

Siódme niebo, podwójny kłos.

O liczbach w kulturze ludowej



Magdalena
Wójtowicz-Deka

Siódme niebo, podwójny kłos.
O liczbach w kulturze ludowej



ISSN: 1899-0258

seria PTL „Biblioteka Literatury Ludowej”

ISBN: 978-83-64465-68-0

Tom 13

Redaktor naczelna serii

Katarzyna Marcol

MAGDALENA WÓJTOWICZ-DEKA

Siódme niebo, podwójny kłós. O liczbach w kulturze ludowej



POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE

WROCLAW 2024

RECENZENTKI:

dr hab. Ewa Masłowska, prof. IS PAN

dr hab. Marta Wójcicka, prof. UMCS

PROJEKT OKŁADKI:

Katarzyna Kielkowska

REDAKCJA, KOREKTA:

Magdalena Rudnik

SKŁAD, ŁAMANIE I DRUK:

TYPO Usługi Wydawnicze Jadwiga Popowska



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Projekt dofinansowany ze środków budżetu państwa,
przyznanych przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
w ramach Programu Doskonała Nauka II – Wsparcie monografii naukowych

© Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2024

ISBN: 978-83-64465-68-0



Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, 50-383 Wrocław
tel. (+48) 71 375 75 83
e-mail: ptl@ptl.info.pl, www.ptl.info.pl



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Książkę dedykuję Lili i Gosi

Spis treści

Wstęp	11
1. Liczba i liczenie w kulturze ludowej	27
1.1. <i>Liczba i liczyć</i> – historia i znaczenie leksemów	27
1.2. Wynalazek liczb – aspekt praktyczny i symboliczny	30
1.3. Liczenie w polskiej kulturze ludowej	33
1.3.1. Symboliczna inwentaryzacja	34
1.3.2. Formuła <i>ile – tyle</i>	37
1.3.3. Wielość i wybrane atrybuty mnożenia	40
1.3.4. Koncept liczbowy w strukturze tekstów folkloru	47
1.4. Podsumowanie	52
2. Opozycja parzystość – nieparzystość	55
2.1. Cetno i lichy, czyli o opozycji <i>parzystość – nieparzystość</i> w języku ...	56
2.2. Nieparzystość w kulturze	60
2.3. Parzystość w kulturze	65
2.4. Podsumowanie	68
3. Liczba 1	71
3.1. Czas	72
3.1.1. Jeden rok	72
3.1.2. Magia dobrego początku – obrzędy doroczne	73
3.1.3. Pierwszeństwo i czynności inicjacyjne	78
3.2. Przestrzeń	81
3.3. Postacie	82
3.4. Zwierzęta	88
3.5. Atrybuty i czynności	91
3.6. Podsumowanie	94

4. Liczba 2	97
4.1. Czas	98
4.2. Postacie	101
4.2.1. Demoniczne	101
4.2.2. Ludzkie	105
4.3. Zwierzęta	109
4.4. Atrybuty	111
4.4.1. Roślinne	111
4.4.2. Przedmiotowe	113
4.4.3. Cieleśne	114
4.4.4. Żywioty	117
4.5. Funkcje	119
4.5.1. Lecznicze	119
4.5.2. Wróżebno-matrymonialne	121
4.6. Podsumowanie	128
5. Liczba 3	129
5.1. Czas	130
5.2. Przestrzeń	139
5.3. Postacie	142
5.4. Atrybuty roślinne	146
5.5. Działania – powtarzanie i zwielokrotnienie	148
5.5.1. Obrzędy rodzinne	150
5.5.2. Obrzędy doroczne	155
5.6. Funkcje lecznicze	157
5.6.1. Trzykrotnie powtarzane gesty i czynności	157
5.6.2. Magia słowa	161
5.6.3. Czas i przestrzeń	163
5.6.4. Krotności liczby 3	167
5.7. Funkcje magiczne	169
5.8. Podsumowanie	171
6. Liczba 4	173
6.1. Czas	174
6.2. Przestrzeń	178
6.2.1. Strony świata	179

6.2.2. Wieś	184
6.2.3. Pole	188
6.2.4. Dom	189
6.2.5. Stół	192
6.2.6. Trumna	193
6.3. Postacie	195
6.4. Zwierzęta	197
6.5. Atrybuty	200
6.5.1. Roślinne	200
6.5.2. Przedmiotowe	201
6.6. Miary	203
6.7. Podsumowanie	205
7. Liczba 7	207
7.1. Znak graficzny – cyfra 7	208
7.2. Stałe zestawienia i kolekcje	210
7.3. Czas	213
7.3.1. Siedmiodniowy tydzień	214
7.3.2. Tygodnie i lata	215
7.4. Przestrzeń	220
7.5. Postacie	222
7.5.1. Demoniczne	223
7.5.2. Ludzkie	224
7.6. Zwierzęta	226
7.7. Funkcje	229
7.7.1. Lecznicze	229
7.7.2. Magiczne	231
7.8. Podsumowanie	232
8. Liczba 12	235
8.1. Kolekcja potraw wigilijnych	236
8.2. Czas	237
8.3. Postacie	246
8.4. Podsumowanie	247
9. Liczba 100	249
9.1. Czas	249

9.2. Przestrzeń	251
9.3. Postacie	252
9.4. Zwierzęta	253
9.5. Miary i pieniądze	255
9.6. Działania – multiplikacje	259
9.7. Podsumowanie	261
Zakończenie	263
Informatorki i informatorzy	274
Bibliografia	280
Źródła	280
Słowniki i leksykony	284
Opracowania	286
Streszczenie	299
Summary	301

Wstęp

Wynalezienie szeregu liczbowego było ważnym i długotrwałym procesem w historii cywilizacji i kultury, a jego znaczenie można porównywać do rangi wynalezienia pisma. Liczby wyabstrahowane i funkcjonujące w samodzielnym systemie są właściwe matematyce. W kulturze zaś stanowią podstawową i powszechnie używaną kategorię, która pozwala przekształcić wrogi chaos w oswojony kosmos. Świat uporządkowany za ich pomocą łączy się z rozbudowaną i wieloaspektową symboliką, która odnosi się między innymi do struktur pozaziemskich. Liczby podlegają więc semantyzacji, przypisuje się im bogate konotacje i funkcje kulturowe. Służą do podziału przestrzeni i czasu (na przykład wiek określany za ich pomocą jest obligatoryjnym elementem inskrypcji nagrobnych), są wykorzystywane w lecznictwie, działaniach magicznych, służą do przepowiadania przyszłości, są uznawane za pechowe lub szczęśliwe, mają performatywną moc oraz przejawia się przez nie *sacrum*. Dlatego występują powszechnie w tekstach folkloru, ujawniając wiele znaczeń. Niniejsza praca prezentuje perspektywę depozytariuszy i depozytariuszek polskiej kultury ludowej, a jej celem jest eksplikacja naddanego znaczenia wartości liczbowych. Zostanie więc wskazana symbolika liczb, ale także ich znaczenia konotacyjne, stereotypowe, poetyckie oraz pełnione przez nie funkcje. Ujmując rzecz bardziej konkretnie, Czytelnik i Czytelniczka mogą znaleźć w pracy odpowiedzi na pytania: dlaczego w kulturze ludowej podwójny kłos przynosi szczęście, ale „podwójne zęby” u noworodka to już zły prognostyk, ile potraw przygotowywano na Wigilię, czy tydzień zawsze był siedmiodniowy, które dwanaście dni pozwala przewidzieć pogodę w kolejnym roku, a także z czego wynika lecznicza moc trzysta razy święconej kości. Relacje z badań ukazują także liczby umożliwiające kontakt między światem ludzkim i pozaludzkim, powodujące uległość pozaziemskich mocy oraz te, które wpływają na mnożenie dobytku i pieniędzy oraz kreację przyszłego szczęścia. Ponadto dają odpowiedź na pytanie, która liczba patronuje

sferze miłosnej, a która, za sprawą kształtu cyfry, wiąże się ze śmiercią oraz jakie znaczenie nadawano bliźniętom. Niektóre wierzenia „liczbowe” wykraczają poza kulturę ludową i są obecne w powszechnym obiegu, stąd Czytelnika i Czytelniczkę może zainteresować, dlaczego na pogrzeb przynosimy parzystą liczbę kwiatów, mówimy „do trzech razy sztuka”, ustawiamy cztery ołtarze na Boże Ciało, z jakiego powodu *siódme niebo* konotuje szczęście oraz z czego wynika pechowość trzynastki. Te i wiele innych zagadnień rozwijam w pracy, gdyż moim celem było pokazanie fenomenu liczb, które determinują sposób postrzegania i interpretowania świata oraz są mocno wrosnięte w kulturę.

Stan badań

Motyacją podjęcia pracy nad niniejszą książką, obok kulturowej rangi zagadnienia, jest niedostateczny stan badań na temat liczb w naukach o kulturze, etnologii czy folklorystyce. Widoczny jest przede wszystkim brak opracowań teoretycznych w tym zakresie, co jest zaskakujące, biorąc pod uwagę dużą częstotliwość występowania wskaźników liczbowych w tekstach językowych i kulturowych.

Badania nad liczbami nie są zarezerwowane dla nauk ścisłych. Problematyką tą od dawna interesowały się nauki humanistyczne, szczególnie filozofowie dostrzegali w liczbach duży potencjał poznawczy. Pitagoras uznał je za *arche* wszechrzeczy, zasadę budowy świata; Platon zaś twierdził, że matematyka jest pomostem między światem idei a światem realnym; dla Arystotelesa liczby stanowiły jedną z kategorii poznawczych. Widziano w nich fundament struktury wszechświata (Ghyka 1931/2001), genialny wynalazek ludzkości rozpisany na wiele tysięcy (Ifrah 1981/1990) czy podstawę systemów religijnych (Feuerstein 1994/1995). Dostrzegano także ich symboliczny wymiar (Butler 1970; Flegg 1983; Glynne-Jones 2007).

Na gruncie polskich nauk humanistycznych i społecznych także podejmowano problematykę semantyki liczb, na przykład w rozważaniach dotyczących filozofii starożytnej i średniowiecznej (Widomski 1996; Dadaczyński 2000) czy antropologii religii (Dulęba 2003). Wskazywano paraarchetypowe determinanty znaczeń liczb obecne w różnych kulturach (Sołtysiak 2003a; 2003b). Pojawiły się także opracowania dotyczące rozbudowanej numerologii i znaczenia liczb w tekstach biblijnych (Kobieltus 1995; Hanelt 2009; Szczepanowicz 2018) oraz w późniejszych wykładniach teologicznych, na przykład w egzegezie aleksandryjskiej (Szram 2000; 2001). Zwracano także uwagę na symbole liczbowe w ikonografii chrześcijańskiej (Janicka-Krzywdą 1993). Socjologiczna analiza tej tematyki pojawia się w pracy

zatytułowanej *Życie społeczne w krainie liczb* (Partycki 2016). Sporo miejsca poświęcono im w językoznawstwie, na różnych poziomach opisu języka, jak morfologia, składnia czy semantyka (tom zbiorowy *Liczba, ilość, miara. Materiały z konferencji naukowej w Jadwisinie, 11–13 maja 1972, 1973*; Bednarek 1994), skupiano się na liczebniku jako części mowy (Frankowska 1983; Siuciak 2008), zależnościach między liczeniem i językiem (Rutkowski 2010), znaczeniu leksemu *liczba* w historii języka (Gardzińska 2011) czy na komponencie liczbowym we frazeologizmach i przysłowiaach (Dźwigoł 2012). Ukazało się także interdyscyplinarne wydawnictwo na temat liczb pod tytułem *Ilość – wielkość – wartość* (Łódź 2010). Zaś z zakresu lingwistyki antropologicznej i kognitywnej można wyróżnić *Liczbę i słowa. Sposoby wyrażania ilości oraz ich odniesienia kulturowe* Jadwigi Zieniukowej (1994), a w ostatnim czasie (2018) wyszła drukiem obszerna praca Marty Nowosad-Bakalarczyk pod tytułem *Kategoria ilości i jej wykładniki we współczesnej polszczyźnie*. Badaczka wskazuje, że jednym ze sposobów parametryzacji świata jest liczenie i liczba – obok mierzenia i miary oraz oceniania i oceny ilości. Szczegółowo analizuje też leksemy *liczba* i *liczyć* w źródłach leksykograficznych. Ponadto śledzi znaczenia słownikowe kolejnych liczb z pierwszej i drugiej dziesiątki, ich krotności oraz setki, a także derywaty. W drugiej części pracy Autorka komparatystycznie bada ilościowe ujmowanie świata w tekście literackim i urzędowym.

Polscy etnolodzy i etnolożki oraz folklorystki nie poświęcili dotychczas wystarczającej uwagi liczbom, chociaż stanowią one istotną kategorię antropologiczną. Początki zainteresowania tą tematyką w kulturze ludowej wiążą się z nazwiskiem Jana Świątka (artykuł pod tytułem *Liczbę Trzy i Dziewięć w mitach, wyobrażeniach, mistycznych praktykach i zwyczajach ludowych*, „Lud” 1905). Badacz postawił tezę o funkcjonowaniu bazy trójkowej i jej dalszych podziałów w postaci liczby 9, która poprzedziła bazę dziesiętną. Na jej potwierdzenie zaprezentował bogaty zestaw materiałów pochodzących z badań terenowych. Podkreślał, że trójka i dziewiątka są bardzo rozpowszechnione w tekstach i praktykach ludowych, dlatego powinny zostać dokładnie zbadane.

W niektórych opracowaniach dotyczących kultury ludowej zamieszczono poszerzoną refleksję nad znaczeniem liczb. Przykładowo jeden z rozdziałów pracy *Kultura ludowa Słowian* Kazimierza Moszyńskiego nosi tytuł *Umiejętności matematyczne i miary*. Badacz przedstawia w nim stopień zaawansowania posługiwania się liczbami przez lud, analizuje umiejętności geometryczne mieszkańców wsi, sporo miejsca poświęca też miarom. W dalszej części pracy pojawia się refleksja na temat mistyki liczb w folklorze, jednak dość zdawkowa. Także Ludwik Stomma w *Antropologii kultury wsi polskiej XIX w.*, wydanej w 1986 r. (Stomma 1986),

niewiele uwagi poświęcił liczbom w kontekście opozycji binarnej *otwarte – zamknięte*, której paralelnie odpowiada *nieparzystość – parzystość*. Badacz ten między innymi analizował recepty z zakresu magicznego leczenia ludowego oraz przedstawił ciekawą interpretację znaczenia liczby potraw wigilijnych. Natomiast Piotr Kowalski w leksykonie dotyczącym kultury magicznej (Kow Lek) docenił rangę liczb, o czym świadczy to, iż zostały one opracowane jako osobne hasło. Znalazło się tam sporo tropów interpretacyjnych odnoszących się do światopoglądu ludowego i uniwersalnego znaczenia poszczególnych wyobrażeń liczbowych. Ponadto Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska poświęciła inspirujący rozdział konceptowi liczbowemu w pracy *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej* (2007). Autorka przytacza teksty, których struktura opiera się na liczbach z pierwszej dziesiątki i dwunastce, poddając analizie ich symbolikę i funkcje.

Wzmianki na temat znaczenia liczb można znaleźć w pracach dotyczących różnych aspektów polskiej kultury ludowej takich autorów jak: Joanna i Ryszard Tomiccy (1975), Danuta Tylkowa (1981), Anna Brzozowska-Krajka (1994) Jan Adamowski (1999 i inne), Katarzyna Smyk (2009a; 2014), Katarzyna Łeńska-Bąk (2010), Joanna Paczos (2011), czy w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* (1996–2022) pod redakcją Jerzego Bartmińskiego. Badacze i badaczki zwracali uwagę także na troistość jako istotną cechę ludowych tekstów prozatorskich, w szczególności bajki. Na gruncie polskiej folklorystyki byli to między innymi: Julian Krzyżanowski (1980), Magdalena Zowczak (2013), Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (2007), a ostatnio Marta Wójcicka (SPBL Wrób 3, 268–274).

Nad symboliką liczby 3 w materiałach ekscerpowanych z dzieł Oskara Kolberga pochyliła się Małgorzata Głowacka-Warchoł (2004). Zwróciła ona uwagę na zastosowanie trójki w medycynie ludowej, w działaniach o charakterze apotropeicznym i magicznym czy w obrzędach rodzinnych. Artykuł ma jednak charakter przyczynkowy, co na wstępie zaznacza autorka, a materiał etnograficzny znacznie przeważa nad jego analizą. Dalsze badania Głowackiej-Warchoł zaowocowały rozprawą doktorską *Symboliczne znaczenia liczb w polskich tekstach folklorystycznych*, napisaną pod kierunkiem prof. Tadeusza Szymańskiego (Głowacka-Warchoł 2008). W tej pracy autorka interpretuje liczby z pierwszej dziesiątki, analogicznie do analizy trójki w wyżej wymienionym artykule. Dysertacja nie została opublikowana.

Na szczególną uwagę zasługują prowadzone na gruncie rosyjskim badania nad znaczeniem liczb w folklorze słowiańskim. Za najistotniejsze należy uznać następujące teksty: przetłumaczony na język polski artykuł Władimira Toporowa *O modelach liczbowych w kulturach archaicznych* (1974), w którym autor pokazuje

wpływ liczb na kształtowanie się obrazu antropokosmosu, a także artykuł *Číslovoj kod v zagovorach. Po materialam sbornika L.N. Majkova „Velikoruskie zaklinani-ja”*, [w:] *Zagovornyj tekst. Genezis i struktura*¹ (2005) dotyczący tekstów zamówień z komponentem liczbowym. Publikacje na temat liczb wyszły także spod pióra Swietłany Tolstojowej, badaczki związanej z moskiewską szkołą etnolingwistyczną, czego przykładem jest praca *Semantičeskije katiegorii jazyka kul’tury. Očerki po slawjanskoj etnolingvistikie* (2010). Badania nad symboliką liczb są na gruncie rosyjskim kontynuowane, o czym świadczy rozprawa doktorska na ten temat (Šabalina 2011) czy praca zbiorowa *Čisla v sisteme kul’tury* (2012).

Znaczeń poszczególnych liczb można także szukać w słownikach symboli (szczegółowa lista w *Bibliografii*, w części *Słowniki i leksykony*). Cechą takich haseł jest całościowa eksplikacja symboliki czyli inwentaryzacja znaczeń, które pojawiają się w różnych kontekstach kulturowych. Wieloznaczne hasła stanowią jednak tylko przyczynek do analizy i interpretacji danego aspektu symboliki występującej w polskim folklorze.

Niewielki zbiór opracowań teoretycznych na gruncie polskiej etnologii i folklorystyki jest niewspółmierny z obecnością liczb w tekstach źródłowych, gdyż występują one niemal we wszystkich materiałach etnograficznych i tekstach folkloru dotyczących polskiej i słowiańskiej kultury ludowej. Bogactwo wskaźników liczbowych można odnaleźć zarówno u Oskara Kolberga, Henryka Biegeleisena czy Adama Fischera, jak i w bardziej współczesnych monografiach regionalnych i materiałach z badań terenowych. Częstotliwość występowania liczb w danych źródłowych zaprzecza przypadkowości, ale nie znajduje odzwierciedlenia w tekstach naukowych. Monografia, w której zostanie przeprowadzona analiza i interpretacja liczb w polskiej kulturze ludowej, uzupełni więc lukę badawczą.

Metoda

W pracy zastosowano metodologię etnolingwistyczną, która jest kierunkiem współczesnego językoznawstwa. Wywodzi się ze strukturalizmu, mieści się w nurcie kognitywizmu o charakterze transdyscyplinarnym. Jej celem jest rekonstrukcja sposobu poznania świata właściwego myśleniu potocznemu (Adamowski, Smyk 2010, 87–88), która wyraża się w zamierzeniu, „by wychodząc od języka docierać do człowieka, do jego sposobów pojmowania świata” (Bartmiński 1986a, 17). Podstawowym założeniem teoretycznym tej dyscypliny jest przekonanie, że język

¹ Z tego tomu, zredagowanego przez Toporowa, pochodzi także inny artykuł na temat liczb: *Číslovoj kod v nekotorych tipach rumynskich zagovorov* (Svešnikova 2005).

i kulturę łączy tak głębokie pokrewieństwo, że powinny być badane w powiązaniu. Język niesie skodyfikowane interpretacje rzeczywistości, jest klasyfikatorem doświadczeń i interpretantem świata, a także swoistym archiwum kultury, gdyż przechowuje pamięć o przeszłości, z tego względu więc warto eksponować znaczenia symboliczne i mitologiczne. Etnolingwistykę należy traktować jako dyscyplinę naukową syntetyzującą dane dialektologiczne, folklorystyczne i etnograficzne, w której analiza materiałów archiwalnych łączy się z intensywną pracą terenową, bazującą na zapisywaniu relacji w formie wywiadów uzyskiwanych bezpośrednio od żyjących ludzi. Jest to więc łączenie prac polegających na zbieraniu materiałów, analitycznych i interpretacyjnych z edytorstwem tekstów i materiałów źródłowych (Bartmiński 2016, 12).

Dyscyplina, która skupia uwagę na relacjach języka i kultury, ma początek w pracach Johanna G. Herdera, Wilhelma von Humboldta, Franza Boasa, Edwarda Sapira i Benjamina Whorfa. Obecnie prace przynależne do nurtu etnolingwistycznego prowadzone są w wielu krajach słowiańskich. W rejonie Europy Środkowo-Wschodniej można jednak wskazać dwa centralne ośrodki: moskiewski Nikity i Swietłany Tołstojów, kojarzony z nurtem etnolingwistyki dialektologicznej o orientacji semiotycznej, oraz lubelski – związany z osobą Jerzego Bartmińskiego, sytuowany w nurcie etnolingwistyki antropologiczno-kognitywnej i zorientowany lingwistycznie (Niebrzegowska-Bartmińska 2010, 21). Problemy teoretyczne związane z tą dyscypliną oraz przykłady jej implementacji są publikowane i dyskutowane na łamach czasopisma „Etnolingwistyka”, zostały przedstawione także w licznych publikacjach (Bartmiński 1986a, 1988, 1993a, 1996, 1998, 2004, 2006, 2007, 2012, 2016 i inne; Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 1998; Bartmiński, Tokarski 1993; Adamowski 1999; Kajfosz 2001; Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 2010, 2013; Różyło 2004; Smyk 2009a; Marczevska 2012; Szadura 2017; Nowosad-Bakalarczyk 2018; Kielak 2020 i innych). W 2020 r. ukazała się obszerna monografia *Definiowanie i profilowanie pojęć w (etno)lingwistyce* autorstwa Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej. Autorka porządkuje i systematyzuje rozległą wiedzę, a publikacja ma charakter teoretyczny i metodologiczny oraz prezentuje przykłady analizy wybranych haseł.

Zasadniczym celem metody etnolingwistycznej jest rekonstrukcja **językowego obrazu** świata. Definicja tego terminu została po raz pierwszy sformułowana na gruncie polskim przez Walerego Pisarka (Pisarek 1978, 143). Definiowali go także w połowie lat osiemdziesiątych Jerzy Bartmiński i Ryszard Tokarski (Bartmiński, Tokarski 1986, 72) oraz Renata Grzegorczykowa (Grzegorczykowa 1999, 41). W późniejszych opracowaniach Bartmiński zmodyfikował definicję

językowego obrazu świata, która zyskała następujący kształt: „Jest zawartą w języku, różnie zwerbalizowaną interpretacją rzeczywistości dającą się ująć w postaci sądów o świecie. Mogą to być sądy ‘utrwalone’, czyli mające oparcie w samej materii języka, a więc w gramatyce, słownictwie, w kliszowanych tekstach, ale także sądy presuponowane, tj. implikowane przez formy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów” (Bartmiński 2012, 12). Badacze i badaczki zwracali uwagę także na kulturowy obraz świata, który jest pojęciem szerszym w stosunku do językowego obrazu świata. Oprócz elementów językowych mieszczą się w nim również elementy produkowane za pomocą innych systemów znakowych, jak: mimika, gesty, zachowanie, ale również komponenty naukowe, ideologiczne, religijne, gospodarcze czy ekonomiczne (Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000). Jan Adamowski i Katarzyna Smyk proponują „wprowadzenie – i niestosowanie zamiennie z językowym obrazem świata – pojęcia językowo-kulturowego obrazu świata, które każe zwrócić uwagę na fakt, że równoprawnym dla danych z poziomu języka jest zestaw danych o charakterze semiotycznym, pochodzących z innych niż język systemów znakowych. Pozostają one względem siebie izomorficzne i stanowią kontekst interpretacyjny dla tekstów kultury, w tym także tekstów folkloru” (Adamowski, Smyk 2010, 94; zob. też Smyk 2009a).

Przedmiotem opisu w ramach etnolingwistyki są stereotypy i symbole. Na gruncie lingwistyki kulturowej stereotyp jest traktowany jako konstrukt mentalny, który pośredniczy w komunikacji człowieka z otoczeniem (Masłowska 2012, 43–44; zob. Bartmiński 2007). Jerzy Bartmiński definiuje to pojęcie jako „subiektywnie determinowane wyobrażenie przedmiotu obejmujące zarówno cechy opisowe, jak i wartościujące obraz, oraz będące rezultatem interpretacji rzeczywistości w ramach społecznych modeli poznawczych” (Bartmiński 1998, 64)². Powyższe rozumienie uwzględnia więc podmiot, w stosunku do którego zrelatywizowany jest obraz danego przedmiotu. Stereotyp jest nieodłącznym elementem języka, w szczególności potocznego. Cechuje się dużym stopniem stabilizacji, gdyż wyraża utrwalone sądy o danym obiekcie, które nosiciele języka uznają za wiarygodne bez konieczności ich sprawdzania. Stereotyp jest więc językowo-kulturowym wyobrażeniem, które jest motywowane przez obiektywne cechy rzeczy i przez czynnik subiektywny. Z tego względu zawiera treści opisowe oraz aksjologiczne. Wbrew potocznemu znaczeniu leksem *stereotyp* nie ma

² Definicja stereotypu, którą cytuję tu z wydania późniejszego, została sformułowana przez Jerzego Bartmińskiego w 1980 r. wraz z opublikowaniem *Zeszytu próbnego Słownika językowych stereotypów ludowych* (SJSŁ).

wartości jedynie negatywnej. Dostarcza on nie wiedzy na temat, którego dotyczy, ale raczej informacji o jego twórcach i ich sposobach osławiania świata (Bartmiński 1998, 65).

