezę o związku zakazów magicznych z obecnością dusz zmarłych eksponował szczególnie Witold Klinger (1926) dowodząc zaduszkowego charakteru świąt Bożego Narodzenia, właśnie obecnością dusz wyjaśnia on sens obowiązujących wtedy zakazów (s. 35–37, 77–78). Nie inaczej czynił Stanisław Poniatowski (1932), akcentujący do przesady „umrzykowy” charakter obrzędowości dorocznej (s. 306). Także Kazimierz Moszyński (1967) — kwestionujący „teorię badacza” tam, gdzie nie zgadza się ona z wyjaśnieniem samych informatorów — z satysfakcją przytacza pochodzące wprost od chłopów animistyczne motywacje zakazu przedzenia w święta, w południe itp. (s. 264).

Podejście to znajduje swe zwieńczenie we wspomnianym w części pierwszej artykule Jadwigi Klimaszewskiej (1960), ogarniającym całość polskiego materiału i syntetyzującym go z perspektywy magiczno-animistycznej. Autorka uznaje za wiarygodne i dające rację ostateczną wszystkie animistyczne motywacje informatorów. tłumaczące zakaz obecnością dusz w okresach świątecznych: „Nie wolno było więc w tych okresach mleć, młócić, tłuc w ściepie (bo dusza może np. wtedy w ściepie przebywać), nie wolno zamiatać ani bielić domu, bo duszy oczy się zachlapie” (s. 116). Interpretację tę rozszerza na inne zakazy — np. jedzenia na dworze w wigilię: „Zapewne chodziło o to, by wraz z pokarmem nie połknąć unoszącej się w powietrzu duszy” (s. 119). Na końcu autorka dodaje wymiar historyczny i uogólnia: zakazy miały pierwotnie motywację animistyczną, a wraz z odchodzeniem wierzeń w obecność dusz — przybierały charakter czysto magiczny.

Powiedzieć trzeba, że ściśle animistyczne definiowanie tabu rzadko spotyka się w najnowszej literaturze obcej. Nietypowym przykładem może być preten-

dujące do ogólności opracowanie serbskich zakazów, dokonane przez Dušana Bandicia (1980a). W dalszej części będę polemizował z tymi nielicznymi tłumaczeniami autora, które mają charakter strukturalny; w całości praca ta nie wychodzi poza paradygmat myślowy animizmu.

Zaskoczenie przynosi też lektura artykułu F. A. Hansona (1982), autora pracującego na materiale maoryskim, a więc językowo polinezyjskim, skąd pochodzi sam termin tabu (*tapu*). Analizując go w konwencji łagodnie semiotycznej przychyła się on do zdania najwcześniejszych badaczy, którzy słowo *tapu* rozumieli jako stan występujący wtedy, gdy dane osoby lub rzeczy są pod wpływem duchów — *atua*. Z tego punktu widzenia nawet komplikującą okoliczność, że *tapu* raz oznacza rzeczy nieczyste, a kiedy indziej święte, wyjaśnia Hanson odwołując się do duchów; „gdy duch *atua* wpływający na coś był wysokiej rangi, wtedy rzecz była święta; jeśli zaś działający *atua* był zły, szkodliwy i niskiej rangi, wtedy stawała się ona nieczystą” (s. 78).

Aż dziw bierze, że semiotycznie zorientowany autor poprzestaje tak łatwo na wyjaśnieniu, które jest po prostu powtórzeniem uzasadnienia tubylczego. Tym dziwniejsze to, że właśnie semiotyka przestrzega przed pułapką „ostatecznego” wyjaśnienia, szukając znaczenia — wbrew hermeneutyce — w relacji wzajemnej *significansów*, nie zaś w jednoznacznym odniesieniu do *significatum*.

Nie trzeba zresztą odwoływać się do semiotyki — nie mam zamiaru być tu jej eksponentem — by wykazać wadliwość takiego wyjaśnienia. Byłoby ono wystarczające, gdyby miało sens stwierdzenie, że Maorysi najpierw ustalili sobie panteon duchów, a potem podciągali doń symbolikę i kwalifikację działań, stanów i rzeczy. Powiedział to już Zygmunt Freud polemizując z animistycznym rozumieniem tabu; reprezentował je wówczas w Niemczech Wilhelm Wundt, wedle którego wywodziło się ono z „lęku przed działaniem sił demonicznych [i] miało początkowo tylko jedno znaczenie: Strzeż się gniewu demonów!”. Odpowiedź Freuda brzmi:

„Wyjaśnienie Wundta jest niezadowalające, dalekie jest bowiem od odkrycia źródeł wyobrażeń tabu czy dotarcia do ich najgłębszych korzeni. Ani lęk bowiem, ani demony nie mogą być uznane w psychologii jako formy ostateczne, opierające się dalszej redukcji. Byłoby inaczej, gdyby demony istniały rzeczywiście; ale wiemy, że podobnie jak bogowie, są one tylko wytworami psychicznych sił człowieka: zostały stworzone z czegoś i coś było przyczyną ich powstania”. (Freud 1967, s. 34).

Krytykując Frazerowskie sposoby tłumaczenia tabu trzeba powiedzieć, że tam, gdzie w ich eksplanansie figuruje teoria animizmu, są one co najmniej niepełne; analiza przepisów biblijnych przekonuje, że przynajmniej zakazy nieczystościowe nie mogą mieć nic wspólnego z duchami. Natomiast w tłumaczeniach odwołujących się do magii sympatycznej tkwić może błąd logiczny: otóż o sensie zakazu wnosi się tu z sankcji — kary za jego przekroczenie. A przecież może być tak, że sankcja nie wiąże się wcale z naturą ani istotą zakazu. Widać to na przykładzie kodeksu karnego, jeśli potraktować go jako zbiór zakazów i odpowiadających im sankcji. Otóż z przepisu powiadającego, że za zabicie człowieka grozi kara od 8 do 25 lat lub kara śmierci, nie wynika nic, co wyjaśniałoby sens zakazu. Ów sens nie jest w systemie normatywnym wymieniony — jest widocznie oczywisty, skoro przepisy nie muszą go formułować. Jeśli nawet można przyjąć, że obawa przed karą bywa przyczyną przestrzegania zakazu, to przecież nie ona wyjaśnia jego źródła. Skoro nie ma logicznego sensu zdanie „zakaz zabijania powstał i istnieje dlatego, bo

wiadomo, że za jego naruszenie grozi sankcja x", tak też nie musi mieć sensu zdanie „zakaz szycia i wiązania powstał i istnieje dlatego, bo wierzono, że za jego naruszenie grozi sankcja y”.

Przeświadczenie, iż motywacja sankcji (logika magiczno-animistyczna) nie daje klucza do wyjaśnienia całej instytucji zakazu, że badać trzeba czas jego obowiązywania i sens zakazanych czynności, legło u podstaw strukturalnej interpretacji tabu.

III. TABU STRUKTURALISTÓW

Przy całej radykalnej odmienności trzeciego przedstawianego tu podejścia — strukturalnego, ma ono pewną cechę wspólną z orientacjami wcześniejszymi: zakaz nadal nie stanowi celu badania sam w sobie, jego analiza służy podbudowaniu tezy innej, tu — zostaje podporządkowana wywodom na temat struktury obrzędu. Linię tę nazywam „strukturalną”, nie zaś „strukturalistyczną”, by zaznaczyć w ten sposób, że wiąże się ona nie tyle ze strukturalizmem Levi-Straussa (który, jak pisałem, traktował tabu głównie jako operator klasyfikacji totemicznej), ale ze szkołą badań nad strukturą obrzędów widzianych jako obrzędy przejścia.

Ten sposób interpretowania zakazów przyjęto wywodzić od Arnolda van Gennepa, a stwierdzają to także współcześni jego reprezentanci (Steiner 1956, s. 35; Douglas 1966, s. 126; Stomma 1986, s. 154 nn.). Wypada tu tylko zauważyć, że w jego pionierskiej pracy poświęconej obrzędowi przejścia kwestia zakazów została całkowicie zbagatelizowana. „Jako że łatwiej jest wyliczać rzeczy, których nie wolno robić, od tych, które trzeba lub można robić, teoretycy znaleźli u wszystkich ludów cały szereg zakazów, tabu *etc.* i przecenili ich ważność” (Gennep 1960, s. 8–9) oto jedna z czterech tylko wypowiedzi, jakie w całym tym wpływowym dziele poświęcone są tabu; trzy pozostałe wzmianki są równie zdawkowe (s. 114, 117, 184). Myśl van Gennepa jest czytelna w całości dzieła: przejściu od stanu do stanu muszą towarzyszyć środki ostrożności. Tabu tworzy granicę między nowicjuszem i społeczeństwem, jest sposobem wyłączenia jednostki, a zarazem obrony grupy przed zagrożeniami ze strony osobnika w fazie marginalnej, związanej ze świętością. „Tabu to nie jest niebezpieczeństwo, to [...] środek ochrony przed niebezpieczeństwem” (s. 117).

Dokładnie w tym kierunku prowadzi swą interpretację zakazów magicznych towarzyszących obrzędowi Jan Stanisław Bystron (1916a). On także nie mówi o tabu, ale o „schemacie izolacyjnym” (s. 65; patrz też Poniatowski 1921 z jego bezprzedmiotową krytyką). W schemacie takim znajdują dogodne miejsce zakazy dotykania osób w stanie przejścia lub brania czegośkolwiek z ich rąk. Warto jednak zauważyć, że w pospiesznej interpretacji wszystko stało się obrzędem przejścia, a pojęciu temu — z jego „wyłączeniową” strukturą — została przydana zdecydowanie nadmierna moc wyjaśniająca.

Pierwszy przykład niewłaściwej interpretacji zakazu, a stąd i całego obrzędu, to zakaz podawania sobie przez żniwiarzy sierpa w czasie żniw. Zestawia go autor z zakazami przyjmowania przedmiotów z rąk kobiety nieczystej, menstruującej (Bystron 1916a, s. 10; 1916b, s. 57). Oczywiście implikuje to traktowanie żniw — na równi z menstruacją — jako sytuacji

przejścia, żniwiarzy zaś jako inicjantów, a przecież stanowi to oczywiste nadużycie interpretacyjne. W dalszej części pracy przedstawię inną propozycję rozumienia tego zakazu; trzeba go moim zdaniem widzieć na tle licznych zakazów wręczania przedmiotów z żelaza w sytuacjach tworzenia świątecznej wspólnoty; jako że niszczą one ową *communitas* — odświętną więź grupową, przyjaźń, tu. zaś — wspólnotę żniwną.

Przykład kolejny, ważniejszy, to Bystroniowskie traktowanie zakazów dotyczących kobiety ciężarnej w tej samej, wyłączeniowej konwencji. Cięża pojmowana jest znów jako okres przejścia, co narzuca takąż interpretację zakazów: to, że ciężarnej nie wolno wychodzić na zabawę, do studni po wodę, na zasiane pole, rozumie Bystron tylko jako intencję wyłączenia (1916a, s. 16). A przecież zakazy takie wcale nie są konkretyzacją uogólnionych zakazów kontaktu z innymi ludźmi, wychodzenia z domu itp., jakie skądinąd istnieją w niektórych okresach, np. w czasie nieczystości położnicy do wyvodu. Są raczej konkretnymi, ograniczonymi do szczególnych sytuacji implikacjami: jeśli ciężarna pójdzie na zabawę, to ją rozbije (chłopcy będą się bili), jeśli wyjdzie na zasiane pole — to ziarno uschnie. Zakazy te wymagają wyjaśnienia właśnie jako takie implikacje — formuły o niejasnym, jak dotąd, związku między czynnikiem działającym a efektem, między poprzednikiem a następnikiem, przesłanką a wnioskiem.

W końcowej części tego tekstu zaproponuję wyjaśnienie powyższych zakazów, wedle którego sankcje — ludowe motywacje są logiczną konsekwencją szczegółowych poglądów (wyrażonych w języku emicznym) na temat stanów początkowych. Okaze się wtedy, że ów logiczny mechanizm wynikania nie wiąże się z teorią zmiany stanów, a zakazy tego typu dają się uzasadnić bez odwołania do modelu obrzędu przejścia.

Z tej samej van Gennepowskiej inspiracji wyrasta całościowa propozycja interpretacyjna Ludwika Stommy (1976, 1981). W interesującej nas kwestii zakazu towarzyszącego obrzędowi autor proponuje tłumaczenie przypadających na daty przełomowe cyklu rocznego i życiowego zakazów (szycia, tkania, itp.) jako naturalistycznego wyrazu abstrakcyjnej idei zamykania. Z modelu van Gennepa wyprowadza wniosek, że czynności zamykające powinny być zakazane przed obrzędową zmianą, a nakazane — jako utwierdzające w nowym stanie — po jej dokonaniu (Stomma 1976, s. 103).

Wielką zaletą tej interpretacji jest powiązanie obrzędowości, i to zarówno rodzinnej, jak i dorocznej, z pozostałymi sferami działalności symbolicznej, od rachuby czasu po magię i demonologię. Ale skoro diabeł ukrywa się w szczegól, zwróćmy uwagę na pewne tkwiące w tym podejściu niedogodności. Oto w materiale faktograficznym obok zakazów wiązania, motania, przedzenia znajdują się też — wymieniane w tych samych momentach — zakazy gięcia, łamania, rąbania, siekania, nie mówiąc już o pracach uznawanych za ciężkie i hałaśliwe, które nie dają się przecież ująć jako czynności zamykające. Ponadto, gdyby koncepcja otwierania i zamykania stanu przez następujący po zakazie nakaz wiązania miałyby być słuszne, to czynności zamykające, zabronione w pierwszej fazie obrzędu, a zalecane jakoby w ostatniej, powinny mieć charakter symetryczny; nie potwierdza tego materiał — różnorodnych zakazów wiązania w pewne dni nie równoważą sporadyczne nakazy typu zawiązywania nożyc na św. Mikołaja, jak proponuje autor.

Zauważmy też, że jeśli zakaz ma się gruntować na modelu przejścia, to sankcje powinny tej fazy dotyczyć. Tak więc np. obowiązujący ciężarną zakaz wiązania i motania powinien być przez myśl ludową motywowany groźbą trudnego porodu. Jest tak w istocie, ale zastanawiają przypadki odmienne: gdy powiada się, że czynności zawiązujące powodują ograniczenie rozwoju płodu. Co więcej, towarzyszy temu formułowane *explicite* zalecenie, by wszelkich zakazów przestrzegać zwłaszcza w pierwszym okresie ciąży, wtedy bowiem formuje się płód.

Co więc zrobić, gdy motywacja zakazu nie wykazuje związku z modelem przejścia? Oczywiście można powiedzieć, że tłumaczenie ludowe — „wtórna motywacja” — nie odpowiada „głębokiej strukturze” zakazu; tyle że pozostaje wtedy wątpliwość, co w takim razie wyjaśniamy: skąd wzięła się owa głęboka struktura, jak ją ustaliliśmy, jak wreszcie wytłumaczyć wyrażoną *explicite* formułę zakazu. Strukturalny zapal może zaprowadzić, jak zaraz zobaczymy, w ślepą uliczkę konsekwentnego ignorowania „etnoeksplicacji”, a wraz z nimi wszelkiego detalu, na rzecz konstruowania coraz ogólniejszych formuł wyjaśniających.

Zapoczątkował tę drogę Edmund Leach (1964) postulując rozumienie tabu jako mechanizmu tłumienia ambiwalencji (omówienie — Wasilewski 1980, 1987). Ponieważ ambiwalencje takie zawierają się nieuchronnie w strukturze obrzędu przejścia, tezy Leacha zdawały się pasować do nowszych badań nad obrzędowością. W praktyce doszło raczej do deklaratywnego aniżeli konkretno-analitycznego ich zastosowania (Stomma 1986, s. 152–156). Nie dziwi to zważywszy na sygnalizowane w pierwszej części pracy odstawanie Leachowskiego podejścia od materiałowych realiów, generalizacje szyte na wyrost i rozmiijające się z wnioskami konkretnych analiz.

Przykładem bezproduktywności takiego podejścia niech będzie strukturalna interpretacja serbskich zakazów magicznych przez Ivana Kovačevića (1978, 1985) i w mniejszym stopniu Dušana Bandicia (1980a, b). Pierwszy autor umieszcza na kalendarzowej linii różne zakazy (nie konkretyzując ich zresztą) przypadające na okres jesienny i stwierdza ich nasilenie w terminie pomiędzy 14 września (Podniesienie Krzyża Św.) a 3 grudnia (prawosławna św. Barbara). Przywodzi go to do wniosku, który brzmi jak karykatura: wiele zakazów przypada na jesień, ponieważ jest to okres przejściowy między latem a zimą. Przejściowość ową uzasadnia się tym, że lato jest okresem aktywności gospodarczej, a nieaktywności obrzędowej (religijnej), zima zaś — odwrotnie; a zatem muszą one być przedzielone ambiwalentnym i tabuizowanym okresem przelomu (Kovačević 1985, s. 166–174).