Interesująco przedstawia się kwestia odróżnienia stereotypu od symbolu, jeżeli sięgniemy do powstającego w lubelskim ośrodku etnolingwistycznym *Słownika stereotypów i symboli ludowych*. Mianowicie *Zeszyt próbny* przywołanego słownika, który ukazał się w 1980 r. pod redakcją Jerzego Bartmińskiego, nosił tytuł: *Słownik ludowych stereotypów językowych* (SLSJ), zaś pierwszy tom, który wyszedł drukiem w 1996 r., a w związku z tym i cała seria, zmieniły tytuł na *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (SSiSL). We wstępie redaktor serii w następujący sposób definiuje jednostki opisu: „Przez «stereotyp» rozumiemy tu – najogólniej mówiąc – wyobrażenie przedmiotu uformowane w pewnej społecznej ramie doświadczeniowej i określające, czym przedmiot jest, jak wygląda, jak działa, jak jest traktowany przez człowieka (Putnam 1975), zarazem wyobrażenie utrwalone w języku, dostępne poprzez język i przynależne do wspólnotowej wiedzy o świecie. Przykładowo słońce jest darzone sympatią i swego rodzaju czcią, jest postrzegane nie tylko jako źródło światła i ciepła, ale też zadowolenia, radości, szczęścia; w jakiś sposób wciąż jest traktowane jako żywe, bo porusza się po niebie, *wschodzi* i *zachodzi*, mówi się o nim, że jest *złote*, w czym zawiera się nie tylko charakterystyka koloru, ale i wyraz subiektywnego stosunku człowieka do niego itd. [...] Przez «symbol» rozumiemy takie wyobrażenie przedmiotu, które jest traktowane jako reprezentant innego wyobrażenia w ramach większego układu znaków: słońce to w kulturze ludowej twarz lub oko Boga, który z wysoka patrzy na świat, to samo życie, dobro, doskonałość itp., a z drugiej strony jego emblematami, zastępnikami, są: jajko, wąż, dąb, gołąb, biedronka i inne, pozostające ze słońcem w mniej lub bardziej wyraźnych powiązaniach i przejmujące pewne jego cechy i funkcje” (Bartmiński 1996, 9).

W kontekście symboliki liczb warto rozjaśnić pojęcie symbolu i odróżnić je od stereotypu. Liczby w wielu kontekstach kultury ludowej funkcjonują jako rozbudowane i wieloaspektowe symbole, a zatem nie tylko w prosty sposób wskazują coś poza sobą, ale generują więcej znaczeń i funkcji. Poszerzę więc refleksję nad nimi, tym bardziej że pojęcie symbolu „choć stosowane powszechnie i obrosłe bogatą literaturą, nie ma satysfakcjonującej definicji operacyjnej, to znaczy takiej metodologii opisu, która przedmiotowi pozwalałaby w sposób przewidywalny, «kontrolowany» przypisywać określone znaczenia symboliczne” (Niebrzegowska-Bartmińska 2013, 127). W kulturze tradycyjnej, której depozytariusze i depozytariuszki podzielają magiczno-religijny pogląd na świat, symbole (w tym liczby),

mity i rytuały mówią zawsze o sytuacji ostatecznej człowieka, to znaczy tej, którą człowiek odkrywa, uświadamiając sobie swoje miejsce we wszechświecie, a nie tylko o jego sytuacji historycznej (Eliade 2009a, 41). Pokazują także paralelizm struktur kosmicznych i ludzkich, pełnią zatem funkcję przybliżania kosmosu, oswajania go, a także pokazywania indywidualnego doświadczenia w wymiarze ogólnym (Eliade 1994, 218; Masłowska 2012, 31)³. Człowiek odczytuje *sacrum* z elementów świata, dlatego hierofania przybiera postać słońca, księżyca, wody, roślin i zwierząt (Ricoeur 1986, 14–16). Paul Tillich twierdzi, że wyróżnikiem symbolu religijnego jest reprezentowanie rzeczywistości ostatecznej. Można powiedzieć, że symbol otwiera głębsze warstwy rzeczywistości i duszy człowieka na *numinosum* (używając terminu Rudolfa Otto). W symbolu religijnym da się wyróżnić dwie podstawowe warstwy – transcendentną, która wykracza poza rzeczywistość empiryczną, oraz immanentną, która jest poznawalna zmysłowo, dlatego sprawia, że elementy niewidzialne, transcendentne czy idealne stają się dostępne ludzkiej percepcji. Między innymi ta właściwość decyduje o tym, że symbol posiada wewnętrzną moc, która konstytuuje jego religijny charakter (Tillich 1991, 148–149; zob. też Springer 2004, 258–259). Na podobny aspekt charakterystyki symbolu zwraca uwagę Victor Turner. Badacz ten przyjmuje, że symbol jest najmniejszym elementem rytuału, ukształtowanym pod wpływem kontekstu działania. Jest on podstawowym nośnikiem „energii” rytualnej (Turner 2006, 27; zob.

³ W pracy Lecha Miodyńskiego *Symbole miejsca w kulturze i literaturze macedońskiej* znajdujemy charakterystykę poszczególnych teorii symbolu, które autor prezentuje, powołując się na innych badaczy i badaczki. Warto w tym miejscu skrótkowo je przytoczyć, gdyż dają one spojrzenie całościowe. Autor na wstępie opisuje trzy koncepcje tradycyjne. W pierwszej z nich pojęcie symbolu wynika z jego mocy ewokacyjnej powiązanej z absolutną siłą wyższą. W drugiej symbol kopiuje świat niedostępny zmysłom, jest zatem łącznikiem między makro- i mikrokosmosem. W trzeciej koncepcji symbol przynależy do dziedziny sztuk plastycznych i literatury. Spośród teorii współczesnych Miodyński wymienia substytutywizm, zakładający, że między składnikami symbolu zachodzi ścisła zależność, decydująca o odpowiedniości całych systemów symbolicznych, a także interakcjonizm, który podkreśla dynamiczny charakter połączenia poszczególnych elementów symbolu, a także akcentuje rolę języka jako instrumentu i zarazem obiektu manifestowania się relacji symbolicznych. Kolejno zostaje wskazany nurt koncepcji psychoanalitycznych, w szczególności zaś freudyzm i jungizm, które z kolei stały się inspiracją dla teorii pansymbolicznych spod znaku Ernsta Cassirera. Przywołuje także stanowisko grupy conceptualistów przekonanych o powszechności zjawiska symbolizmu w całej historii kultury. Bliska temu pogładowi jest szkoła psychologii kognitywnej. Zaś w klasycznej orientacji antropologii kulturowej, szczególnie w jednym z jej nurtów, czyli chicagowskiej antropologii symbolicznej (Clifford Geertz, Victor Turner, Mary Douglas) odnoszono się do konkretnego kontekstu, w którym symbol funkcjonuje. Miodyński wymienia także inne nazwiska badaczy, którzy wnieśli istotny wkład do rozważań teoretycznych nad symbolem, jak Mircea Eliade i Tillich, docenia jeszcze naturalistyczno-biologiczno-genetyczną koncepcję Dana Sperbera. Ponadto charakteryzuje nurt socjologiczny, w którym najistotniejsze znaczenie mają funkcje symbolu w społeczeństwie (Miodyński 2011, 35–50).

też Szyjewski 2006, XVIII). Dwoistość, która charakteryzuje strukturę symbolu, Turner określa mianem *polaryzacji znaczenia*. Istnieją zatem dwa bieguny: „ideologiczny”, gdzie lokują się elementy związane z moralnym i społecznym porządkiem, abstrakcyjnymi normami i wartościami, oraz drugi, nazwany „sensorycznym”, gdzie zachodzą procesy naturalne i fizjologiczne, związane z zewnętrzną formą symbolu (Turner 2006, 37–39).

Bogusław Żyłko, referując założenia szkoły tartusko-moskiewskiej, także podkreśla dwoistą naturę symbolu, oddaje on bowiem pewną treść, która służy z kolei jako plan wyrażania cennych kulturowo sensów. Zarówno w planie wyrażania, jak i w planie treści stanowi pewien tekst, czyli ma jedno znaczenie, i granicę, która pozwala wyodrębnić go z kontekstu semiotycznego, stąd cechą symbolu jest znakowość czy figuratywność. Jego kolejnym wyróżnikiem jest archaiczność, gdyż wiele symboli sięga czasów sprzed wynalezienia pisma, stanowiły one nośnik sensów funkcjonujący w kulturze oralnej. Kilkutysięczny rodowód symbolu uprawomocnia stwierdzenie, że jest on ponadczasowy, niweluje diachronię, stanowi pomost łączący czas i przestrzeń, zapobiega, mówiąc po Łotmanowsku, powstaniu kulturowej wieży Babel. Z tą cechą wiąże się integrująca funkcja symbolu, gdyż zapewnia on komunikację pomiędzy różnymi sferami kosmosu i warstwami kultury. Symbole są elementem uniwersalnej gramatyki kultury, a także generatorem pamięci oraz gwarantem ciągłości tradycji. Badacze ze szkoły tartusko-moskiewskiej podkreślają jeszcze „giętkość” symbolu, czyli fakt, że modeluje on swoje znaczenie w zależności od kontekstu. Z jednej strony więc symbol przenika diachronię kultur, przypominając o prastarych podstawach, z drugiej strony koreluje z konkretnym otoczeniem historycznym i kulturowym, zmieniając w stosunku do niego niektóre aspekty znaczenia (Żyłko 2009, 221–236).

Symbol jest także wieloznaczny, a nawet wewnętrznie sprzeczny, dlatego nie może zostać wyjaśniony jednoznacznie. Klarowne eksplikacje wręcz odbierają mu funkcję narzędzia badawczego, jest on bowiem wielowarstwowy, tak jak złożony i niejednorodny jest świat, a wielość rzeczy i działań może być reprezentowana przez jeden układ (Eliade 2009a, 15–16; Turner 2006, 37–39). Indeks przywołanych tutaj cech i funkcji symbolu uzupełnia stwierdzenie, że ma on charakter społeczny. Funkcjonuje bowiem, jeśli powszechnie uznaje się jego znaczenie. Jest on nie tylko przez członków danej wspólnoty zrozumiały, ale także wskazuje istotę tożsamości, informuje na przykład o statusie społecznym, stanie cywilnym czy wieku. Celem symbolu jest zaś połączenie części, jaką jest człowiek, z jednością wyższego rzędu: ze społeczeństwem i kosmosem (Eliade 2009b, 464–465). Symbol jest nośnikiem wartości najważniejszych dla danej wspólnoty (Niebrzegowska-Bartmińska 2015).

Można wyróżnić grupę badaczy pansymbolistów, według których symbolizm jest wyróżnikiem ludzkiej percepcji świata (Cassirer 1971; Durand 1986; Eliade 2009a; Lurker 2011). Clifford Geertz podkreśla wagę i potrzebę badania strefy symbolicznej, gdyż człowiek jest „zwierzęciem poszukującym znaczeń”, a symbole ułatwiają orientację w świecie i są strategiami umożliwiającymi opanowanie sytuacji (Geertz 2005, 166–167).

Istnieją dwie podstawowe materie, które posłużyły do formowania znaczeń symbolicznych: świat przyrody i ciało ludzkie. Zrąb wielkich symboli powstał w czasach, gdy medium spotkania ze świętością stanowiła przyroda (Miodyński 2011, 44), dlatego zmiany cywilizacyjne mają niewątpliwy wpływ na podejście do symboliki, ale nie są w stanie wyrugować jej z kultury. Natomiast ciało niezmienne pozostaje „epicentrum” oglądu świata, stąd trwałość symboliki somatycznej. Udział w formowaniu się symboli ma także kontekst historyczny i kulturowy.

Badacze i badaczki akcentowali także wielokodowość symbolu, który przejawia się przede wszystkim pod postacią słowa, ale może przybrać także formę przedmiotu, gestu, czynności, fragmentu przestrzeni czy charakterystycznego odcinka czasu. W kulturze opartej na oralności znacznie wzrasta ranga kodów niewerbalnych, gdyż kontekst współtworzy ogólny sens zwyczajów (Bartmiński 1990a, 123–148). Nikita I. Tolstoj pisze o izomorficznych postaciach symbolu, występującego w obrzędzie w trzech aspektach, które określa jako: realny (przedmiotowy), akcjonalny (skuteczny) i werbalny (językowy) (Tolstoj 1995; zob. też Turner 2006, 27; Niebrzegowska-Bartmińska 2013, 129–132).

Przy rekonstrukcji językowo-kulturowego obrazu świata, który w kulturze ludowej jest budowany przez stereotypy i symbole, istotne jest uwzględnienie **punktu widzenia**. Jego definicja brzmi: „czynnik podmiotowo-kulturowy, determinujący sposób mówienia o przedmiocie, w tym o jego kategoryzacji, wyborze podstawy onomazjologicznej przy tworzeniu jego nazwy oraz cech, które są o przedmiocie orzekane w konkretnych wypowiedziach i utrwalone w znaczeniu. Przyjęty przez podmiot mówiący jakiś punkt widzenia funkcjonuje więc jako zespół dyrektyw kształtujących treść i strukturę treści słów i całych wypowiedzi, dając też podstawę do identyfikacji gatunków mowy i stylów językowych” (Bartmiński 2012, 78). Punkt widzenia wpływa na odmienne ujmowanie postrzeganego przedmiotu: funkcjonalne, percepcyjne lub kulturowe.

Kolejnym pojęciem istotnym dla rekonstrukcji językowo-kulturowego portretu świata jest **profilowanie**, w przypadku którego dużą rolę odgrywają takie czynniki jak typ racjonalności, wiedza o świecie i wartościowanie, przede wszystkim jednak punkt widzenia. Z tego względu profilowanie jest operacją *stricte*

podmiotową, podejmowaną z określoną intencją w imię założonych celów. Efektem działania wymienionych czynników jest interpretacja danego przedmiotu w ramach określonego modelu poznawczego, poprzez jego specyficzne ukształtowanie, czyli stworzenie jego profilu, który jest „subiektywną (tj. mającą swój podmiot) operacją językowo-pojęciową polegającą na swoistym kształtowaniu obrazu przedmiotu poprzez ujęcie go w określonych aspektach [...] w ramach pewnego typu wiedzy i zgodnie z wymogami określonego punktu widzenia” (Bartmiński, Niebrzegowska 1998, 212). **Kategoryzacja** polega na charakterystyce przedmiotu hasłowego ze względu na różne kategorie, zwane także fasetami czy domenami (por. Wierzbicka 1999, 83–137). Tworzenie językowo-kulturowego obrazu danego przedmiotu musi uwzględniać także **wartościowanie**, które stanowi wstęp do wyżej wymienionych operacji⁴.

Narzędziem opisu znaczenia w ramach etnolingwistyki jest **definicja kognitywna**. Jej struktura, jak i sama nazwa zostały wypracowane w lubelskim ośrodku etnolingwistycznym, zastosowano ją natomiast w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* (SSiSL I–II). Definicja kognitywna cechuje się kategoryalnym (fasetowym) uporządkowaniem zdań definicyjnych. Wprowadzenie pojęcia fasety pozwala zdać sobie sprawę z wielości możliwych punktów widzenia, które pozostają w związku z określonym typem podmiotu postrzegającego, kreującego subiektywną wizję danego przedmiotu (Bartmiński 2004, 17). Definicja taka pokazuje strukturę kognitywną pojęcia także poprzez wewnętrznie zorganizowaną strukturę faset, wyznaczając te wyrażenia dokumentowane i lepiej wypełnione treścią oraz te, które pozostają dla obrazu danego wycinka świata drugorzędne (Adamowski, Smyk 2010, 99). W takiej definicji zostają uwzględnione konotacje utrwalone społecznie i wyrażone tekstowo, stereotypy i cechy uwypuklone przez kontekst kulturowy (Bartmiński, Tokarski 1993, 47–61), oprócz materii językowej konieczne jest więc uwzględnienie danych „przyjęzykowych”, czyli utrwalonej społecznie wiedzy o świecie wspólnej nadawcy i odbiorcy oraz towarzyszących jej wierzeń i przekonań (Bartmiński 2012, 14). Ponadto naukowy charakter definicji zostaje odrzucony na rzecz wiedzy potocznej, czyli tego, co ludzie rozumieją pod określonymi słowami. Przedmiotem opisu jest wyobrażenie przedmiotu typowego (prototypowego, stereotypowego). Definicja taka zostaje określona mianem eksplikacji, gdyż operując formą opisu otwartego, włącza cytaty (stają się one in-

⁴ Szerzej na temat wartościowania zob. Puzynina 2013; *Wartości w językowo-kulturowym obrazie Słowian i ich sąsiadów*, t. 3: *Problemy eksplikowania i profilowania pojęć*, red. Iwona Bielińska-Gardziel, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Joanna Szadura, Lublin 2014 i inne prace, które ukazały się w ramach „czerwonej serii” Instytutu Filologii Polskiej UMCS.

tegralnymi elementami hasła), to znaczy nadaje im funkcje nie tylko egzemplifikujące, ale także wyjaśniające (eksplikacyjne) (Bartmiński, Tokarski 1993, 59). Świadomość językowa ma bowiem kilka różnych poziomów; istnieją fakty, które znajdują się blisko powierzchni, ale są również takie, ukryte głęboko, a nawet bardzo głęboko pod powierzchnią, stąd wypowiedzi informatorów należy traktować jako jeden rodzaj danych, a następnie należy je interpretować i tłumaczyć (Wierzbicka 1999, 415).

Poddawane analizie leksemy reprezentują różne desygnaty, które są zróżnicowane gatunkowo. Są to więc przedmioty, elementy świata przyrody, ludzie, pojęcia abstrakcyjne itd. Struktura kognitywna każdego z nich będzie kształtowana odmiennie. Liczby należą do tej ostatniej kategorii, która do tej pory nie była często opracowywana (zob. Wójtowicz 2013c) – pojęcia abstrakcyjne będą przedmiotem analizy w kolejnych tomach SSiSL. Dodatkowo w kulturze ludowej liczby nie funkcjonują jako samodzielne abstrakty, gdyż ilość jest scementowana z jakością. Z tego względu łączą się z innymi bytami, nawzajem modyfikując swoje znaczenia, uzupełniając je, lub tworzą nową wartość symboliczną. Przedmiotem analizy w niniejszej pracy są więc zestawienia liczb z policzalnymi fragmentami rzeczywistości⁵. Ciąg liczbowy w kulturze ludowej jest ponadto heterogeniczny. Liczby nie są sobie równe pod względem statusu, ale są liczby o większym i mniejszym znaczeniu. W książce zostały uwzględnione te, które pojawiają się z największą częstotliwością, wyróżniają się i są mocno obudowane symbolicznie. Ponadto istotna była reprezentatywność, stąd uwzględniono zróżnicowane semantycznie liczby z pierwszej dziesiątki, ale także dwunastkę i setkę.

W rozdziale pierwszym następuje wprowadzenie do świata liczb. Zostaje więc wskazana historia i znaczenie leksemów *liczba* i *liczyć* oraz pokrótce przybliżona historia wynalezienia liczb. Kolejno opisuję znaczenie przypisywane przez depozytariuszy i depozytariuszki kultury ludowej czynności liczenia oraz conceptowi obecnemu w wielu tekstach folkloru. Rozdział drugi dotyczy znaczenia opozycji *parzystość* – *nieparzystość* w języku, gdzie jednym z jej wykładników leksykalnych jest *cetno* i *licho*; a także w kulturze, gdzie symbolizuje *zamknięcie* – *otwarcie*. Rozdziały od trzeciego do dziewiątego stanowią eksplikację wybranych liczb, takich jak 1, 2, 3, 4, 7, 12 i 100. Każdy z nich jest podzielony na podrozdziały, które wyznaczają kolejne fasety. A zatem na wstępie została zaprezentowana ogólna symbolika liczb, opracowana przede wszystkim na podstawie słowników symboli.

⁵ Por. definicje kognitywne złotych, srebrnych i żelaznych przedmiotów autorstwa Katarzyny Prorok (SSiSL I/4, 207–278, 303–321, 364–387).

Następnie wskazano takie fasety jak kolekcje, czas, przestrzeń, postacie, zwierzęta, atrybuty, miary, działania na liczbach oraz funkcje. Każdy rozdział kończy podsumowanie. Wzorem dla takiego układu były definicje kognitywne zawarte we wspomnianym już *Słowniku stereotypów i symboli ludowych*, jednak zaprezentowane w poszczególnych rozdziałach opisy nie stanowią całościowych i wyczerpujących eksplikacji poszczególnych liczb. Zostały one opracowane na podstawie wyboru, prezentują najczęściej pojawiające się wątki, najlepiej udokumentowane oraz wyselekcjonowane ze względu na ich unikalny charakter. Z tego względu zestaw faset jest powtarzalny, ale nie jest identyczny w odniesieniu do każdej z liczb.

Podstawa materiałowa

W pracy wykorzystałam dwa rodzaje źródeł: zastane i wywołane. Podstawę analizy stanowią więc dane z ogólnopolskich i regionalnych materiałów językowych, dialektologicznych, etnograficznych i folklorystycznych, takich jak słowniki językowe, w tym gwarowe, teksty folkloru, zapisy wierzeń, zwyczajów, obrzędów, monografie regionalne, w tym dzieła Oskara Kolberga.

Drugi korpus materiałów źródłowych to relacje pochodzące z własnych badań terenowych, prowadzonych w latach 2007–2015. Podstawowym kryterium wyboru informatorów i informaterek był wiek oraz miejsce zamieszkania. Wywiady przeprowadzono z najstarszymi mieszkańcami i mieszkankami wsi, gdyż celem badania była rekonstrukcja tradycyjnego obrazu świata, opartego na myśleniu mityczno-magicznym. Większość wywiadów zrealizowano na podstawie kwestionariusza badań terenowych (zob. Lutyńska 1984), opracowanego na bazie literatury przedmiotu i materiałów źródłowych. Został on podzielony na dwie części. Pytania w pierwszej z nich odnosiły się do liczb w poszczególnych dziedzinach kultury ludowej, jak obrzędowość doroczna, rodzinna, medycyna ludowa czy demonologia. Pytania w drugiej części dotyczyły bezpośrednio liczb. Materiał został utrwalony na kartach pamięci za pomocą dyktafonu cyfrowego. Zgromadzone relacje zostały wybiórczo prze-transkrybowane w konwencji półfonetycznej. Wykorzystano także skróconą wersję kwestionariusza, która zawierała pytania o konkretne wskaźniki liczbowe, a odpowiedzi udzielono w formie pisemnej. Uwzględniłam także relacje z badań terenowych, które wykonałam na potrzeby dwóch prac magisterskich, napisanych pod kierunkiem prof. dr. hab. Jerzego Bartmińskiego (Wójtowicz 2008) i prof. dr. hab. Jana Adamowskiego (Wójtowicz 2010), oraz wywiady, które przeprowadziłam dla portalu Etnografia Lubelszczyzny Ośrodka Brama

Grodzka Teatr NN. Korzystałam także z materiałów Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS oraz Pracowni Etnolingwistycznej im. Jerzego Bartmińskiego. Łącznie uwzględniłam relacje kilkudziesięciu informatorów i informaterek, którzy reprezentują 11 województw. Ekscerpowany materiał oraz badania własne dotyczą terenu Polski w jej obecnych granicach. Zestawienie tekstów odległych w czasie, o rozpiętości chronologicznej od dziewiętnastego wieku po ostatnie lata, pokazuje petryfikację symboliki liczbowej.

Warto jeszcze zaznaczyć, że wykorzystane w pracy relacje z badań terenowych w dominującej większości zostały przekazane przez mieszkanki wsi – kobiety. Wykorzystane relacje pozyskane ze źródeł zastanych także pochodzą w dużej części od kobiet. Z tego względu będę używała w pracy przede wszystkim form typu: informatorki, depozytariuszki kultury ludowej, mieszkanki wsi oraz form podwójnych. Niewątpliwie żeński punkt widzenia jest ostatnio mocniej akcentowany, czy ujmując to bardziej dosadnie: w końcu dostrzeżony, o czym świadczy chociażby publikacja *Chłopki. Opowieść o naszych babkach* (Kuciel-Frydryszak 2023), która pokazuje perspektywę kobiet wiejskich. Moim celem nie jest jednak ukazanie obrazu liczb w folklorze w rozróżnieniu na perspektywę żeńską i męską, ale właściwe określenie moich rozmówczyń, a pośrednio także zaakcentowanie mocnej obecności kobiet jako depozytariuszek polskiej kultury ludowej.

Podziękowania

Za pomoc w tworzeniu książki dziękuję Informatorkom i Informatorom, którzy z życzliwością udzielili mi wywiadów. Za opiekę naukową – profesorowi Janowi Adamowskiemu, Promotorowi mojej pracy doktorskiej, na podstawie której powstała ta książka, a także Promotorce pomocniczej profesor Katarzynie Smyk. Dziękuję Recenzentkom za przychylność i krytyczne uwagi – profesor Ewie Masłowskiej oraz profesor Marcie Wójcickiej, która także zainicjowała cały proces tworzenia publikacji. Ogromne podziękowania dla profesor Katarzyny Marcol, redaktorki serii PTL „Biblioteka Literatury Ludowej”, za upór w dążeniu do wydania *Siódmego nieba...*

Dziękuję Mężowi za wsparcie i przestrzeń do realizowania planów. Mamie za pomoc i poświęcony czas, a także za pielęgnowaną od dziecka fascynację kulturą ludową. Mama – Elżbieta Wójtowicz jest twórczynią ludową, laureatką nagrody im. Oskara Kolberga w kategorii pisarstwo ludowe. Babcia – Krystyna Poczek była poetką i śpiewaczką ludową. Jestem także spokrewniona z Janem Pockiem, uznawanym za jednego z najwybitniejszych poetów ludowych.

Za pomoc dziękuję Rodzeństwu, przede wszystkim Marcie za wsparcie merytoryczno-logistyczno-translatorskie; Przyjaciółkom, szczególnie Ewie Frączek-Biłat za motywowanie i uwagi do tekstu; Teściom – Marii i Waldemarowi za pomoc w opiece nad córeczkami.

Magdalena Wójtowicz-Deka

1 Liczba i liczenie w kulturze ludowej

Liczby są obecne w kulturze ludowej w różnych formach. Przede wszystkim funkcjonują liczby indywidualne, bogate w symbolikę i niezwykle przydatne. Ich fenomen polega na dużej użyteczności, gdyż są klarowne, wprowadzają porządek, a jednocześnie cechuje je mistyczność i tajemniczość, drżenie więc w nich duży potencjał. Już sama czynność liczenia zaprowadza ład, a tym samym oswaja liczone elementy. Jednak na tym nie koniec – ma ona o wiele większą moc w sytuacjach obrzędowych czy leczniczych, gdyż za jej pomocą można sprowadzać pomyślny los i wpływać na wyroki *sacrum*. Liczby służą do wyrażania wielości, która ma konotacje przede wszystkim pozytywne. Funkcjonują także pod postacią konceptu liczbowego.

1.1. Liczba i liczyć – historia i znaczenie leksemów

Historycznie leksem *liczba* w północnych językach słowiańskich to *nomen actionis* od czasownika **ličiti* ‘rachować’ z przyrostkiem **-bba*, który tworzył nazwy czynności. Ma on następujące znaczenia: ‘pojęcie i znak, przy pomocy którego wyraża się ilość i prowadzi się rachunek’ oraz ‘ilość, poczet, grono, grupa’ (Sł SE 4, 240). W innych językach słowiańskich funkcjonuje identycznie zbudowany *nomen actionis* od czasownika **ličiti*, ale w znaczeniu ‘czynić widocznym, obwieszać, ogłaszać’, a także ‘kształtować, formować, zdobić’. Stąd też czeskie *ličba* ‘opis, opisywanie, malowanie’, bułgarskie *ličba* ‘znak, wróżba’ czy ‘uroda, obwieszczenie’ w dialekcie bułgarskim (Sł SE 4, 241).