Także przypadające w konkretnym momencie zakazy związane z siewem chcą wymienieni autorzy rozumieć w odwołaniu do pojęcia logicznej ambiwalencji. Bandić (1980b, s. 29) powiada enigmatycznie, że „zakazy siewne związane są z dialektyczną jednością siewcy i świata zewnętrznego, domu i wsi”. Kovačević (1985 s. 164–165) mówi znów o „złożonym systemie tabu, towarzyszącym przenoszeniu [= przejściu] zasiewu od spichlerza do ziemi”.

Zapewne, nietrafne interpretacje nie muszą unieważniać tez, na których się

zasadzają. Niemniej, choć nie są dowodem ich fałszywości, podważają nasze do nich zaufanie, każą uważniej przyrzeć się obiegu monecie paradygmatu — czy aby nie jest ona żetonem bez pokrycia. W powyższym przypadku rodzi się wątpliwość w moc wyjaśniającą stwierdzenia, że obrzędy przejścia leżą w sferze niebezpieczeństwa i stąd obfitują w tabu (van Gennep przywołany przez Kovačevicia 1980, s. 143). Jak bowiem ma zeń wynikać wyjaśnienie któregoś konkretnego zakazu obowiązującego w okresie siewu, prokreacji lub płodności u ludzi czy zwierząt — np. zakazu pożyczania i wydawania rzeczy z domu, gotowania i palenia w piecu, gwizdania albo siewu w dniu z głoską „r” w nazwie?

Zauważyć wypada, że oparcie się na paradygmatycznej równości „przejściowość = ambiwalencja = tabu” doprowadza do rażącego wywietrzenia analizy z etnograficznego konkretności. Zwróćmy uwagę, że z trzech elementów obecnych w każdej formule zakazu — co jest zakazane, kiedy i dlaczego (czyli pod jakimi rygorami) — krytykowani autorzy przytaczają tylko jeden: datę obowiązywania zakazu. To z niej interpretator wyprowadza nieuchronny wniosek, że zakaz przypada na okres przejścia; uzasadnienie zawsze daje się dopasować. Punkt wyjścia staje się punktem dojścia, to co wiedzieliśmy na początku, wiemy i na końcu. Po drodze zgubione zostały możliwości odczytania czegoś nowego — semantyki zakazu, zrozumienia, dlaczego zakazane są te a nie inne działania, na jakiej zasadzie wiążą się z nimi określone, specyficzne konsekwencje, czy okres, na który przypadają, opisywany jest w języku symbolicznym danej kultury rzeczywiście jako faza przechodzenia od stanu *a* do stanu *b*, czy też może jest to tylko nałożona z zewnątrz analogia.

Na obronę tej orientacji trzeba jednak powiedzieć, że ignorowanie w interpretacjach zakazu elementu jego motywacji (sankcji) nie musi stanowić błędu logicznego. Wręcz przeciwnie: pisząc powyżej o pochoptności Frazerowskiego wnioskowania na temat natury zakazu z sankcji („kary”), opowiedziałem się za dopuszczalnością takiej eliminacji. Bo przecież wierzeniom i zwyczajom towarzyszą nieuchronnie „etnoeksplicacje” — ludowe etymologie i wtórne racjonalizacje bez większej wartości wyjaśniającej. Napotykamy tu istotną niejednorodność materiału: czasem zakaz jest jakby działaniem („przez zaniechanie”), zabronionym z głębokich powodów, których ludowe dociekanie nie jest w stanie odtworzyć, posługując się co najwyżej motywacją powiadającą, że karą za czyn *x* jest sankcja *y*. Kiedy indziej zakaz bywa wierzeniem: czynność *x* powoduje w pewnych warunkach skutki *y*, a ponieważ te ostatnie mają charakter niepożądany, stąd należy wystrzegać się działań *x*. W tym właśnie wypadku etnolog nie ma żadnego innego klucza, jak tylko wyjaśnienie wierzenia w całości — jako implikacji.

Tak więc motywy zakazów wolno niekiedy sprowadzać do mało ważnych „etnoeksplicacji”, które trzeba ignorować skoro, sedno i tak leży w zabronionej czynności. Często jednak — przeciwnie, trzeba widzieć zakaz jako całość, chciałoby się rzec jako „etnoimplikację”, w której właśnie następnik (sankcja, konsekwencja) umożliwia zrozumienie całości. Trudność polega na tym, że za pomocą żadnego wzoru, schematu czy testu nie da się z góry określić, która z obu strategii jest stosowniejsza w konkretnym przypadku. Nie można

zaczynać od dowodu na fałszywość jednego z tych podejść — można jedynie, przeprowadzwszy do końca oba rozumowania, zademonstrować większą skuteczność jednego z nich. Dokonajmy takiej prezentacji.

IV. TABU I MEDYCyna: OKRES PŁODOWY A TEORIA HUMORALNA

Punktem wyjścia niech będzie pewien zakaz dietetyczny, obowiązujący kobietę ciężarną: nie wolno jej jeść mózdzku, bo by dziecku „z noska kapalo”, śledziony — bo byłoby głupkowate i „śmiałyby się ciągle”, ani też serca, bo „miałoby zapchaną głowę” i źle by się uczyło (Lilientalowa 1905, s. 162, 170; identycznie 1904, s. 144, z dodaniem do punktu pierwszego: „miałoby krótką pamięć”). Jest to zakaz żydowski — o pozabiblijnym, ludowo-magicznym, acz nietrywialnym charakterze — i okoliczność ta uprawnia do poszukiwania jego rodowodu w obrębie dawnej tradycji medyczno-filozoficznej, przekazywanej na piśmie od starożytności.

Skojarzenie pierwsze — wiązanie flegmy i innych soków cielesnych (nasienia, szpiku) z mózgiem, z którego spływają przez kanał kręgowy, było czynione przez Arystotelesa i Pliniusza (Onians (1954, s. 112). *Historia naturalis*, ks. XI, r. LXX, wiąże też serce zwierzęce — jeśli jest „stężałe i twarde” — z głupotą (Pliniusz Starszy 1845, s. 289). Wywodzenie śmiechu ze śledziony to jak zobaczymy — równie stara koncepcja. Natomiast synonimiczny związek między szpikiem a flegmą zanotowany jest w samym języku — także w polskim, gdzie określenie „szpik” oznacza „smarki” i „smarkacza” (patrz choćby *Słownik warszawski*, s. v. szpik, śpik).

Przeskakując na chwilę do odległego a znamiennego materiału z własnych badań w Mongolii, przytoczę notowane tam często wierzenie, że dzieciom nie należy wycierać nosów (w rezultacie czego są zawsze nieco usmarkane), bo „zabraknie im w życiu szpiku”. Chodzi tu nie o szpik kostny u człowieka, ale ten zawarty w kości baraniej, sporadycznie bydłowej, w planie symbolicznym traktowany jako symbol długowieczności („nie wysycha przez tysiąc lat”), zjadany obrzędowo w trakcie rodzinnej wieczerzy na koniec starego roku (*bituun*). Znamienne jest, że alternatywną motywacją zakazu było to, że dzieci „nie będą się dobrze uczyły ksiąg”; formuła takiej odpowiedzi, *nom surdachguy*, pojawiała się w standardowej formie na równi z motywacją odwołującą się do szpiku. Obie one są zaskakująco bliskie sankcjom zakazu żydowskiego. Każe to dopatrywać się korzeni tego przekazu w jakiejś wspólnej, mającej starożytny rodowód koncepcji anatomiczno-filozoficznej.

Ideą taką był humoralizm — teoria wiążąca poszczególne temperamenty, zdolności i mankamenty charakterologiczne z odpowiednimi „sokami” (łac. *humores*), produktami organów ciała — mózgu, serca, śledziony i wątroby. Popelnilibyśmy jednak prosty błąd typu „widzieć drzewa, a nie dostrzegać lasu”, gdybyśmy odnotowali tylko te jednoelementowe uwarunkowania pojedynczych części składowych zakazu. Są to bowiem fragmenty większej całości, które dopiero po jej rekonstrukcji odsłaniają swój pełny sens. Oto przykład tekstu mitycznego, który daje wgląd w taką całość.

„Adam przed zgrzeszeniem miał ciało anielskie i znał wszelką muzykę, a głos miał dźwięczny, który brzmiał jak monochord. W grzeszeniu jednak do jego szpiku i łądźwi wpelził rodzaj wiatru

[biorącego się] ze złości węzowej, który jest nawet dziś u każdego człowieka. I z tego wiatru nabrzmiała śledziona i nieestosowna radość, śmiech i rechot są wzbudzone [...] Bowiem tak jak w zgrzeszeniu Adama, jego święta i cnotliwa natura płodzenia została zmieniona na śmiech i rechot. Albowiem nieestosowna uciecha i śmiech miała pewien związek z rozkoszą cielesną, a to stąd, że wiatr, który wzbudza śmiech powstający ze szpiku człowieka, wstrząsa jego łędźwiami i organami wewnętrznymi" (Hildegarda von Bingen 1903, s. 148–149).

Fragment ten pochodzi z dzieła średniowiecznej mistyczki — a zarazem pierwszej niemieckiej lekarki, św. Hildegardy z Bingen — powstałego w drugiej połowie XII w., zatytułowanego *Causae et curae* (O przyczynach [chorób] i sposobach leczenia). Traktat ten formułuje całościową teorię typów psychofizycznych, temperamentów ludzkich jako charakterologicznych niedoskonałości powstałych wraz z upadkiem pierwszych rodziców. Za doskonały uznany zostaje temperament sangwiniczny, warunkowany krwią, który cechować miał Adama przed upadkiem; pozostałe temperamenty — opatrywane znanymi już w starożytności terminami: choleryczny, melancholiczny i flegmatyczny — warunkowane są gorszymi sokami: żółcią, czarną żółcią i flegmą (św. Hildegarda nie wyróżnia ich zresztą, lecz ujmuje pod łączną nazwą *flegmata*). Powodem wytworzenia się owych trzech gorszych soków było skoagulowanie się krwi w efekcie pierwszego grzechu — spożycia jabłka. *Si enim homo in paradiso mansisset, in immutabili et perfecto statu perstitisset [...]. Si enim homo in paradiso permansisset, flegmata in corpore suo non haberet [...]. Cum enim Adam divinum praeceptum praevaricatus est, in ipso momento melancolia in sanguine eius coagulata est* (Hildegarda von Bingen 1903, s. 36, 143. „Gdyby człowiek pozostał w raju, utrzymałby się w stanie niezmiennym i doskonałym [...]. Gdyby pozostał w raju, nie miałby w swym ciele soków flegmistycznych [...]. Gdy bowiem Adam złamał przykazanie boskie, w tym samym momencie skoagulowała się we krwi jego melancolia”).

Wykład teorii humoralnej zacząłem nie od jej dziejowych początków, ale od punktu kulminacyjnego w jej rozwoju. Hildegarda von Bingen nie była wszak autorką humoralizmu, ale to ona jako pierwsza wyraziła myśl kluczową dla prezentowanego tu wywodu — umieściła wyłonienie się temperamentów w momencie upadku Adama.

Chcąc naszkicować zarys teorii humoralnej trzeba przypomnieć, że jej twórcą uznanym w podręcznikach historii medycyny (Szumowski 1961, s. 50–51; Seyda 1977, s. 47–51) był Hipokrates (V w. p.n.e.). Zwieńczył on teorię humoralnej patogenety, opracowaną wcześniej przez krotońską szkołę lekarsko-filozoficzną; spośród jej przedstawicieli zasługuje na wzmiankę Alkmeon z Krotony. Nieprzypadkowo to właśnie w Krotonie — siedzibie szkoły pitagorejskiej — położono podstawy pod późniejsze usystematyzowanie związków między elementami mikro- i makro-kosmosu. Cztery organy ciała ludzkiego i ich produkty — soki, których równowaga w ciele jest podstawą zdrowia — warunkują cztery podstawowe temperamenty; im też są przyporządkowane elementarne jakości, strony świata (wiatry), pory roku i życia, obiekty astrologiczne itd. Oto jak wyglądały one poczynając od II w. n.e., zestawione przez Antiochosa z Aten (Seznec 1939, s. 45; patrz tab.).

Wyjaśnić trzeba, że termin „czarna żółć” odnosić się może do ciemnej, zastoinowej krwi żyłnej, widocznej w śledzionie zmarłych na choroby zakaźne (Szumowski 1961, s. 50), może to być też zdegenerowana żółć. To z greckiej nazwy czarnej żółci, *melaina cholis*, bierze się określenie temperamentu

Znaki Zodiaku	Pory roku	Okresy życia	Żywioły	Strony świata
Baran Byk Bliźnięta	Wiosna	Dzieciństwo	Powietrze	Południe
Rak Lew Panna	Lato	Młodość	Ogień	Wschód
Waga Skorpion Strzelec	Jesień	Dojrzałość	Ziemia	Północ
Koziorożec Wodnik Ryby	Zima	Starość	Woda	Zachód

Jakości podstawowe	Stany ciał	Humory	Temperamenty	Kolory
Gorąco — Wilgoć	Płynny	Krew	Sangwiniczny	Czerwony
Gorąco — Sucho	Subtelny (Gaz)	Żółć	Żółciowy (Choleryczny)	Żółty
Zimno — Sucho	Gęsty	Czarna żółć	Melancholij- czny	Czarny
Zimno — Wilgoć	Stały	Limfa	Flegmatyczny	Biały

melancholicznego; podobnie jest z pozostałymi nazwami: żółć, *cholos*, warunkuje temperament choleryczny itd.

Tak więc w dzisiejszej potocznej terminologii psychologicznej brzmi echo teorii humoralnej, przy czym dopiero w średniowieczu wypracowano charakterologiczne odpowiedniki antycznych terminów fizycznych. Rozpatrując możliwy wpływ idei humoralnej na ludowe zakazy trzeba zwrócić uwagę właśnie na te treści, które zostały wniesione w wiekach średnich, poczynając od XII stulecia, przez Hildegardę z Bingen i jej współczesnych — Williama of Conches, Huguesa de Fouilloi i in.

Autorzy ci przekształcają starożytną klasyfikację soków cielesnych i typów fizycznych w teorię temperamentalnego ukształtowania i zróżnicowania człowieka. Zasługą Hildegardy z Bingen będzie unikalny wywód o charakterologicznym zepsuciu człowieka w chwili pierwszego grzechu i zobrazowanie owej koncepcji upadku w słowach sugestywnego mitu etiologicznego, którego próbkę poznaliśmy powyżej.

Dla zwartej prezentacji całości średniowiecznej doktryny humoralnej oddam głos Erwinowi Panofsky'emu, który w paru swoich pracach, poczynając od studium twórczości Albrechta Dürera, przedstawił zaplecze intelektualne, jakie legło u podstaw kilku rycin tego wybitnie melancholijnego twórcy, autora *Upadku pierwszych rodziców* i *Melencolia I*.

„Wedle tej doktryny, sformułowanej w XII w., oryginalna natura człowieka nie była pierwotnie określona ani zepsuta przez przewagę któregośkolwiek z tych tajemniczych płynów, do których nadal czynimy aluzję, kiedy używamy takich wyrażań, jak sangwiniczny, flegmatyczny, choleryczny i melancholiczny. Zanim Adam ugryzł jabłko, konstytucja człowieka była doskonale zrównoważona [...] i stąd był on nieśmiertelny i bezgrzeszny. Wierzano, że dopiero zniszczenie tej pierwotnej równowagi uczyniło organizm ludzki podatnym na choroby i śmierć, a duszę ludzką podatną na przywary, przy czym rozpacz i skąpstwo są powodowane przez czarną żółć, duma i gniew przez żółć, obżarstwo i lenistwo przez flegmę a rozpusta przez krew. Natomiast zwierzęta były śmiertelne i złe od samego początku. Z natury były melancholiczne, choleryczne, flegmatyczne albo sangwiniczne — zakładając, że temperament sangwiniczny, zawsze traktowany jako bardziej pożądanym od innych, nie był identyfikowany z doskonałą równowagą [jak to czyniła Hildegarda z Bingen w cytowanym wcześniej fragmencie — przyp. J.S.W.]. Tak więc XVI-wieczny wykształcony odbiorca z łatwością mógł rozpoznać w czterech rodzajach zwierząt na rycinie Dürera [*Upadek pierwszych rodziców*] przedstawicieli czterech humorów i ich moralne konotacje: jeleń oznacza smutek melancholiczny, królik — sangwiniczną zmysłowość, kot — choleryczne okrucieństwo, a wół flegmatyczną ospałość” (Panofsky 1955, s. 85; dobre streszczenia teorii humoralnej — Panofsky 1971, s. 277n; Kępiński 1985, s. 279–321).