W *Słowniku etymologicznym* Wiesława Borysia odnajdujemy zaś informacje, że *liczba* funkcjonuje w polszczyźnie od XIV w. w znaczeniu ‘pojęcie i znak, za pomocą którego wyraża się ilość’. W staropolszczyźnie leksem ten oznaczał ‘ilość, poczet, grono’, ale też ‘określona górna granica ilościowa’, ‘rachunek, obrachunek’,

‘sposób liczenia wartości, wartość’, ‘spis’. Pierwotna nazwa czynności została wtórnie skonkretyzowana, oznaczając ‘to, co policzone, ilość’ (Bor SEJP 287–288). *Liczyć* zaś to wyraz ogólno-słowiański: górnołużycki *lićić* ‘liczyć, rachować’, czeski *ličit* ‘opisywać, przedstawiać; szminkować, malować’, rosyjski dawny i dialektyczny *ličit* ‘rachować’, cerkiewnosłowiańskie słowo *ličiti* ‘podawać do wiadomości, obwieszczać’, bułgarskie *lića* ‘być widocznym, wpadać w oczy; być podobnym’. Hipotetyczne formy prasłowiańskie tego leksemu to: **ličiti* ‘kształtować, formować, zdobić’, ‘być widocznym, być podobnym’, a w językach północnosłowiańskich ‘rachować, liczyć’ (Bor SEJP 288).

W *Słowniku etymologicznym* Andrzeja Bańkowskiego znajdujemy informację, że *liczyć* to ‘rachować, dodawać (w sensie matematycznym) kolejne jednostki wziętego w rachubę zbioru w celu określenia ich sumy liczebnikiem’ i dalej, że dotyczyło to jednostek w naturze, takich jak monety, bydłęta, beczki, worki, snopy, fury, albo ich zapisów: znaczków, kresek, karbów na kiju. Takie wskazanie pokazuje, że liczba ściśle wiąże się z tym, co jest liczone. Kolejne znaczenie związane jest z czasownikiem *liczyć się*, tj. ‘być brany w rachubę, zasługiwać, być wartym odnotowania, wzięcia pod uwagę’ (Bań ES 2, 40–41). Etymologia w tym przypadku pokazuje, że liczenie od początku było związane z wartościowaniem. Należy także zwrócić uwagę na korelację nazwy liczby z bazą dziesiętną. W języku praindoeuropejskim leksem *dziesięć* oznaczał ‘dwu rąk’, co potwierdza, że bazę dla systemów liczbowych stanowiło ludzkie ciało (Ifrah 1990; Mosz Kul 2, 97–107).

Etymologia leksemów *liczba* i *liczyć* oraz definicje z najstarszych słowników języka polskiego podpowiadają pewne tropy interpretacyjne¹. W *Słowniku prasłowiańskim* jest definiowana forma **cisti* ‘liczyć, rachować’, ‘rozpoznawać znaki; odgadywać, wróżyć; zwracać uwagę, spostrzegać, pojmować; rozumieć; mniemać; sądzić; zważać; uważać na kogoś, otaczać czcią, poważać’, ale też ‘interpretować, rozumieć tekst biblijny’. Od tego słowa pochodzi także **citati*, tj. polskie *czytać* (SPr 2, 206–207). Związek między leksemami *liczyć* i *czytać* wiąże się z ich wspólnym pochodzeniem, czego efektem jest także to, że liczenie stało się istotną kategorią umożliwiającą rozumienie i interpretowanie otaczającej człowieka rzeczywistości oraz podkreślony został związek liczb z tekstem biblijnym (Gardzińska 2011, 236–241).

Marta Nowosad-Bakalarczyk wskazuje, że we współczesnych słownikach języka polskiego leksem *liczba* jest pojęciem matematycznym, którego treścią jest wynik liczenia. Liczba w tym znaczeniu jest składnikiem wielu specjalistycznych

¹ Szerzej na temat wykorzystania etymologii w rekonstrukcji językowego obrazu świata zob. Brzozowska 2009; Popowska-Taborska 2012; Jakubowicz 2012.

terminów naukowych. Oznacza ona też stan liczebny – ogół takich samych lub podobnych obiektów, ludzi lub zwierząt. Trzecie z podstawowych znaczeń to ‘gro-
no osób, grupa, kategoria, zbiór kogoś lub czegoś’. Słowo to funkcjonuje także jako termin językoznawczy.

Liczebnik, nazywając pewną kategorię słów używanych do wyrażenia ilości, potwierdza dużą wagę pojęcia liczby w języku (Nowosad-Bakalarczyk 2018, 103–108). Lubelska etnolingwistka analizuje znaczenie leksemu *liczyć* we współczesnych słownikach języka polskiego i wskazuje, że jest to wyraz wieloznaczny, który ma od 7 do 16 znaczeń. Jedno z naczelnych to ‘wymieniać liczby w ich kolejności’, które obrazuje ścisły związek mówienia z liczeniem, polegający na wyodrębnieniu zbioru, którego elementy są pod pewnymi względami do siebie podobne. Drugie z przytoczonych znaczeń, czyli ‘wykonywać działania arytmetyczne, rachować’, zakłada już pewną znajomość abstrakcyjnych liczb. Wyróżnione definicje wskazują, że czynność ta, związana z myśleniem i mówieniem, jest przypisana człowiekowi. Ponadto liczy się rzeczy z jego perspektywy cenne, jak pieniądze czy czas. Operacja ta ma na celu zdobycie przydatnej wiedzy, ułatwiającej orientację w świecie. Derywaty wskazują zaś, że jest to wyraz o dużej aktywności słowotwórczej (Nowosad-Bakalarczyk 2018, 90–103).

Na temat budowy liczb z pierwszej dziesiątki pisze Mirosława Siuciak: „Specyfikę słowiańską stanowi fakt, że liczebniki główne pod względem morfologicznym i składniowym dzielą się na dwie grupy: leksemy określające wartości 1–4 i liczebniki nazywające wartości od 5 wzwyż” (Siuciak 2008, 15). Odmienność od pozostałych jest status liczebnika jeden, który pod względem numerycznym i składniowym zachowuje się w sposób zbliżony do przymiotnika, ale w funkcji numerycznej nie ma kategorii liczby. Podział liczebników z pierwszej dziesiątki na dwie grupy jest pozostałością okresu prasłowiańskiego, w którym leksemy z pierwszej grupy były przymiotnikami, natomiast wyrazy określające liczby od pięciu do dziesięciu, 100 i 1000 funkcjonowały jako rzeczowniki. Taki podział zarysował się już w okresie praindoeuropejskim, kiedy to tylko liczebniki od jednego do czterech miały pełną odmianę przez przypadki i rodzaje, natomiast wyrazy określające wartości od pięciu wzwyż były przymiotnikami nieodmiennymi. Ten sięgający odległej przeszłości podział jest zgodny z możliwościami percepcyjnymi: istota ludzka na pierwszy rzut oka potrafi rozróżnić cztery obiekty, czyli „naturalna zdolność człowieka do bezpośredniego postrzegania liczb nie wykracza poza czwórkę!” (Ifrah 2006, 60). Określenia odpowiadające liczbom od 1 do 4 należą do leksyki podstawowej języka, natomiast leksemy nazywające wartości liczbowe od 5 wzwyż, wymagające umiejętności abstrakcyjnego liczenia, pojawiły się później, a dalsze kombinacje numeryczne wykształciły się już

na wyższym poziomie rozwoju ludzkości (Siuciak 2008, 16). Warto dodać, że szczegółową analizę derywatów od poszczególnych leksemów nazywających liczby przeprowadziła Marta Nowosad-Bakalarczyk (Nowosad-Bakalarczyk 2018, 134–148).

Georges Ifrah z kolei analizował nazwy wartości liczbowych z pierwszej dziesiątki języków indoeuropejskich. Wskazał, że na podstawie dogłębnych badań porównawczych udało się odtworzyć ich hipotetyczne formy. Nie pozostał ślad pierwotnych znaczeń tych słów, ale nazwy przechowały świadectwo czasów, kiedy liczby większe od dwóch określano mianem „dużo”. Najważniejszym dowodem na istnienie takiego pierwotnego ograniczenia jest obecność liczby pojedynczej, podwójnej i mnogiej. Także analiza leksemów pokrewnych liczbie 3 potwierdza, że znaczyła ona ‘mnogość, wielość, tłum, nagromadzenie, przekroczenie, najwyższy stopień’, wskazywała więc granicę pojmowania i określoności. Leksemy oznaczające liczby z pierwszej dziesiątki nie uległy dużym zmianom językowym w stosunku do ich budowy w języku praindoeuropejskim (Ifrah 2006, 114–116).

Uwzględniając w rekonstrukcji językowego obrazu liczb etymologię, można wskazać pewne tropy interpretacyjne, które znajdą odzwierciedlenie w analizowanym materiale. Pierwotne znaczenie leksemów *liczba* i *liczyć* związane z rachowaniem pozostało bez zmian. Jednakże zostały wskazane także inne znaczenia, jak ‘zrobić widocznym’ i ‘formować’ – to co jest policzone, zostaje wyróżnione z migotliwej i wieloelementowej rzeczywistości, staje się dostrzegalne dla człowieka. Taki pogląd przywodzi na myśl hipotezę Sapira-Whorfa w jej najbardziej skrajnym wydaniu, zakładającą determinujący wpływ języka na postrzeganie rzeczywistości. To co jest obecne w języku, może zostać także zauważone w świecie realnym (zob. Sapir 1978; Whorf 2002). To co policzone, tak jak to, co nazwane, zostaje włączone do ludzkiego świata.

1.2. Wynałazek liczb – aspekt praktyczny i symboliczny

Umiejętność liczenia to ważny wynalazek w historii cywilizacji i kultury, który można uznać za starszy od pisma. Pierwotne formy liczenia to robienie nacięć i dziurek na różnych przedmiotach, plectenie węzełków czy przekładanie drobnych przedmiotów. Najstarsze sposoby rachowania zachowały się w etymologii liczb, gdyż na przykład nazwa „kalkulować” pochodzi od łac. słowa *calculi*, które oznacza ‘małe kamienie’ (Ifrah 1990, 87; Aczel 2002, 23). Mianem najstarszego „liczydła” można określić ludzkie ciało, gdyż liczono na palcach rąk, których liczba

uksztaltowała bazę dziesiętną, ale wspomagano się także palcami nóg i innymi częściami ciała, co doprowadzało rachunki nawet do wartości miliardowych (Ifrah 1990, 71–72). Warto także zaznaczyć, że wynalazek liczb nie był wyabstrahowanym dziełem naukowców, ale rozłożoną na tysiąclecia powolną kreacją związaną z aktywnością i pracą. Liczenie było potrzebne hodowcy, kiedy jego bydło wychodziło na pastwisko, musiał bowiem w jakiś sposób sprawdzić, czy tyle samo sztuk wraca wieczorem, ile wyszło rano.

Pierwotny etap liczenia polegał na zasadzie odpowiedniości jeden : jeden. Pasterz bowiem przy każdym wychodzącym zwierzęciu nacinał kreskę, na przykład na kiju, a po ich powrocie sprawdzał, czy nacięcia i powracające bydło tworzą pary. Ludzie z różnych stron świata wykorzystywali do tej czynności także muszle, paciorki, pestki, kostki, patyczki, gliniane kulki czy ziarna kakaowe. W myśl zasady odpowiedniości jeden : jeden jest skonstruowany różaniec, który jest używany, aby uniknąć pomyłek – przez chrześcijan przy wielokrotnym powtarzaniu modlitw, a przez wyznawców islamu przy wymawianiu imion Allaha. Liczenie było także niezbędne podczas określania wielkości łupów wojennych, sprawdzania liczby wojowników po bitwie, wyznaczania daty ważnych świąt czy wymiany towarów oraz przy posługiwaniu się pieniędzmi oraz przedmiotami, które wcześniej pełniły ich funkcję (Ifrah 2006, 61–83). Także na obszarze Słowiańszczyzny spotykano umiejętność liczenia do wielkich liczb. Mieszkańcy i mieszkanki wsi pomagali sobie w trakcie tej czynności palcami, ziarnami grochu, bobu, fasoli czy kukurydzy. Rachowano na stawach zgiętych palców, z uwzględnieniem wewnętrznej i zewnętrznej strony dłoni. Dziesiątki zaznaczano poprzez odkładanie kamyczków i ziarenek. W celu uproszczenia rachunku układano przedmioty po dwa, trzy, piętnaście, a także sto (Mosz Kul 2, 97–107). Krystyna Pisarkowa zwraca uwagę, że rozwój sposobów liczenia został utrwalony w wyliczankach, na przykład poprzez zachowanie nazw liczebników w językach, które już wymarły.

Ponadto wyliczanki służyły do mierzenia czasu czy liczby przedmiotów. Dzieciom, które dawniej musiały pracować, takie miarowe powtarzanie formułek pozornie skracało czas pracy (Pisarkowa 1988, 11–17). Powszechność liczb w wyliczankach dziecięcych, utrwalona już w samej nazwie gatunku, podpowiada dwa wnioski. Pierwszy z nich wynika ze specyfiki zabawy: „Dzieci pozostawione we własnym gronie, uwolnione spod opieki dorosłych, zachowywały się spontanicznie, bawiły się aktywnie i twórczo” (Marcol 2008, 178–179), a więc liczenie (bezpośrednie i pośrednie) bardzo naturalnie wkraczało do dziecięcego świata. Jednak musiało się to odbywać poprzez naśladowanie tego, co było używane przez dorosłych, i tu drugi wniosek: dzieci zaadaptowały pierwotne zachowania

obrzędowe, które tym samym zmieniły funkcję na ludyczną i współcześnie są znane szerokiemu kręgowi odbiorców (Marcol 2008, 180). Konkludując – liczby były obecne w działaniach o charakterze obrzędowym i magicznym (por. Pisarkowa 1988, 8–11).

Zarówno w kulturach, których historia sięga tysiącleci przed naszą erą, jak i w kulturze Słowian liczby nie służyły wyłącznie celom matematycznym. System liczbowy stanowił jedną z podstawowych kategorii, za pomocą której człowiek porządkował i interpretował otaczający go chaos. Dzięki liczbom odróżnił siebie od grupy, czyli jedność od wielości, rozpoznał dualizm wpisany w kondycję ludzką (życie – śmierć) i otaczający go świat (dzień – noc) oraz dostrzegł zasadniczą heterogeniczność sfer wyznaczających porządek życia człowieka (*sacrum* – *profanum*). Opisał także uniwersum – w układzie wertykalnym dzielone na trzy sfery (niebo, ziemię, podziemie), zaś w horyzontalnym na cztery strony świata. Człowiek zauważył pewną powtarzalność czasu i porządek przestrzeni i ujął je w karby systemów liczbowych. Z kolei znaczenie liczb kształtowała obserwacja kosmosu – dostrzeżono na przykład kwadry księżyca, siedem widocznych planet czy dwanaście znaków zodiaku. Liczby są tak mocno wrośnięte w kulturę, że antropologiczna geneza ich powstania zaciera się lub staje się transparentna, na przykład oczywisty jest podział czasu na dwunastomiesięczny rok czy siedmiodniowy tydzień. Obecnie trudno sobie wyobrazić ośmiodniowy tydzień czy trzynastomiesięczny rok, choć takie podziały czasu funkcjonowały.

Użyteczność liczb dla orientacji w rzeczywistości dostrzegli wspomniani pitagorejczycy, którzy sądzili, że cały świat wzoruje się na nich, a one same wydają się pierwsze w całej naturze, niebo zaś jest harmonią i liczbą. Utożsamienie rzeczy i liczby wynikało z odkryć Pitagorasa w dziedzinie muzyki oraz właściwości figur geometrycznych, które dały się ująć jako stosunki liczbowe ich elementów. Liczby pełniły więc funkcję epistemologiczną, wszystkie rzeczy dostępne są poznaniu za ich pomocą – nic nie może być pojęte i poznane bez nich (Dadaczyński 2000, 31–32).

Biblijne sentencje głoszą, że człowiek widzi świat urządzony według miary, liczby i wagi (Mdr 11, 20), a włosy na głowie wszystkie są policzone (Łk 12, 7). Kiedy zaś w świecie doświadczanym zmysłowo odkryto porządek oparty na kodach liczbowych, przetransponowano go także na izomorficzne zaświaty. Liczby zaczęły zatem określać bóstwa – na przykład triady znane są w wielu religiach świata (For Sym 43–44; Her Lek 165–166; Lur Słow 252–253). Dorothea Forstner napisała: „Poza realną wartością liczb przeczuwano jeszcze pewne regularności sił, zwłaszcza w zakresie liczb, które regularnie występują w zjawiskach i procesach

natury. [...] Stąd spotykamy się z mistyką liczb w magii i we wszystkich religiach. Istnieją święte liczby, to znaczy takie, które zostały objawione przez bogów, albo takie, dzięki którym – jak wierzono – można było uzyskać władzę nad zjawiskami natury” (For Sym 41). Liczby są więc obecne w kulturze od kilku tysięcy lat, wiążą się z obserwacją kosmosu i ludzkiego ciała, a liczenie ułatwia zrozumienie i poznanie rzeczywistości oraz odkrywanie tajemnicy *sacrum*.

Wartości liczbowe w kulturze ludowej mają różny status, są więc liczby ważne, pechowe, szczęśliwe lub święte. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że ciąg liczbowy w tradycyjnym obrazie świata jest zróżnicowany, podobnie jak przestrzeń i czas. Władimir Toporow pisze, że liczby używane najczęściej niejako „zarażają się” hierarchią, ponieważ ich status odnosi się do poziomu oznaczonego pozytywnie, emblematycznego, niemal świętego, a jego odbicie najczęściej pada również na to, co jest określane przez te liczby. Zachodzi także relacja odwrotna: liczby częściowo przejmują cechy właściwe rzeczownikom oznaczającym „wysokie” przedmioty lub pojęcia. Nie można jednak traktować wszystkich liczb jako świętych, gdyż *sacrum* nie może istnieć bez *profanum*. Liczby nie są zatem równe pod względem statusu, podobnie jak pojęcia, które są z nimi łączone. Istnieje także współzależność: jeśli coś jest liczone, staje się zindywidualizowane i doprecyzowane, ale także przedmiot, który został policzony, rzuca swój „cień” na liczby, które go określają. Dlatego nie tylko przedmiot jest oznaczony przez liczbę, ale także liczba zyskuje pełne znaczenie, gdy wiadomo, które byty określa (Toporow 2005, 194–197).

1.3. Liczenie w polskiej kulturze ludowej²

Nie tylko konkretne liczby, ale także sama czynność liczenia ma szczególny status w kulturze ludowej. Swietłana Tołstojowa przytacza liczne przykłady ze słowiańskiego folkloru, które pokazują, że liczenie jest wykorzystywane w zabiegach magicznych i przypisuje się mu znaczenie zarówno pozytywne, jak i negatywne. W tym pierwszym aspekcie funkcjonuje jako działanie o charakterze produktywnym, prognostycznym i ochronnym. Przykładowo: u Słowian wschodnich znane są wiosenne obrzędy, podczas których liczono i nazywano wszystkie przedmioty w domu i gospodarstwie, w tym bydło, narzędzia czy ubrania, co miało na celu zachowanie i powiększenie gospodarki. Natomiast negatywny aspekt tej czynności przejawia się w wierzeniu, że policzenie kołédników mogło spowodować śmierć

² Rozdział był drukowany w kwartalniku „Twórczość Ludowa” (zob. Wójtowicz-Deka 2022).

jednego z nich, zaś efektem rachowania uli przez nieznajomego było zauroczenie pszczoł (Tolstaja 2010, 208). Z kolei Krystyna Pisarkowa zwracała uwagę, że formuła wyliczania, zanim trafiła do zabaw dziecięcych, miała nadludzką moc, mogła bowiem nawet decydować o życiu i śmierci, gdyż pasterze za jej pomocą wybierali z trzody zwierzę na ofiarę, a zwycięzcy co dziesiątego spośród pokonanych żołnierzy skazywali na stracenie (Pisarkowa 1988, 9).

Ponadto Swietłana Tołstojowa zwróciła uwagę na – wynikający z analiz etymologicznych w językach słowiańskich – paralelizm między leksemami *czytać*, *liczyć* i *nadawać imię* (2010, 207). Liczenie więc, podobnie jak nazywanie, powołuje do istnienia lub pełni inne ważne funkcje. Tylko bowiem to, co ma swoje imię, przyjmuje kształt, zostaje wyróżnione w kalejdoskopie rzeczywistości i jest postrzegane przez istotę ludzką.

1.3.1. Symboliczna inwentaryzacja

W polskiej kulturze ludowej można wskazać sytuacje, kiedy następuje symboliczna inwentaryzacja domowników poprzez przyporządkowanie im odpowiedniej liczby obrzędowych pokarmów³. W wigilię Bożego Narodzenia opłatek jest więc dzielony na tyle kawałków, ilu jest członków rodziny, co poświadcza relacja informatorki:

No łamało się i ile domowników, na przykład było opakowanie i domowników osiem, to na osiem porcji się łamało, a potem resztki niosło się do obory dla zwierząt, w chleбку się ten opłatek ukrywało i żeby krówka zjadła, to mi się podobało [HW, p. Pułtusk]⁴.

W czasie Świąt Wielkanocnych także przestrzegano wymogów liczbowych dotyczących ilości przyrządzanego pożywienia. Podawane na śniadanie wielkanocne jajko dzielone jest na tyle części, ilu jest domowników. Według innych relacji istotne znaczenie ma liczba jajek święconych w Wielką Sobotę. Przygotowywuje się więc ich tyle, ile osób mieszka w domu, a w niektórych regionach także jedno dodatkowe dla niespodziewanego gościa lub w innych wariantach (przy czym adekwatnie do liczby domowników):

³ Szerzej na temat symboliki pokarmów obrzędowych można przeczytać w pracy Marioli Tymochowicz z 2019 r. (s. 271–275).

⁴ W nawiasie zaznaczono inicjały informaterek i informatorów oraz powiat, w którym dana osoba mieszka. Szczegółowe dane zostały zamieszone w końcowej części pracy. Ze względu na ochronę danych osobowych nie podaję jednak pełnych imion i nazwisk rozmówców i rozmówczyń.

Dla każdego, nie wolno było przecinać jajka na pół, każdy dostał jedno jajko całe i to jajko musiał pirw zjeść w czasie święcunki rano, jak wrócili z kościoła [UP, p. Gostyń];

Na ogół było tyle jajek, żeby każdy w domu dostał to jajko i jeszcze coś zostało dla gościa, który by przyszedł [MWS, p. tatrzański];

Święconkę to tak jak było, na przykład kiedy ja co pamiętam, jak nas było dwoje dorosłych, ja miałam dwoje dzieci, to cztery pisanki, jajka się wkładało do koszyczka [CL, p. Ostrołęka];

MF: No jajka, to ile osób w rodzinie i jeszcze nieraz jedno w razie ktoś przyjdzie, gość, to jeszcze jedno się święci. JM: U nas cztery osoby, to były dwa jajka [MF, JM, p. Kalisz]

To zależy jaki był koszyk, jaka duża rodzina. [MW: To co to znaczy, że zależało, jaka duża rodzina, to dla każdego musiało być po jednym?] Dla każdego święcone, a jak mały koszyk, to najwyżej się kroilo to jajko tak na części, ale każdy musiał święcone jajko zjeść [MM, p. Wolsztyn].



Koszyczek wielkanocny

Foto: Marta Wójtowicz.

Zwyczaj, aby rytualne pożywienie było przygotowywane w ilości odpowiadającej liczbie członków rodziny, skłania do porównania go do przywołanych wyżej zwyczajów występujących u Słowian wschodnich. Świąteczny czas tych rytualnych czynności cementuje wspólnotę, jest to bowiem *communitas*, a zatem przestrzeń, w której wszyscy są równie ważni i zobligowani do uczestnictwa w obrzędzie. Przyporządkowanie pokarmów członkom wspólnoty jest rodzajem inwentaryzacji domowników i ma na celu zaprogramowanie, aby wszyscy doczekali kolejnego liczenia. Jedzeniem dzielono się z bydlęciem, a więc ono także zostaje włączone do wspólnoty. Uczłowieczone za sprawą tego gestu zwierzęta są traktowane na równi z innymi domownikami (zob. Kielak 2020, 117–118). Zaś na wschodnich terenach Polski ta odpowiedniość rytualnego pokarmu określana za pomocą liczb dotyczy nie tylko żywych, ale także zmarłych członków wspólnoty:

Dwa, przeważnie po dwa kładą [jajka]. Tam, jak dwa groby, przeważnie, tak u nas razem tam chowają, rodzina, to tam położą [WD, p. Hajnówka].

O innym wariacie tego wspólnego posiłku ze zmarłymi wspomina Anna Szyfer: na Warmii karmiono *żebraków specjalnym pieczywem (tyle chlebów, ile w rodzinie dusz zmarłych)* (Szyfer MiW 73). Relacja ta pokazuje przyporządkowanie pokarmów żywym i zmarłym członkom rodziny, a tym samym implikuje przekonanie o wspólnocie, która trwa pomimo śmierci niektórych jej członków. Jest to wyraz solidarności z życiem – stanowiącej kluczową wartość etosu chłopskiego – która przejawia się nie tylko w relacjach człowiek – człowiek, człowiek – zwierzę, roślina czy kosmos, ale także obejmuje świat nadprzyrodzony, dlatego wierzone, że żywi są w stałym kontakcie ze zmarłymi (Niebrzegowska-Bartmińska 2020, 397–398).

W Wielką Niedzielę wykonywano czynność, która miała zabezpieczać pola, na przykład przed burzami czy gradem, i zapewniać przyszły urodzaj, a opierała się także na zasadzie adekwatności:

W Wielką Niedzielę po rezurekcji, po tej rannej mszy, to z tych patyczków tę palmę, to robiło się krzyżyki i nosiło się w pole, ile tam tych działek tego pola było, to się ten się ten krzyżyk, tego święconego palma wstawiało [MW: A ile się tych krzyży robiło?] *No, ile... Jak miał tam trzy kawałki tego pola, czy cztery, to tyle się robiło* [LO, p. Wieluń].

Funkcję wytwórczą i ochronną ma więc działanie, która polega na sakralizacji przestrzeni, a dokonuje się ona także dzięki temu, że liczba krzyży jest równa liczbie działek.

Zasada adekwatności dotyczyła także wykonywania innych obrzędowych atrybutów, na przykład plecenia wianków w oktawę Bożego Ciała: *No różnie ludzie wili, albo, no były takie, ile ludzi jest w domu, to tyle było wianków* [DG, p. Szydłowiec].

Liczenie było również uznawane za skuteczny m e d y k a m e n t : na Mazowszu osobie, która miała pryszczę i chciała się ich pozbyć, zalecano, aby ktoś je porachował (K 42 Maz 397). Przekaz ten koresponduje z innym rodzaju sposobem leczenia notowanym w prowadzonych badaniach terenowych:

Na rence, na sznurek, na rence, jak ci poprzekładała, dwadzieścia czterech jeden od drugiego w taki "odległości. I wtedy dziadek przywiózł te sznurki i mówi: „Weź tak po wymionach i zawiunż im na grzbiecie”. I tak zawiunzoł. [...] Popatrz, siadłam pod jedną pod drugą, wydoiłam, nie ruszyła się. I wierze [MG, p. Puławy].

Liczenie lub wiązanie sznurków w odpowiedniej liczbie jest zatem działaniem, które ma moc sprawczą, wykorzystywaną do pozbycia się choroby. Szerzej rzecz ujmując, liczenie w specyficznych kontekstach kultury ludowej nie jest czynnością neutralną, ale działaniem, dzięki któremu można przekształcać niekorzystny los i wpływać na rzeczywistość.