Na ostatku cofnijmy się ponownie do przełomowego XII stulecia, by wspomnieć, że to u jego schyłku pojawił się pierwszy syntetyczny wykład doktryny w całej pełni — *Tractatus de complexionibus*, przypisywany niejakiemu Johannowi von Neuhaus, w którym połączone zostają systematycznie cechy: charakterologiczne ze szczegółami fizjologicznymi i dietetycznymi.

„W ten sposób został po raz pierwszy zrealizowany ideał odrębnego i całościowego kompendium średniowiecznej doktryny o temperamentach. Co jeszcze pozostawało do zrobienia, to jej przekład na język codzienny i zadanie to zostało skwapliwie podjęte w XIV i XV stuleciu [...] w niezliczonej ilości tanich rękopisów, arkuszy rycin [*Bilderbogen*], almanachów, popularnych broszur na temat kompleksji. Oparte na ogół o traktat Johanna von Neuhaus przynoszą do najskromniejszej chaty nie tylko przekazywane od późnej starożytności definicje typów temperamentu, ale i bardziej jeszcze szanowaną koncepcję tej tajemniczej korespondencji między żywiołami, humorami, porami roku i okresami życia człowieka, w formie uproszczonej i dość okrojonej” (Klibansky, Panofsky, Saxl 1964, s. 115–116).

V. LUDOWA NAUKA O TEMPERAMENTACH

Gdy etnograf napotyka słowa o „skromnych chatach” — wie, że jest już w domu. Może przypuszczać, że treści owych „niezliczonych druków” docierały na wieś — także w przypadku Polski — utrwalonymi kanałami. Może też zastanawiać się, czy kierunek przepływu treści pomiędzy — mówiąc słowami Jacquesa Le Goffa — kulturą uczoną a kulturą ludową był tylko jeden: z góry do dołu.

Zanim można będzie wdać się w badanie historyczne, trzeba wyraźnie wyartykułować sens symboliczny przedstawionych wyżej zakazów, które dopiero teraz odsłaniają swoje ukryte znaczenie. Wystarczy nałożyć średnio-wieczne wyobrażenia na temat okresu rajskiego jako bezhumoralnego na etnograficzny materiał zakazów dotyczących ciężarnej, by zrozumieć, że w okresie noszenia płodu należy realizować stan rajski przez zakaz wszystkiego tego, czego w raju nie było: tu jest to zakaz spożywania takich pokarmów, które prowadzą do ułomności, jakie rajska kondycja wyklucza. Ciężarna przestrzegająca żydowskiego zakazu dietetycznego: nie jedząc mózdzku, serca i śledziony, unika tego, co mogłoby wytrącić płód ze zbalansowanej harmonii przedhumoralnej, przechylając jego rozwój w stronę któregoś z niepożądanych temperamentów: flegmatycznego, krwistego i śledzienniczego.

Warto zwrócić uwagę, że nie tylko czynności zakazane — zabronione rodzaje pożywienia — ale także sankcje za przekroczenie zakazu sformułowane są nie w sposób dowolny, ale jako implikacje humoralnej teorii. Śmiech — konsekwencja jedzenia śledziony — jest przecież przywarą temperamentu melancholичnego, czyli śledzienniczego (w średniowiecznym jego rozumieniu, wedle którego melancholik raptownie przechodził od rozpacz do nerwowego śmiechu). „Kapanie z nosa” to oczywista przypadłość flegmatyka, cierpiącego na nadmiar śluzu. Również zła pamięć jest cechą temperamentu flegmatycznego, co w teorii humoralnej uzasadnia się tym, iż pamięć rezydować ma w zimnej i suchej części mózgu, która siłą rzeczy szwankuje u „wilgotnego” flegmatyka; stąd też dobrą pamięć mają melancholicy (Klibansky, Panofsky, Saxl 1964, s. 35 przyp. 76; s. 69, przyp. 5; s. 118, 191).

Niekonsekwencje tkwią natomiast w trzecim członie rozpatrywanego zakazu. Reguła niejedzenia serca powinna być tłumaczona obawą przed temperamentem krwistym (por. białoruskie przekonanie, że dziewczyna nie może jeść serca, „bo będzie sierzdzista” — Federowski 1897, s. 311; archaiczna koncepcja temperamentalna jest zapisana w samej etymologii: *sier(d)ce* > *sier-dzić*). Jednak motywacja zakazu żydowskiego — to że dziecko miałoby „zapchaną głowę” — jest niezgodna ze znanym nam kanonem humoralnym; przecież to właśnie sangwinikom przypisywano zdolność łatwego uczenia się, jako że *cellula logistica* miała być ulokowana w cieplej i wilgotnej części mózgu (Klibansky, Panofsky, Saxl 1964, s. 68–69). Zauważmy też, że w żydowskim zakazie najwyraźniej zgubił się temperament choleryczny, z pewnością bardziej niepożądany aniżeli bliski idealnemu sangwiniczny; stąd mogło też dojść do pomyłkowego przedstawienia. Być może zresztą zakaz żydowski opiera się na innym wariacie „uczonej” tradycji humoralnej — bo przecież nie wprost na pismach św. Hildegardy.

Zważywszy wielość naruszeń logiki, zniekształceń i przeinaczeń, które musiały mieć miejsce pomiędzy obszarem kultury ludowej, a wiedzą medyczno-filozoficzną

wieków średnich, można spytać, czy teza o związku zakazów magicznych i reguł humoralnych jest w ogóle do udowodnienia. Dla jej rozpatrzenia przedstawmy na początek kilka takich zakazów, które w swych sankcjach wyraźnie nawiązują do podstawowej zewnętrznej przywary flegmatyka. Są to zakazy skierowane na uniknięcie nadmiernego zaflegmienia przyszłego dziecka: ciężarna nie powinna gryźć żywicy, bo dziecko będzie się ślinić (Szubertowa 1950–51, s. 602). Pod tym samym rygorem położnica przed wywodem nie przedzie i nie szyje, co bywa motywowane unikaniem ślinienia nitki (Magiera 1900, s. 57); mówią też o tym motywacje zakazu przedzenia w cyklu rocznym, typu „boby się bydło śliniło” (Federowski 1897, s. 345; Gaj-Piotrowski 1967, s. 37, Uspieński 1985, s. 257), co oczywiście nie stanowi wyjaśnienia istoty samego zakazu. Ciężarnej nie wolno jeść mózdzku, „bo dziecku włosy wyjdą” (Federowski 1897, s. 308), wylizywać szpiku z kości, bo dziecko będzie usmarkane (Malicki 1947, s. 82; Witanowski 1893, s. 275); z tych samych względów nie powinna ona brać wody ciekącej z dachu ani stać pod okapem w czasie deszczu (Werenko 1896, s. 118). Interesującą motywację posiadają też zakazy wobec rodziców chrzestnych. W dniu chrztu nie wolno im smarować wozu ani czyścić butów, bo dziecko będzie smarkate (Drozdowska 1963, s. 119; Matczakowa 1963, s. 140).

W odniesieniu do tych przykładów można powtórzyć zadawane już wcześniej pytania. Po pierwsze, czy zasmarkanie dziecka jest samo w sobie przypadłością na tyle groźną, by obawa przed nim mogła wywołać zakaz jedzenia szpiku lub czyszczenia butów? Po wtóre, czy Frazerowski związek – skądinąd bezsprzecznie istniejący na płaszczyźnie słowno-skojarzeniowej – między smarowaniem (wozu) a smarkami jest wystarczającą okolicznością dla powstania zakazu? Ponieważ na oba te pytania musi paść odpowiedź negatywna, nasuwa się następująca konkluzja: skoro zakazy te nie mają sensu samoistnego, to stanowić o nim musi szersza konstrukcja wierzeniowa, w której „smarkatość” jest tylko symbolem (lub składową) jakiejś istotniejszej niepożądanego przypadku. Takie wnioskowanie doprowadza do konieczności przyjęcia istnienia szerszej teorii humoralnej, z której wynikałyby poszczególne zakazy.

Proponuję zatem badanie tradycyjnej ludowej wiedzy o temperamentach. Nie musiała to być zresztą nauka wyrafinowana; skojarzenia, na których bazowała, były proste i – chciałoby się powiedzieć – po Freudowsku jednoznaczne: ciężarnej nie wolno przechodzić przez dyszel, „bo dziecko będzie mieć wtedy duży temperament” (Drozdowska 1963, s. 119; bardziej dosłownie – KŁW 1967, s. 97). Popędliwości temperamentalnej mają też zapobiegać zakazy dietetyczne: ciężarnej nie wolno jeść drobiu, bo jej dziecko „będzie się czaplić jak kura” albo „jak kogut będzie latał za dziewczynami” (Drozdowska, tamże).

Czy da się dla kultury ludowej zestawić listę takich zwierząt, które byłyby odpowiedzialne za konkretne cechy charakterologiczne, na wzór wzmiankowanego Dürerowskiego ujęcia czterech zwierząt jako symboli czterech temperamentów? Wymieniane w zakazach zwierzęta – od myszy przez wiewiórkę do niedźwiedzia – związane są na ogół tylko z ułomnościami fizycznymi, ale zabrania się ciężarnej np. głaskania kota, „bo dziecko będzie złe” – a więc identycznie jak u Dürera (bad. teren. Zawoja, woj. bielskie 1988; kot jako zwierzę złe – Federowski 1897, s. 188–189).

W roli zwierzęcia zakazanego w okresie ciąży najwyraźniej występuje zając, którego zobaczenie, wzięcie do podółka lub zjedzenie jego mięsa powoduje według notorycznych deklaracji — identycznych jak w materiale światowym — narodzenie dziecka z zajęczą wargą (Malicki 1947, s. 83; Matczakowa 1963, s. 118, 132; Jastrzębska 1965, s. 140; Werenko 1896, s. 118 — zezowate). To banalne przekonanie ukrywa głębszą treść, której odsłonięcie wymagałoby prezentacji tego zwierzęcia w roli mitologicznego trikстера, jako istoty wyprowadzającej z raju. Materiał słowiański jest skromny, jeśli porównać go z danymi systemów mitologicznych wszystkich innych kontynentów, dlatego też jego prezentację należy odłożyć do oddzielnego studium porównawczego.

Zadaniem zakazów jest więc utrzymanie wokół kobiety w ciąży idealnej, rajskiej „sytuacji płodowej” — harmonii i równowagi. Powinna więc ona unikać widoku śmierci, zabijania zwierząt, bicia, kalectwa i nieczystości. Nie powinna złościć się, żywić zawiści, patrzeć na bijących się, kraść; ma patrzeć na rzeczy piękne, być opanowana i zgodliwa, nie ma być „za bardzo honorowa” (Lilientalowa 1904, s. 144, Malicki 1947, s. 82–83; Szubertowa 1950–51, s. 602; Drozdowska 1963, s. 118; Witkoś 1977, s. 65).

Pora pokazać, że wprowadzenie perspektywy humoralnej może pogłębić rozumienie zakazów magicznych, takich jak np. często obowiązujący zakaz spania. Nakłada się go zarówno na kobietę ciężarną — we dnie — pod rygorem śmierci dziecka (w polskim kanonie źródłowym bodaj nie notowany, ma jednak powszechny zasięg europejski — patrz Ciszewski 1905, s. 15), jak i na położnicę zaraz po porodzie, „bo na wieki by zasnęła”, „dostanie krwotoku” (DWOK 7: 148; Witanowski 1893, s. 275; Witkoś 1977, s. 66 „nie kłaść rąk pod głowę — szyja będzie wolowata albo pokarm pójdzie do głowy”). Zakaz ten bywa formułowany wobec panny młodej na weselu — by później nie była ona gnuśna (DWOK 33, s. 288). Funkcjonuje on też w czasie chrztu — pod postacią złej wróżby dla śpiącego wtedy dziecka (Federowski 1897, s. 212; Jastrzębska 1965, s. 150). W momencie śmierci można widzieć go w postaci pozytywnej — w praktyce budzenia domowników i sąsiadów w momencie śmierci, w czuwaniu przy zmarłym (DWOK 49, s. 529; 54, 299–300 — wyraźny sens inicjacyjny huculskiego czuwania i specyficznych rozrywek je ułatwiających; Dworakowski 1935, s. 142) oraz w zakazie spania, gdy we wsi dokonuje się eksportacja zwłok (DWOK 26, s. 121).

W cyklu rocznym zakaz spania obowiązuje w wielkanocną niedzielę — po powrocie z rezurekcji („bo będzie się drzeć przy robocie wieczornej”, Cisek 1889, s. 68; „złodziej okradnie”, Kantor 1914, s. 237; „bo się umrze”, Cercha 1919, s. 40; Gaj-Piotrowski 1967, s. 58; Kwaśniewicz 1985, s. 22), w poniedziałek wielkanocny (Kotula 1962, s. 66; Witkoś 1977, s. 146) oraz w wieczór wigilijny przed pasterką (Cisek 1889, s. 68; Saloni 1902, s. 254; Kosiński 1903, s. 84; Cercha 1919, s. 40) i wreszcie w dzień Bożego Narodzenia, przy czym nierzadką sankcją jest wyleganie zboża (Pleszczyński 1893, s. 732; Tetmajer 1898, s. 171; Witowt 1901, s. 178; Miklavec 1902, s. 341; Dworakowski 1964, s. 84, 86; Lechowa 1967, s. 25; Kwaśniewicz 1985, s. 14, 22).

Ten sam zakaz formułowany jest rzadziej w odniesieniu do ostatniej niedzieli zapustów lub samych ostatków, przy czym motywacja — jak zawsze w tym okresie — związana jest z lnem: gospodynie nie kładą się, żeby się len nie pokładał (Kopernicki 1887, s. 206; Lechowa 1967, s. 26); sporadycznie zakaz ten dotyczyć może wszystkich przedświątecznych wieczorów, gdy w kościele

trwają nieszpory (Kosiński 1903, s. 84), czasu, gdy w kościele odprawia się suma (Gaj-Piotrowski 1967, s. 195), i dnia, w którym przyjęło się komunie (DWOK 48, s. 44).

Pominę oczywistą okoliczność, że zakaz spania w momentach obrzędowych ma swój pozahumoralny rodowód — głębokość warstwy mitologicznej, z której pochodzi, jest znacznie większa, o czym przekonuje choćby materiał zgromadzony przez Frazera. Pominę też wymagający szerszego oświecenia sens religijny owej praktyki jako czuwania (wyraźny zwłaszcza w momentach wigilijnych), koncentrując się na problematyce temperamentalnej. Teoria humoralna w swej oficjalnej, nieludowej wersji prezentuje skodyfikowany pogląd w kwestii spania. Jest mianowicie ospałość — obok niezadowolenia — nieodłączną cechą usposobienia melancholicznego, które było przecież „znenawidzone jako najgorsze”. Iluminowane rękopisy i drukowane kalendarze, na które autor ten powołuje się jako na pierwowzory ryciny Dürera *Melencolia I* dla ilustracji tego temperamentu, „ukazują rolnika usypiającego przy pługu, mieszczanina — przed krucyfiksem, niewiastę przy kołowrotku (Panofsky 1971, s. 278, 280 i ryc. 246; Klibansky, Panofsky, Saxl 1964, s. 301 i ryc. 89–90).

Warto przyrzeć się tym ludowym wierzeniom, w których pojawia się moment senności, opieszałości, a także bólu głowy, albowiem przypadłości te można traktować jako ludowe przeformułowania cech dwóch najbardziej niepożądanych temperamentów — melancholicznego i flegmatycznego. Ciekawe zgrupowanie elementów humoralnych pojawia się w obrzędzie sobótkowym. O Kupale powiada się — według nieprecyzyjnej niestety wzmianki — że „pilnuje wzrostu zboża i pośpiechu w robocie” (przy żniwach), zaś „kto na sobótcie nie będzie, główka go boleć wciąż będzie” (Lubicz 1891, s. 177–178). Podobną funkcję spełnia białoruska Śpieszka-Sparyszka, do której dziewczęta modlą się, by dała im pośpiech w pracach żniwnych i spor (obfitość) — (Federowski 1897, s. 135, 270; Moszyński 1929–30, s. 65–66).