1.3.2. Formuła *ile – tyle*

Formuła formuła *ile – tyle*, która implikuje liczenie, pod postacią magii tożsamości ilościowej jest wykorzystywana do składania życzeń, przy przewidywaniach, wróżbach czy zaklęciach (Tolstaja 2010, 212)⁵. Kumulację takich formuł odnajdujemy w życzeniach składanych w okresie świątecznym:

Abyście mieli telo wołów, kielo w płocie kołów. Byście mieli telo cieliczek, kielo w lesie jedliczek. Abyście mieli telo owców, co w kopcu mrowców
(Smyk Czad 39);

*Ile liści na kapuście,
tyle dziadów na odpuscie.*

⁵ Jugosłowiański „polaznik” (pierwszy gość w domu na Boże Narodzenie) zrusza węgiel w kominku i mówi przy tym: „Ile isquier, tyle owiec, jagniąt, cieląt, świń, pieniędzy, dzieci...” (SD 4, 129); białoruskie życzenia ślubne zawierają formułę: „ile w bagnie kęp, tyle życzymy wam synów i córek” (SD 1, 191). Na Uralu dziewczyny dowiadywały się, ile będą mieć dzieci, losowo wybierając kawałek drewna ze stosu i licząc na nim sęki (Czagin 1998, 91) (Tolstaja 2010, 212).

*Ile panien do zamężcia,
winszuje wam zdrowia, szczęścia*
(Bart PANLub I, 360)⁶.

Pieśni życzące oraz szopki bożonarodzeniowe stanowią najstarsze formy polskiego kolędowania, a ich integralnym składnikiem jest „dar słowny”. Dotyczy on przede wszystkim dostatku, bogactwa, płodności, plenności roślin i wegetacji zwierząt. Liczby zaś, bezpośrednio lub poprzez przywołanie elementów, które cechuje mnogość lub niepoliczalność, są doskonałym narzędziem do wyrażenia idei wielości i pomnażania.

Czas świąteczny sprzyja nie tylko projektowaniu przyszłego dobrobytu poprzez składanie życzeń, ale także przewidywaniu urodzaju:

Potem kładą się chłopci na wznak na izbie, biorą źdźbła słomy prostej, pozostałej od powróseł, i ciskają je na powalę, na belki; ile ździebeł utkwi w powale, tyle kop żyta, jak sądzą, zbiorą w żniwa (K 20 Rad 74);

A to kiedyś, nie wiem, jak teraz, to przynosili snopek słomy, wiązali sie, za obraz rzucali taku garść. Jak sie zatrzymało za obrazem, to ile tam tych no tych niby słunki, to tyle sie urodzi na drugi rok zboża [ZC, p. Puławy];

EugW: *A w Szczepuna to juz to słume, wszystka zwiunzana była, i zwiunzono tak, tako kopa się nazywała i na pole. Raniutko z tu kopu na pole, żeby to tyle było wszystkiego.* [Czyli tak pozbierali słomę?] *Z obrazów, a nie z ziemi i na pole, żeby to tyle było wszystkiego, ile tu tych ździebelków.* SW: *Ile za obrazów wyjęte, żeby tyle kup* [EugW, SW, p. Puławy]; warianty: [ECZ, p. Zwolen]; (K 16 Lub 101).

Do wróżb zostają użyte źdźbła siana lub słomy, które w trakcie wieczoru wigilijnego zostają wykorzystane podczas zabiegów magicznych mających zapewnić obfite zbiory i udaną hodowlę (zob. Smyk 2009a, 93; SSiSL II/1, 173–174), a także do prognozowania urodzaju, tak jak w powyższym przykładzie. Ponadto źdźbła są rzucane za obraz, czyli atrybut religijny uświęcający przestrzeń domową. Kumulacja tych magiczno-sakralnych elementów połączona z czynnością rzucania i liczenia pozwala przewidzieć obfitość plonów.

Wróżby na temat przyszłych losów, na przykład długości życia, do których wykorzystywano liczby, podejmowano także w innych momentach roku:

⁶ Fragment tekstu Szopki z Woli Chomejowej, opowiadanej przez Edwarda Kozę, a opracowanej przez Jana Adamowskiego.

Natomiast liczono na wiosnę, jeżeli zakukała kukulka, więc liczono, ile razy usłyszał te kukanie, no tyle lat życia przed tym, kto to usłyszał, ile razy ona zakukała [ZD, p. Olecko]; wariant: (K 17 Lub 141–142);

Tak mówiły, albo trza było mieć pieniądze, bo jak nie miały pieniędzy, to: „O mój Boże, okukała mnie bez pieniędzy, nie będę miała cały rok pieniędzy!” albo se śpiewały: „Kukuleczko z drobnego ziela, wukukoj mi, ile do mego wesela!” [GK, p. Kielce].

Symbolikę kukulki (zob. Zowczak 2013, 127–129; też rozdział *Liczba 1*) należy poszerzyć o jej szczególny związek z liczbami. Ze względu na wydawane przez tego ptaka odgłosy, które są niejako „policzalne”, został on powiązany z pieniędzmi. Dodatkowo kukulka jest przywoływana we wróżbach, które dotyczą długości życia czy okresu oczekiwania na znaczące wydarzenie, jak zamążpójście. Opierają się one na magii tożsamości ilościowej – liczba odgłosów kukulki przekłada się na lata.

Ponadto formuła *ile – tyle* występuje w tekstach folkloru i pełni funkcję aproksymacji (przybliżania), służy bowiem także do wyrażania wielkości uczuć i abstraktów, które są niepoliczalne, poprzez zestawienie ich z elementami policzalnymi, przede wszystkim takimi, które charakteryzuje wielość:

Nie, tylko jak mama rozpalala, jak miała ten ogień rozpalać, to wzięła i pobłogosławiła, znak krzyża zrobiła, tylko tyle powiedziała, że „Boże niech każda iskierka będzie na chwałę twoją! Ile tych iskierek w ogniu, tyle bądź pozdrowiony ty Jezu, Matko Twoja i wszyscy Święci!” [JW, p. Puławy];

*Ile liter, ile liter na białym papierze,
tyle złości i podłości w każdym kawalerze.
Ile welny, ile welny na białej owieczce,
tyle dobra i pokory w każdej panieneczce*
(Ad Bor 98–99).

Porównanie zawarte w modlitewce służy wyrażeniu tego, w jakim stopniu pokorny człowiek chwali swego Boga – zestawienie z iskrami⁷, których jest wiele, są wręcz niepoliczalne, podkreśla ogrom uwielbienia i czci. Natomiast inny charakter ma

⁷ Za odmianę mnożenia/powielania można uznać także następujące wierzenie związane z iskrami: *A nieraz jak się ruszyło pogrzebaczem, nieraz drzewa czy węgla, to już iskry na kumin się zasypało. „Oj, ktoś przyjedzie, goście będą!” To teraz jak nieroz się ruszy, to może ktoś nas „odwidzi. Tak było, iskry to goście* [WW, p. Puławy].

porównanie w drugim tekście. Pieśń jest rodzajem przestrogi dla panienki, stąd zestawienie odmiennych elementów na zasadzie uogólnienia służy maksymalnemu podkreśleniu kontrastu pomiędzy charakterem kawalerów i panien.

Podsumowując, można stwierdzić, że formuła *ile – tyle* pełni funkcje, które najszerzej można określić jako prognostyczne, mnożące oraz poetyckie.

1.3.3. Wielość i wybrane atrybuty mnożenia

Przedstawione wyżej teksty nie tylko zawierają formułę *ile – tyle*, ale także przywołują znaczenie wielości. Takie znaczenie związane z liczbami potwierdza chociażby leksem *liczny*, który oznacza ‘składający się z wielu jednostek lub elementów; zdarzający się, spotykany często’ (Sł SE 4, 244). Od niego pochodzi przysłówek *licznie* i rzeczownik *liczność*. Stanowią one nośniki znaczenia ‘wiele’ i ‘dużo’. Wskazują także, że liczenie jest postrzegane jako czynność niemająca granic (Nowosad-Bakalarczyk 2018, 101). Mnożenie i powielanie sygnuje bogactwo, jest więc stałym motywem tekstów życzących. Oprócz zastosowania w nich magii tożsamości ilościowej, projektowanie dostatku i płodności dokonuje się poprzez opisywanie potencjalnego dobrobytu za pomocą dużych liczb (por. rozdział *Liczba 100*):

„Żeby wum sio darzyło i mnożyło, w każdym kątku po dziesiątku!” Po dziesiątku, czyli jest dziesięć snopków w tym dziesiątku, na polu, jak się żyto kosi. To stawia się, żeby wyszło to zboże, a kosiło się kosą oczywiście i wtedy tam dziesięć snopków i to od tego było „W każdym kunktu po dziesiuntku, a za piecem troje”. [A co to znaczy?] No to znaczy tych dzieci, żeby wam się darzyło i mnożyło w każdym kątku po dziesiątku, czyli tych dzieci całe gromadki, a za piecem troje, czyli takie były piece do ogrzewania i za tym piecem jeszcze ze troje żeby było, tak dużo [CK, p. Ostrołęka].

Pojawiające się w tekście powielanie i mnożenie, dotyczące roślin i ludzi, odnosi się do najważniejszego, pożądanego w ludowym światopoglądzie dobra. Wzrost i przybywanie wyraża bowiem ideę solidarności z życiem.

Formuły z wykorzystaniem wielości są obecne w pieśni, w której panna rozpacza po śmierci ukochanego na wojnie:

*Choć będę wybierać
co na boru wrzosu,
już nie będę słyszeć
mego Jasia głosu.*

*Choć będę wybierać
jak na śliwce śliwek,
już nie będę słyszeć
mego Jasia śpiewek
(K 12 Poz 259).*

Inne formuły wielości wskazywane w wariantach tekstu to: *jak na strąckach naci, jak na boru wrzosu, jak w sadenku wiśni, jak w polu kamieni* (K 27 Maz 337); *jak w Wieliczce soli, jak w morzu kamienia* (K 2 San 157). Zastosowanie takich porównań uwypukla rozpacz dziewczyny i obrazuje wyjątkowość ukochanego, którego nie da się zastąpić. Ukazują one także, że otaczająca człowieka rzeczywistość jest pierwowzorem dla idei wielości. Z tego względu jest ona wyrażana przez symbole, takie jak zboże, mak, piasek, trawa, liście, gwiazdy, wełna, litery czy iskry, konotuje zaś płodność, bogactwo i dobrobyt. Wielość może oznaczać niezliczoność, dlatego uznawano ją za przeszkodę na drodze złej siły (por. posypywanie makiem domu, zagrody, bydła – dopóki nieczysta siła nie policzy maku, a na pewno będzie to robić, przyjdzie świt, zapieją koguty i zły duch straci swe magiczne zdolności) (Tostaja 2010, 211–212)⁸.

Jednym z atrybutów wielości są zboża⁹. Oprócz daru słownego, wyrażanego za pomocą dużych liczb, przekaz jest synonimicznie wzmacniany poprzez obsypywanie zbożem:

A u nas na nowy rok, przed... w Sylwestra koło północy no to przychodzą sąsiedzi i na szczęście, na zdrowie sypią zbożem koło północy w domu. [Tak?] Tak. [MW: Ale co w garściach przynoszą?] W garściach przynoszą, na szczęście, na zdrowie na ten Nowy Rok, żeby wam się darzyło, mnożyło, w każdym kątku po dzieciątku, a na piecu dwa!" [AK, p. Sucha Beskidzka];

To znaczy u nas to w domu chodziły dawniej dzieci od domu do domu i sypały gospodarza owsem, to znaczy jak przyszły dzieci i obsypały, to znaczy, że będzie szczęście w tym domu. [MW: I co mówiły? Niech pani powie.] „Na szczęście, na zdrowie, na ten nowy rok. Żeby wam się darzyła psenicka i groch” [KR, p. Kolbuszowa].

⁸ Swietłana Tolstojowa, powołując się na badania etnograficzne, przytacza więcej przykładów: bułgarska kobieta, gdy zamierzała wyjść z dzieckiem na ulicę, przed przekroczeniem progu dotykała swego fartucha i trzy razy mówiła: „Kto może zliczyć wzdłuż i poprzek nitki na moim fartuchu, ten rzuci urok na moje dziecko” lub dotykała prawego rękawa, wypowiadając słowa: „Gdy z dziewięciu wiosek zejdą się dziewięć siostr i policzą na rękawie osnowę i wątek, gwiazdy na niebie, piasek w morzu, oczka w sicie, wtedy na Katerinę zostanie rzucony urok” (Tolstaja 2010, 212).

⁹ Symbolice zbóż został w całości poświęcony zeszyt w drugim tomie *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (SSiSL II/1).

W Boże Narodzenie, w dzień św. Szczepana i w Nowy Rok chodzili po domach kołędnicy, składali życzenia i obsypywali owsem domostwo i domowników. Owies, który jest symbolem płodności i obfitości, wróżył dostatek (SSiSL II/1, 341–342). W dniu św. Szczepana także kawalerowie obsypywali panienki, które wierzyły, że będą mieć tylu zalotników, ile ziaren owsa przyczepi się do ich ubioru (Pośp Śląsk 84; SSiSL II/1, 341).

Zwyczaj obsypywania owsem zagościł także w świątyniach:

No to w kościele, to było tak, że zamiast ksiundz iść z wodu święconu, to z owsem, a było i tak, że księdza sypały owsem ludzie [...] A ludzie go sypały tym owsem, a często to się i na chór wlaźło i się sypało tym owsem. [Dlaczego?] No na urodzaj, na urodzaj, owies to było poświęcenie owsa, to była tradycja tako, że jeśli będzie owies poświęcuny, to będzie urodzaj [ECZ, p. Zwoleni].

Czynność ta została zasymilowana przez Kościół, który nadał jej własną interpretację, jako pamiątkę ukamienowania pierwszego męczennika św. Szczepana. Jednakże pierwotna, magiczno-agrarna symbolika tej czynności została wyeksponowana w przedstawionej relacji: wierzone, że owies zapewnia urodzaj, a istotne znaczenie w takiej wykładni ma ten komponent znaczenia, który wskazuje na wielość ziaren.

Powszechnym atrybutem wielości są gwiazdy¹⁰. Służą one do przewidywania bogactwa, urodzaju i obfitości pokarmów:

*Otwórzcie nam Panie – nowy dwór,
bo ci prowadzimy – wysstek zbiór.
Nażęliśmy, nawiązali – kopecek,
jak na niebie – gwiazdecek
(K 20 Rad 122);*

Liczyli gwiazdy, po tych gwiazdach uznawali te jakie będą urodzaje, jaki rok, czy ten rok będzie ciężki, czy będzie możliwy, czy będzie urodzajny, czy będzie mieć pieniądze, czy będą mieli za co żyć. Tak to obliczali, mogą pani powiedzieć [F], p. Gostyń];

A z gwiazdami to jak gwieździsty, to był rok nośny, droga była jasno, to mówiło się, że droga mleczno, to bedu krowy dużo mlika dawać, to takie te były wróżby. [MW: A jak dużo gwiazd?] No to rok nośny, że będą kury dużo jajek niść [ECZ, p. Zwoleni].

¹⁰ Szerzej na temat symboliki gwiazd (zob. SSiSL I/1, 203–221). Tam też zgromadzono więcej formuł pokazujących wielość i niepoliczalność tych ciał niebieskich.



Gwieździste niebo z widoczną drogą mleczną

Foto: www.istockphoto.com.

W każdej z przytoczonych relacji gwiazdy są zestawiane z dobrami, które mają się mnożyć, czyli kopami zboża, pieniędzmi, a także mlekiem i jajkami. Gwiazdy występujące w dużej liczbie stanowią wzór wielości dla tych produktów, a samo zastosowanie porównania ma zmieniać rzeczywistość.

Gwiazdy cechuje nie tylko wielość, ale także nieprzeliczalność:

*Pole niewymierzone,
bydło niezliczone,
parobek rogaty,
a gospodarz bogaty.*

[Niebo, gwiazdy, księżyc i słońce] (Fol Zag 201);

Ile gwiazd na niebie?

[Tysiąc tysięcy i jeszcze więcej] (Fol Zag 278);

Gwiazdy to liczono. To zajmowali się, ale to sporadycznie, dlatego że u nas to było takie powiedzenie, że „wszystko policzysz, tylko gwiazd na niebie nie”. Więc nie było chętnych, żeby ktoś się tego podejmował liczyć [ZD, p. Olecko]; warianty: Maz 459; K 26 Maz 243).

Formuła niepoliczalności konotuje niemożność zrozumienia i oswojenia. Li-czenie, podobnie jak nazywanie, oznacza podporządkowanie, oswojenie, pozna-nie i zrozumienie, natomiast niemożność policzenia znamionuje pojęcia o prze-

ciwstawnym znaczeniu. Niezliczone gwiazdy, także ze względu na ich położenie na sferze niebiańskiej, stanowią element *sacrum*¹¹ z właściwą mu tajemnicą.

W roli atrybutów pobudzających płodność wykorzystywano także pokarmy, na przykład mak. Tenże ze względu na swój kolor i właściwości usypiające jest uznawany za szczególny środek, który pełni funkcje mediacyjne oraz zaduszkowe i to właśnie one sprawiają, że jest składnikiem wigilijnego menu (Łeńska-Bąk 2010, 253–256; zob. też. Tymochowicz 2019, 292–293). Jednak są one mniej istotne w prezentowanym niżej zwyczaju posypywania drzewek. Zasadnicze znaczenie ma bowiem w tym przypadku symbolika maku związana z liczebnością:

To znów wychodzili na dwór zaraz po pośniku i obsypywali makiem drzewka, żeby tyle było owoców, ile maku tam wysiali [...] gospodarz szedł z makiem, obsypywał tam, żeby miało tyle owoców, ile tego maku nasypał [HM, p. Radzyń Podlaski].

Piotr Kowalski następująco eksplikował symbolikę maku: „Obfitość nasion wypełniających makówki dostarczała praktycznych uzasadnień dla wiązania maku z płodnością i urodzajem. Plenność maku, który z jednego nasienia wydaje tysiąc ziaren, wykorzystuje się, aby wzbudzić taką samą płodność wszystkiego, co dopiero ma się urodzić” (Kow Lek 303). Wielość konotuje plenność i urodzaj, stąd mak nabiera mocy wegetacyjnych i jest wykorzystywany do posypywania drzewek¹²,

¹¹ Pojęcie to nie odnosi się więc wyłącznie do sfery boskiej, ale pojmowane jest zgodnie z długą tradycją badań antropologicznych związanych z nazwiskiem Émile’a Durkheima, a na polskim gruncie naukowym z badaniami Ryszarda Tomickiego. *Sacrum* w tym rozumieniu jest ambiwalentne: „Istnieją dwa rodzaje sił sakralnych. Jedne są dobroczynne, strzegą porządku fizycznego i duchowego, dysponują życiem, zdrowiem i wszelkiego rodzaju wartościami cenionymi przez ludzi. [...] Z drugiej strony istnieją nieczyste siły zła, siejące zamęt, będące przyczyną śmierci, chorób i profanacji” (Durkheim 1990, 391). Pierwsza forma *sacrum* wzbudza szacunek i uczucie miłości, także w stosunku do tego, z czym pozostaje w kontakcie, czyli do rzeczy i postaci świętych, miejsc kultu, kapłanów i ascetów. Druga forma sił sakralnych wywołuje uczucie strachu, który miesza się z przerażeniem, staje się źródłem wszelkiej profanacji, a sztafaż postaci demonicznych stanowi personifikację tych sił (Durkheim 1990, 391). Jan Adamowski wyróżnia dwa podstawowe sposoby ujmowania sakralności kultury tradycyjnej: w sensie węższym sakralność sprowadza się do rozumienia czysto religijnego (konfesyjnego). Wiąże się z osobowo pojmowanym Bogiem. Wszelkiego rodzaju sakralizacje, a w konsekwencji również symbole świętości, należy identyfikować jako efekty bezpośredniej lub relacyjnej obecności czy działalności Boga. W sensie szerszym (antropologicznym) sakralność kultury tradycyjnej wiąże się także z odniesieniami mitycznymi, magicznymi i wierzeniowymi (Adamowski 2016, 29–31; zob. też Adamowski 1999, 215–227; Smyk 2015; Wójtowicz 2016a).

¹² Katarzyna Łeńska-Bąk twierdzi, że gest obsypywania makiem miał przede wszystkim zapewnić płodność, ale pełnił także funkcje apotropeiczne, stąd obsypywano nim przestrzeń, szczególnie w czasie tych świąt, kiedy to następowała wzmożona aktywność dusz i duchów (Łeńska-Bąk 2010, 269).

aby te – analogicznie pod względem ilości – obsypały się owocami. Natomiast zjedzenie maku przez dziewczynę wpływa na jej płodność, zaś przez innych biesiadników na ich bogactwo, stąd obligatoryjne jest spróbowanie wszystkich potraw z tym składnikiem podczas wieczery wigilijnej:

Żeby dziewczyny klusków z makiem spróbowwały na płodność [ECZ, p. Zwoleń];

Pare takich klusków z ciasta pierogowego mama robiła, omaściła tym, tym [makiem – przyp. MWD] *i każdy musiał po jednej wziąć, bo to jest taki dobrobyt, bogactwo* [HD, p. Kolbuszowa].



Kluski z makiem

Foto: www.istockphoto.com.

Inną potrawą wigilijną przygotowywaną z maku, a także zbóż, znaną na terenach wschodnich, jest kutia. O powiązaniu maku z liczebnością świadczą chociażby działania czynione w celu sprowadzenia deszczu. Wykorzystywano wówczas makówkę poświęconą w dniu Matki Boskiej Zielnej:

[...] zbierają się dzieci małe troje i makówki biorą święcone, i ten mak liczą: po trzy ziarenka dziewięć razy. I idą przez wieś, i do dziewięciu studni sypią ten mak policzony (Ad Chelm 32).



Kutia

Foto: www.istockphoto.com.

W trakcie tego wyjątkowego wieczoru obok maku także kasza ze względu na wielość ziarenek sygnuje bogactwo:

Tak, zawsze się mówiło: „Spróbuj kasy, to bedu grosy!”. Ze nie będzie biedy. To był właśnie taki zwyczaj, te potrawy wróżyły, że będzie dostatek, że nie będzie biedy, żebyśwa drugiego roku doczekali, żebyśwa przednówka nie zaznali [ECZ, p. Zwolen].

Wielość konotuje liczenie, które dotyczy pieniędzy, a więc drogą takich asocjacji skojarzeniowych potrawy, które cechuje mnogość ziaren, stanowią prognostyk bogactwa¹³ w nadchodzącym roku. Nie bez znaczenia pozostaje czas ich

¹³ Wszy, które także cechuje wielość, wróżą pieniądze: *Wszy to pieniądze, a jak ręka swędzi, to będzie się tam z kimś człowiek witał. A owoce to raczej pozytywnie, że to jakiś tam owoc przyjdzie, czy się ktoś tam przemiesie, nawet teraz tutaj nie tak dawno, co to mi się Marysiu śniło, co w totka poszedłem zagrałem, wszy mi się chyba śniły. Śnią się wszy mówie, ty wiesz, że niespokojny byłem i tu do Markuszowa niedaleko jeździłem chyba, zaszedłem, zagrałem w totolotka, e tam nawet dwójki nie było, chyba jedyńka. [Śmiech] Bo jak wszy, to wiem, że pieniądze [HP, p. Puławy].*

spożywania, czyli wigilia Bożego Narodzenia – jest to moment, gdy sfera *sacrum* i *profanum* są blisko siebie, co sprzyja podejmowaniu wszelkich działań o charakterze wróżebnym i kreacyjnym.

Symbolika wielości jest aktualizowana także w zwyczaju, który polega na rozbijaniu naczyń w trakcie wesela:

To nie kieliszek tłukli, tylko pani to te prezenty, taki był talerz nie, na ten talerz kładli te prezenty. Później, jak już sie skończyły te prezenty, dawanie, to późni tego, późni talerz do góry buch, buch. [Śmiech] [MW: Na szczęście?] Na szczęście, tak. To nie kieliszki, tylko talerz, talerz [ZC, p. Puławy].

To właśnie fakt, że naczynia rozpadają się na wiele drobnych kawałków (im więcej, tym lepiej), zapowiada urodzaj, wegetację, płodność i bogactwo. Rozbijanie naczyń projektuje zatem przyszłe szczęście nowożeńców. Obrazuje to także szeroko rozpowszechniony w zachodniej Polsce zwyczaj o niemieckiej proweniencji, zwany *pulteram*. Polega on na rozbijaniu naczyń, dawniej glinianych, obecnie szklanych, i porcelany przed domem panny młodej w dzień poprzedzający wesele. Zwyczaj ten w nieco zmienionej formie jest ciągle kultywowany (zob. Jełowicki 2017).

1.3.4. Koncept liczbowy w strukturze tekstów folkloru

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska przedstawia dwa sposoby występowania liczb w tekście – mogą być one tematyzowane lub wpisane w jego strukturę. W tym drugim przypadku funkcjonują eksplicytnie, czyli są wskazywane bezpośrednio, lub implicytnie, czyli wynikają z wiedzy o świecie, na przykład przedstawionej poprzez wyliczanie kolejnych dni tygodnia. Koncept w tekstach folkloru przywołuje symbolikę danej liczby, zaś jako wyznacznik struktury tekstu konstruowany jest na zasadzie odliczania rosnącego lub malejącego. Rosnące służy eksponowaniu całościowości zbioru, jego hierarchii i gradacji członów, a także stopniowaniu przedmiotów, obiektów i osób. Odliczanie malejące zaś, szczególnie odliczanie do zera, wprowadza efekt zupełnej likwidacji lub zamknięcie, oznacza zakończenie czegoś (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 346–349).

W tym miejscu zostanie zaprezentowanych tylko kilka przykładów tekstów z konceptem liczbowym, w których pełni on różne z wyżej wymienionych funkcji. Jednym z najbardziej popularnych jest tekst z liczbą 3 (szerzej zob. rozdział *Liczba 3*):

*Widzieliśmy, spadła z jiśni
i rozdarła sukienneckie, sywaliśmy.*

*Jeden trzymał, drugi sywał,
a ten trzeci przyskoczywszy, porozrywał*
(K 40 Maz 512); wariant: (K 41 Maz 197).

Występują także teksty tego typu oparte na czwórce:

*Oj,  tyroch brat w było,
oj, bardzok sie kochali,
oj, na wysokij górce,
da, karcme  zmurowali.*

*Oj, jeden w dke pali ,
oj, a drugi s nkowa ,
oj, trzeci na skrzypcach gra ,
da, a czwarty gazdowa *
(K 45 Gór 20–21).

W pieśniach koncept służy zwróceniu uwagi na liczebność danego zbioru oraz poprzez gradacj  czy wzrost napięcia akcentuje ostatni element wyliczenia. W powyższych przypadkach wymieniane są postacie, z których ta ostatnia w jaki s sposób się wyr nia. Występują także rozbudowane teksty przedstawiające liczby o wartościach większych niż kilka. W jednym z nich bohater opisuje swoje zachowanie w stosunku do dwudziestu czterech panien:

*Przy jednej usiadł,
na drugą spoglądam,
trzeciej do ust m wi , czwartej jeszcze  adam.*
[...]

*U dwudziestej trzeciej
jestem ulubiony,
do dwudziestej czwartej
id  jak do żony.*

*O moje panienki,
co ja was wynos ,
całe dwa tuziny
w swej kieszeni nos .*

*Ponos , ponos 
i zapomn  o was,
a wy się chlubicie,
a mnie kaci po was*
(K 48 Ta-Rz 130–131).