Prace polne lub pierwszy wypęd bydła bywają poprzedzone oblewaniem, mającym zapewnić niezasypanie przy wypasie, siewie lub żniwach (Piątkowska 1889, s. 494; Gonet 1896, s. 224; Gaj-Piotrowski 1967, s. 104).

Ospałość miała również swoją personifikację. Znamienne, że podobnie jak na dawnych rycinach jest to przedstawienie zasypiającej prądkiej. Na Lubelszczyźnie nosi ona imię Drzymy lub Drymli i uczestniczy znowu w obrzędzie sobótkowym pozorując przedzenie (Z. S. 1891, s. 35–36); kupałnackie teksty wspominają o niewyspaniu dziewcząt (*Zwyczajne świętojańskie ...*, 1929–30, s. 87–88), co nie dziwi w tę wypełnioną erotyką najkrótszą noc w roku. W materiale łżyckim notowana jest postać zwana *dremota*, *dremotka* — jest to istota demoniczna, do której porównuje się zasypiającą prądkę, a także lalka, jaką chłopcy podrzucają dziewczętom podczas prądek (Černý 1898, s. 675–676; Schulenburg 1985, s. 101–102; DWOK 59 cz. 1, s. 126). Wyrażna identyczność lubelskiej i łżyckiej drzemającej postaci prądkiej zadaje kłam słowom Černego (tamże), wedle którego „są to widocznie zabawki, z których nie należy wcale sądzić o jakiejś dawnej istocie mitycznej”. (Pani doc. W. Budziszewskiej dziękuję za wskazanie analogii łżyckiej.) W dalszych poszukiwaniach warto wziąć pod uwagę ludowe odróżnianie „snu” od „drymoty” i możliwość traktowania ich personifikacji jako dzieci Morany, śmierci (Kolberg za Hanuszem i materiałem pokuckim, DWOK 31, s. 106).

Cechą temperamentu melancholicznego bywa wilgoć (wiązana również z flegmatyzmem), co wynika z jego związku z ziemią; *unser complexion ist von erden veuch* — „nasza kompleksja jest wilgotna od ziemi” głosi podpis pod ryciną z pierwszego niemieckiego drukowanego kalendarza z 1481 roku, przedstawiającą parę śpiących melancholików (Panofsky 1971, ryc. 247). Jeśli uwzględnimy ten związek, to okaże się, że sankcje za naruszenie zakazu spania w Boże Narodzenie i Wielkanoc są zaskakująco logiczne, albowiem zgodnie z systemem humoralnym uwzględniają właśnie element wilgoci: „siano zmoknie”, „zboże w kopach zgnije”, „słota przeszkadzać będzie podczas zbiorów”, „taka kobieta będzie mieć deszcz w czasie prania” (DWORK 31, s. 155; Kosiński 1890, s. 868; Schnaider 1899, s. 215; Saloni 1914, s. 63). Jest to logika wychodząca poza Frazerowski związek sympatyczny, którym ostatecznie można by tłumaczyć powszechną motywację zakazu leżenia i spania — „wyleganie zboża”.

W tym miejscu pora na wysunięcie najbardziej ryzykownego przypuszczenia. Oto niektóre wierzenia mogły powstać jako przeniesienia nie tylko treści słownych, tekstowych, ale też poprzez przekład informacji ikonograficznej, zawartej w dawnej grafice popularnej. Asumpt do sformułowania takiej hipotezy dają znane z europejskiej grafiki popularnej XV–XVI wieku humoralne wyobrażenia tzw. „dzieci planet”, a więc ludzi pewnych zawodów i charakterów, których patronem miałoby być dane ciało niebieskie.

Wypada przypomnieć, że poszczególne temperamenty były w doktrynie humoralnej wiązane z planetami: sangwiniczny z Jowiszem („jowialność”), choleryczny z wojowniczym Marsem, flegmatyczny z Księżycem lub Wenus, melancholiczny zaś z Saturnem. Ta ostatnia planeta wedle przejętej z arabskiej astrologii korelacji rządzi rzeczami wilgotnymi, a także stałymi, trwałymi, takimi jak ziemia, rolnictwo, uprawa. Jest to zresztą tylko część jej bogatych odniesień; astrologiczne własności Saturna jako planety o bardzo długim obiegu uzupełnione zostały mitologicznymi jego cechami jako bóstwa zasiewów w starożytnym Lacjum; połączyły się one z cechami Kronosa, syna Uranosa, boga rolnictwa, którego Zeus wykastrował za pomocą sierpa, oraz z Chronosem — bogiem czasu, stąd przedstawianym z kosą, aczkolwiek podobieństwo obu imion jest zupełnie przypadkowe (Klibansky, Panofsky, Saxl 1964, s. 127–151).

Na tej bazie wyrosły przedstawienia „dzieci Saturna” — ryciny, na których urodzeni pod tą planetą przedstawiani są przy swych zajęciach: orce, siewie, młóceniu, rąbaniu drzewa itp. Patronuje im trzymający w ręku sierp lub kosę Saturn, wraz z przedstawieniami dwóch właściwych mu wilgotnych znaków Zodiaku — Wodnikiem i Koziorożcem (tamże, ryc. 38–40). Zob. ryc. na s. 8.

Podobne przedstawienia skłaniają do postawienia pytania, czy to nie one leżą u podstaw wierzeń i wyobrażeń ludowych. Formułując to przypuszczenie w najmocniejszej, uproszczonej formie: czy wierzenie, że spanie powoduje wyleganie zboża lub zamoknięcie siana, nie jest przekładem informacji graficzno-tekstowej, mówiącej o Saturnie i pokazującej go jako patrona śpiochów oraz rolników przy pracach polowych, ponad którymi Wodnik wylewa z dzbanki wodę?

Teza o historycznym związku niektórych zakazów magicznych z systemem medycyny humoralnej jest z pewnością trudna do ostatecznej weryfikacji.

Koronna obiekcja wynika z braku polskich druków popularnych o charakterze humoralnym. Bardzo mało wiadomo o XV-, XVI-wiecznych kontaktach między folklorem a myślą uczoną. Źródła etnograficzne mogą co najwyżej upewniać w istnieniu takiego związku, i to aż po czasy Kolbergowskie. Właśnie u Kolberga znajdujemy — pośród obserwacji na temat ludowej medycyny — uwagę, że „ślady z czasów humoralnej patologii jeszcze się i dziś słyszeć dają. Żółć rzuca się na mózg, toż pokarm, itp. czyni. Osobliwie baby o tem rozprawiają” (DWOK 7, s. 172; opinia ta pochodzi z wykorzystanej przez Kolberga pracy Zieleniewskiego 1845). Tamże czytamy, iż „niemal powszechne jest przekonanie, że wyrzuty dzieciom są pożyteczne, że tak pozbywają się zbytku humorów, stąd do leczenia ich rzadko się biorą” (s. 153).

Rozrzucone po literaturze epizody nie mają wprawdzie wartości dowodu, ale szkicują proces utrwalania się na wsi treści astrologiczno-humoralnych aż po wiek XX. Jeszcze Stanisław Pigoń (1983) sięgając do czasów dzieciństwa w Komborni wspomni: „w latach młodości stwierdziła matka w jakiejś, znalezionej wśród książek ojca »praktyce« astrologicznej, że urodziła się pod taką planetą, co powoduje usposobienie melancholiczne. Zapamiętała sobie to niezrozumiałe słowo” (s. 136)¹.

VI. REGUŁY „STANÓW BŁOGOSŁAWIONYCH”

Przeprowadzona powyżej szczegółowa analiza upewnia nas w trzech podstawowych dla rozumienia zakazu kwestiach: co jest jego przedmiotem, kiedy on obowiązuje, jaka jest wreszcie natura sankcji, a zarazem wartość „teorii informatora”. Tak więc po pierwsze zakazane są czynności symbolicznie wyprowadzające z sytuacji idealnej; po wtóre zakaz obowiązuje w momentach załączkowych, gdy formują się początki; po trzecie — sankcje są logicznymi konsekwencjami naruszenia stanu idealnego, sformułowanymi w języku pewnej „teorii informatorów”, której zrab można odtworzyć: w omawianym wypadku była to doktryna humoralna, zaopatrzona w mitologiczno-etiologicalzne tło.

Proponuję zatem tezę o paradygmatycznym charakterze zakazów dotyczących ciężarnej: wiele innych zakazów magicznych należy rozumieć na ich podobieństwo — jako zakazy towarzyszące sytuacji załączkowej, embrionalnej, w zamierzeniu idealnej. Obok płodowych początków istoty ludzkiej momentami takimi są okresy zapoczątkowujące kolejne fazy życia — stąd spora liczba zakazów i wierzeń do nich zbliżonych przypada na wczesne dzieciństwo. Są nimi także początki roku — zarówno ten astronomiczny, zimowy, jak i daty wyznaczające wiosenne odrodzenie: Zapusty, Wielkanoc i inne. Tu też należą początki cyklów wegetacyjnych, gospodarczych i technologicznych: pierwszy siew, rozplód zwierząt, budowa domu. Mnogość zakazów towarzyszących tym sytuacjom wyjaśnia się nie przez odwołanie do „przejęciowości”, ale do początków i sytuacji idealnej. Ów idealny stan rzeczy wymagany jest też przy tworzeniu grupowej wspólnoty (biesiada, zabawa, świętowanie) i wreszcie w chwilach

¹ Wspomniane wyżej mongolskie analogie europejskich wierzeń humoralnych znalazłyby zapewne wyjaśnienie w ramach indyjskiego systemu medycznego, o elementach zaskakująco zbliżonych z myślą grecką; nt. lamajskiej teorii humoralnej patrz Kirilov 1893; związki grecko-indyjskie na tym polu — Filliozat 1964, s. 196–237.

kontaktu ze świętością. Sacrum powinno być otoczone taką samą strefą rzeczywistości idealnej, jak moment początku — świadczy o tym podobieństwo obowiązujących wówczas zakazów.

Ostatnia kwestia stanowi dogodny punkt wyjścia, można ją bowiem dokumentować obfitym materiałem identycznych pod względem formy zakazów, obowiązujących z jednej strony kobietę ciężarną, z drugiej zaś — kapłanów, wypełniających kult religijny.

W tym względzie charakter standardowej listy różnych kapłańskich tabu ma regulamin dnia flamera Dialisa, kapłana Jowisza, stanowiący istotny punkt Frazerowskiego wyliczenia światowych zakazów (Frazer 1962, s. 165–166; literaturę antyczną na ten temat podaje Ganszyniec 1923, s. 38). Flamenowi nie wolno nosić obrączki i mieć w swym ubiorze węzłów, „szaty jego muszą być utkane z jednej nici [...], a jeśli do jego domu zostanie wprowadzony człowiek spętany, należy zdjąć z niego pęta, a sznur musi być przeciągnięty przez specjalny otwór w dachu i wyrzucony na ulicę”.

Zamykające działanie symboliczne węzłów i pierścieni odczytywali interpretatorzy symboli już dawno (Frazer 1962, s. 216–220, m. in. fragment o długotrwałych narodzinach Heraklesa; Ganszyniec 1923; Frankowski 1924, s. 93; Moszyński 1967, s. 321; Stomma 1976). Za takim rozumieniem przemawiają motywacje częstego zakazu umieszczania węzłów w ubiorze szytym dla zmarłego, typu „grzechy nie byłyby odpuszczone”, „dusza pokutuje w węźle” (DWOK 18, s. 81; 23, s. 122; Piątkowska 1889, s. 507; Udziela 1890, s. 127; Toeppen 1892, s. 788; Świętek 1893, s. 555; Kołodziejczyk 1910, s. 80; Malicki 1947, s. 117). Analogiczne взгляды mają wyjaśniać zakaz wiązania, nakładany na kobietę w ciąży. „Zakazy przestrzegane z uwagi na prawidłowy poród nacechowane były myśleniem właściwym dla magii sympatycznej. W trosce o łatwe rozwiązanie powinna więc ciężarna unikać przechodzenia przez płoty, sznury, łańcuchy” (Kwaśniewicz 1981, s. 104). Dlatego też ciężarna nie nawija, nie szyje, nie tka, nie przędzie, nie stąpa po sznurach, nie siada na progu, nie nosi na szyi koraliki itp. (DWOK 7, s. 145; 34, s. 162; Wierzchowski 1890, s. 191; Wereńko 1896, s. 118; Lilientalowa 1904, s. 144; Bystron 1916a, s. 35; Szubertowa 1950–51, s. 602).

Z pozoru są to wyłącznie zakazy zorientowane na ułatwienie wyjścia ze stanu odmiennego. W tej funkcji nie pokrywają się one jednak zupełnie z identycznymi pod względem formy zakazami obowiązującymi kapłanów. W tym wypadku nie mogło przecież chodzić o wyjście ze stanu kapłańskiego, nawet jeśli definiować go jako stan wyłączenia; czy zatem i w zakazach dotyczących ciężarnej chodzi tylko o łatwy poród?

Jak już sygnalizowałem, nie bez znaczenia są te przypadki zakazów, w których podkreśla się, że obowiązują one szczególnie mocno w pierwszej połowie ciąży, gdy formuje się płód; po ich naruszeniu dziecko narodzi się niedorozwinięte (Federowski 1897, s. 296–298 — od poczęcia do pierwszych ruchów płodu; Matczakowa 1963, s. 32 — „bo wtedy dusza się wiąże”; Jastrzębska 1965, s. 140; Witkoś 1977, s. 65; Gorczycka-Otto 1979).

Przykłady te umożliwiają znalezienie pewnej formuły wspólnej dla osoby kapłana i kobiety ciężarnej, która uzasadnia istnienie identycznych tabu. Zamiast o „stanie przejścia” lepiej w obu wypadkach myśleć o „stanie błogosławionym”, którego warunkiem jest otwarcie umożliwiający działanie zarówno sił witalnych, jak i sakralnych.

W istocie jednak także i to wyjaśnienie jest kolejnym wyjaśnieniem cząstkowym. Istnieją przecież przypadki, w których węzły i czynność zawiązywania unikane są nie dlatego, że zamykają drogę czy rozwój, ale stąd, że — jak każde sztuczne łączenie, sztukowanie — są przejawem niedoskonałości. Zanim przytoczę zalecenie Platona, który na owym spostrzeżeniu zbudował regułę liturgiczną, przypomnę konkretny przykład: szaty obrzędowe, o których w różnych kulturach powiada się, że mają być zrobione z jednej nitki. Taka była np. tunika Jezusa — „suknia nie szyta, ale od wierzchu wszystka dziana” (Ewangelia św. Jana 19, 23). Okoliczności tej nie przeoczył Roland Barthes, odczytujący nową „fenomenologię dopasowania” z gładkich złączeń technicznego bożyszcza masowej wyobraźni z lat sześćdziesiątych Citroëna DS: „Wiadomo, że gładkość jest zawsze cechą doskonałości, po prostu dlatego, że jej przeciwieństwo świadczy o technicznej i czysto ludzkiej konieczności dopasowywania: tunika Chrystusa nie miała szwów, tak jak kosmiczne statki powieści przyszłościowej zbudowane są z jednorodnej metalowej powłoki” (Barthes 1970, s. 78–79).

Dbałość o podobną harmonię, jednolitość, jednorodność formy legła u podstaw charakterystycznych zakazów okresu ciąży. Kobieta nie powinna wtedy jeść owoców drzewa, na którym zaszczerpiono inny gatunek, jak też przebywać na skrzyżowaniach (Niemcy — HdA 7, s. 1424). Nie powinna ona chodzić po klinach, wciskać się między dwie osoby (DWOK 34, s. 162), zbliżać się do drwali, przechodzić przez siekiere (Werenko 1896, s. 119; Lilientalowa 1904, s. 143–144), palić klinami w piecu (Federowski 1897, s. 217), rąbać na progu (Świątek 1893, s. 134), łamać patyków na kolanie, bo dziecko się przesuwą, połamie się kiedyś (Drozdowska 1963, s. 118; Malicki 1947, s. 82), przechodzić przez miedze, granice, płoty, drągi (Drozdowska 1963, s. 119; Matczakowa 1963, s. 132; Witkoś 1977, s. 65).

Zakazy prac w rodzaju gięcia, wiązania i rąbania motywowane groźbą narodzin ludzi i zwierząt z wykrzywionymi nogami spotykane są także w związku z datami cyklu rocznego — porównaj białoruskie rusalne „krzywe tygodnie”. Ciekawie, choć gołosłownie, komentuje je Zelenin (1934, s. 21): „zakazy te początkowo były stosowane tylko wobec kobiet ciężarnych w związku z magią płodności, a jako karę za ich naruszenie uznawano urodzenie potworków”.