W powyższym tekście duża liczba, która kształtuje koncept, pokazuje rozciągłość kawalera, a uwodzenie wielu panien świadczy o niestałości jego uczuć. Przykład ten potwierdza, że odliczanie nie tylko buduje strukturę tekstu, ale także jest nośnikiem znaczenia. Koncept liczbowy pełnił też funkcje mnemotechniczne, ułatwiał bowiem zapamiętanie danych tekstów i odtworzenie ich z pamięci, co przy ustnym charakterze folkloru miało istotne znaczenie. Dla porównania: wyliczanie w zabawach dziecięcych również ułatwiała zapamiętywanie i powtarzanie ustalonych formuł, jednak zasadnicze znacznie miała w tym przypadku forma, a nie znaczenie czy funkcja pragmatyczna, na przykład: *Raz – dwa – trzy/ wy – chodź – ty (odchodź ty)!* kryje rozkaz, który przesądza o dalszym biegu zabawy (Marcol 2008, 120).

Odwrotny kierunek wskazywania kolejnych elementów szeregu liczbowego to specjalny typ strategii obecny i dość powszechny w tekstach zamówień, równoznaczny z intencjonalnym pomniejszaniem choroby aż do jej unicestwienia:

I liczyła, wodę miała w gornusku tam, w jakimś takim małym naczyniu, zimną i wygarnywała te węglki i liczyła od tyłu do przodu, od dziewięci, dziewięć, osiem i tak dalej. Jeżeli były te uroki, to te węgielki się pewnie że się zagasily na wodzie, ale utonęły [HD, Kolbuszowa];

Jest tu żółw, co ma siedm głów (sprawca choroby) od siedmi do sześci, od sześci do pięci, od 5 do 4, od 4 do 3, od 3 do 2, od 2 do 1, od jednego do nic. (Umnieszenie liczb, którego się stale przy zamawianiach używa, oznaczać ma pomniejszenie się choroby aż do jej zniknięcia) (Bieg Lecz 52).

Należy zauważyć, że starsze są zamawiania chorób niż zaklęcia na zdrowie. Płynie stąd wniosek, że pozytywna sekwencja nie wymaga numerycznego towarzysztwa, a negatywna ma powiązania z malejącym szeregiem liczbowym. Redukcja nosicieli zła, czyli także chorób, już stanowi krok w kierunku zdrowia (Toporov 2005, 200). Odliczanie malejące powoduje unicestwienie, wywołuje więc zmianę w rzeczywistości, do której prowadzi wypowiedzenie kolejnych liczb w kierunku odwrotnym. Często wykorzystywana jest w nim liczba 9, która pełni funkcję liczby dużej, podobnie jak liczba 7 (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 346–349; zob. też Svešnikova 2005, 441–442).

Ciekawa ekspozycja konceptu liczbowego zbudowana jest z pytań o kolejne liczby oraz odpowiedzi na nie i występuje w różnych wariantach. W utworach, w których pojawił się taki zabieg, do każdej z pierwszych dwunastu liczb naturalnych są przypisane symboliczne wartości, zazwyczaj w formie odpowiedzi na

pytanie. Teksty takie były szeroko rozpowszechnione w Europie, głównie w postaci poezji o treści duchowej, wersetów szkolnych lub pieśni wykonywanych w różnym czasie i przy różnych okazjach. Często pełniły funkcje magiczne i obrzędowe. Motyw ten jest obecny również w niektórych gatunkach narracyjnych (bajkach i legendach). *Opowieść o liczbach* zawiera dwanaście pytań i odpowiedzi, a zatem znaczenie ma już sama liczba interpretowanych jednostek (Tolstaja 2007; 2010, 253–259)¹⁴. Najważniejszym kryterium podziału tekstów, umożliwiającym także ich porównywanie, są znaczenia przypisywane kolejnym liczbom. Mogą to być interpretacje: które powołują się bezpośrednio na teksty biblijne (starotestamentowe lub ewangeliczne); nieposiadające bezpośredniego źródła w Piśmie Świętym, czyli pochodzące z innych tekstów (w większości apokryficznych) lub z tradycji chrześcijańskiej; wreszcie są to interpretacje o charakterze świeckim (Tolstaja 2007, 220).

W tym miejscu zostaną zaprezentowane dwa teksty. Pierwszy z nich posiada wykładnię religijną, natomiast drugi – świecką:

*A ty zacku uczony – coś we szkołach ćwiczony,
powiedz, co jest Jeden?
Jeden Syn Maryi, co w niebie króluje,
a na ziemi Pan. A ty zacku uczony – coś we szkołach ćwiczony,
powiedz, co jest Dwa?
Dwie tablice Mojżeszowe, jeden syn Maryi,
co w niebie króluje,
a na ziemi Pan.
A ty zacku uczony – coś we szkołach ćwiczony,
powiedz, co jest Trzy?
Trzech Patryarchów, w Trójcy jeden,
dwie tablice Mojżesowe itd.
(K 5 Krak 204–206).*

Kolejno pojawiają się następujące odpowiedzi: *cztery listy Ewangelisty, pięć ran cierpiał Pan, sześć grano lelija, siedem świętych sakramentów, osiem boskich miłości, dziewięć chórow anielskich, dziesięcioro Bożego przykazania, jedenaście tysięcy męczenniczek*, aż w końcu: *dwunastu apostołów, dobrych duchów i aniołów* (K 5 Krak 204–206). Zasadą konstrukcyjną powyższej pieśni jest koncept liczbowy złożony

¹⁴ Także polscy badacze i badaczki, tacy jak Julian Krzyżanowski (SFP Krz 135), Magdalena Zowczak (2013, 484–488) czy Niebrzegowska-Bartmińska (2007, 268–270), pochyłali się nad tymi tekstami, analizując ich proveniencję, treść i formę.

z liczebników głównych, z których każdy odnosi się do postaci lub motywów biblijnych. Diabeł spotyka żaczka i zadaje mu kolejne pytania. Pieśń ma charakter szkolny i mnemotechniczny, nadawca chce, aby odbiorca posiadał taką samą wiedzę jak on na temat przywoływanych w tekście konceptów liczbowych (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 270). Elementy zestawiane z liczbami mają charakter starotestamentowy, ewangeliczny i katechetyczny, odnoszą się więc do różnych aspektów wierzeń chrześcijańskich, ale tych charakteryzowanych poprzez liczby, które niekiedy współtworzą ich sens (na przykład Trójca Święta). Przywołują też ważne w kulturze ludowej odniesienia chrześcijańskie liczb. Warto zwrócić uwagę, że pieśń kończy nie tylko nowotestamentowe odwołanie do dwunastu apostołów, ale także do godziny dwunastej w nocy (szerzej zob. rozdział *Liczba 12*), kiedy to następuje zwycięstwo nad złym duchem:

*na dwanaście (północ) kur zapieje, to aż się zły
duch rozleje – i nie ma nic*
(K 5 Krak 206).

Prezentowany niżej wariant tekstu zawiera świecką wykładnię ludową. Nie funkcjonuje on jako pieśń, ale jako fragment bajki. Podobieństwo z wyżej przytoczonym przykładem zasadza się na tym, że to diabeł zadaje kolejne pytania:

– *Co to jest pierse?!*
A dziadek mówi:
– *Pirsa ziemia nieśli [niźli] świat!*
– *Co jes drugie?*
– *Ziemia "ozdobi cały świat! Słońce, księżyc i gwiazdy. No to przy"ozdobi kwiatamy, łakamy, drzewamy.*
– *Co jest trzecie?*
– *Trzy kosiarze kosi cały świat: słońce, księżyc i gwiazdy.*
– *Co jes czwarte?*
– *Cztery koła, cały wóz.*
– *Co jes piąte?*
– *Pińć palcy, cała ręka.*
– *Co jes szóste?*
– *Sześć par dziewczek, cały taniec!*
– *Co jes siódme?*
– *Siedem wieprzy, cała gospodarka*
(Bart Wąż 145–146).

W zbliżonym wariacie tekstu można znaleźć kilka różnic, w tym odpowiedzi na początkowe trzy pytania: *pierwsza rola niż las, dwa ócz, co widzi cały świat, trzech kosiarzy* (Bart Wąż 147).

Tekst poprzez kolejne liczby i przyporządkowane im obiekty prezentuje hierarchię wartości istotnych dla depozytariuszy i depozytariuszek kultury ludowej. Są więc wśród nich ziemia/rola, pojmowana nie tylko jako źródło utrzymania, ale darzona miłością, uwielbieniem i pewnego rodzaju kultem. Praca – wprowadzona w tekście poprzez trzech kosiarzy i cztery koła, składające się na cały wóz – stanowi kolejną wartość, osoby pracowite są zaś wysoko cenione (zob. Niebrzegowska-Bartmińska 2020, 371–379). Efektem sumiennej pracy jest posiadany dobytek (*siedem wieprzków – cała gospodarka*). W tekście bajki uwaga skierowana jest także na części ciała człowieka – pojawiają się *dwa ócz*, za pomocą których można zobaczyć cały świat, ukazywane jako najważniejszy zmysł; a także pięć palców ręki, która służy człowiekowi do pracy. W końcu w postaci sześciu panien tworzących taniec zostają wprowadzone wartości ludyczne. Taniec jest jednak częścią załatów, które wiodą do łączenia się w pary, a w dalszej perspektywie do rozmnażania.

W pierwszym wariacie tekstu występują antropomorfizowane ciała niebieskie, takie jak Słońce, Księżyc i gwiazdy wraz z ich bogatą symboliką sakralną, egzystencjalną i odwzorowującą losy człowieka (por. Adamowski 2001). Ich obecność w tekście poszerza hierarchię wartości o pierwiastki kosmiczne, stanowiące fundamenty ludowej wizji świata.

1.4. Podsumowanie

Liczenie w kulturze ludowej ma wysoki status. Dzięki użyciu liczb – a konkretnie poprzez rytualne i adekwatne do liczby domowników dzielenie i spożywanie jedzenia – można zapewnić sobie szczęście i dostatek. Magia tożsamości ilościowej jest wykorzystywana we wróżbach, które dotyczą policzalnych elementów rzeczywistości, istotnych dla mieszkańców i mieszkanki wsi, takich jak wielkość pól czy długość życia. Istnieją również słowiańskie wierzenia dotyczące liczenia o charakterze negatywnym, jak to, że rachowanie kołędników może spowodować śmierć jednego z nich, lecz znajdują one mniej potwierdzeń w prowadzonych badaniach dotyczących polskiego folkloru.

Liczenie konotuje wielość, ta z kolei jest stałym składnikiem życzeń, w które folklor jest bogaty, na przykład kołęd życzących czy widowiska zwanego szopką. Wielość, która zapewnia płodność ludzi, wegetację roślin, plenność zwierząt, a także bogactwo, jest wyrażana poprzez nazywanie czynności (*aby wam się mnożyło*)

oraz poprzez atrybuty: zboża, gwiazdy, pokarmy czy czynność rozbijania. Stają się one stałymi symbolami spetryfikowanych tekstów i składnikami zwyczajów i obrzędów, których głównym celem jest przekazanie życzeń szczęścia. Z atrybutami wielości, szczególnie z gwiazdami, wiąże się także formuła niepoliczalności, która z kolei oznacza niemożność poznania, zrozumienia i oswojenia.

Liczenie jest obecne w tekstach folkloru także pod postacią konceptu liczbowego. Pełni ono takie funkcje jak: strukturyzacja tekstu, gradacja napięcia, wyodrębnianie ostatniego członu szeregu, prezentowanie wielości czy całości oraz unicestwienie poprzez odliczanie malejące. Wskazuje także hierarchię wartości, porządkowaną lub opisywaną poprzez liczby, która łączy świeckie oraz *stricte* religijne wierzenia i symbole.

2 | Opozycja parzystość – nieparzystość

W tradycyjnych modelach świata liczby służyły nie tylko do poznawania rzeczywistości, ale także do odkrycia rytmu i struktury wszechświata. Modelem opartym na liczbie 2 są opozycje binarne, które wyrażają dualizm porządkujący ludzką percepcję rzeczywistości. Są one uniwersalne – obecne w różnym czasie i miejscu¹.

Teoria opozycji pojawiła się w filozofii już w rozważaniach pitagorejczyków (Widomski 1996, 31–33). Funkcjonowała także na gruncie lingwistyki: „W strukturalno-funkcjonalnej koncepcji języka i językoznawstwa opozycja zajmowała pozycję centralną, była głównym narzędziem ustalania tożsamości jednostek językowych w systemie, natomiast w koncepcji kognitywno-antropologicznej opozycja jest sprowadzana na pozycję wtórą, choć bynajmniej nie marginalną. Jest jednym z wielu parametrów opisu semantycznego” (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2016, 10). Natomiast w obszar nauk kulturoznawczych została włączona przez Claude’a Lévi-Straussa, który zastosował ją do opisu struktury społecznej oraz mitów w pracy *Antropologia strukturalna*, wydanej w 1958 r. (Lévi-Strauss 2009). Konstrukcja opozycji binarnych jest według tego badacza fundamentalnym i uniwersalnym procesem tworzenia sensu, ponieważ stanowi produkt fizycznej struktury ludzkiego umysłu. Matrycę przeciwieństw binarnych dla tradycyjnej kultury słowiańskiej opracowali Władysław Iwanow i Władimir Toporow (Iwanow, Toporow 1965). Następnie, w pracy z 1978 r., Iwanow podkreślał znaczącą rolę opozycji *parzystość – nieparzystość* w systemie kultury. Pomimo geograficznego, historycznego i kulturowego oddalenia podobny zestaw binarnych znaków i symboli funkcjonował w świecie archaicznym oraz ciągle istnieje w nowożytnym (Iwanow 1978, 97). Na gruncie polskiej antropologii kulturowej tematem opozycji zajmowali się między innymi Stomma (1986) i Niebrzegowska-Bartmińska (1996, 2007).

¹ Rozdział stanowi zmodyfikowaną i uzupełnioną wersję artykułu *Cetno i lichy czyli o opozycji parzyste – nieparzyste w folklorze polskim* (zob. Wójtowicz 2016b).

W polskiej kulturze ludowej opozycja *parzystość* – *nieparzystość* jest istotną kategorią, która często ma zasadniczy wpływ na symbolikę danych zwyczajów lub działań obrzędowych. Ponadto analiza etymologiczna i leksykograficzna leksemów nazywających składowe tej opozycji prowadzi do ciekawych wniosków, które mają przełożenie na wierzenia.

2.1. Cetno i lichy, czyli o opozycji *parzystość* – *nieparzystość* w języku

Para pojęć *parzystość* i *nieparzystość* ma w polszczyźnie kilka wykładników leksykalnych, między innymi *cetno* i *lichy*. Tytułowe *cetno* (też *czetno*) oznaczało w dawnej polszczyźnie ‘liczbę parzystą’ (PSWP Zgół 6, 246), natomiast *lichy* ‘liczbę nieparzystą’ (SL 2, 633; SJP Dor 4, 124; PSWP Zgół 19, 151). Leksem *lichy* funkcjonuje zarówno jako przysłówek, który znaczy ‘w sposób, który wskazuje na to, że ktoś lub coś jest w złym stanie, gorszym niż przeciętny’, jak i rzeczownik ‘zły, które może spotkać każdego człowieka; dawniej: zły duch, diabeł’ i ‘nieparzysta liczba’ (PSWP Zgół 19, 151). Leksem ten pochodzi od *lichy* ‘małej wartości, marny, nędzny, słaby, drobny, niepozorny’. Jest to wyraz rodzimy i ogólnosłowiański, znany w języku polskim od XIV w. W staropolszczyźnie oznaczał: ‘zły, niesprawiedliwy, niegodziwy’, od XVI w. też ‘biedny’. Kontynuuje on prasłowiański wyraz **lichъ* oraz praindoeuropejski **leikʰ-so*, pochodzący od pierwiastka **leikʰ* ‘zostawiać, zostawać’, a jego najbliższy odpowiednik indoeuropejski to ‘reszta, szczątek, pozostałość’. Pierwotne znaczenie tego leksemu to: ‘który zostaje, pozostaje, zbywa’; ‘przekraczający miarę, nadmierny, zbyt, zbyt, zbyt, niepotrzebny’; ‘nieparzysty, pozbawiony pary, w ogóle pozbawiony czego, niekompletny, niecały, pusty, próżny’ (Sł SE 4, 237–238; zob. też Bor SEJP 287). Semantyka leksemu rozwijała się w kierunku negatywnym, a więc wyraz ten zaczął także znaczyć: ‘o małej wartości, marny, nędzny’, ‘nieprawdziwy, fałszywy, zły’, ‘biedny’ (Sł SE 4, 238; Dług WSE-H 354). Krystyna Długosz-Kurczabowa dodatkowo zauważa, że w okresie przedpolskim i wczesnopolskim przymiotnik *lichy* zachowywał dwa modele odmiany: rzeczownikową i zaimkową. Reliktem tej pierwszej jest przysłówek *lichy* (XIV w.) ‘źle, marnie’, na przykład w połączeniach wyrazowych *lichy ubrany*, oraz rzeczownik *lichy* (XVI w.), występujący w dwóch znaczeniach: ‘liczba nieparzysta, nie do pary’ oraz ‘nieszczęście, bieda; kaduk, diabeł’ (Dług WSE-H 354–355). Dodatkowo Aleksander Brückner zwraca uwagę na bliskość pni, od których pochodzi ten wyraz i leksem *lichwa* (Brück SEJP 298). Tej zbieżności nie potwierdzają jednak inne słowniki etymologiczne.

Franciszek Sławski podaje znaczenia tego leksemu w innych językach słowiańskich: czeskim *lichý* ‘nieparzysty; osamotniony, bez pary; fałszywy, nieprawdziwy, bezpodstawny; błahy, nic nie znaczący, bez wartości’; staroruskim *lichyi* ‘pozbawiony czegoś; zbytni, większy, nadmierny, silny; smutny; bez wartości, kiepski, zepsuty, zły’; rosyjskim *lichój, lich, lichá, lichó* ‘powodujący zło, szkodę, zły, niedobry, wróżący biedę, nieszczęście; ciężki, trudny; surowy, nie sprzyjający życiu’. W staro-cerkiewno-słowiańskim funkcjonował leksem *lichъ*, który znaczył ‘nadmierny, ponad miarę, zbytni, większy niż należy; zbyteczny, bezużyteczny, zły; pozbawiony czegoś’, natomiast w cerkiewno-słowiańskim pojawiło się kolejne znaczenie, czyli ‘nieparzysty’. W językach ruskich ze znaczenia ‘przekraczający miarę’ rozwinęło się znaczenie o odcieniu pozytywnym: ‘nadmierny, zbytni, silny’; ‘śmiały, dzielny, zuchowaty; zawadiacki’; ‘bystry, rączy, zwinny, robiący coś umiejętnie i z zapalem’ (Sł SE 4, 237–238).

Rodzina wyrazów, do której należą leksemy *lichy* i *lichó*, rozszerza repertuar negatywnych znaczeń. Aleksander Brückner wymienia następujące derywaty: *liszyć się* ‘znaczy ‘zbywać’, *liszny* (albo *liszni*) ‘zbyteczny, zbędny’, dalej *liszyć się* ‘stronić’, na przykład w sformułowaniu „świata się liszyć”; *przezlisz* ‘nadto’. Złożenia z *lichó*–: *lichecie*, *licholat* o ‘nieszczęśniku’, *lichoradka* ‘febra’ pojawiają się tylko u pisarzy wschodnich, którzy wywodzą *ch* tego słowa z *ks* (*lĕk-s*), cerkiewne *otlĕk*, ‘pozostałość’, ‘reszta’, litewskie *atlaikas*, ‘pozostałość’, *atlykis* ‘przystanek’, *laikas* ‘czas’; ponadto *-lika* tworzy w tym języku liczebniki od 11 do 19; łacińskie *linquo* ‘znaczy to samo co greckie *leipō*, czyli ‘pozostawiam’ (Brüc SEJP 298). Natomiast Krystyna Długosz-Kurczabowa wyróżnia derywaty rzeczownikowe: *lichosć* (XV w.) ‘mała wartość, nędza’; *lichota* (XIV w.) ‘grzech, niegodziwość, nieprawość’; *lichotka* ‘biedna dziecina, biedaczek, biedotka’; *lichotny* (XV w.) ‘mizerny, błahy’; *lichotarz* ‘lichy, nędzny człowiek’; *lichocić* (XVI w.) ‘wyniszczać, doprowadzać do nędzy’; czasowniki: *liszeć* (XVI w.) ‘stawiać się lichym, marnieć’; *liszyć (się)* (XVI w.) ‘pozbawiać’; *lichmanić* (XVI w.) ‘trwonić, marnować’; przymiotniki oddające intensywność cechy wyrażonej przymiotnikiem podstawowym: *lichuchny*, *lichuczki*, *lichutki* (Dług WSH-E 355)². W *Słowniku gwar polskich* Jana Karłowicza zostają wskazane następujące użycia gwarowe: *lichó* ‘złe, diabeł’ (w tym przypadku autor zaznaczył, że jest to często spotykane znaczenie); *lichó* ‘mało’; *lichoradka* ‘ciotka, zimnica’; *lichota* ‘nędza’. Natomiast *lichy* to ‘słaby’, ‘zły’ (Karł SGP 3, 34–35).

² Według słownika pod redakcją Samuela B. Lindego derywaty od leksemu *lichó* to także: *lichota*, *lichosć* ‘bieda, mizéria’; *lichotarz* ‘nędzny człowiek’ (SL 633–635).

Etymologia i historia leksemu w różnych językach słowiańskich, a także de-
rywaty i użycia gwarowe pokazują, że semantyka leksemu *lichu* jest głównie nega-
tywna, o czym świadczą przede wszystkim znaczenia związane z biedą, chorobą,
grzechem i demonem. Julian Krzyżanowski zwraca uwagę na obecność tego lek-
semu w przysłowiach, na przykład *Siedź cicho, kiedy śpi lichu* (NKPP 2, 303) oraz
Idź do licha, na suche lasy, na gęste bory, na rozstajne drogi (NKPP 1, 431). Badacz
wnioskuje, że wiąże się one z bajką ludową o poszukiwaczu licha. Natomiast wed-
ług Wilhelma Gaja-Piotrowskiego ta istota demoniczna jest charakteryzowana
następująco: „Miało ono siedzieć na krzyżowych drogach, parami, przy czym jed-
no z nich było duże, a drugie małe” (Gaj Stal 98). Informatorka, zapytana, co to
jest lichu, udzieliła następującej odpowiedzi:

*Że to jakiś czart tam komuś, no właśnie jak Pani mówi: „Pal cię lichu!”, to znaczy,
że ten czart coś tam zrobił, żeby komuś coś zrobił. U nas w ogóle babcia przestrze-
gała, żeby nie wymawiać po prostu imion czarta, diabła, że tam: „Idź do diabła!”,
jak się mówi, to nie wolno było tego mówić (JM, p. Kalisz).*

Słowa te potwierdzają, że lichu w ludowej wyobraźni zaliczane jest do istot
demonicznych, na tyle groźnych, że obłożonych tabu językowym.

Antonimem leksemu *lichu* jest wyraz *cetno*, oznaczający ‘liczbę parzystą’.
W gwarach zaś *cetno* w przysłowiu znaczy ‘gotówką, co do grosza’ (Karł SGP 1,
168), a także występuje w zestawieniach *cot i liszka*, *cetno i lichu*, *grać w cotkę i liszkę*
(Karł SGP 1, 257). Ostatni przykład zanotował także Kolberg: *grać w cetno i li-
cho*, czyli ‘zgadywać, czy przedmioty zamknięte w dłoni są parzyste, czy nie’ (K 60
Przysł 39). Gra ta była znana w Polsce przed wieloma wiekami. Mówiono także *grać
w liszkę*, czyli w grę hazardową polegającą na zgadywaniu, czy w dłoni przeciwnika
są pieniądze; w grze tej można było wykorzystać także orzechy (SJP Dor 4, 124).
Zabawa przetrwała w kulturze ludowej Kurpiowszczyzny w ciekawym wariantcie:
jedna osoba chowa w zaciśniętej dłoni garść *fafernuchów*, czyli pieczywa obrzędo-
wego, a druga ma zgadnąć, czy są w liczbie parzystej (*cetno*) czy nieparzystej (*lichu*).
W przypadku poprawnej odpowiedzi *fafernuchy* zabierała osoba zgadująca, a błęd-
nej – ta, która trzymała ciastka. Zabawa ta mogła mieć również charakter wróżeb-
ny. Parzysty wynik był jednocześnie zapowiedzią rychłego ślubu. Natomiast wynik
lichu wróżył pozostanie w stanie panieńskim lub kawalerskim co najmniej przez
najbliższy rok (Czerwiński 2008, 330)³.

³ Warto zwrócić uwagę, że leksem *lichu* przetrwał nie tylko w gwarach, ale także we współczesnej
polszczyźnie, gdzie funkcjonuje w następujących znaczeniach: *lichy* ‘taki, który przedstawia małą war-
tość materialną, zaniedbany, zły, podniszczony’; ‘słaby, wątły’; ‘zły, niestarannie wykonany; tandetny’;



„Fafernuchy” – tradycyjne kurpiowskie ciastka marchewkowe

Foto: Wach, Muzeum Kurpiowskie w Wachu, fot. Ignacy Skwarcan, Kamila Tyniec, zdjęcie pobrane ze strony www.skanseny.net [data dostępu 8.04.2024 r.].

Para pojęć *parzysty* i *nieparzysty* ma w polszczyźnie oprócz form *cetno* i *licho* także inne wykładniki leksykalne, takie jak *para*, *do pary*, *nie do pary*. *Para* występuje w języku polskim od XV w. i oznacza: ‘dwie sztuki, dwie osoby, dwoje zwierząt’; zaś *parę*, *paru* to liczebniki nieokreślone służące oznaczeniu liczb od dwóch do dziesięciu włącznie. Jest to zapożyczenie ze środkowoniemieckiego *par* ‘gatunek, rodzaj’, ‘równy innemu, parzysty’, dziś niemieckie *Paar* ‘para’, *paar* ‘kilką, parę’. Leksem został przejęty z języka łacińskiego *pār* ‘towarzysz, towarzysza, mąż, żona; para’. Przymiotnik *pār* oznacza ‘równy, równo położony; parzysty’.

‘nieznaczny, mały pod względem rozmiarów’; ‘zły, kiepski, mało wartościowy pod względem moralnym albo artystycznym’ (PSWP Zgół 19, 154). W słowniku pod redakcją Witolda Doroszewskiego pojawiają się przykłady licznych użyczeń frazeologicznych. Przede wszystkim leksem ten funkcjonuje w formie przekleństwa: *niech lichu porwie, weźmie* – ‘przekleństwo, zwrot wyrażający zniecierpliwienie, gniew, złość’; *na lichu, po kiego licha* ‘po co, na co, co komu po tym’, *licha warte* ‘nic nie warte, do niczego’; *pal lichu! pal was lichu!* ‘niech tam, wszystko jedno’. Ponadto lichu jest przedstawiane jako obiekt/podmiot aktywny, który wpływa na człowieka: *bierze kogo lichu* ‘coś kogoś wyprowadza z równowagi, złości’; *licho bierze, wzięło porwało kogoś* ‘coś przepadało, zginęło, ktoś odszedł, umarł’; *licho kogoś przynosi* ‘ktoś niepotrzebnie przyszedł, jest zbyteczny, sprawia kłopot’ i inne. Leksem ten jest także charakteryzowany poprzez nadawanie mu cech właściwych istotom żywym: *licho nie śpi* ‘zawsze może grozić coś złego’ (SJP Dor 4, 122–124).