Znamienne jest, że analogiczne polskie zakazy zabraniają tych samych czynności w okresach, gdy kury wysiadują jaja: nie wolno wtedy palić wiciami w piecu ani kręcić powróseł, bo pisklęta będą miały krzywe nogi (DWOK 7, s. 135; Siarkowski 1879, s. 25; Ciszewski 1887, s. 28; Federowski 1888–89, II s. 278; Łopaciński 1902, s. 414).

Warto zauważyć, że podobne zakazy (zarówno typu cięcia i łamania, jak zawiązywania) obowiązują w cyklu rocznym w trzech okresach: bożonarodzeniowo-noworocznym, zapustnym i wielkanocnym. Należyta interpretacja zakazów umożliwiła właściwe zrozumienie sensu tych świąt — i odwrotnie. Tłumaczenie zakazów np. w konwencji animistycznej pociąga za sobą traktowanie Zapustów jako czasu zadusznego. Tymczasem przypadające wtedy nasilenie zakazów tkania, przędzenia, szycia itp. (z motywacją odwołującą się do mającej nastąpić plenności lnu — a więc kobiecej sfery zajęć) każe widzieć w nich raczej okres początkowy — święto przełomu zimowo-wiosennego.

Oczywiście, można tu mówić o „przejściu”, są bowiem Ostatki także „świętem końca”, ale nie z tego wynikają owe zakazy; dla obrzędów końca charakterystyczne jest z reguły rozpasanie i przyzwolenie na łamanie tabu, nie zaś ich ustanawianie.

Przyjęcie „paradygmatu początków” zamiast „przejścia” tłumaczy też, dlaczego zakazy są praktycznie nieobecne w tak znamienym momencie przełomowym, jak dzień 24 czerwca. Samo przejście najwidoczniej nie wystarcza do uformowania się zakazu — w dacie rocznej musi pojawić się element początku, wyraźny w momencie przełomu zimowego i wiosennego.

Na koniec podkreślę, że właściwy charakter okresów obrzędowych lepiej aniżeli w nadinterpretacjach badacza jest niekiedy ujęty w deklaracjach samych informatorów. Skonstrastujmy takie dwie interpretacje zakazów okresu Bożego Narodzenia. Powiada badacz: „Powszechne i zupełnie jasno tłumaczące się zakazy kręcenia wici itp. w okresie Bożego Narodzenia, wywołane obawą skrzywdzenia blakających się dusz, otrzymały wtórne tłumaczenie, iż przekroczenie zakazu powoduje przyjście na świat dzieci lub zwierząt domowych z wykręconymi nogami, przekręconą głową itp.” (Klimaszewska 1960, s. 134). A oto wyjaśnienie informatora na ten sam temat: „Przez cały czas od Bożego Narodzenia do Trzech Króli nie ma roboty żadnej; nie godzi się młócić, a szczególnie rąbać nie wolno dlatego, że w zimie każde bydle zwykło nosić w sobie przypłodek, więc gdyby gospodarz rąbał cokolwiek, to mogłoby mu się urodzić źrebię lub cielę bez nogi albo bez ogona lub ucha” (Kopernicki 1887, s. 146).

Oczywiście nie można poprzestać na dosłownym przyjęciu tego tłumaczenia, bowiem „bydlę nosi w sobie przypłodek” znacznie dłużej, a mimo to zakaz obowiązuje tylko w święta. Jednakże sama tylko „obecność dusz” nie stanowi racji wystarczającej do jego formułowania. Już cytowana autorka zauważyła zaskakującą z punktu widzenia paradygmatu animistycznego okoliczność, że np. w Dzień Zaduszny nie ma prawie wcale zakazów magicznych, jednak przekonanie o oczywistej słuszności przyjętego założenia powstrzymało ją przed dalszymi wnioskami.

VII. IDEAŁY HARMONII

Przedstawiane zakazy ludowe mają swe analogie w bardziej wyrafinowanych regułach rytualnych, których celem jest zapewnienie harmonii wokół sacrum, w sferze działania kultowego. Wywód dotychczasowy prowadzi do stwierdzenia, że harmonia (także fizyczna — a więc jednolitość, jednorodność, ciągłość) winna być atrybutem obiektów idealnych, w tym też przedmiotów i działań kultowych. W gruncie rzeczy powraca tu znany motyw — referowane wcześniej tezy Mary Douglas na temat wymogu integralności przy budowie każdej tubylczej klasyfikacji. O ile jednak w tamtym ujęciu był to wyłącznie problem kryteriów taksonomicznych, o tyle tutaj chciałbym ukazać związek integralności i świętości w aspekcie materialnym, fizycznym.

Sugeruję istnienie tradycyjnej reguły — przejawiającej się w zakazach i nakazach magiczno-religijnych — która zaleca materialną jednolitość przedmiotów obrzędowych. Bywa ona wyrażana w przepisach tak wrywkowych,

a niekiedy trywialnych, że jej istota jest mało czytelna. Aby fragmenty te mogły odzyskać pierwotną głębię, trzeba sięgnąć do dzieła myśliciela, którego imię jest gwarancją istotności i uniwersalności przedstawianych pojęć.

„Filozof idei i mitu”, Platon, w swym projekcie postanowień prawnych dla idealnego państwa w XII księdze *Praw* (§ 955 E — 956 B) takie podaje zasady sporządzania ofiar i darów dla świątyni:

„Złoto i srebro [...] wzbudza zawiść ludzką. Kość słoniowa pochodząca z ciała zwierzęcia pozbawionego życia nie jest czystym darem. Z żelaza i ze spiżu wykuwa się sprzęt wojenny. Drewniane więc wizerunki wyrzeźbione z jednego kawałka drzewa i z jednej również bryły kamienia wykonane posągi godzi się ofiarować bogom i stawiać je jako dary w publicznych świątyniach. Odpowiednim darem są także tkaniny, z których każdą zdąży jedna niewiasta sporządzić w ciągu jednego miesiąca [...] Barwić nie należy niczego oprócz przedmiotów służących jako strój wojenny. Darami najgodniejszymi bogów są ptaki i ściennie malowidła, które jeden malarz zdolny jest wykonać w jednym dniu. Takie są oto wskazania, których trzymać się należy przy składaniu bogom wszelkich w ogóle ofiar i darów” (Platon 1960, s. 566–567).

Platońskie wymogi sakralnej jednolitości technologicznej i prakseologicznej ciągłości wykonania trwają w praktyce magiczno-religijnej kultury ludowej, choćby tylko pod postacią sporadycznych i pozbawionych głębi komentarzy. Ilustracją pierwszej reguły niech będzie informacja, że np. o ozdobnej kracie żelaznej, zamykającej prezbiterium kościoła w Wambierzycach opowiadają oprowadzający, że wykonana została przez kowali kłodzkich „z jednego kawałka żelaza”. Wymóg drugi — ciągłości wykonania — bywa formułowany tak, że wydaje się być nakazem czarnej magii. Oto np. znamienne dla białoruskiego i ukraińskiego materiału etnograficznego wierzenia na temat „tajemnej siły płótna zrobionego w przeciągu jednej doby” (DWOK 34, s. 201; też Federowski 1897, s. 275). „Kobiety zbierają z każdego domu len, potem, zszedłszy się razem, przędą; po czym tkają z tego przędzy z taką szybkością, by zdążyć do rana wyrobić płat płótna nie mniejszy od 3 arszynów. Po tym płótnie chodzi po wsi procesja” (DWOK 52, s. 434–435); podobnie musi być wykonany pług do oborywania wsi przed zarazą, przy czym „drzewo na osadzenie pługa musi być jednostajne, czyli całkowite” (DWOK 57, s. 1254). O wielkoruskim zwyczaju budowania przez jedną noc cerkiewek w obronie przed zarazą pisze Zelenin (1911), wydobywając jedynie „niezwykły” i tajemny charakter takiego działania.

Przywodzi to na myśl częsty w światowym folklorze motyw H.1104 i H.1133 — cudowna budowla zostaje wzniesiona w przeciągu jednej nocy (np. przez Mahometa, u nas — przez Twardowskiego, DWOK 28, s. 12), co z kolei może się kojarzyć z rzeczywistą praktyką budowy kościołów — zaś w Ameryce Łacińskiej slumsów — wbrew zakazowi władz w ciągu jednej nocy, w rezultacie czego są one tolerowane.

Powróćmy do zakazów towarzyszących rytuałowi; spośród działań obrzędowych, których przerywanie jest niewskazane, szczególnie wyraźnie zaznacza się wieczerza wigilijna. Nie tylko nie wolno w jej trakcie wstawać od stołu — co ma oczywiście sens zapewnienia świątecznej wspólnoty, podobnie jak praktyka związywania razem łyżek po kolacji — ale też nie wolno przerywać czy nie kończyć jedzenia; nie należy też odkładać łyżki na stół ani podnosić jej, jeśli upadnie na ziemię (z typową motywacją, „aby krzyże nie bolały” — DWOK 20, s. 74, DWOK 44, s. 63; Witowt 1901, s. 182; Kantor

1914, s. 217; Dekowski 1968, s. 158; przeniesione na śniadanie wielkanocne, Kantor 1914, s. 237; „komu wypadnie łyżka lub wstanie — umrze”, Kosiński 1903, s. 73; Janota 1878, s. 171, 224; Gaj-Piotrowski 1967, s. 31).

Nierzadko formułowany jest nakaz, by działanie rytualne lub magiczne było wykonane od razu, bez powtarzania akcji, poprawiania i dokańczania. „Przy ścinaniu drzewka [na podłóżnik] starać się należy, ażeby to uskutecznić jednym cięciem” (Janota 1878, s. 165); „jednym cięciem noża rozrzucają powróło [wokół wigilijnej wiązki słomy], wszystko to z łoskotem spada” (Saloni 1898, s. 48); po wodę na weselny stół „starosta wysyła chłopca [...] z konewką nową [...], żeby nabrał wody *od jednego razu*, strzegąc się dolewania lub powtórnego zanurzenia” (DWOK 49, s. 365); ciasto na korowaje należy rozdzielić za jednym razem, bez dokładania (Szablewska 1883, s. 121; Federowski 1897, s. 280); jedząc kolację wigilijną nie wolno strzepywać żadnej potrawy, a zwłaszcza kapusty z łyżek na powrót do misek — „liście poopadałyby”, zboża i jarzyny nie udadzą się (Gloger 1888, s. 815; Udziela 1890, s. 39; Świętek 1893, s. 557; Gaj-Piotrowski 1967, s. 31); zmarłego układano „na ławie na słomie żytniej, której tylko raz, czyli garścią jedną obiema rękami ze snopa wziąć wolno” (DWOK 49, s. 530); pierwszego wypędu bydła dokonuje gospodyni „nic nie mówiąc ani się nie zatrzymując (by później i bydło nie zatrzymywało się po drodze i nie ryczało)” (DWOK 40, s. 85–86).

Zasada ta przechodzi do zachowania językowego, obowiązując przy wymawianiu pacierza, modlitewki na znalezienie zguby, formuły magicznej — bez przerywania, bez zająknięcia, bez oddechu (Saloni 1898, s. 48; Udziela 1899, s. 219; Witowt 1901, s. 206; Jastrzębska 1965, s. 149). Odpowiada jej motyw folklorystyczny C. 742 — bajkowego potwora należy zabić jednym ciosem.

Działanie kreacyjne nie powinno być przerywane; oto zalecenie dotyczące pracy garncarza przy wypalaniu: „układanie naczyń w piecu obowiązkowo należało zakończyć w ciągu jednego dnia. Podczas tej czynności nie wolno było zamiatać obejścia [...] ogień należało zażec od pierwszej zapalki, w przeciwnym razie czekało garncarza niepowodzenie” (Czubala 1974, s. 193–194). Podobnie nie wolno przerywać mieszania polewy ani pozostawiać nie dokończonych roboty na kole garncarskim — „dokończą ją nieboszczycy” (Czubala 1978, s. 31–34).

Niedokończenie akcji twórczej — z istoty będącej obrzędową — ma złowrogie konsekwencje. Przy siewie, typowym działaniu kreacyjnym, nieobianie jednego zagonu (przez zapomnienie lub z braku ziarna — „ominucha”, „błąd”) może skończyć się śmiercią gospodarza (DWOK 40, s. 71; 51, s. 62; Witowt 1901, s. 180; Dworakowski 1964, s. 130). Powszechny przesąd zabrania wracać do domu po rzecz zapomnianą — nie będzie się darzyć w podróży (Świętek 1893, s. 564; Gawełek 1910, s. 100; Kołodziejczyk 1910, s. 80;). Zapomnienie najdrobniejszego akcesorium mszalnego — podobnie jak chwilowe przerwanie pracy — uniemożliwia procesji wykopanie baśniowego skarbu (Petrow 1878, s. 128; Udziela 1899, s. 86; Piątkowska 1901, s. 118).

Powyższe reguły stanowią myślowe zaplecze zaleceń dla ciężarnej, które bez niego brzmią jedynie trywialnie. Przykładem wymogu pełni niech będą zakazy wyrywania zębów, puszczenia krwi, obcinania włosów, picia z wyszczerbionych naczyń itp. (DWOK 7, s. 145; Ciszewski 1905, s. 8, 17; Matczakowa 1963,

s. 133; K LW 1967, s. 97). Ciężarną obowiązuje także zachowanie ciągłości podejmowanych działań: ma ona „pamiętać, żeby krojąc [słoninę] z dużego kawałka odkroić od razu tyle, ile trzeba do okraszenia i nie dokrawać już, bo dziecko może mieć przyrośnięty język” (Maczakowa 1963, s. 133). Poród (np. rozpoczęty wieczorem) powinien skończyć się tego samego dnia, ciężarna powinna kończyć wszystkie wyrazy i każdą zaczęłą rozmowę, „żeby dziecko nie było zająkliwe” (Federowski 1897, s. 298). Czynności, w których uczestniczy, powinny być dopełnione — nawet z jej własną szkodą: „lepiej już, by mąż zamierzywszy się np. na żonę uderzył ją” (Lilientalowa 1904, s. 144). Na marginesie wspomnę o podobnym wierzeniu mongolskim: pewna specyficzna dolegliwość ciężarnej może być spowodowana tym, że ktoś obiecał jej podarunek, ale słowa nie dotrzymał; sposobem odczynienia jest zamianowanie podarunku gestem trzykrotnego wkładania i cofania ręki z drobnym darem (np. cukierkiem) poprzez szparę w jurcie — kobieta otrzymuje go dopiero za ostatnim razem.

W ten sposób dochodzimy do nakazu obdarowywania ciężarnej, funkcjonującego powszechnie pod postacią zakazu odmawiania jej życzeniom i zachciankom. Można go interpretować — podobnie jak wszelki dar — jako formę tworzenia więzi. W istocie jednak jego zaplecze wierzeniowe stanowi pewien zespół wyobrażeń o dużej ogólności: przekonanie o tym, że płód w trakcie swego rozwoju wyciąga z otoczenia siły życiowe.

VIII. PŁÓD WYSYSAJĄCY

Na początek powróćmy do wyjściowego zakazu zawiązywania, wspólnego dla kapłana i ciężarnej, by w tej samej perspektywie zbadać przepis podobny: zakaz przysięgania, obejmujący zarówno kapłankę (np. westalkę, której nie wolno było składać przysięgi), jak i kobietę ciężarną — powszechnie obłożoną zakazem przysięgania, bycia świadkiem w sądzie, kumą przy chrzcie itp. Analogia to oczywista — choć przeoczył ją Bystron, który przytoczywszy polską i europejską literaturę do zakazu bycia przez ciężarną kumą na chrzcinach i druhną na weselu, interpretował go jako przejaw „izolacji społecznej” (Bystron 1916a, s. 16).

Heinrich Ploss — niemiecki Frazer problematyki matki i dziecka — który zanotował tę tradycję dla całej Europy środkowej (Ploss 1911, s. 31; patrz też HdA 7, s. 1414 s.v. *Schwangere*) wzmiankuje, że także na Malajach ciężarnej nie wolno było stawać przed sądem, albowiem mające tam miejsce spory złe wpłynęłyby na płód. Motywacja ta — po części powracająca w żydowskim przekonaniu, że ciężarnej (ale także menstruującej) nie wolno zaklinać się i świadczyć (Allerhand 1898) — zgodna byłaby z zasadą rajskiej harmonii, jaką należy otaczać płód. Nie da się ona jednak przenieść na pozostałe sytuacje, w których również nie powinna pojawiać się kobieta ciężarna w czynnej roli — chrzciny i wesele. A przecież są to okoliczności analogiczne: matka chrzestna — podobnie jak przysięgająca w sądzie — bierze na siebie zobowiązanie, którego spełnienie nastąpi za jakiś czas (gdy dziecko zostanie już wychowane w wierze, gdy okaże się, że świadek mówił prawdę itp.). Jak powiada badacz historii przysięgi starożytnej, jest ona — przynajmniej w jednej ze swych form — oddaniem siebie samego w zastaw: „zastrzegam

sobie wiarygodność, wiarę [w moje słowa] i stawiam za to pod zastaw siebie samego, całą moją osobowość lub moje życie [...] Przysięga jest umową [...] w przypadku jej niedotrzymania jestem gotowy stracić swój zastaw" (Hirzel 1902, s. 28–33).