Od tego leksemu pochodzą następujące derywaty: *parzysty*, *nieparzysty*; *parzyć się* ‘łączyć się w pary (o zwierzętach)’ (Bor SEJP 412)⁴. W gwarach funkcjonują następujące leksemy: *para* ‘liczba z dwóch jedności złożona’, w tym przypadku para oznacza dwa; ‘jedność brakująca do pary’, tak jak w przysłowiu: *Siódma dróżka dobiera sobie z innych na parę*; ‘kilka’, *na parze* ‘na równi’ (Karł SGP 4, 36). Ponadto w gwarach znane jest zdrobnienie *parka*, które oznacza ‘podwójny kłos zboża’ (za: SSiSL II/1, 147), a także leksem *parnisty* ‘dobrany do pary’ (o koniach) (Karł SGP 4, 40). Kolberg wyróżnia dodatkowo derywat *parzyć się* w znaczeniu ‘podawać’, który występuje w życzeniach rodziców dla państwa młodych:

Niech was Bóg błogosławi, życzymy wam z naszej biednej doli, abyście długo żyli, szczerze się kochali, Boga miłowali, ludzi szanowali; – niech wam się wszystko darzy i parzy (vel. w dwójnasób kojarzy) (K 16 Lub 180).

Wykładowi leksykalne wskazują na pozytywne wartościowanie rodziny wyrazowej *para*, chociaż Tolstojowa egzemplifikuje także odmienne podejście cechujące słowiański folklor: na Polesiu sile nieczystej pokazywano figę, mówiąc przy tym: „Masz tobie do pary i idź sobie” (Tolstaja 2010, 239). Przywołany fragment relacji zapowiada, że w kulturze ludowej wartościowanie członów opozycji *parzystość* i *nieparzystość* jest złożone i uwarunkowane kontekstowo.

2.2. Nieparzystość w kulturze

Władimir Toporow dostrzegł kontekstową waloryzację opozycji *parzystość* i *nieparzystość*, pisał bowiem, że gdy parzystość okazuje się bezsilna, ostatniej szansy należy szukać w nieparzystości. Te dwa systemy należy wykorzystywać świadomie i w zależności od sytuacji (Toporov 2005, 208). Dane pochodzące z materiałów

⁴ We współczesnej polszczyźnie leksem *para* ma następujące znaczenia: ‘dwie oddzielne rzeczy mające jednak podobny kształt, wygląd i przeznaczenie, często symetryczne względem siebie i stanowiące pewną całość oraz spełniające jednakową funkcję’, na przykład: para rąk, nóg, dobrać coś do pary, coś jest nie do pary; ‘dwie osoby lub dwoje zwierząt zwykle przeciwnej płci’, na przykład: dobrana, zakochana para, pójść z kimś w parze, ustawić się w pary; ‘jeden egzemplarz dwuelementowego kompletu, zwłaszcza ubioru składającego się z dwu analogicznych części’, na przykład para spodni; ‘jedna z dwóch istot, które razem tworzą funkcjonalną całość, komplet’, na przykład para od czerwonej skarpetki (PSWP Zgół 27, 369–370). *Parzystość* zaś to: ‘cecha tego, co wyrażone liczbą całkowitą podzielną przez dwa bez reszty’; ‘cecha tego, co występuje parami’. Z kolei *parzysty* znaczy ‘wyrażony liczbą całkowitą podzielną przez dwa bez reszty’; ‘taki, który występuje parami’, a *parzyście/parzysto* ‘występuje parami, symetrycznie’ (PSWP Zgół 27, 453).

źródłowych także pokazują różnorodne oceny przypisywane członom tej opozycji. Dlatego kulturowe jej wartościowanie nie jest tożsame z tym zakodowanym w danych systemowych.

W trakcie obrzędów rodzinnych i dorocznych liczby były wykorzystywane ze względu na ich parzystość lub nieparzystość, które to cechy konotują zamykanie i otwieranie. Używano zatem wówczas odpowiednich liczb, dzięki czemu obrzęd był we właściwy sposób spowalniany lub kontynuowany, a także przywoływano inne konotacje tej opozycji. Wykorzystywano zatem parę *parzystość* – *nieparzystość*, przy czym słowa o przeciwnym znaczeniu nie tylko są zestawiane na zasadzie opozycji, ale także grupowane są w ciągi pojęć o podobnych skojarzeniach, na przykład *całość* – *zamknięte* – *parzyste*, *zmiana* – *otwarte* – *nieparzyste* (Stomma 1986, 174; zob. też Iwanov, Toporov 1965). Na przykład w trakcie celebracji obrzędów aby ułatwiać i przyspieszać metamorfozę, stosuje się liczby nieparzyste. Jednym ze zwyczajów obrazujących tę tezę jest konieczność przygotowywania odpowiedniej liczby potraw wigilijnych:

Przeważnie to tak siedem do dziewięciu. U nas nie było tam dwanaście.
[MW: A gdzie jest dwanaście?] *Nie wiem, ale tak u nas nie było.* [MW: Dlaczego siedem albo dziewięć?] *No ja nie wiem, że nieparzyste, nie wiem* [HG, p. Radzyń Podlaski].

Wymogi dotyczące liczby dań wigilijnych są mocno zakotwiczone w tradycji ludowej. W relacjach informatorów pojawiły się następujące dane odnośnie do liczby potraw w tym dniu:

- 7 – [AK, p. Radzyń Podlaski], [EW, p. Puławy];
- 11 – [SK, p. Hrubieszów];
- 12 + 1 – [ZS, p. Świdnik];
- 13 – [ACH, p. Lublin].

Nieparzystość wiąże się z otwartością, stąd taka liczba dań, odczytana w kontekście wegetacyjno-zaduszkowej symboliki wigilijnego wieczoru, wiedzie do zapoczątkowania pozytywnych zmian w czasie zimowej martwoty, pobudzenia wegetacji, pomnożenia dobytku i zapewnienia pomyślności w nadchodzącym roku. Uwzględnienie koncepcji dwubiegunowego postrzegania świata prowadzi do wyjaśnienia genezy nakazu zanotowanego przez Kolberga: *Do wieczery wigilijnej zasiada parzysta liczba osób* (K 5 Krak 192; zob. też Glog Rok 67). W tym przypadku nieparzystość, która jest równoznaczna z otwarciem na zmiany, mogłaby spowodować śmierć jednego z domowników (por. Stomma 1986, 174).

Wyjątkowy czas Wigilii sprzyja używaniu liczb nieparzystych, gdyż mają one sprawczą moc:

Liczono łuski karpia i chowano do portfela nieparzystą ilość, aby się pieniądze trzymały [BM, p. Parczew].

W tym kontekście wiążą się one z ruchem i dynamizmem, co konotuje mnożenie się pieniędzy.

Bogato dokumentowanym zwyczajem jest wicie wianków w Boże Ciało lub w oktawę Bożego Ciała. W relacjach informatek powszechnie występuje przekonanie o konieczności przygotowywania ich w liczbie nieparzystej, w dzień, który jest nazywany przez mieszkanki wsi *wiankowym czwartkiem*:

3, 5, 7 – *miało być nie do pary* – [ZG, p. Puławy];

5, 7 – [TM, p. Łęczna];

7 – [JP, p. Lublin];

7, 9 – [EP, p. Świdnik];

13 – [ZS, p. Świdnik];

Wianuszki się robi z rozchodnika, to chyba na oktawę już jest. Rozchodnik, macierzanka, takie różne rzeczy. [MW: Ile?] *Pięć, siedem. Ja robię pięć, bo nigdy się nie wyrabiam więcej, bo to jedna chce, druga chce i zazwyczaj, ale siedem czy dziewięć, to wtedy tak słicznie* [HW, p. Pułtusk].

To ciągle przestrzegane zalecenie znajduje także uzasadnienie w logice opozycji binarnych. Poświęcone w postaci wianków zioła stanowią pierwsze dary ziemi. U progu lata należy więc pobudzać obfitość dalszych zbiorów i otwierać się na życie, które w tym czasie buzuje, zaś energia witalna krąży szczególnie silnie, stąd wykorzystywanie liczb nieparzystych. Należy jednak zastrzec, że niekiedy używanie niektórych liczb ze względu na wartość symboliczną ustępuje miejsca wyborowi opartemu na przekonaniu, że coś pasuje, jest potrzebne lub szczęśliwe.

Występują także warianty, w których wskazuje się konkretną, ale zawsze nieparzystą, liczbę wianków:

Trzy wianki – *z macierzanki, z rozchodników, z róży, i to się nakładało jeden na drugi i to było święcone, szło się do kościoła.* [MW: A dlaczego akurat trzy te wianuszki?] *No bo tak jak Trójca Święta. Potem te wianki, jak ktoś zmarł w rodzinie, no to dawali pod poduszkę* [LO, p. Wieluń]; wariant: [PM, p. Częstochowa];

HD: *Mysle, że to tak z czasem przyszło, że wszystko było w jednym, ale ja pamiętam jak dawniej, to mama trzy wila, no nie wiem: jeden był z kwiatków, jeden ze ziół, takich zbiranych po łąkach, po tym. Jakoś tak, no nie pytałam nigdy, dlaczego trzy.* [MW: Jeden z kwiatów, jeden z ziół, a trzeci?] KR: *Z takich koło domu, z ogródka* [HD i KR, p. Kolbuszowa].

*Siedem*⁵, a robiłam zawsze siedem i do dzisiaj mam tę tradycję [TP, p. Mońki];

MM: *To znaczy można sobie było no trzy co najmniej.* TC: *Trzy musiały być.*

TC: *Dziewięć.* MM: *Dziewięć u was, a u nas były trzy, a teraz to zauważyłam, że w jednym robią wszystko, jeden gruby wianek* [MM, p. Wolsztyn; TC, p. Wolsztyn].



Wianki poświęcone w oktawę Bożego Ciała

Foto: Magdalena Wójtowicz-Deka.

⁵ Można także przywołać symbolikę siódemki (zob. rozdział *Liczba 7*): jest ona uznana za liczbę, która ma szczególną łączność z *sacrum*, przez to sama „zaraża się” świętością i staje się liczbą mocną, stąd późniejsze wykorzystanie poświęconych wianuszków (moc lecznicza budowana jest przez kumulację symboliki wianków, wody i liczby): *Wcześniej, tydzień temu, to mówili, że jak jest uwite siedem na przykład tych wianków, to późni się bierze te wianki na wodę, ich się moczy i jak krowa nie chce polatować się, znaczy nie ma cielątka, żeby te wodę wypila i „on będzie, będzie tego cielunkto, będzie cielunkto* [ZZ, p. Puławy].

W relacjach zostały wymienione następujące liczby: 1, 3, 7 oraz 9, można zatem stwierdzić, że znaczenie ma w tym kontekście nieparzystość i związany z nią ruch i progres. Wianki wykorzystywano w celach ochronnych (na przykład wieszano je w punktach granicznych domu czy obejścia) [HD i KR, p. Kolbuszowa] i leczniczych [ZD, p. Olecko; JSW, p. tatrzański], wkładano je także zmarłemu do poduszki [JW, p. Puławy; LO, p. Wieluń]. W tych działaniach najważniejsze jest to, że wianki zostały poświęcone. Jednak, szczególnie w przypadku leczenia i zwyczajów związanych z nieboszczykiem, istotne jest także uruchomienie znaczenia nieparzystości, czyli otwarcia, ruchu i zmiany.

Liczby nieparzyste są wykorzystywane także podczas innych obrzędów dorocznych:

Trzy kartofle na Wielkanoc o w tem koszyczku, trzy oświęciło sie i jak sie zaczyło sadzić w polu, to pierwszy te trzy kartofle sie sadziło święcone. Tak, żeby sie udały i to wszystko, wszystko z Bogiem... [MW: A dlaczego trzy?] *No bo, trzy je nie do pary na życie, a dwa to już. Zawsze trzy, pińć to już takie, no...* [GM, p. Janów Lubelski].

Powyższa relacja stanowi dobrą puentę tej części rozważań, gdyż informator-ka bezpośrednio wyjaśnia sens wykorzystania atrybutów w liczbie nieparzystej, która jest tożsama z otwartością, a więc i życiem.

Liczby pojawiają się w ludowym leczeniu magicznym z dużą częstotliwością. Nie tylko oznaczają ilość i porządek, ale również posiadają specjalną aurę: sprawiają, że pewien krąg pojęć słownych zyskuje miano definicji, swego rodzaju stałych epitetów, oraz ciążą ku obszarowi symboliczności. Liczby porządkują wszystko, co nieorganizowane i chaotyczne. Sama operacja rachunku zbiera różne i osobne rzeczy w pewną całość, a system liczbowy występuje jako najprostszy model porządku (Toporov 2005, 194–208). Niewątpliwie w leczeniu ludowym dominuje trójka oraz jej krotności. Kolejno pod względem częstotliwości wyróżniają się liczby 7 i 9. Pomijając w tym miejscu indywidualną symbolikę poszczególnych znaków liczbowych, nietrudno zauważyć, że tworzą one ciąg liczb nieparzystych (w którym oprócz wymienionych liczb jest także piątka). Są one wykorzystywane w następującym zamówieniu:

[MW: Czyli albo trzy razy, albo pięć, tak?] *Tak, albo trzy na głowe, serce i na kolana.* [MW: A pięć?] *Aaa, pięć to przeważnie można trzy na głowe, dwa na serce, dwa na na kolana...* [MW: To siedem?] *Siedem. Może być pińć, może być siedem.* [MW: A parzyste? A dlaczego nieparzyste musi być?] *A no tego to jo już*

wim, ale tak... Jo wiem, może być i parzyste, no ale ale jo już bardzi tak trzy, pińć, siedem, nieparzyste. Ja wiem. Nie no już tak, tak zrozumiałam, jak mówiła i tak utkwilo w tem i już takie nie nieparzyste [GM, p. Janów Lubelski].

Liczby nieparzyste w lecznictwie ludowym urzeczywistniają ideę dynamiki, rozwoju, ruchu, energii, wykorzystuje się więc je w celu zmiany niepożądanego stanu rzeczy, przekształcenia go, zainicjowania pozytywnych zmian, czyli przywrócenia zdrowia. Nieparzyste znaki liczbowe odnoszą się przede wszystkim do choroby (wypędza się chorobę, a nie przywołuje zdrowie), która jest konceptualizowana między innymi jako wróg, najeźdźca i przeciwnik (Marczewska 2012, 64), a także gość (Marczewska 2012, 115), który przychodzi z wrogiego świata. Nieparzystość jest więc w pewnej relacji do nieznanego *orbis exterior*, gdyż wiąże się także ze złą, ciemną stroną świata (por. Adamowski 1999, 140–141). Liczenie jednak pozwala przekształcić obcy chaos w oswojony kosmos, co potwierdza chociażby etymologia tego leksemu, gdyż oznaczał on także ‘kształtować, formować, zdobić’ (Bor SEJP 288). Liczby są więc narzędziem wykorzystywanym do opamiętania obcej i groźnej choroby i przywracania ładu, tożsamego w tej sytuacji ze zdrowiem.

2.3. Parzystość w kulturze

Pozytywne wartościowanie parzystości jest czytelne w kontekście symboliki ślubnej. Młode osoby, dla których przyszłe zamążpójście było niezwykle istotne, podejmowały działania wróżebne w celu poznania swojego przyszłego losu.

Wróżono:

– w wigilię św. Andrzeja:

Poszło się, jak się szło po drzewo, nakładło się na rękę, i jak się przyszło po dwa, jak wyszła para, to dobrze, jak nie wyszła para, to nawet i płacz był w domu, bo się jedno drugiemu sprzeciwiało: „O widzisz, nie wyjdiesz ty za mąż albo się nie ożenisz!” [HP, p. Ryki];

– w wigilię Bożego Narodzenia:

DG: *Zjadło się owoc, a te pestki się odkładało na bok i po skończonej kolacji to to się układało parami, ile tych pestek, ile tych ogonków gruszek. Jak były pary, że się zgadzały na pary, no to że się... Znakiem tego, że dziewczyny wyjdą za mąż, a jak nie było pary, to...* WG: *Jeszcze rok będzie czekać, bo nie ma pary, jeszcze ten rok* [DG, WG, p. Szydłowiec];

Tak, wróżby to już przeważnie były po pośniku, po ty wieczery wigilijny, no taki był zwyczaj, że wypadaly dziewczyny na dwór i liczyły sztachety w płocie, kołki w płocie, bo to przecież nie było sztafetów, tylko kołki w płocie, jak wysło do pary, to się wydawała za męża, a jak nie, to nie [ECZ, p. Zwolen].

– w wigilię św. Jana⁶:

Dwa wianki i dwie deseczki i się puscało razem na rzece. Jak sły, świecki się zaświcało, jak sły obydwu. A no i jeszcze się pomyślało się, którym kawalerem, tam który był najbliższy. Tu był kawaler, tu była panna, jak płynęły razem, obydwójce razem, to znakiem tego, że będzie wesele, a jak się rozchodziły, to nic z tego, nie będzie para [DG, p. Szydłowiec].

Czynności te zostały opisane także w piosence, której fragment zaśpiewał informator:

*W polu lipieńka, w polu maieńka
Listeczki swe rozwija.
Pod nią dziewczyna, pod nią jedyna
Parę wianuszków wila [WG, p. Szydłowiec].*



Płot sztachetowy

Foto: Walewice (okolice Sulęcina), fot. Janusz Bohdanowicz, 1958, Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego, <https://paenew.us.edu.pl/items/show/752#pid=1> [data dostępu: 10.04.2024 r.].

⁶ W tym przypadku – inaczej niż w dwóch wcześniejszych przykładach – wymóg stosowania liczb parzystych nie jest powszechny.

Pary pojawiające się we wróżbach zapowiadają osobie, która próbuje poznać swój przyszły los, przynależność do systemu stosunków parzystych, czyli małżeńskich. W pieśni weselnej para wianków odpowiada obrączkom. Parzystość zaś wyraża pewien porządek w logice liczenia, wskazuje na normę; nieparzystość w tym kontekście stanowi jej naruszenie i jest pewną anomalią. Liczba parzysta odzwierciedla stabilność świata, komplementarność i pełnię, która nie wymaga uzupełniania. W kontekście ślubno-matrymonialnym oznacza więc połączenie dwojga ludzi.

Również występowanie liczb w innych relacjach potwierdza, że kategoria parzystości jest istotna dla depozytariuszy i depozytariuszek kultury ludowej, na przykład:

*Tak samo jeżeli zbierano coś, czy jakieś owoce, to bardzo często **liczono**, czy **jest do pary**, czy **nie**. Jeśli **jest do pary**, to będzie szczęście, jeśli **nie do pary**, jakieś **nieszczęście** spotka. [MW: To parzyste są lepsze?] *Lepsze parzyste, bo parzyste szczęście przynosiły* [ZD, p. Olecko];*

*Najważniejsze to były jajka. [Ile?] **To zawsze do pary, tam dziesięć, dwanaście**. [Dlaczego do pary?] Żeby to darzyło się dobrze w gospodarstwie. [To jak do pary, to się darzy?] *Para to jest... Pojedynczo nie bardzo* [JŁ, p. sokólski].*

Z przytoczonych relacji wynika, że parzystość zapowiada szczęście i dobrobyt w gospodarstwie. Wierzenie to prawdopodobnie związane jest z pozytywnym wartościowaniem pary w kontekście matrymonialnym, wynika także z symetrii i porządku, z którymi jest kojarzona.

Parzystość pojawia się zatem w folklorze, gdy mowa jest o szczęściu, obfitości, pełni życia, ale także w kontekście kontrastowym, czyli umierania. Wynika to z pojmowania całego obszaru związanego ze śmiercią jako odwrotności życia, dlatego parzystość w tym kontekście jest oceniana negatywnie. Dwójka stanowi prototypową liczbę parzystą, więc jej semantyka rozciąga się na cały zbiór tych liczb. Dwoistość koreluje z obszarem pozaziemskim i demonicznym, co wyraża się na przykład w wierzeniu, że jeśli w domu nastąpią dwa zgony w ciągu roku, można się spodziewać trzeciego. Serbowie w takiej sytuacji zakopują kukłę obok drugiego nieboszczyka, aby uchronić się przed kolejnym zgonem, gdyż twierdzą, że „na tamtym świecie nie przyjmują liczb parzystych” (Tolstaja 1995, 22). W folklorze polskim powiązanie parzystości ze śmiercią zaznacza się poprzez ustawianie parzystej liczby świec przy trumnie:

2 – [BM, p. Parczew];

4 – [EP, p. Świdnik], [TM, p. Łęczna];

4, 6 – [ACH, p. Lublin].

[MW: A to dlaczego na pogrzeb się kupuje do pary?] *Nie wiem, robię to co wszyscy?* [MW: I to u was tak jest zachowane?] *Tak, tak.* [MW: A to jeszcze tak przy okazji pogrzebu, a ile świec się ustawia przy trumnie?] *Dwie* [HW, p. Pułtusk].

Nadal panuje zwyczaj przynoszenia na pogrzeb lub grób bukietu lub wieńca o parzystej liczbie kwiatów, podczas gdy w innych przypadkach (urodziny, imieniny) jest to raczej liczba nieparzysta:

Nieparzysta, bo samo to że nawet kwiaty na przykład parzyste, to tylko na pogrzeb, więc uważam, że wszystko, co nieparzyste to szczęśliwe bardziej, no nie wiem, może ja sama tak to tłumaczę [HW, p. Pułtusk].

Zwyczaj ten jest reliktem wiary w silny związek dwójki i liczb parzystych ze sferą eschatologiczną, ponadto potwierdza aktualność myślenia opartego na zasadzie opozycji binarnych, z którego wynika następująca asocjacja: *parzystość – zamknięcie – bezruch – śmierć*.

2.4. Podsumowanie

W kulturze ludowej zaznacza się inwersja ocen w wartościowaniu członów opozycji *parzystość – nieparzystość*. Dlatego tym mocniej należy zaakcentować podmiotowy punkt widzenia, a więc zapytać, kto wykorzystuje liczby parzyste lub nieparzyste, w jakiej sytuacji i czemu one służą.

Interesująco przedstawia się analiza rozwoju semantyki leksemu *lichy*, który od praslówiańskiego pnia, oznaczającego ‘resztkę, coś niepotrzebnego i liczbę nieparzystą’, poprzez intensyfikację i rozwój negatywnego aspektu znaczenia zaczął funkcjonować jako nazwa postaci demonicznej, obecnej nawet we współczesnych relacjach informatorów. Etymologia, znaczenie słowa, derywaty i leksyka gwarowa, związane z tym wyrazem, wskazują na jego negatywne wartościowanie, w przeciwieństwie do pozytywnego znaczenia *cetna*, *pary*, a więc także parzystości. W wierzeniach, zwyczajach i obrzędach waloryzacja tej opozycji jest mniej jednoznaczna i zależy od kontekstu.

Opozycja *parzystość – nieparzystość* stanowi istotną kategorię w poznawaniu świata przez depozytariuszy i depozytariuszki kultury ludowej. Analizowany materiał pozwala wyróżnić kilka poziomów jej funkcjonowania, a najistotniejszy z nich można określić jako mityczno-poznawczy, bogato opisany w literaturze pod szyldem opozycji binarnych. Narzucają one pewną siatkę kognitywną, która jednocześnie wartościuje zjawiska w układach przeciwnych: *zmiana – otwarcie – nieparzystość; parzystość – zamknięcie – bezruch – śmierć* i ujawnia się na przykład w układzie: nieparzysta liczba wigilijnych potraw – otwarcie – mnożenie dóbr w nadchodzącym roku.

Semantyka wartości liczbowych potwierdza możliwość inwersji ocen i ich zrelatywizowanie w stosunku do podmiotu, który interpretuje rzeczywistość i przyjmuje punkt widzenia osoby wtajemniczanej w absolutną semantykę liczb (czyli na przykład wie o związku parzystości ze śmiercią) lub niewtajemniczanej, ale kultywującej tradycje. Wykorzystanie członów tej opozycji służy także konkretnym celom, na przykład dla gospodyni istotne jest wzmaganie obfitości plonów, zaś dla panienki poznanie czasu przyszłego zamążpójścia. Jak pokazują więc powyższe przykłady, zmiana ocen i różne interpretacje członów opozycji *parzystość – nieparzystość* nie wykluczają się, ale łącznie budują jej całościowy obraz.

Dalsze analizy pokażą, że poszczególne liczby w niektórych tekstach folkloru są przyporządkowane do jednego z członów tej opozycji, zyskując jego znaczenie, a więc na przykład liczby nieparzyste kojarzone są z otwartością, ruchem, progresem i życiem. A zatem przyczyniają się do mnożenia pieniędzy czy plonów. W niektórych jednak sytuacjach otwartość może powodować zdarzenia negatywne. Natomiast parzystość konotuje stabilność, symetrię, komplementarność, ale także zamknięcie. Dlatego charakteryzuje między innymi sfery matrymonialną i eschatologiczną.

2 | Liczba 1

W uniwersalnej symbolice **liczba 1** jest utożsamiana z prapoczątkiem i pierwotną jednością. Wskazuje się nawet, że liczby zaczynają się od dwójki, gdyż jedynka stanowi jedność i całość, jest właściwie zaprzeczeniem podziałów opisywanych przez ciąg liczbowy (Her Lek 57, For Sym 42–43, AlvSym Ssy 88, Cir Sym 225, Hof Lek 35, Kow Lek 281)¹. Dorothea Forstner pisze: „Jedynka jest zgodnie z naturą symbolem niepodzielnej jedności, źródłem i korzeniem, «matką» wszystkich pozostałych liczb” (For Sym 43). W sferze symboliki liczba 1 była identyfikowana z bóstwami, Bogiem, istotą najwyższą, absolutem albo z siłami odpowiedzialnymi za stworzenie wszechświata, z początkami, a zatem czasami, kiedy to dokonało się przejście od jedności do wielości, oraz z początkiem ruchu (Her Lek 57, For Sym 43, Kop Ssym 122, AlvSym Ssy 88, Cir Sym 225, Hof Lek 35). Pierwotna jedność wiąże się ze sferą *sacrum*, w przeciwieństwie do naznaczonego podziałami, a przez to także biologią, sferą *profanum*. Władimir Toporow podkreśla, że w tekstach najstarszego typu jedynka nie występuje lub pojawia się wyjątkowo rzadko, gdyż oznacza ona nie początek szeregu liczb we współczesnym rozumieniu, ale *całość*, której główną cechą stanowi niepodzielność (Toporov 1974, 177–178). Liczba ta jest kartą wstępu do nieskończonego świata liczb (For Sym 43, Kop Ssym 122, AlvSym Ssy 88). Ponadto cyfra 1 symbolizuje wyprostowanego człowieka oraz rodzaj męski (Her Lek 57, Hof Lek 35). W słownikach symboli zostało także wskazane, że liczba ta dotyczy indywiduum lub czegoś jednorazowego i oryginalnego (Her Lek 57)².

¹ W języku polskim wyjątkowość jedynki na tle ciągu liczbowego znajduje potwierdzenie także w zasadach gramatycznych odnoszących się do tego liczebnika, który pod względem morfologicznym i składniowym zachowuje się w sposób podobny do przymiotnika, z tą różnicą, że w funkcji numerycznej nie ma kategorii liczby (Siuciak 2008, 15).

² Także Katarzyna Rudkiewicz w artykule na temat metafor z komponentem liczbowym wskazuje, że liczba ta wyznacza indywidualność. Ponadto pierwszy element w zbiorze jest bardziej znaczący niż kolejne. Liczba ta w metaforach służy do wyrażania porządku, indywidualności i ważności (*pojedynczo*,

W eksplikacji znaczenia jedyńki w zgromadzonym materiale z zakresu kultury ludowej najmocniej zaznacza się jej związek z czasem, w mniejszym stopniu zaś z przestrzenią, postaciami, zwierzętami oraz czynnościami i atrybutami.

3.1. Czas

W analizowanym materiale wyróżnia się kilka typów relacji *jedynka* – *czas*. Jest to więc fakt ukończenia jednego roku, co dotyczy wieku dziecka, oraz trwania czegoś przez taki okres. Dużą grupę stanowią teksty przedstawiające wykorzystanie semantyki czynności wykonywanych pierwszy raz. Zostają więc przywołane znaczenia tej liczby porządkowej w trakcie obrzędów dorocznych, rodzinnych i inicjacji zawodowych.

3.1.1. Jeden rok

W ludowej wizji świata wyjątkowym momentem jest ukończenie pierwszego roku życia, szczególnym okresem jest także jeden rok trwania czegoś, na przykład małżeństwa, żałoby czy służby. Nadawanie szczególnego znaczenia takiemu przedziałowi czasu nie wynika tylko z symboliki liczby 1, ale przede wszystkim z tego, że rok jako jednostka czasu naturalnego odgrywał istotną rolę we wszystkich kulturach, niezależnie od sposobu wyznaczenia jego początku (ten był różny, co wynikało z odmiennego pojmowania cyklu solarne) (zob. szerzej Szadura 2017, 179–181). To właśnie ukończenie pierwszego roku przez dziecko sprzyja poznaniu jego przyszłych losów:

Gdy dziecko kończy rok pierwszy życia, sadzają je na stole, kładą koło niego książkę, pieniądź, chleb i nóż, i z tego, po co dziecko najprzód sięgnie, wróżą, do czego będzie zdadne, i czy z niego będzie książdź, czy kupiec, czy rolnik, czy żołnierz (K 11 Poz 162).

Moment ten stanowi więc newralgiczny punkt, który funkcjonuje jak okno, z którego otwiera się widok na przyszłość. Wynika to także ze znaczenia jedyńki.

jeden z wielu, po pierwsze, numer jeden – dla określenia najważniejszej osoby) oraz czegoś incydentalnego i kogoś wyjątkowego (*jedyny w swoim rodzaju, jeden jedyny*). Badaczka zwraca uwagę na inne znaczenia liczby 1 w metaforach, takie jak: dążenie do uniformizacji i homonimizacji (*jednym głosem, stać się jednym ciałem, jak jeden mąż*) czy komplementarności (*wszystko w jednym*). Funkcjonują także metafory, które pozwalają uniknąć niewygodnych tematów (*wpaść na jednego, wypić jednego na drogę*) (Rudkiewicz 2005, 228–229).

Otwiera ona ciąg numeryczny, oznaczający podziały, ale jednocześnie utożsamianą z całością. Czas także ma strukturę płyną, ale jest pewną całością, podzieloną na jednostki (odmienne w różnych kulturach). Z tego względu na początku danego odcinka czasu (na przykład życia człowieka), oznaczonego w tym przypadku przez liczbę 1, można przewidzieć, co zdarzy się później.

Koniec jednego roku trwania czegoś ma znaczenie także w obrzędach rodzinnych, na przykład po takim czasie kończy się okres żałoby:

Kiedys to tam na renku opaska była, na każdym ubraniu, przez rok czasu
[TN 1563 Janówka 2008 MJ];

Kiedys jak była żałoba, to już tyle, ile przysługuje, to chodzili w żałobie.
[A ile przysługuje?] *Za matkie to przysługuje rok. Za ojca dziewięć miesięcy.*
Za siostrę pół roku. Za babcię trzy miesiące [TN 1562 Bezwola 2007 AŁ].

Jeden rok stanowi więc przedział czasu właściwy dla przeżywania żałoby i pogodzenia się ze śmiercią najbliższych. Ostatnia relacja pokazuje, że także inne liczby o dużym znaczeniu w kulturze ludowej (3, 9) były wskazywane dla określania czasu żałoby, a zatem nie zostały użyte przypadkowo. Kwantyfikacyjne określanie tych okresów pokazuje także, że człowiek przywołuje symbolikę liczb w trudnych doświadczeniach egzystencjalnych, sytuacjach granicznych i eschatologicznych. Ujęcie czasu żałoby w karby liczb wyznacza okres na oswojenie i zaakceptowanie faktu śmierci i choć jego granice są umowne, niewątpliwie pełni on funkcję terapeutyczną.

3.1.2. Magia dobrego początku – obrzędy doroczne

Mircea Eliade, opisując dialektykę czasu, twierdził: „Człowiek religijny odczuwa potrzebę okresowego zanurzania się w owym czasie sakralnym i niezniszczalnym. Dla niego to właśnie czas sakralny umożliwia istnienie zwykłego czasu, świeckiego trwanie, w którym dokonuje się cała ludzka egzystencja” (Eliade 1970, 104). Intencją okresowego włączania się w czas mitycznych początków jest nie tylko odnawianie sakralnego wymiaru życia, ale także kreowanie przyszłej uporządkowanej rzeczywistości (Eliade 1970, 91–103). Kontakt ze światem transcendentnym miał zasadniczy cel: zapewnianie sobie i swojemu otoczeniu korzystnych wyroków *sacrum* (zob. Wójtowicz 2012a). Służyła temu magia dobrego początku, która polegała na „krótkotrwałym wykonywaniu pewnych czynności [...], w dniu, który uważa się za początek dłuższego okresu czasu (w szczególności za początek roku); takie

incipowanie danej czynności ma się jakoby odbić pomyślnie na jej późniejszym wykonaniu w ciągu trwania danego okresu. Poza tym do tychże praktyk nawiązuje wszczynanie zamierzonej czynności w pewnych określonych warunkach, w tej wierze, iż odbije się to w pożądaný sposób na dalszym jej przebiegu” (Mosz Kul 2, 300). Praktyki te w dużej mierze opierają się na symbolice pierwszeństwa i liczby 1 – to, co wykonuje się pierwszy raz, rzutuje na następujące po nim czynności i stany. Inny badacz pisze: „Uważna analiza wyrażenia «pierwszym razem» w starych tekstach religijnych nie pozwala przyjąć tego znaczenia, które jest właściwe temu wyrażeniu we współczesnych językach i kulturach. Można sądzić, że «pierwszym razem» wiąże się ściśle ze stworzeniem świata w jego całości, i właśnie to i tylko to było pierwotnym i jedynym denotatem tego wyrażenia, oznaczającego stan, który oddzielał stadium niezdefiniowane w planie przestrzennym i czasowym, od stadium, kiedy dyferencjacja dopiero się rozpoczynała. Dopiero z czasem idea *początku*, pierwszego członu szeregu, stała się ideą panującą” (Toporov 1974, 178). Cytat ten pokazuje, że magia incepcyjna, czyli wykonywanie czynności pierwszy raz, nawiązuje do opisanego przez Eliadego dzieła rekreacji, właśnie poprzez wykorzystywanie symboliki pierwszeństwa.

Najwięcej przykładów takich praktyk z wykorzystaniem mocy liczby 1 można znaleźć w trakcie roku obrzędowego i kalendarzowego. W poniższym podrozdziale koncepcja magii dobrego początku zostanie potraktowana szeroko, gdyż zostaną uwzględnione nie tylko czynności, ale także znaki, atrybuty czy zdarzenia, które mają znaczenie ze względu na fakt pierwszeństwa.

W okresie Bożego Narodzenia³ depozytariuszki kultury ludowej bacznie obserwowały wszelkie znaki, które były dla nich prognostykami na przyszłość:

W sam dzień Bożego Narodzenia [...] nie lubią, gdy pierwszą do chaty wchodzącą osobą jest kobieta, bo wtedy nie będzie im się wiodło w gospodarstwie przez rok cały (K 51 Sa-Kr 66);

Jak przyjdzie kobieta pierwsza, to jak jest krowa cielna, to będzie jałoweczka, jak przyjdzie mężczyzna, to będzie byczek. [MW: A to chodziło o...] Jak ktoś przyjdzie pierwszy z obcych do domu [PH, p. Zawiercie].

³ Autorka *Powtarzać czas początku*, opisując polski rok obrzędowy, stwierdza, że wraz z końcem roku, z sygnałami zamierania przyrody (coraz krótsze dni), wyczerpywał się także ład świata, wówczas to na ziemi pojawiały się dusze zmarłych przodków oraz przybyszów z zaświatów, które mogły pomóc człowiekowi w poznaniu przyszłych losów oraz kreacji porządku w nadchodzącym roku (Zadrożyńska 1985, 41). Czas chaosu, który stopniowo wkracza do ludzkiej egzystencji jesienią, dominuje w czasie zapustów, natomiast post stanowi wstęp do wielkiego świętowania, którego kulminacja przypada w czasie Wielkanocy (Zadrożyńska 1985, 97).

W pierwszym przykładzie wróżba dotycząca pomyślności w nadchodzącym roku jest budowana na bazie negatywnego wartościowania żeńskości, a pozytywnego – męskości. Jednakże sedno wróżby stanowi pierwszeństwo i to ono przekłada się na prognozy dotyczące dobrobytu w gospodarstwie lub płci zwierząt. Tak jak jedynka otwiera zbiór liczb, tak też pierwsza osoba przynosi pomyślność lub jej brak w nadchodzącym roku.

Z dniem Wigilii wiąże się inny, do dzisiaj znany i praktykowany, zwyczaj obserwowania pierwszej gwiazdy. Ten znak niebios inicjuje inny jakościowo czas:

Dopiero gdy pierwsza gwiazdka na niebie się ukaże, zasiadają do wieczerzy (K 9 Poz 116); wariant: (K 35 Prze 14);

Gdy zauważono pierwszą gwiazdę na niebie, wszyscy umyli sobie ręce i twarz wodą, uklękli do pacierza, każdy na swój sposób dziękując Bogu, że pozwolił mu dożyć do tych wesołych Świąt, za wszystkie łaski doznane w minionym roku i prosząc Go o to, co kto sobie życzył w przyszłym roku osiągnąć (Smyk Ad 21).

Pierwsza gwiazda w wymiarze symbolicznym jest znakiem początku świętowania, a więc wprowadza szczególny wymiar czasu. Święta bowiem, dzięki otwarciu kanałowi mediacji z zaświatami (por. Smyk 2009a), sprzyjają podejmowaniu działań, które przełożą się na pomyślność w dalszej perspektywie:

Z pasterki kto pierwszy przyjdzie do domu, ten będzie miał szczęście cały rok i będzie zdrowy i w polu mu nie zarośnie [GK, p. Kielce];

I dopiero nazajutrz, to jest w dzień Bożego Narodzenia, jak najranniej, tenże sam parobek z tą z dziewąk ubiegają się na wyścigi, aby co przedzej to siano wraz z odrobinami potraw koniom lub bydłu na czczo dać do zjedzenia; pewni będą, że temu, kto pierwiej rozdać je zdąży, bydło lub konie, które ma pod swą opieką, szykować (darzyć się) się będzie i paść jak najlepij (K 10 Poz 185).

Czytelnym przykładem logiki magii dobrego początku jest zwyczaj, który w niektórych rejonach praktykowano, wracając z pasterki, a w innych w czasie powrotu z rezurekcji w Wielką Niedzielę. Warto zauważyć, że te dwa okresy charakteryzują się podobną jakością czasu:

W samą Wielkanoc po resurekcji, wsiada na wóz, o ile kto może, i pędzi co żywo do domu z święconém, a kto pierwiej stanie na miejscu, ten też ma pierwiej ukończyć tegoroczne swe żniwo (K 10 Poz 200);

Ścigali się, kto rano z kościoła pierwszy tam wróci do domu, to będzie pierwszy obrabiał się w polu [HP, p. Puławy].

Pierwszeństwo w tym wyjątkowym dniu, które zostaje osiągnięte w drodze pewnego rodzaju zawodów, przekłada się na pierwszeństwo podczas prac polowych i zbioru plonów. Bycie pierwszym jest oceniane pozytywnie, świadczy o sprawności, zaradności oraz wiąże się z prestiżem.

Wiosną pojawia się coraz więcej atrybutów budzącej się przyrody oraz znaków odradzającego się życia. Należy jednak podjąć właściwe działania w odniesieniu do pierwszych w danym roku zjawisk natury:

Kiedy pierwszy raz zagrzmi na wiosnę, wybiegają na ulicę wiejskie dzieci, mocują się i wyracają koziołki, a nawet to robią i starzy z uprzedzenia, że brzuch, krzyże i głowa przez cały rok boleć ich nie będą (K 17 Lub 77);

Towarzyszący piorunowi grzmot ma różne cudowne własności, więc też na wsi, skoro go pierwszy raz posłyszysz, wyskakują z chałupy, tarzają się po ziemi, kamieniem, który się znajdzie pod ręką, uderzają się po głowie, aby głowa nie bolała (K 19 Kiel 198); wariant: (podobne działania, ale podejmowane w przypadku bólu żołądka) (K 35 Prze 234; Bieg Lecz 194);

Skoro kobieta usłyszy na wiosnę pierwszy grzmot, przewraca na ziemi koziołka, aby jej masło przez cały rok prędko robiło (K 51 Sa-Kr 3).

Ludziom żyjącym w ścisłym związku z przyrodą grzmot jawił się jako groźny i niebezpieczny znak z zaświatów. Jednakże podjęcie odpowiednich działań, których logika opiera się na kluczu magicznym lub symbolicznym, mogło uchronić od chorób i zapewnić inne pożądane efekty. Ewa Masłowska tak opisuje znaczenie ognia piorunowego: „Błyskawice i pioruny są wyrazem gniewu Bożego, zapowiedzią lub narzędziem kary, mają oczyścić świat stworzony przez Boga ze zła, uosobionego przez szatana, demony i grzeszników. Bóg niszczy zło palącym ogniem, zsyłanym z nieba, który jako *ogień zaświatowy* zachowuje sakralny charakter, ale dominantą semantyczną staje się jego moc oczyszczająca” (Masłowska 2012, 197) (por. SSiSL I/1, 291–292). Przekaz ten wzmacnia fakt, że powyższe relacje dotyczą pierwszego w danym roku grzmotu. Jest on wyjątkowy, inny od pozostałych, cechuje się silnym zespoleniem z *sacrum*, a zatem transmituje jego moc.

Działania zabezpieczające na przyszłość podejmowano także po pierwszym gradzie, który również przypisywano złemu duchowi:

Baba, zobaczywszy pierwszy spadający grad, wybiega i pierwsze ziarno gradu, które złapie, przygryza i rzuca o ziemię (niby złomu duchowi rogi ogryza), a wtenczas grad spadający nie bywa w tym miejscu szkodliwy (K 35 Prze 234).

Sens opisanego działania wynika z magii opierającej się na zasadzie „podobne czyni podobne” – przegryziona bryłka lodu traci swą moc, a ponieważ taka czynność dotyczy pierwszego w danym roku gradu, rzutuje na każdy kolejny opad.

Ważnym momentem w życiu członków i członkiń społeczności agrarnych był pierwszy siew. Wiele podejmowanych do tej pory działań służyło obłaskawieniu siły wyższej, aby zapewnić sobie udane plony. Także sama czynność siania musiała zatem przebiegać zgodnie z wyznaczonymi regułami. Pierwszy dzień siewu jest obwarowany zakazami, które są tożsame lub podobne do wynikających z tabu zakazów obowiązujących w inne dni inicjalne:

W dzień pierwszego siewu, chociażby nawet rozsady, nie zamiatają izby, nie pożyczą nic z domu i ognia nie udzielą (K 51 Sa-Kr 68).

Ponadto gospodarz rozpoczynał siew od gestu krzyża, stanowiącego odwołanie do Boga. Był to także znak sakralizujący pracę rolnika. Katarzyna Kraczoń w następujący sposób eksplikuje jego sens: „Zgromadzony materiał dokumentuje jeszcze jedną istotną funkcję tego gestu, a mianowicie: inicjowanie zwyczajów i obrzędów gospodarskich czy rodzinnych. Rozpoczynanie prac czy wszelkich działań od przeżegnania się było rytuałem niezwykle powszechnym. W sposób szczególny przejawia się to w pracach polowych. Pierwsze wyjście wiosną na pole, pierwszą orkę, siew czy wszelkie prace związane ze zbiorem plonów gospodarz zawsze zaczynał od znaku krzyża” (Kraczoń 2012, 192). Czas wykonywania prac gospodarskich po raz pierwszy w danym roku sprzyja więc gestom sakralizującym, które wyrażają poddanie się woli Boga:

U nas jak wychodzą zboże kosić, pierwszy, dawniej kosami się kosiło. To zawsze gospodarz przeżegna i pierwszy naokoło idzie gospodarz, kosą kosi, podbieraczką podbiera, wiąże. Pierwszy pochód zawsze jest przeżegnany, czyli zaczyna się prace z Bogiem [HW, p. Olecko].

Dla odmiany dożynki mają inny charakter niż pozostałe doroczne święta, gdyż na pierwszy plan wysuwa się tu praca ludzka i świętowanie z okazji ukończenia zbiorów (Zadrozżyńska 1985, 137). Jednakże symbolika atrybutów i czynności charakteryzujących się pierwszeństwem akcentowana jest równie silnie jak w czasie świątecznym:

Tego samego dnia wieczorem, powróciwszy z pierwszym snopem, żniwiarze powtarzają kieliszki u gospodarza, jedzą chleb i co im Pan Bóg dał, a uczta takowa, jakkolwiek skromna, nosi nazwisko: Zażynki (K 16 Lub 122–123);

„Na święty Jacek, (21 Sierpnia) z nowej pszenicy placek”. Bo też już wtenczas pszenica zebrana, zwykła się młócić i przysposabiać do siewu, a przy tem gospodarze z pierwszego omlotu radzi są nowych placków skosztować (K 17 Lub 173).

Koniec prac polowych, dzięki praktykowaniu pewnych rytuałów, daje początek nowemu cyklowi, kultura ludowa nie toleruje próżni i wyłomów, czas jest kołowy (por. Szadura 2017, 292–296) – umieranie i odradzanie będzie się powtarzało:

Pierwszy snop był ścięty przez gospodarza. Gospodarz go zabierał i ten snop był przechowywany do Wigilii. Wtedy był przynoszony do domu i stawiany w kącie jako król, z którego to zboże później dosypywano do ziarna siewnego, co oznaczało urodzaj (Ad Żni 29).

Ważny atrybut dożynek jest przechowywany do Wigilii, kiedy to pełni istotne funkcje (między innymi funkcję związaną z płodnością). Jego obecność oznacza zamknięcie jednego roku i jednocześnie otwarcie kolejnego. Dlatego ten pierwszy snop ma właściwości zazębiania cykli czasu i wskazywania na ich ciągłość. Pierwszeństwo w obrzędach dorocznych łączy się zatem z jednością, która w odniesieniu do czasu w kulturze ludowej oznacza jego niepodzielność i koherencję.

3.1.3. Pierwszeństwo i czynności inicjacyjne

Waga czynności wykonywanych pierwszy raz była obecna w całym spektrum życia nosicieli i nosicielek kultury ludowej. Pierwszeństwo ma więc naddane znaczenie nie tylko w trakcie roku obrzędowego, ale również podczas obrzędów rodzinnych czy inicjacji zawodowych. Poniżej zostanie przywołanych tylko kilka egzemplifikacji działań podejmowanych w czasie ceremonii zaślubin i wokół nowo narodzonego dziecka, podczas wprowadzania się do nowego domu i wykonywania pracy po raz pierwszy przez młodego adepta.

W trakcie wesela odbywał się swego rodzaju wyścig, w którym pierwsze miejsce musieli zająć państwo młodzi, gdyż rzutowało to na ich przyszłe szczęście:

Jechali do domu i też się mijali, zajeżdżali tym młodym często, żeby ich nie puścić, ale taki furman zawsze był, że no młodzi musieli pierwsi zajechać przed dom [CK, p. Ostrołęka].

Nieodłączną częścią obrzędów są więc konkursy, w których pierwszeństwo⁴ wróży szczęście i powodzenie. Podczas wesela uczestniczą w nich kawalerowie i panny, gdyż zwycięstwo w takich zawodach przekłada się na rychły ożenek:

Jeśli para, zamiast pierścionka, korony mirtowaj używa, tedy zabobonna młodzieź stara się o porwanie tejże oznaki, mając przekonanie, że komu się najpierw kradzież uda, ten nieomylnie wstąpi pierwszy do stanu małżeńskiego (K 10 Poz 314);

Po oczepieniu i odejściu panny młodej, szwachny inne dziewczęta ubiegają się o to, która pierwsza z nich usiądzie na stolku, z którego panna młoda wstała, wyciągając z tego wróżbę rychłego i pomyślnego zamążpójścia (K 11 Poz 203).

Obrzędami rodzinnymi, w których dużą rangę ma symbolika pierwszeństwa i czynności wykonywanych pierwszy raz, są te z okazji narodzin. Dziecko jest narażone na działanie złych mocy, dlatego podczas pierwszych odwiedzin należało przestrzegać tabu:

No, i wiadomo, jak pierwszy raz na dziecko patrzyły, to bruń Boże nie wolno było powiedzieć, że jest ładne, tylko się mówiło: „Tfu ale paskudne!” I się wtedy przez lewe ramię splotowało i się mówiło „Na psa urok, ale paskudne!”. I się trzy razy splotęło przez lewe ramię. Tak robiły właśnie kobiety, które przychodziły [EW, p. Puławy]; wariant: (Bieg Lecz 245)⁵.

W celu ochrony noworodka wykorzystywano odpowiednią formułę słowną oraz gest splotwania. Zabezpieczenie niemowlaka jest ważne, gdyż kobiety widzą je pierwszy raz. To ważne zdarzenie modeluje bowiem przyszłe losy dziecka,

⁴ Zazwyczaj pierwszeństwo w różnych sytuacjach konotuje zaszczyt, jednakże czasem następuje inwersja znaczeń: „Czekaj, będziemy na tę pannę grać tak: który pierwszy na tę górę wyskoczy, tego panna będzie”. Klementy diabłu odpowie: „Ja nie wyskoczę, mam ja tu ojca, który już żółty od starości i ten za mnie skakać będzie”. Puścił więc Klementy zającą, ten wprzód od diabła na górę wyskoczył. Bo zdąsany tem diabeł poleciał do piekła i opowiedział drugim towarzyszom, że zając stary przed nim wyskoczył na górę (K 19 Kiel 245). I przychodzą do tego pałacu, do diabła, a ten syn karbownikaniów mówi: „Oddaj ty mi szablę, konia i uździenicę”. A diabeł mówi: „A oddaj ty mi pannę”. A syn mówi: „Jak przeleczisz przez łokno na dół tam (w tym pałacu), to ci oddam”. Diabeł mówi: „Ty pierwszy”. A ten mówi: „Ty pierwszy”. Ta i się klócili (K 51 Sa-Kr 218).

⁵ Wariant tekstu, w którym nie zostało podkreślone, że czynność ta dotyczy pierwszych odwiedzin: Jeszcze jak były ładne dzieciaki; „O, jakie piękne!”, to się nie mówi nigdy: „O, jakie ładne!” tylko „Tfu, tfu, na psa urok!”. To tak u nas mówili. [MW: Raz?] Raz. Zawsze: „Tfu, tfu na psa urok”, tak trzy razy „tfu”, niby że się pluje i „na psa urok”. Że nie mówić: „O, jakie piękne!”, bo już wtedy się dziecko, no już tak [JM, p. Kalisz].

dlatego aby mu nie zaszkodzić, należy przestrzegać specjalnych zasad. W podanym przykładzie intencją mówiącego jest zmylenie (oszukanie) złych mocy. Nie mówi się więc do dziecka, że jest ładne, gdyż mogłoby to spowodować nieziemskie siły do działania czy wywołać negatywne konsekwencje. Natomiast pejoratywna uwaga na temat wyglądu dziecka wzmocniona potrójnym gestem spluwania sprawi, że nie zostanie ono zauroczone.

Szczególną wagę przykładano do pierwszej kąpieli dziecka. Ma to niewątpliwie związek z rozbudowaną symboliką wody w kulturze ludowej, która oznacza w tym kontekście przede wszystkim oczyszczenie, ale i mediację między światami (zob. Mosz Kul 2, 277; SSiSL I/2, 176). Właściwości te potęgowano, dodając do niej pobłogosławione przez kapłana *wianeczki rozmarynowe*, zakładane na głowę nowożeńców (K 10 Poz 85). Ewa Masłowska pisze: „Pierwsza rytualna kąpiel niemowlęcia miała za zadanie uwolnić je od pozostałości kontaktu z zaświatami – odmiennym porządkiem właściwym dla świata duchów. Noworodek – jako przybysz z innego świata – stwarzał niebezpieczeństwo ingerencji złych mocy, które w momencie jego narodzin mogły wtargnąć w rzeczywistość domu, przed czym należało uchronić przede wszystkim samo dziecko i jego matkę” (Masłowska 2012, 100). Ta pierwsza w życiu dziecka ablucja funkcjonuje więc jako granica między tamtym i tym światem, ale także jako zaporą neutralizująca napływ złej energii z zaświatów, która *gubiła wszelkiego rodzaju płamy na skórze dziecka* (Bieg Mat 135). Liczba 1 w tym kontekście wyznacza granicę między światem *sacrum* i *profanum*, oczyszcza z tego, co obce i niebezpieczne oraz inicjuje ziemską egzystencję pozbawioną negatywnych „śladów” tamtego świata.

Gdy wprowadzano się do nowego domu, także obowiązywał kodeks, wynikający z pierwszeństwa tej czynności, która sprowadza pomyślność lub powoduje nieszczęście, dlatego właściciel *wpuszcza przed sobą czarnego kota, niby obiatę dla czarta* (K 51 Sa-Kr 65) lub radzono:

Żeby pierwszy wchodził z chlebem do nowego mieszkania. Nieśli na rękach chleb na szczęście, wchodziło się z chlebem, a później dopiero wchodziła reszta rodziny. Na początku wchodził też z obrazem. Na wsi to taka tradycja. Ludzie raczej so wierzący, to jakiś obraz się wносило. Święta Rodzina przeważnie. I później chleb. Jak był rok przestępny, to nie wprowadzało się do nowego domu. [...] Już każdy mówił, żeby w tym roku, jak był nawet niewykończony, bo drugi rok był przestępny. Mówili, że kto pierwszy wejdzie do nowego domu, ten pierwszy umrze. Każdy się cofał ale ktoś musiał pierwszy wejść (Ad Dor 32).

Szczególne znaczenie pierwszeństwa podczas *zasiedlin* potwierdza wyjątek wskazany w relacji. W roku przestępnym, czyli wyróżniającym się spośród zwykłych lat, należy zastosować inwersyjne zachowania, wówczas bowiem pierwszeństwo powoduje śmierć, co pokazuje jego rangę i moc.