A więc przysięga to zawieszenie statusu, pozbawienie się pełni osobowości, niekorzystne w sytuacji początkowej; to także zamknięcie, zawiązanie (por. „związany przysięgą”), utrudniające dokonanie przejścia. Oba te argumenty łącznie wydają się tłumaczyć zakaz przysięgania w zaczątkowo-przełomowym okresie ciąży, podobnie jak w okresie narzeczeństwa; logicznie brzmi formułowana w tym ostatnim wypadku sankcja „ich małżeństwo nie dojdzie do skutku”, (DWOK 26, s. 93, 203; Świętek 1893, s. 554; Piątkowska 1899, s. 505).

Wyjaśnienia tego nie można jednak zastosować, gdy motywacja zakazu trzymania dziecka do chrztu przez oboje narzeczonych razem brzmi „ich małżeństwo się rozchwieje”, (Toeppen 1892, s. 760); w podobny sposób ujmują to te zakazy magiczne, które zabraniają ciężarnej bycia kumą i świadkiem weselnym (druhną, starościna, oczepiającą). Formułują one jednolitą sankcję w dwóch symetrycznych wariantach: może to zaszkodzić albo przyszłemu dziecku ciężarnej, albo też dziecku młodej pary lub chrześniakowi („boby jej chrześniak nie rósł” albo „bo jej przyszłe dziecko wnet po urodzeniu umarłoby” DWOK 11, s. 51; 34, s. 163; 42, s. 393; 46, s. 494; Witowt 1901, s. 181; Gawełek 1910, s. 101; Witkoś 1977, s. 69, oraz literatura podana przez Bystronia 1916a, s. 16; z motywacją „że przez to młoda cały rok drzemać będzie” — DWOK 52, s. 267). Aby zrekonstruować teorię informatorów, z której wyrastają takie wierzenia, trzeba przywołać zakazy treściowo odmienne, ale oparte na tej samej strukturze.

Jest to seria zakazów zabraniających ciężarnej kontaktowania się ze wszystkim co rośnie, kiełkuje, stanowi zarodek lub początek. Nie wolno jej więc siać, sadzić, rwać owoców z drzewa, bo wyschnie, doić krów, karmić dziecka piersią (Siarkowski 1885, s. 44; Lilientalowa 1904, s. 144; Szubertowa 1950–51, s. 602; Dekowski 1959, s. 94). Nie wolno jej chodzić na zasiane pole, do źródła i studni, bo wyschną i zepsują się, co jak pamiętamy Bystron (1916a, s. 15, 33–34) uznawał za izolację okresu przejścia. Interpretacji takiej przeczy jednak specyficzny dobór miejsc zakazanych. Motywacje są tu czasem odległe (ciężarnej nie wolno schodzić do piwnicy, bo dziecko w „harezście” będzie siedzieć, Malicki 1947, s. 83), ale zakazy takie można chyba rozumieć identycznie jak wyrażony *explicite* zakaz chodzenia do pomieszczeń z ziarnem, brania do podółka owoców, jaj, ziemniaków, kapusty, cebuli, wszelkich ziaren i nasion itp. (DWOK 7, s. 145; Federowski 1897, s. 296–297; Bystron 1916a, s. 15; Szubertowa 1950–51, s. 602). Kryje się za nimi wiara, że ciężarna wyciąga siłę życiową z otoczenia — zwłaszcza zaś z form rosnących, zarodkowych — i przekazuje ją płodowi. Wierzeniowość niemiecka używa tu specjalnego terminu, mówiąc o „wysuszaniu”, jakie powoduje ciężarna idąc przez ogród lub do studni; jeśli przejdzie przez świeży trawnik, to ten zwędnie, albo też dziecko będzie pomarszczone (HdA 8, s. 1561, s.v. *verdorren*). Znamienna symetria tej ostatniej motywacji wskazuje na możliwą obustronność procesu wyciągania siły życiowej przez to, co rośnie.

A zatem nosząca płód, zarodek, nie powinna mieć styczności z zaczątkami, z innymi płodami — także rolnymi. Sformułowanie to nie jest zabawą ze

słowami — wyraża ono istotę całej grupy zakazów, a zarazem sugeruje istnienie pewnego sposobu widzenia świata. W wizji tej ilość dobra na świecie jest ograniczona, działa też zasada naczyń połączonych, tak więc początki rozwoju czegoś nie mogą przypadać na początki czegoś innego, są one bowiem wobec siebie wzajemnie konkurencyjne.

Wyrażają ją takie wierzenia, jak to mówiące, że gdy na sąsiadujących ze sobą polach dwóch siewców sieje jednocześnie, to jeden z nich „podsieje” drugiego — odbierze mu cały plon (Federowski 1897, s. 363; Dworakowski 1964, s. 130); podobnie gdy dwie ciężarne przechodzą obok siebie, albo gdy dwie kobiety jednocześnie rodzą dzieci lub karmią je piersią — jedna z nich traci siły, zdrowie, mleko na rzecz drugiej (Siarkowski 1878, s. 242; Zelenin 1934, s. 30–31; w odniesieniu do łożowia dzieci przyjmowanych jednocześnie przez akuszerkę — Federowski 1897, s. 252, 300).

Przywołana tu praca Zelenina stanowi istic Frazerowską kolekcję zakazów pożyczania, wydawania, wynoszenia itp., gruntujących się na obawie odebrania siły życiowej, plonu i wzrostu. Jako że sam jej język jest dziś mocno staroświecki — nawet jeśli pominąć zawartą w tytule koncesję na rzecz epoki — warto odwołać się do podobnego poglądu wyrażonego we współczesnej antropologii przez George’a Fostera (1965). Autor ten odnajduje w różnych społecznościach chłopskich wyobrażenie o świecie, w którym istnieje „ograniczona ilość dóbr” i każde sięgnięcie po nie musi się odbywać ze szkodą innego użytkownika. Wizję taką odnajduje on zarówno w postawach ekonomiczno-produkcyjnych, jak i w działaniach obrzędowych, np. typu *charivari*, gdzie kawalerowie piętnują powtarne małżeństwa wdowców, którzy już skorzystali z owej zamkniętej puli kobiet i uszczuplają ich własne możliwości. W zakresie interesującej nas problematyki płodowej przytacza afrykańskie i latynoamerykańskie przekonania, że kolejna ciąża matki powoduje specyficzną chorobę jej ostatniego dziecka, któremu płód odbiera mleko; najwyraźniej nie chodzi tu tylko o zjawisko znane w psychologii jako „rywalizacja rodzeństwa”, skoro identyczne przypadłości może odczuwać także mąż kobiety w pierwszych miesiącach ciąży (Foster 1965, s. 298–299).

Tak samo wolno chyba interpretować elementy słabości i wyczerpania mężczyzny (symboliczne lub traktowane jako rzeczywiste) przed i w trakcie porodu żony, kwalifikowane łącznie a nieprecyzyjnie jako *kuwada*; oczywiście zasięg tego zjawiska wykracza daleko poza ramy społeczności chłopskich (nt. jego ciekawych form we współczesnej Ameryce — patrz Kupferer 1965, zaś w kulturach pierwotnych — Schmidt 1955, zwł. s. 287–296 nt. męskich bólów porodowych; s. 307–318 uogólnienia na temat zakazów okresu ciąży jako środka tworzenia harmonii).

Ciąża jest okresem szczególnego zapotrzebowania na siły witalne, wymaga — jak widzieliśmy — stworzenia środowiska idealnego, z którego je niejako wyciąga czy wysysa. Psychologiczne tego objawy widoczne są w powszechnie notowanym w przekrojowych badaniach międzykulturowych zjawisku „zachcianek” (staropol. *bażenie*, białorus. *bażyćsia*, ukr. *bahnut*; ang. *craving*), które można traktować jako potrzebę bycia karmioną; z psychologicznego punktu widzenia nie są one wyrazem głodu, ale wynikają z potrzeby opieki, stanowiąc jakoby regres do niedojrzałego stanu emocjonalnego na tle stresu, obawy o poród itp. (Ayres 1967, s. 113–115).

Poza swym wymiarem psychologicznym zjawisko to ma niewątpliwy wyraz w języku symbolicznym. Istnieją zakazy magiczne odmawiania życzeniom ciężarnej o jednolitej sankcji: myszy pogryzą ubrania (wariant — sieci rybakom) robiąc w nich dziurę wielkości płodu, albo wręcz zaszkodzi to płodowi (DWOK 7, s. 145; 17, s. 122; 34, s. 162; 42, s. 392; Pierzchała 1896, s. 335; Federowski 1897, s. 324 — do połowy ciąży; Ronisz 1897, s. 118; Witowt 1901, s. 178; Szukiewicz 1903, s. 267; Lilientalowa 1904, s. 144; Gawełek 1910, s. 100; Schnaider 1912, s. 197; Ciesielski 1961, s. 14; Jastrzębska 1965, s. 141; KLW 1967, s. 99)². W zgodzie z tą logiką złą wróżbą jest przejście ciężarnej przez drogę (Ciszewski 1887, s. 32; Krzywicki 1889, s. 860; Federowski 1897, s. 204; KLW 1967, s. 119), choć trzeba pamiętać i o przekonaniach przeciwnych (Szubertowa 1950–51, s. 603) oraz o ponownej — tym razem komplikującej wyjaśnienie — analogii kobiety ciężarnej i kapłana: ksiądz jest „zły na przechód” (Saloni 1914, s. 59; DWOK 7, s. 255 za J. Grimmem: „ukazanie się świętego człowieka przerywa ziemskie czynności i zabiegi”; DWOK 15, s. 121–122; 17, s. 83; 42, s. 47; 51, s. 59; 52, s. 440).

„Wysysanie” życia przejawiać się może w tym, że — jak w wierzeniach niemieckich — rany nie goją się, jeśli spojrzy na nie ciężarna, a chłopcy na zabawie będą skorzy do bójki, jeśli ona będzie tam obecna (HdA 7, s. 1414 s.v. *Schwangere*). Element ten wymaga dointerpretowania: niezgoda to nic innego, jak rozpad świętejszej *communitas* (tu — w postaci wspólnoty zabawowej), który powoduje ciężarna — albo płód — zaspokajając swe zapotrzebowanie na wartości stanu idealnego.

Kiedy coraz więcej materiału wierzeniowego wyjaśnia się przez odwołanie do pojęcia idealnego stanu początkowego raczej aniżeli stanu przejścia, pora na postawienie radykalnego pytania.

IX. CZY ISTNIEJĄ OBRZĘDY PRZEJŚCIA?

Pytanie to nie oznacza kwestionowania sensowności pojęcia *rites de passage* jako kategorii klasyfikacji obrzędów. Skoro jest grupa rytuałów, zbudowanych na zasadzie „wyłączenie — margines — włączenie”, to nie ma podstaw, by odmawiać im takiego miana. Wątpliwości mogą dotyczyć jedynie tego, czy pojęcie przejścia wolno traktować jako paradygmat i nakładać je na całość materiału wierzeniowego, czy też raczej przyjmować jego ograniczoną tylko do zasad budowy obrzędu stosowalność.

Postawmy zatem dwa sygnalizowane już pytania. Po pierwsze, czy przypadające w chwilach przełomowych wierzenia należy traktować jako pochodne struktury obrzędu, czy też raczej wynikają one z wyobrażeń wcale nie związanych z ową strukturą? Stąd kolejne pytanie: czy wierzenia wyrastają

² Por. „gdy kołtuniastemu czego się zażąda [zachce], musi to mieć natychmiast, [inaczej] kołtun pokrzywi mu kości”, *Poszukiwania* 1890, s. 441; „boby się gościec sprzeciwił”, *Udziała* 1900, s. 715–716; tak więc choroba nawiedzająca, „gość” ma podobne do ciąży działanie wysysające.

z głębokich struktur (których logika odpowiadałaby — jak chce teoria przejścia — logice rytuału), czy raczej są produktem wyobrażeń, które dadzą się w pełni zrozumieć na „powierzchniowym” poziomie — przekonani, „idei ludowych”, elementów uświadamianej wizji świata.

Pierwszy dylemat formułował — i rozstrzygał — już J. S. Bystron, który rozróżniał „wierzenia na temat ciężarnej” i „ogólnosocjologiczne reguły instytucji społecznej” (tzn. izolacji okresu przejścia), przy czym większość wierzeń miałaby być wtórnym tłumaczeniem owej instytucji. Kilka cytatów zrekapitułuje tok jego rozumowania: „menstruacja, ciąża, połóg [są to] objawy fizjologiczne. Niezrozumiałe są one dla człowieka pierwotnego, który nie umie przyczynowo ich wyjaśnić, a widząc ich odrębność stara się osoby podlegające im wyłączyć poza nawias społeczeństwa [...] izolacja kobiety jest instytucją społeczną [...], dla wytłumaczenia instytucji społecznej [...] tworzy się wiarę, że czynność taka a taka szkodzi dziecku”, wiara (w demony) jest późniejsza niż izolacja (Bystron 1916a, s. 7, 16, 18, 52–53).

Nie jest to wywód przekonujący, bo skoro „instytucja społeczna izolacji” powstaje jako reakcja na niezrozumiałe zjawisko fizjologiczne, to przecież równie dobrą odpowiedź — pierwotną, wcale nie „wtórną” — mogłyby stanowić wierzenia. Natomiast cełnym argumentem na rzecz pierwotności reguł „socjologicznych” wobec wierzeniowych jest okoliczność, że te same zakazy dotyczą zarówno kobiety ciężarnej, jak i menstruującej czy położnicy, tak więc wspólnym mianownikiem może być tylko „stan przejścia” (jak widać, Bystron zignorował zupełnie fakt nasilonej biologiczności — i w tym sensie nieczystości — tych stanów).

Zwróćmy uwagę, że koncepcja przejścia jako paradygmatu dla rozumienia treści wierzeniowych zakłada, że w obrzędzie symbolizowana jest ta zmiana, której uczestnik podlega realnie: z poprzedniej fazy życia do następnej, z przeszłości w przyszłość, do przodu. Tymczasem w języku symbolicznym obrzędu nader często wyrażony jest ruch w zupełnie innym kierunku, a nawet w innym wymiarze — w przeszłość, w wymiarze mitycznym. Obrzęd niekoniecznie służy wyrażeniu zmiany, która dokonuje się wtedy naprawdę — on raczej kształtuje symbolicznie sytuację idealną, zawsze tę samą, stałą. Przykład nieco sztuczny, modelowy: obrzęd pożegnania nie ma na celu demonstracji dokonującego się rozdzielenia, ale raczej stworzenie wspólnoty — przez objęcia, łączący wszystkich płacz, zakaz żegnania się przez próg itp.

Skoro symboliczne działanie obrzędowe nie musi służyć wyrażeniu tego, co „i tak” dokonuje się na planie społecznym, to tym bardziej nie muszą spełniać tego zadania towarzyszące mu wierzenia czy zakazy. Teza o priorytecie „zasad instytucji społecznych” wobec wierzeń jest więc arbitralna. Materiał etnograficzny mówi stale o konieczności izolowania płodu i łona ciężarnej: dwa fartuchy nakłada ona, gdy jest matką chrzestną, rzeczy zakazanych nie wolno jej brać właśnie do podółka, nie powinna sadzać małych dzieci na kolana; wierzone, że jeśli ciężarna trzyma do chrztu, to umrze dziecko, które znajduje się niżej, jeśli zaś menstruująca — dziecko, niezależnie od płci, mieć będzie podwójną miesiączkę, za siebie i za nią (Federowski 1897, s. 334; DWOK 7, s. 145; Malicki 1947, s. 82; Szubertowa 1950–51, s. 602; Jastrzębska 1965, s. 140). W wierzeniach takich nie wyraża się wcale „reguła socjologiczna izolacji”; co

najwyżej to autor, który forsuje paradygmat socjologiczny, przekłada je na swój idiom, widząc w nich metaforyczne przeniesienie czy odbicie zasad działania instytucji obrzędowego przejścia.

Tak czyni np. Mary Douglas przytaczając zebrane przez Monikę Wilson wśród afrykańskich Nyakusa wierzenia o zachłannym płodzie („o ciężarnej sądzi się, że zmniejsza ilość ziarna, do którego się zbliży [...] bliskość dziecka w jej łonie powoduje też, że u chorych wzrasta kaszel lub gorączka”), by skonkludować w duchu van Gennepa: „niebezpieczeństwo tkwi w stanach przejścia z tego prostego powodu, że przejście jest niedefiniowalne — nie jest ani jednym stanem, ani drugim” (Douglas 1966, s. 95–96). Krytykuje Levy-Bruhla za to, że przytaczając identyczne wierzenia maoryskie dotyczące płodu poronionego i kobiety menstruującej jako istot „z brakiem”, niepełnych — i stąd wysysających — pozostał na tubylczym poziomie wyjaśniania, nie dostrzegając, iż niebezpieczeństwo leży w stanach granicznych w ogóle. Na szczęście — powiada — van Gennep miał więcej „intuicji socjologicznej”.

W ten sposób uwagi jej uchodzi okoliczność, że rozwinięcie koncepcji „żarłocznego płodu” mogłoby mieć poważne implikacje także dla zrozumienia rzeczywistości społecznej. Po wtóre — co jest równie ważne — nie wolno interpretować izolacji obrzędowej wyłącznie jako zjawiska społecznego — ma ono przecież tak samo ważne odniesienia wierzeniowe z ich biologicznymi uwarunkowaniami (izolacja płodowa — rajske odosobnienie itp.).

Może wyglądać na paradoks, że ten sam element wierzeniowy, „żarłoczný płód”, który był punktem wyjścia autorki — prekursora badań nad stanami ambiwalentnymi i posłużył jej do uogólnień na temat niebezpieczeństw przejścia, stanowi dla nas punkt dojścia; finał tej samej drogi, tyle że pokonanej w odwrotnym kierunku: od sformułowań języka *etic* do *emic*, od teorii obrzędu do „idei ludowych”. Wraz ze świadomością, że drogę tę można pokonywać w obie strony, rodzi się pokusa, by sformułowany na wstępie dylemat uznać za pozorny, a podejmowane przez autorów decyzje, czy wierzenie wyjaśniać logiką obrzędu czy odwrotnie — uznać za kwestię upodobania badacza do widzenia zjawisk w ramach tego lub innego kontekstu.

Może więc w ten sam sposób da się usunąć kolejny dylemat — pytanie, czy wierzenia lepiej wyjaśniać przez nieuświadomiane struktury, czy też przez uświadomiane wyobrażenia? Przed jego rozpatrzeniem należy oczywiście określić, jakiego rodzaju struktury ma się na myśli. Niech zatem będą to głębokie struktury postrzegania czasu i przestrzeni. Mocnym argumentem na rzecz istnienia takiej nieuświadomianej matrycy organizującej wierzenia jest np. koncepcja „demonogenności” punktów przełomowych, granic, okresów przejścia (Stomma 1976). Ale nawet dla tej zwartej i przekonującej konstrukcji można proponować cząstkowe wyjaśnienia alternatywne z innego poziomu. Oto np. wierzenie, że dziecko dwukrotnie odstawiane od piersi staje się zmorą, można by interpretować jako dobry przykład demonogenności niewłaściwie dokonanego przejścia. Wyjaśnienie alternatywne odwoła się jednak do ludowych pojęć na temat karmienia i odstawiania od piersi. Otóż dziecko, które po odstawieniu domaga się nadal karmienia, odbiera następnemu jego udział (bialorus. *obsos*, Znamierowska-Prüfferowa 1947, s. 29); „ma dwa serca i dwie dusze” (Udziela 1890, s. 127); podobnie gdy karmione jest zbyt długo — przez dwa Wielkie Piątki wg powszechnej formuły. Nic dziwnego zatem, że takie

dziecko zostaje uznane za wysysającą zmore, strzygę albo ma uroczone oczy, którymi przysparza szkód (DWOK 7, s. 136; 17, s. 113; 33, s. 177; Federowski 1897, s. 306; Saloni 1914, s. 59; w wierzeniach europejskich — Dundes 1980, s. 106).

Przykład ten demonstrowa możliwość tłumaczenia pewnych wierzeń przez odwołanie do wizji świata o ograniczonej ilości dóbr. To z niej wynikają zakazy nakładania jednej sytuacji początkowej na inną (mające uzasadnienie w koncepcji naczyń połączonych) w rodzaju: „gdy zakładający gospodarstwo kupi bydło, nie może już nic równocześnie kupić, bo by mu się źle wiodło” (Gustawicz 1900, s. 64).

W miarę gromadzenia podobnego materiału rośnie liczba zakazów tworzenia takich właśnie symetrycznych sytuacji, które jednak coraz słabiej tłumaczą się obawą o rywalizację. Wątpliwości przysparza np. powszechny zakaz obecności obojga młodych jednocześnie w kościele na zapowiedziach (z sankcjami typu: głowy by ich bolały, niezgoda w małżeństwie, garnki będą się w gospodarstwie tłukły) i unikanie wzajemnego spotkania w trakcie zaprosinowego obchodzenia wsi (DWOK 10, s. 290; 20, s. 137; 24, s. 275; 26, s. 194; 27, s. 152, 231; 33, s. 248; Siarkowski 1885, s. 43; Świętek 1893, s. 554; Saloni 1914, s. 59). Można tu zaliczyć wierzenia, że źle jest, gdy orszak weselny napotka inny orszak, pogrzeb — inny pogrzeb, jedna grupa kołędnicza albo chodząca z kurkiem wielkanocnym — drugą. Efektem są bójki (DWOK 27, s. 127; 33, s. 201; Ulanowska 1888, s. 107); w Rumunii rytualną bitkę muszą odbyć dwie spotykające się grupy rytualnych tancerzy — *calusari* (Kligman 1981, s. 27), przy czym nawet w tych ostatnich przypadkach nie należy poprzestawać na powierzchownie ekonomicznym uzasadnieniu zazdrością o datki.

W tym momencie stajemy przed pokusą wyjaśnienia o zupełnie innym charakterze — czysto formalnym, strukturalnym. Zamiast o „groźbie wysysania” można by mówić o zakazie nakładania na siebie sytuacji przejściowych, mediacyjnych. Sprawdźmy, czy byłby to zabieg owocny szukając zakazów tworzenia takich właśnie sytuacji symetrycznych.

Oczywistym przykładem mógłby być zakaz patrzenia w lustro albo praktyka jego zasłaniania lub odwracania, obowiązująca (osoby) w momentach przełomowych: niemowlę do pierwszego roku, pana i pannę młodą w trakcie wesela, położnicę, otoczenie zmarłego (DWOK 15, s. 153; 17, s. 88; 23, s. 80, 26; s. 93; 42, s. 394 i 411; 49, s. 532; Piątkowska 1889, s. 504; Z. Wasilewski 1889, s. 97; Kosiński 1890, s. 870; Wierzchowski 1890, s. 191; Werenko 1896, s. 131; Toeppen 1892, s. 788; Federowski 1897, s. 305; Lilientalowa 1898, s. 280; Schnaider 1899, s. 340; Lilientalowa 1900, s. 322; Smólski 1901, s. 329; Saloni 1903, s. 250; Gaj-Piotrowski 1967, s. 54; Witkoś 1977, s. 66 i 188); z nawiązaniem do powodowanego przez lustro podwajania — dziecko będzie się jękać, „wypatrzy następne” (Kopernicki 1887, s. 202). Inne motywacje, np. krótka pamięć (DWOK 7, s. 14; Gonet 1896, s. 227; Gaj-Piotrowski 1967, s. 152), odwołują się do innej logiki (patrz też Bystroń 1916a, s. 36 i 137).

Inny przykład mogłyby stanowić zakazy przebywania pośrodku budynku. Jeśli w miejscu centralnym budowli wolno widzieć pewien punkt początkowy, zarodkowy — to wierzenie, że ciężarnej nie wolno stać na środku kościoła lub cerkwi (Werenko 1896, s. 119), można by interpretować jako zakaz

nakładania początków na początki. Podobnie w środku izby pod stragarzem nie udaje się ubijanie masła, osoba tu siedząca przy grze w karty nie ma szans na wygraną itp. (Łopaciński 1897, s. 243; Piątkowska 1897, s. 801; Pietkiewicz 1938, s. 231; Dworakowski 1964, s. 229; Łuczkowski 1980, s. 150).

Obok początkowych, embrionalnych punktów w przestrzeni (jeśli rzeczywiście wolno tak rozumieć punkty centralne budowli) nie sprzyjają rozwojowi także początkowe momenty cykli czasowych. Poniedziałek, podobnie jak dni nowiu („na wietku” — przy niewidocznym i minimalnym księżycu), jest — jako „pusty dzień, zawiązanie tygodnia” — na równi z piątkiem dniem „twardym”, „ciężkim” (Kantor 1907, s. 152; KŁW 1967, s. 105). Jest on zły jako dzień urodzenia, niekorzystny do zaczynania siewu, sadzenia, orki, nawożenia, sianokosów, żniw i dożynek, kisenia, polowania, podróży, podejmowania służby, pożyczania, załatwiania interesów, leczenia, zakładzin domów, a nawet nakładania czystej koszuli, przystępowania do szycia i reperacji odzieży i obuwia (DWOK 7, s. 138, 142, 174; 10, s. 290; 17, s. 70, 117; 20, s. 137; 24, s. 275; 26, s. 194; 27, s. 152, 177 i 231; 33, s. 110; 42, s. 400; 46, s. 494; 57, s. 1267; Podbereski 1880, s. 70; Udziela 1886, s. 90; Cisek 1889, s. 69; Rokossowska 1889, s. 172; Lorentowicz 1890, s. 825; Gonet 1896, s. 331; Pierzchała 1896, s. 336; Federowski 1897, s. 203, 339, 359, 374, 381; Piątkowska 1898, s. 420; Józef znad Wiszenki 1899, s. 351; Gustawicz 1900, s. 63; Gawroński 1902, s. 125; Łopaciński 1902, s. 415–416; Świętek 1902, s. 362; Saloni 1903, s. 255; Schnaider 1912, s. 198; Saloni 1914, s. 63; Gaj-Piotrowski 1967 s. 93; Baranowski 1972, s. 55).

Ta próba materiałowa uświadamia konieczność wyboru: albo uznajemy za właściwe ujmowanie jego ukrytej logiki w abstrakcyjnych formułach, mówiących o mediacjach i symetrii, rezygnując w gruncie rzeczy z jego rozumienia — albo też szukamy wyjaśnień szczegółowych, opierających się na konkretnych wyobrażeniach. Ten drugi sposób wydaje mi się owocniejszy; zastosujmy go do wyjaśnienia zakazów obowiązujących w poniedziałek: dzień ten należy rozumieć nie tyle jako początek — nie był nim zresztą nigdy w kalendarzu chrześcijańskim — ale jako dzień poświęcony, i to właśnie jest powodem jego feralności (analogicznie, w starożytnym Rzymie dni następujące po świętach traktowane były jako niepomyślne). Wytlumaczenie kryje się w analogii sięgającej poziomu mitologicznego: tak jak okres rajski stanowi sytuację idealną, wyjście zeń zaś oznacza upadek, tak też święto jest czasem idealnym, natomiast dzień następny ma waloryzację negatywną.

Analogię tę można posunąć dalej: skoro okres płodowy koresponduje w wierzeniach — jak widzieliśmy — z sytuacją rajską, to okres po porodzie będzie miał swój odpowiednik w następnej fazie mitologicznego scenariusza: egzystencja na ziemskim padole, rozbicie pierwotnej harmonii itd. Nic więc dziwnego, że z chwilą porodu pojawiają się te same symboliczne znaki upadku, co w planie mitologicznym. Zgodnie z tą logiką byłyby powszechne wierzenia o nieczystości i szkodliwym oddziaływaniu położnicy (materiał — Bystroń 1916a, s. 27). Ciekawe są zwłaszcza te przypadki, które można interpretować jako znaki rozpadu wspólnoty. Tak można rozumieć przekaz, że dzieci odmawiają słuchania matki po porodzie (Federowski 1889, s. 293). Wzmiankowane wierzenie niemieckie, że ciężarna rozbija zabawę taneczną, powtarza się w zachodniej Polsce w odniesieniu do położnicy przez sześć tygodni po porodzie (Kwaśniewicz 1985, s. 122).

Pomijając widoczną w tym przypadku kwestię zapożyczeń — leżącą poza granicami badania znaczenia — stwierdzamy, że identyczność zakazów obowiązujących przed i po porodzie znajdowałaby swe wyjaśnienie. Będzie się ono odwoływać do dwóch oddzielnych mechanizmów, dwóch różnych „teorii informatorów”: koncepcji wysysającego płodu oraz analogii raj:upadek = okres płodowy:okres poporodowy. Jeśli wyjaśnienie takie odrzucić jako zbyt partykularne i szukać formuł ogólniejszych, np. odwołujących się do terminu „przejście”, to osiągnie się wkrótce pewien próg rozumienia. Dochodzimy doń wtedy, gdy w ucieczce przed wyjaśnieniami częściowymi wybierzemy pojęcia zbyt abstrakcyjne.

Do takiej właśnie granicy dotarł Rodney Needham usiłując zrozumieć, dlaczego tak różnym obrzędom — od seansów szamańskich po ceremonie weselne — towarzyszą instrumenty perkusyjne. Spostrzegł on, że można je wszystkie nazwać obrzędami przejścia, ale też zauważył, że nie wynika stąd jeszcze, dlaczego uczestniczy w tym perkusja. Nie ma koniecznego wewnętrznego związku pomiędzy logiczną strukturą zmiany kategorii a afektywnym działaniem tych instrumentów; w istocie przechodzenia nie ma nic, co wyjaśniałoby konieczność użycia perkusji, ani też odwrotnie. Ostatnie zdanie artykułu powtarza więc bezradnie wyjściową obserwację: musimy zadowolić się stwierdzeniem, że „istnieje związek między perkusją a przejściem” (Needham 1967, s. 613)³.

Mamy tu chyba do czynienia z prawidłowością epistemologiczną znaną i innym naukom: wprawdzie wraz z oddalaniem się od konkretnego przedmiotu badań ujawniają się nowe związki, ale traci się możliwość mówienia o zjawiskach mniejszej skali w ich własnych terminach, tu — w języku pozwalającym na zrozumienie wierzeń. Konstruowanie interpretacji rozumiejących byłoby więc podobne do rysowania mapy z pewnej wysokości: punkt obserwacyjny nie może znaleźć się za nisko — mapa pokryje się wtedy z terytorium, teoria zmieni się w opis rzeczywistości. Nie powinien on też jednak znajdować się zbyt wysoko — stworzone dzięki „spojrzeniu z oddali” kategorie będą tak ogólne, iż przestaną korespondować z językiem informatora, a bez tej przekładalności niemożliwe jest rozumienie.

Tak więc o ile u podstaw tej pracy leżała niechęć do interpretacji kawałkowych, rodem z myślenia potocznego (owi „ludzie co widzą wszystko oddzielnie”), to jej końcem niech będzie przestroga przed pokusą widzenia „wszystkiego razem” w myśleniu naukowym.

LITERATURA

Allerhand M.

1898 *Przysięga kobiety ciężarnej u Żydów*, „Lud”, t. 4, s. 180–184.

Ayres B.

1967 *Pregnancy Magic: A Study of Food Taboos and Sex Avoidance*, [w:] *Cross-Cultural Approaches. Readings in Comparative Research*, C. S. Ford ed., New Haven, s. 111–125.

³ Próba odpowiedzi, wyrażoną znacznie później i — co znamienne — w innym języku, jest ostrożna hipoteza, że reakcja organizmu na dźwięki perkusji wywodzi się z imprintingu dokonanego w łonie matki, kiedy płód słyszy bicie serca, Needham 1981, s. 40–41. Gdyby związek taki dawał się rzeczywiście udowodnić, mogłoby to być dodatkowe uzasadnienie dla analogii sytuacji płodowej i obrzędowej.

- Bandić D.
 1980a *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, Beograd.
 1980b *Značenje jednog sistema agrarnih tabua*, „Etnološke sveske”, t. 3, s. 21–29 [Beograd].
- Baranowski W.
 1972 *Tradycyjny terminarz prac gospodarczych w południowej części woj. łódzkiego*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi”, nr 16, s. 43–63.
- Barthes R.
 1970 *Mit i znak*, Warszawa.
- Bystroń J. S.
 1916a *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków.
 1916b *Zwyczajne żniwiarskie w Polsce*, Kraków.
- Cercha S.
 1919 *Kleparz, przedmieście Krakowa przed 50 laty. Studium etnograficzne*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 14, s. 3–80.
- Černý A.
 1898 *Istoty mityczne Serbów Łużyckich*, „Wisła”, t. 12, s. 188–210, 467–506, 667–672.
- Ciesielski Z.
 1961 *Rybolówstwo na Pojezierzu Włodawsko-Lęczyckim*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 18, cz. 1, s. 9–28.
- Cisek M.
 1889 *Materyjały etnograficzne z miasteczka Żolyni w pow. przemyskim*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 13, s. 54–83.
- Ciszewski S.
 1887 *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 11, s. 1–129.
 1905 *Kuwada. Studium etnologiczne*, Kraków.
- Czubala D.
 1974 *Zwyczajne, obrzędy i wierzenia garncarzy polskich*, „Lud”, t. 58, s. 181–198.
 1978 *Folklor garncarzy polskich*, Katowice.
- Dekowski J. P.
 1959 *Uprawa roli i rośliny uprawne w Opoczyńskim*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 13, s. 19–98.
 1968 *Z badań nad pożywieniem ludu łowickiego (1880–1939)*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi”, t. 12, s. 1–245.
- Douglas M.
 1966 *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, London.
- Drozdowska W.
 1963 *Magiczne normy postępowania w życiu codziennym Załęcza Wielkiego, pow. Wieluń*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 5, s. 111–130.
- Dundes A.
 1980 *Wet and Dry, the Evil Eye*, [w:] *Interpreting Folklore*, Bloomington, s. 93–133.
- Dwbnk
 1961–89 *Dziela Wszystkie Oskara Kolberga*, t. 1–66, Warszawa.
- Dworakowski S.
 1964 *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, Białystok.
- Eliade M.
 1966 *Traktat o historii religii*, Warszawa.
- Federowski M.
 1897 *Lud białoruski na Rusi litewskiej*, t. 1, Kraków.
 1888–89 *Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy, jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania, gusła, zabobony, pieśni, zabawy, przysłowia, zagadki i właściwości mowy*, t. 1–2, Warszawa.
- Filliozat J.
 1964 *The Classical Doctrine of Indian Medicine*, Delhi.
- Foster G. M.
 1965 *Peasant Society and the Image of Limited Good*, „American Anthropologist”, vol. 67, s. 293–315.
- Frankowski E.
 1924 *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*, „Lud”, t. 23, s. 50–111.
- Frazer J. G.
 1911 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. T. 2. Taboo and the Perils of the Soul*, London.
 1962 *Złota gałąź*, Warszawa [oryg. 1922].

- Freud Z.
1967 *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa.
- Gaj-Piotrowski W.
1967 *Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa*, Wrocław.
- Ganszyniec R.
1923 *Pierścień w wierzeniach ludowych starożytnych i średniowiecznych*, „Lud”, t. 22, s. 33–62.
- Gawętek F.
1910 *Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie w pow. brzeskim*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 11, s. 48–106.
- Gawroński F. R.
1902 *Zwyczaje ludowe we wsi Michowej*, „Wisła”, t. 16, s. 125–126.
- Gennep van A.
1960 *The Rites of Passage*, Chicago (oryg. 1909).
- Gonet S.
1896 *Kilka szczegółów z wierzeń ludu z okolicy Andrychowa*, „Lud”, t. 2, s. 62–63, 221–228, 331–338.
- Gorczycka-Otto M.
1979 *Tradycyjna obrzędowość urodzinowa parafii kolbielskiej. Próba analizy strukturalno-semiotycznej* (praca magisterska, maszynopis w KEiAK UW).
- Gustawicz B.
1900 *O ludzie podduklańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności*, „Lud”, t. 6, s. 36–80, 126–157, 245–257, 340–350.
- Hanson F. A.
1982 *Method in Semiotic Anthropology: or, how the Maori Latrine Means*, [w:] *Studies in Symbolism and Cultural Communication*, F. A. Hanson ed., Lawrence, s. 74–89.
- HdA
1927–38 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. T. 1–9, E. Hoffmann-Krayer, H. Bächtold-Staubli red., Berlin–Leipzig.
- Hildegarda von Bingen
1903 *Hildegardis Cauae et curae*. Edidit P. Kaiser, Lipsiae.
- Hirzel R.
1902 *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig.
- Janota E.
1978 *Lud i jego zwyczaje*, „Przewodnik Naukowy i Literacki”, t. 6, R. 6, s. 151–567.
- Jastrzębska M.
1965 *Zwyczaje i wierzenia laznowskie związane z okresem wczesnego dzieciństwa*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi”, nr 9, s. 134–168.
- Józef z nad Wiszenki
1899 *Niektóre wierzenia ludowe w Rudkach*, „Lud”, t. 5, s. 346–357.
- KLW
1967 *Kultura ludowa Wielkopolski*, J. Burszta red., t. 3, Poznań.
- Kantor J.
1907 *Czarny Dunajec. Monografia etnograficzna*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 9, s. 17–229.
- 1914 *Zwyczaje Świąt Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy z okolicy Jarosławia*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 13, s. 211–242.
- Kępiński A.
1985 *Melancholia*, Warszawa.
- Kirilov N.
1893 *Interes izučenia narodnoj i tibetskoj mediciny w Zabajkale*, „Etnograficeskoe Obozrenie”, t. 19, s. 84–120.
- Klibansky R., Panofsky E., Saxl F.
1964 *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London.
- Kligman G.
1981 *Çaluş. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago–London.
- Klimaszewska J.
1960 *Zakazy magiczne związane z rokiem obrzędowym w Polsce*, „Etnografia Polska”, t. 4, s. 109–140.

- Klinger W.
1926 *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia, jej początek i znaczenie pierwotne*, Poznań.
- Kołodziejczyk E.
1910 *Z Andrychowa*, „Lud”, t. 16, s. 79–86.
- Kopernicki I.
1887 *Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 11, s. 130–227.
- Kosiński W.
1890 *Zapiski etnologiczne zebrane w Jurkowie i okolicy*, „Wisła”, t. 4, s. 861–873.
1904 *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji zachodniej*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 7, s. 1–86.
- Kotula F.
1962 *Z Sandomierskiej Puszczy*, Kraków.
- Kovačević I.
1978 *Semiološki pristup proučavanju obreda na primjeru obreda o sv. Andreji*, „Etnološke sveske”, t. 1, s. 23–32 [Beograd].
1985 *Semiologia rituala*, Beograd.
- Krzywicki L.
1889 *Zwyczaj ludu w oświeceniu porównawczym. Baba jako wróżba nieszczęścia*, „Wisła”, t. 3, s. 860–874.
- Kupferer H.
1965 *Cowade: Ritual or Real Illness*, „American Anthropologist”, vol. 67, s. 99–102.
- Kwaśniewicz K.
1981 *Zwyczaj i obrzędy rodzinne*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, Wrocław, t. 2, s. 89–126.
1985 *Rok obrzędowy*, [w:] *Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego*, Wrocław, s. 9–31.
- Leach E.
1964 *Anthropological aspects of abuse*, [w:] *New Directions in the Study of Language*, E. Lenneberg (ed.), Cambridge (Mass.).
- Lechowa I.
1967 *Zwyczaj i wierzenia doroczne w Łowickiem*, *Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi*, t. 11, s. 13–52.
- Levi-Strauss C.
1969 *The Raw and the Cooked. Introduction to a Science of Mythology*, New York.
1978 *The Origin of Table Manners*, New York.
- Lilientalowa R.
1898 *Przesady żydowskie*, „Wisła”, t. 12, s. 277–284.
1900 *Przesady żydowskie*, „Wisła”, t. 14, s. 318–322; 639–644.
1904 *Dziecko żydowskie*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 7, s. 141–173.
1905 *Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego*, „Wisła”, t. 19, s. 148–176.
- Lorentowicz J.
1890 *Lud fabryczny w Pabjanicach*, „Wisła”, t. 4, s. 825–830.
- Lubicz R. (Łopaciński H.)
1891 *Sobótka — kwestjonariusz*, „Wisła”, t. 5, s. 169–178.
- Łopaciński H.
1897 *Zabytki cywilizacji pierwotnej*, „Wisła”, t. 11, s. 241–260.
1902 *Zabobony, gusła, przesady, czary i wierzenia różne*, „Wisła”, t. 16, s. 413–417.
- Łuczkowski J.
1980 *Wierzenia związane z budynkiem mieszkalnym i jego wnętrzem*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 22, s. 149–157.
- Magiera J.
1900 *Wierzenia ludowe w okolicy Sułkowic (powiat Myślenicki)*, „Wisła”, t. 14, s. 55–61.
- Malicki L.
1947 *Materiały do kultury społecznej górali śląskich*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 6, s. 77–126.
- Matczakowa S.
1963 *Dziecko w rodzinie wiejskiej (materiały z pow. radomszczańskiego)*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 5, s. 131–178.

Miklavac P.

- 1902 *Zwyczaje, zabawy i zabobony ludu słoweńskiego w południowej Styrii*, „Lud”, t. 8, s. 337–349.

Moszyński K.

- 1929–30 *Białoruski spor i sparyś*, „Lud Słowiański”, t. 1, z. 2, dz. B, s. 54–66.
1967 *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Kultura duchowa, Warszawa.

Needham R.

- 1967 *Percussion and Transition*, „Man”, vol. 2, s. 606–614.
1981 *Circumstantial Deliveries*, Berkeley—Los Angeles.

Onians R. B.

- 1954 *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge.

Panofsky E.

- 1955 *The Life and Art of Albrecht Dürer*, Princeton.
1971 *Studia z historii sztuki*, Warszawa.

Petrov A.

- 1878 *Lud Ziemi Dobrzyńskiej*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 2, s. 3–182.

Piątkowska I.

- 1889 *Z życia ludu wiejskiego w ziemi sieradzkiej*, „Wisła”, t. 3, s. 479–530.
1897 *Pismo obrazowe*, „Wisła”, t. 11, s. 801.
1898 *Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej*, „Lud”, t. 4, s. 410–435.
1901 *Zamek Sieradzki w historii i powieści ludowej*, „Lud”, t. 7, s. 113–128.

Pierzchała L.

- 1896 *Wierzenia ludu*, „Lud”, t. 2, s. 335–338.

Pietkiewicz C.

- 1938 *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne*, Warszawa.

Pigoń S.

- 1983 *Z Komborni w świat*, Warszawa.

Platon

- 1960 *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa.

Pleszczyński A.

- 1893 *Wóchy i Koziary*, „Wisła”, t. 7, s. 719–735

Pliniusz Starszy

- 1845 *K. Pliniusza Starszego Historii Naturalnej ksiąg XXVII*, Przeł. J. Łukaszewicz, Poznań.

Ploss H.

- 1911 *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker*, T. I, Leipzig.

Podbereski A.

- 1880 *Materyjały do demonologii ludu ukraińskiego. Z opowiadań ludu w pow. Czehryńskim*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 4, s. 3–82.

Poniatowski S.

- 1921 *Przyczynek do metody badania izolacji obrzędowej*, Lwów—Warszawa.

[1932] *Etnografia Polski*, [w:] *Wiedza o Polsce*, Warszawa, t. 3, s. 322–332.

Poszukiwania

- 1890 *Poszukiwania*, „Wisła”, t. 4, s. 441.

Rokossowska Z.

- 1889 *O świecie roślinnym. Wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu we wsi Jurkowszczyźnie pow. zwiahelskiego*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 13, s. 163–199.

Ronis W., K. B. W.

- 1897 *Poglądy ludu na przyrodę*, „Wisła”, t. 11, s. 118–119.

Saloni A.

- 1898 *Lud wiejski w okolicy Przeworska*, „Wisła”, t. 12, s. 47–64, 508–517, 719–748.
1903 *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 6, s. 187–419.
1914 *Zaściankowa szlachta polska w Delejowie*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 13, s. 3–151.

Schmidt W.

- 1955 *Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt. Mit Richtigstellung des Begriffes der Couvade*, Wien.

Schnaider J.

1899 *Z kraju Huculów*, „Lud”, t. 5, s. 57–62, 147–154, 207–220, 336–345.

1912 *Z życia górali nadlornickich*, „Lud”, t. 18, s. 141–217.

Schulenburg W.

1985 *Wendisches Volkstum in Sage, Brauch und Sitte*, Fotomechanischer Neudruck, Bautzen.

Seyda B.

1977 *Dzieje medycyny w zarysie*, Warszawa.

Seznec J.

1939 *La survivance des dieux antiques*, London.

Siarkowski W.

1878 *Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 2, s. 209–259.

1879 *Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. Część druga*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 3, s. 3–61.

1885 *Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 9, s. 3–72.

Smólski G.

1901 *O Kaszubach nadlebiańskich (ciąg dalszy i dokończenie)*, „Wisła”, t. 15, s. 153–172, 321–339.

Stomma L.

1976 *Mit Alkmeny*, „Etnografia Polska”, t. 20, z. 1, s. 99–110.

1981 *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa.

1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa.

Szablewska S.

1883 *Wesele i Krzywy taniec u ludu ruskiego z okolic Zbaraża*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 7, s. 120–134.

Szubertowa M.

1950–51 *Obrzędy i zwyczaje związane z narodzinami dziecka*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 8–9, s. 597–616.

Szukiewicz W.

1903 *Wierzenia i praktyki ludowe (zabobony, przesady i wróżby) zebrane w gub. wileńskiej*, „Wisła”, t. 17, s. 265–280, 432–444.

Szumowski W.

1961 *Historia medycyny*, Warszawa.

Świętek J.

1893 *Lud nadrabski (Od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Kraków.

1902 *Z nad Wisłoka. Rysy etnograficzne ze wsi Białobrzegi w pow. łancuckim*, „Lud”, t. 8, s. 245–257, 354–368.

Tetmajer W.

1898 *Gody i godnie święta, czyli okres Świąt Bożego Narodzenia w Krakowskiem*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” t. 3, s. 165–197.

Toeppen M.

1892 *Wierzenia mazurskie*, „Wisła”, t. 6, s. 145–184, 391–420, 641–662, 758–797.

Udziela S.

1886 *Materyały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 10, s. 75–156.

1890 *Lud polski w powiecie ropczyckim w Galicji*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 14, s. 1–136.

1899 *Świat nadmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły*, „Wisła”, t. 13, s. 14–29, 65–88, 193–222.

1900 *Świat nadmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły. Część II*, „Wisła”, t. 14, s. 1–12, 132–144, 253–272, 399–411, 713–724.

Ulanowska S.

1888 *Boże Narodzenie u górali zwanych „Zagórzanami”*, „Wisła”, t. 2, s. 98–119.

Van der Leeuv G.

1978 *Fenomenologia religii*, Warszawa.

Wasilewski J. S.

1980 *Edmund Ronald Leach; Eleazar Mojsiejewicz Mieletyński; Władimir Jakowlewicz Propp*, [w:] *Antropologia kultury w Polsce — dziedzictwo, pojęcia, inspiracje (materiały do słownika, część II)*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 34, nr 2, s. 117–125.

- 1987 *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość. Część I: Zrozumieć tabu*, „Etnografia Polska”, t. 31, z. 1, s. 19–41.

Wasilewski Z.

- 1889 *Jagodne. Zarys etnograficzny*, Warszawa.

Werenko F.

- 1896 *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 1, s. 99–228.

Wierzchowski Z.

- 1890 *Materiały etnograficzne z pow. tarnobrzeskiego i niskiego w Galicji*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 14, s. 145–251.

Witanowski M. R.

- 1893 *Z rodzinnej niwy*, „Wisła”, t. 7, s. 274–279.

Witkoś S.

- 1977 *Bajdy i Moderówka*, Poznań.

Witowt

- 1901 *Kilka przesądów ze wsi Turowa (pow. Radzyński)*, „Wisła”, t. 15, s. 177–183.

Z.S.

- 1891 *W noc świętojańską*, „Biesiada Literacka”, nr 29, 17 lipca, s. 35–36.

Zelenin D.

- 1911 „Obydennyja” polotenca i obydenne chramy (Russkie narodnye obyčai), „Žiwaja Starina”, t. 20, s. 1–20.

- 1934 *Imuščestwennyje zaprety kak perežitki perwobytnogo kommunizma*, Leningrad.

Zieleniewski M.

- 1845 *O przesądach lekarskich ludu naszego*, Kraków.

Znamierowska-Prüfferowa M.

- 1947 *Przyczynek do magii i wierzeń rybaków*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 6, s. 1–37.

Zwyczaj świętojańskie

- 1929–30 *Zwyczaj świętojańskie na zachodnim Polesiu*, „Lud Słowiański”, t. 1, z. 1, dz. B, s. 76–88.