Osobną grupę zwyczajów stanowią inicjacje zawodowe, związane z pracą wykonywaną pierwszy raz przez młodego adepta:

Kiedy młody parobek pierwszy raz wykonuje męzką robotę, na przykład jeżeli idzie do kosi, wtedy musi się wykupić. Cały dzień towarzysze wołają na niego „wilk”, a po ukończonej robocie prowadzą z muzyką ustrojonego we wieniec na powrósle przed dwór, gdzie harce wyprawiać musi (K 11 Poz 47); wariant: (K 11 Poz 48);

Parobek pierwszy raz idący do kory, zwany wilkiem, winien się wyzwolić na kosiarza, czyli konika. W tym celu prowadzą go uroczyście do karczmy wszyscy inni kosiarze, trzymając kosi do góry wzniesioną, machając niemi na waze strony, i kosą o kosę uderzając. Tu on im się gorzałką wykupić winien po złożeniu dowodów dojrzałości do tej pracy (K 10 Poz 212).

Czynność wykonywana pierwszy raz stanowi przełom w życiu młodego człowieka, otwiera inny pod względem jakości czas. Jest więc wyjątkowa i szczególna (szerzej zob. Szromba-Rysowa 1981, 164–168).

Podsumowując relację liczba 1 – czas, należy wskazać zasadnicze znaczenie pierwszeństwa i czynności inicjacyjnych. Wynikają one z wyjątkowości jedynki w szeregu liczbowym oraz jej inicjalnego charakteru. Dlatego ten „pierwszy raz” determinuje to, co następuje po nim.

3.2. Przestrzeń

Liczby w kulturze ludowej powszechnie występują w roli parametrów przestrzeni, charakteryzując ją zarówno w wymiarze realnym, jak i sakralnym czy fabularnym. W odniesieniu do liczby 1, ze względu na jej wyjątkowe miejsce w szeregu liczbowym, można wskazać tylko kilka egzemplifikacji obrazujących jej związki z przestrzenią. Jedną z nich jest perspektywa globalna, zgodnie z którą świat zamieszkiwany przez ludzi jest potocznie ujmowany jako pewna całość i jedność (SSiSL I/4, 25). Jest to przecież jedyny świat dostępny ludzkiej percepcji.

Innym przykładem jest obraz śmierci, która jednym skokiem może pokonać odległość stu ludzkich kroków. Taka moc śmierci podkreśla jej potęgę i wyższość

nad człowiekiem oraz uświadamia niemożność ucieczki przed nią. Jest to zestawienie, w którym zostaje wykorzystana opozycja liczbowa 1 – 100 i liczby w kontekście przestrzeni:

*Dajcie ji [śmierci] stolicek, niek se siądzie,
z te dalekie dróżki niek se spocnie.*

*Ja nie ma siedzity, bo mam ity,
a ciebie przed Boga dostawity.*

*Gołębico śmirtko, daruj mi to,
dam ci puchary, śrybło, złoto.*

*Nie kcę puchar ani śrybło, złoto,
po co ja zestana, dostawiam to.*

*Zaprzągajcie konie, celadniki,
będamy uciekać razem wsyćcy.*

*Ani mi dwa rocki, ani mi rok,
gdy twoich sto kroków, mój jeden skok*

(K 45 Gór 304)⁶.

Tekst obrazuje bezwartościowość ziemskich dóbr wobec śmierci, dla której ludzkie synonimy bogactwa, jak srebro, złoto (zob. SSiSL I/4, 163–206, 279–302) czy puchary, nie mają żadnego znaczenia. Śmierć przybywa z dalekiej podróży, ale nie potrzebuje odpoczynku, planuje natychmiast spełnić powierzone jej zadanie, czyli doprowadzić duszę przed Boga. Nie przekonują jej prośby oraz groźba ucieczki. Inaczej klasyfikuje czas i przestrzeń (choć ciągle jest to ludzki paradygmat), to co dla człowieka oznacza 'dużo', dla niej jest znikome, co zostaje obrazowo przedstawione za pomocą opozycji liczbowej.

3.3. Postacie

Systematyzacja relacji postaci – liczba 1 wskazuje odniesienia do Boga, jedynaka/ jedynaczki i pierwszego syna/ pierwszej córki. Warto zwrócić uwagę, że liczba 1 jest szczególnie związana z człowiekiem, gdyż, jak pisze Georges Ifrah, „Jeden to człowiek aktywny uczestniczący w dziele tworzenia, to osoba ludzka w gronie grupy społecznej i jej własna samotność w obliczu życia i śmierci. To także symbol człowieka pionowo stojącego, jedynej żywej istoty, która to potrafi, i symbol *phallusa* wzniesionego, który odróżnia mężczyznę od kobiety” (Ifrah 1990, 14).

⁶ Dialogowa forma tekstu przypomina zabytek polskiej średniowiecznej literatury – dialog moralistyczno-dydaktyczny pt. *Rozmowa mistrza Polikarpa ze śmiercią*.

W tekstach folkloru uniwersalna symbolika liczby 1 jako znaku Istoty Najwyższej w sposób eksplicytny powielana jest w przywoływanej już pieśni *Kuszenie żaczka*:

*A ty żaczku uczony – coś we szkołach ćwiczony,
powiedz co jest Jeden?
Jeden syn Maryji, co w niebie króluje,
a na ziemi Pan!*
(K 5 Krak 204–205).

Jedynka utożsamiana jest z Jezusem, który z kolei, uwzględniając katolicki dogmat Trójcy Świętej, jest tożsamy z Bogiem. Liczba ta jest pierwsza w szeregu liczb, analogicznie Bóg otwiera szereg najistotniejszych biblijnych postaci i motywów, cechuje go jedyność i niepowtarzalność. To, że jedynka charakteryzuje bóstwo, oddziałuje także na tę liczbę, która niejako „zaraża się” świętością⁷.

Choroby i inne nieszczęścia są postrzegane jako niekorzystne wyroki *sacrum*, które próbuje się zneutralizować za pomocą działań magicznych. Dlatego leczenie ludowe opierało się także na czynnościach i atrybutach o charakterze paramedycznym⁸. Jednym z nich były liczby, także jedynka, charakteryzująca postacie:

⁷ Jedynka jest zestawiana z Panem Bogiem także w innym tekście:

*Nic – mówi – dziadku – mówi – ojciec nie umar i matka jesce żyjo, ze nie przy mnie so,
ale dzie indziej, u drugiego tam – mówi – syna, córki – mówi – so i do mnie przychodzo
– mówi... Oj – mówi – jak ja mam zmartwienie, dziadku, to – mówi – nicht nie wie, jeden
sam Pan Bóg wi – mówi (Bart Wąż 145).*

Charakterystyka za pomocą jedynki podkreśla wyjątkowość boskiej osoby, gdyż stanowi nadatek komunikacyjny. Dzięki niemu zostaje podkreślona unikalność Boga i uwypuklona wielkość strapienia.

⁸ Medycyna ludowa jest dziedziną kultury tradycyjnej, w której racjonalne przesłanki koezystują ze światopoglądem mitycznym. Zbigniew Libera podkreśla konieczność całościowego badania tej dziedziny: „Tylko uwzględnienie przekonań i praktyk z zakresu medycyny ludowej w całokształcie ich wzajemnych stosunków oraz uwzględnienie tych mitologicznych wyobrażeń, które leżą u ich podstaw pozwala na określenie systemu medycznego w tradycyjnym obrazie świata, jego wyrażenie w magii leczniczej i innych tekstach kultury, traktowanie medycyny jako jednej z form interpretacji świata i człowieka oraz odczytanie sensu rozmaitych form leczenia” (Libera 1995, 12). Warto także zwrócić uwagę na badania Jaromira Jeszkego, który analizował dwudziestowieczną medycynę ludową i wyliczył procentowy udział w niej różnych środków leczniczych, a zatem roślinne stanowiły 63%, mieszane – 14%, magiczne – 10%, zwierzęce – 7%, mineralne – 2%, ludzkie – 1% (Jeszke 1996, 76). Badania te pokazują, że wbrew powszechnemu przekonaniu udział środków magicznych w medycynie ludowej nie jest przeważający, są one jednak obecne, a ich analiza musi uwzględniać kontekst ludowej logiki myślenia. Wyczerpującym studium na temat medycyny ludowej jest między innymi książka autorstwa Marzeny Marczewskiej, która posłużyła się etnolingwistyczną metodą opisu tego zagadnienia (Marczewska 2012).

Władzę leczenia tej choroby posiada w ziemi lubelskiej „pierwszy człowiek”, tj. pierworodny (przeżytek wyobrażeń patryjarchalnych). Potrzebuje on tylko wziąć trzy razy do ust martwą kość, chwytając ją lekko zębami, a wkrótce zniknie (Bieg Lecz 102).

Szczególny status pierworodnego syna jest warunkowany kulturowo, gdyż w społecznościach o charakterze patriarchalnym darzono go dużą estymą. Jego udział w akcie leczenia znalazł potwierdzenie w prowadzonych badaniach terenowych, które przyniosły informację, w jaki sposób odczyniano uroki:

Aaa! No to jak kogoś uroki złapały. To ja pamiętuję, tu sąsiadka, to tego to ja przechodziłam z lewej strony na prawą trzy razy. [...] Pierwszu z rodzeństwa, a ja byłam pierwsza. To pamiętuję, to było w lecie. „ona leżała pod jabłunka i kazały mi przechodzić, to ja taka nieduża jeszcze i tak z lewy strony na prawą, trzy razy [MG, p. Puławy];

Brały tego jedynaka, nie to że jedynaka, tylko pierwszy w rodzinie, poszedł i to wszystko, nie w stronę słunka, tylko pod słunko, i to wszystko „ot... Ale nic nie mówił, tylko obchodził. A nie! Spłuwł na ziemi, trzy razy spłuwł na ziemi [EugW, p. Puławy].

Także związek jedynki ze sferą sakralną przekłada się na szczególny status pierwszego syna, który ma moc potrzebną do wyleczenia chorego:

Tak, tak o tych urokach to było, ale to była pierwiastek musiał przejść trzy razy. Jak kogoś brzuch bolał, to powiedzieli, że może mieć urok, bo też kiedyś jak na wyrostek zachorował, to mówili, że na uroki, bo nikt o tych chorobach nie wiedział, to wtedy pierwszy syn czy pierwsza córka kogoś tam poszukali z sąsiadów, co pierwszy się urodził, jak nie było w rodzinie, i ten właśnie pierwszy musiał przejść [HK, p. Lubartów].

Pierwiastek to ktoś wybrany, wyróżniony i szczególny, analogiczny jest status jedynki wśród liczb. Warto zwrócić uwagę na formę językową użytą przez rozmówczynię. Wyróżniony pierwszeństwem syn zyskuje indywidualną nazwę analogiczną do *pierwiosnka*, czyli kwiatka, który jako pierwszy zakwita wiosną (zob. Pelc SGLub 5, 354) lub notowanych w gwarach leksemów: *pierwiastka* ‘krowa pierwszy raz zacielona’ (Karł SGP 4, 94; też o świni: Pelc SGLub 3, 292), *piyrwiostka* ‘krowa po pierwszym ocieleniu się; też: owca po pierwszym okoceeniu się’ (Kąś Podh 8, 131); *piernastka/pierniastka* ‘pierwszy raz rodząca (zwykle o krowie lub świni)’ (MSGP 188). Zaznacza się także związek pierwszego syna

lub córki ze strefą sakralną. Mają oni w sobie część jej mocy, która jest wykorzystywana do leczenia ludzi, a także zwierząt.

Inny aspekt relacji liczba 1 – postacie zostaje przywołany w prozie bajkowej i pieśniach. Tym razem to nie pierworodny, a jedyny syn lub jedyna córka są bohaterami bajek ludowych. Jedyność w tym kontekście oznacza brak rodzeństwa. Taka osoba jest szczególnie ukochana przez ojca i matkę, co ma wpływ na przebieg wydarzeń:

To było tak. Był ojciec i matka, i mnieli jednego sinka. No, to sinek rós, bardzo pięknie, ładnie, uczył się, hm, nareszcie wyrós, wie pan, no cóż, trzeba w świat się rzucić! To ojciec, matka nie puszczają, toż to jedynak, prawda... Ni ma gadki (Bart Wąż 96).

Poprzez porównanie zostaje przedstawiona wyjątkowość takiej córki:

Ino ją jednę mowa (mamy), tyło świce i wosku (córkę, jedynaczkę, jak woskową świeczkę) (K 17 Lub 217).

Postać jedynaka pojawia się w pieśniach:

*A ja sobie jedynacek
u swój pani matki,
tęgi, okrągłuski,
bieluski i gładki*
(K 6 Krak 386–387); warianty: (K 19 Kiel 5–6; K 45 Gór 127–128; K 26 Maz 314; K 27 Maz 264–265).

W ostatnim tekście jedynak został odmalowany w bardzo pozytywny sposób, przy użyciu superlatyw dotyczących cech wyglądu. Konotują one dobrobyt i powodzenie, które są udziałem jedynego dziecka. Takie pozytywne wartościowanie tej postaci poświadczają gwarowe, nacechowane emocjonalnie określenia: *jedynacek, jedynocka* (Kąs Podh 4, 267).

W kręgu semantycznym związanym z unikalnością i wyjątkowością mieści się także określenie ukochanej lub najbliższej osoby mianem: *jedyny, jedyna* (K 26 Maz 239; K 27 Maz 345–346; K 28 Maz 95–96; K 39 Pom 171–172; K 40 Maz 155; K 27 Maz 344; K 27 Maz 295; K 13 Poz 141; K 12 Poz 100–101; K 22 Łęcz 107 i inne).

*A mój Jasieniu,
a mój jedyny,
oj, pod okienkiem nie stój,
bo chociaż-ci ty*

*pod oknem (nie) stojis,
a i tak będziesz ty mój!*
(K 20 Rad 147);

*Moja matulu,
moja jedyna,
daj mnie do dwora służyć*
(K 20 Rad 147).

Taka symbolika liczby 1 wskazuje na jej wyjątkowość i unikalność. Osoba określona mianem jedyne-go/jedyn-ej jest bowiem najbliższa sercu, wyjątkowa i ukochana.

W innym przykładzie liczba 1 służy także do pokazania kogoś jedyne-go, wyjątkowe-go czy oryginalne-go. Osoba ta wyróżnia się, gdyż nie robi tego, co inni, co stanowi metaforę uczucia:

*A pod borem na dębie
gruchały tam gołębie.*
Tylko jeden nie gruchał,
Co panienkę oszukał, oszukał
(K 41 Maz 209–210).

Na marginesie tych rozważań można dodać, określenie *jedyn-y*, podkreślające wyjątkowy status, odnosi się nie tylko do osób, ale także do ważnych atrybutów. Przykładowo wianek symbolizuje dziewictwo, jest on tylko jeden, dlatego jego utrata jest znaczącym wydarzeniem, które jest popularnym motywem w folklorze:

*Wisi, hej, jeden [wieniec] ze złota,
ach, mojać to heń, robota,
ja po rosie biegala,
com kwiateczki zbierała na niego*
(K 44 Gór 156); wariant: (K 26 Maz 212).

W tekście na temat erotyki ludowej Jerzy Bartmiński zwraca uwagę, że pieśń pomaga sobie rekwizytem, który staje się nośnikiem treści lirycznych. Przedmioty okrągłe, miękkie są przypisywane dziewczynie – w przeciwieństwie do podługnych i ostrych przynależnych chłopcu. Dzięki nim opozycja świata kobiecego i męskiego ulega spotęgowaniu i rozszerzeniu (Bartmiński 1974, 16–17). Jednym z najbardziej czytelnych i powszechnych w folklorze atrybutów panienki jest właśnie wianek, który cechuje się tym, że jest jedyny.

W sytuacji obrzędowej najważniejsze osoby są honorowane także poprzez usadzanie ich w szczególnym miejscu:

Na pierwszym miejscu sadzają państwo młode, po nich starsze wiekiem osoby (K 10 Poz 294);

Ukończono przygotowania do objadu; starszy drużba posadził na pierwszym miejscu rodziców panny młodej (K 24 Maz 252).

To szczególne, wyróżnione miejsce, które w obrzędzie weselnym przysługuje młodej parze lub rodzicom panny młodej, jest określane jako *pierwsze*, co koresponduje z gwarowym wyrazem *pirsý* w znaczeniu ‘najważniejszy, główny’ (Kąś Podh 8, 128–129). Utożsamienie najważniejszego i pierwszego miejsca charakteryzuje jedynekę jako liczbę ważną i o wyjątkowym znaczeniu wśród innych liczb.

Specyfika jedynek wynika między innymi z jej neutralności, sprawiającej, że nie trzeba podkreślać, że jest jeden bohater lub że coś zostało zrobione jeden raz, podczas gdy w przypadku innych liczb tak się czyni – kilkukrotne powtórzenia przywołują konkretną liczbę. Za pewien rodzaj naddatku można więc uznać wykorzystywane w prozie ludowej formuły inicjalne, określające bohaterów opowiadań:

Był jeden chłop biedny i miał dziecko (K 35 Prze 212);

Był sobie jeden możny pan. I wyjechał sobie na wójaż, a żonę zostawił w domu (K 17 Lub 197);

Był jeden pijak, nazywał się Walenty Kuternoga (K 51 Sa-Kr 363).

Marta Wójcicka charakteryzuje je jako egzystencjalne wyrażenia formułiczne, które są zbudowane z czasownika *być*, rzeczownika nazywającego bohatera oraz składnika fakultatywnego, czyli zaimka nieokreślonego wskazującego na obiekt lub nieidentyfikującego go (*jeden, pewien*) (Wójcicka 2010, 120). Natomiast w kolejnym przykładzie zostaje użyte wyrażenie formułiczne, które pomija aspekt egzystencjalny i wprowadza bohatera, ukazując go w działaniu (Wójcicka 2010, 123):

Jeden gazda mieszkał na polance wśród lasu, który był wraz z polanką jego własnością (K 35 Prze 226).

Takie formuły oraz inne formy obecności jedynek są powszechne w prozatorskich tekstach folkloru, co pokazują badania Bartmińskiego, który opracował listę stu najczęstszych haseł w tekstach pieśni i prozy ludowej. *Jeden* w funkcji zaimka i liczebnika znalazł się kolejno na 57. i 59. miejscu w prozie, natomiast jest nieobecny w pieśniach (Bartmiński 1990a, 225–227).

Pozytywna ocena jest dominująca w kategorii liczba 1 – postaci, gdyż jedyńka określa Boga oraz postacie szczególne i wyjątkowe, jak pierworodny syn lub córka, jedynek czy ktoś jedyny, czyli ukochany. Jednakże w przysłowiaach pojawia się negatywne wartościowanie jedyńki: *Co dwóch, to nie jeden. Dwaj więcej mogą niż jeden. Dwa więcej ujrzą niż jeden* (NKPP 1, 512–514). Wskazują one, że w odniesieniu do osób liczba ta może także oznaczać samotność i mniejsze możliwości.

3.4. Zwierzęta

W relacji jedyńki do zwierząt wyróżnia się aspekt, który niejako stanowi kontynuację omówionej już wyżej magii dobrego początku. Szczególną wagę przykładano bowiem do pierwszego wyjścia bydła na łąkę, obserwowano też pierwsze pojawiające się w danym roku zwierzęta i notowano ich odgłosy. Dla społeczności wiejskich, utrzymujących się z uprawy roli i hodowli bydła, zwierzęta przedstawiały dużą wartość, z tego względu podejmowano działania służące zabezpieczeniu ich przed złymi mocami. Były one szczególnie zagrożone podczas pierwszego w danym roku wyjścia na łąkę, dlatego krowom okadzano wymioną [WM, p. Wieluń] oraz:

W Wielki Poniedziałek i Piątek, w dzień Wniebowstąpienia, na Spasa, we wszystkie dni Matki Boskiej, jak również gdy pierwszy raz na wiosnę było w polu idzie, nie pożyczają ognia; zapalną dadzą, byle nie węgli, bo by krowom na wymionie szkodziło (K 51 Sa-Kr 69);

Wypędzając pierwszy raz bydło wiosną na paszę, kładą pod próg obory łańcuch, siekierę, kamień ze zwarki i kłódkę zamkniętą, żeby ludzie mieli usta pozamykane i słowem nie urzekali, robaki zaś, muchy, zwierzęta pyski, aby chudoby nie kęsały. Oprócz tego pastuch bierze jaja przy sobie, żeby bydło gładkie było. Watah to samo robi, wypędzając pierwszy raz owce, przeciąga tylko jeszcze w bramie łańcuch, przez który owce przechodzą; wszystko to czynią dla zapobieżenia urokom (K 51 Sa-Kr 70); wariant z jajkiem: [WM, p. Wieluń];

Ta krowa po porodzie jak pierwszy raz wychodziła, to była mietla położona przy progu, siekiera, no i trzecia jeszcze jakaś część była, ale w ty chwili nie pamiętam, ale trzecia tam coś było położone. To znak tam był taki, niby że to miało, że ta krowa miała być zdolna do dalszego porodu, nie takie były zwyczaje [F], p. Gostyń].

W przedstawionych relacjach występują liczne działania i atrybuty, które na podstawie kryterium motywacyjnego można podzielić na dwie grupy: te, które chronią przed chorobami i przeciwdziałają urokom oraz te, które zapewniają pomyślny wzrost zwierząt i płodność. Sens podejmowanych czynności można zrozumieć, odwołując się do paradygmatu światopoglądu ludowe-

go⁹. Wszystkie wymienione działania i wykorzystane atrybuty mają jednak warunek *sine qua non* – muszą zostać użyte w określonym czasie, czyli podczas pierwszego w danym roku wypędzenia bydła na pastwisko. Wykorzystane w tym konkretnym momencie mają moc, gdyż chwila ta jest niewrażliwa, niebezpieczna i naznaczona obecnością *sacrum*. W relacji wspomniano także o zakazie pożywania ognia. Takie tabu obowiązywało także w inne dni świąteczne, a zestawienie go tutaj z wykonywaną pierwszy raz w danym roku czynnością potwierdza wyjątkowość i ważność tych momentów inicjalnych.



Wypęd krów na wypas

Foto: Brzegi (okolice Nowego Targu), fot. Zygmunt Kłodnicki, 1967, Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego, <https://paenew.us.edu.pl/items/show/14660> [data dostępu: 10.04.2024 r.].

⁹ Zapobieganie chorobom i urokom odbywa się poprzez okadzanie, które nie tylko ma charakter apotropeiczny, ale też jest powszechnie wykorzystywanym w medycynie ludowej sposobem na wypędzenie choroby. Działanie to opiera się na wierze w oczyszczające właściwości ognia i dymu (zob. Marczevska 2012, 264–266). Kolejno wykorzystane rekwizyty mają zapobiegać urzeczonom słownym, są to: łańcuch, kłódka (zamykanie), kamień (zatykanie), siekiera (ostre narzędzie, które służy do odstraszenia) (Mosz Kul 2, 309–310). W przeciwieństwie do funkcji zamykających, które zapobiegają niepożądanym działaniom, w celu zapewnienia dalszej pomyślności wykorzystuje się przedmioty, które pełnią funkcję otwierającą, jak miotła oraz siekiera (ostrość w tym kontekście konotuje otwartość). Zostaje wykorzystane także jajko, wpływające na dobry rozwój zwierząt, które stają się „gładkie” jak ono. Jajko ma bogatą symbolikę, przypisywano mu właściwości magiczne, życiodajne, lecznicze, ochronne i dobroczynne (zob. Adamowski 1992b, Ogr Zwycz, Kow Lek 172–179). W powyższych przykładach został uwypuklony ten aspekt symboliki, który jest związany z wyglądem jaja, a gładkość i kulistość są wartościowane pozytywnie. Ponadto w jajku zamknięta jest energia, co stanowi obietnicę odrodzenia się życia. Z tego względu wykorzystywano je w obrzędach wiosennych w celu pobudzenia płodności ludzi oraz zwierząt.

Kolejny zwyczaj także pokazuje pewnego rodzaju tożsamość symboliki czasu świąt i wykonywanej po raz pierwszy czynności:

W drugie święto Zielonych Świątek chłopca, który pierwszy na wiosnę z obory wypędzi bydło w pole, łapią inni chłopcy, gdy przypędzi bydło do domu, pomażą mu twarz smołą, całkiem go pobrudzą i płachtą jaką okryją. Następnie wsadza w półwozie, gnają go różgami brzozowymi zielonemi (nie bijąc), i jeżdżą z nim po wsi z muzyką od gospodarza do gospodarza, wytrząskując nad nim batami i grając. Jadąc, gdy się zbliżają do jakiej chatupy, wołają: „Wieziema smolarza, a do gospodarza!” (K 10 Poz 203).

Chłopiec, który pierwszy wypędził bydło, dzięki przebraniu i pomalowaniu twarzy, ale przede wszystkim przez fakt pierwszeństwa podczas tej pracy, zyskuje status kogoś obcego, nieprzynależącego do wspólnoty – smolarza (zob. Zadrożyńska 1985, 124). Taka postać, która funkcjonowała także w czasie innych świąt, umożliwia kreację pomyślności na przyszłość.

W polskiej kulturze ludowej niektóre zwierzęta pełniły rolę mediatorów z zaświatami, na przykład te utożsamiane z wiosną i budzącym się życiem. Jednym z nich był bocian, darzono go szacunkiem na ternie całej Polski (Zadrożyńska 1985, 27). Był on symbolem płodności oraz zwiastunem przyszłych losów człowieka:

Kto obaczył raz pierwszy na wiosnę lecącego bociana, to dobrze znaczy; ale kto siedzącego, cały rok będzie miał zły (K 17 Lub 137);

Bociana jak się zobaczyło, nie, jak się zobaczyło pierwszego, jak siedział, to „O w tym roku będziesz ciężka, przytyjesz”. Jak szedł, jak leciał, to będziesz jak wiatr. Jak szedł, to tak pośrodku między ciężkością a lekkością [HW, p. Pułtusk].

Informacje, które przekazywał ten szczególnie ptak, miały jednak charakter profetyczny tylko w momencie, gdy człowiek zobaczył go pierwszy raz w danym roku. Właściwości odsłaniania przyszłych losów przypisywano także kukułce (Zadrożyńska 1985, 28; SLSJ 145–158; Łeńska-Bąk 2014). Z ptakiem tym związane są wierzenia nacechowane pozytywnie, cieszy się on szacunkiem ludu, który radzi się go w ważnych sprawach (Kop Roś i zwie, 13). Kukułce, zwanej gwarowo zazułą czy gzęgżółką, a na terenie Lubelszczyzny zezułą, przypisuje się więc dar wróżenia, co zostało podkreślone w następujących relacjach:

To było na wiosnę, że jak się pierwszy raz kukułkę usłyszysz i jak się nie ma pieniążka w kieszeni, niektórzy są tak przezorni, że gdzieś tam grosik w kieszeni w takich spodniach, co chodzą, czy tam w jakiejś kurtce mieć, żeby jak kukułka zakuka, to

nie zaskoczyła. Tak było mówione, że jak kukulka okuka, że ma się te pieniądze, no więc cały rok będzie taki [HW, p. Pułtusk];

Kukulkę jak pierwszy raz się słyszy, to trzeba grosik mieć [HW, p. Olecko]; warianty: [GK, p. Kielce]; [JM, p. Suwałki].

Wróżby są jednak zasadne tylko podczas pierwszego w danym roku kukania, które słyszy depozytariuszka wierzeń dotyczących tego ptaka, co świadczy o szczególnym statusie tego czasu.

Na Lubelszczyźnie żaby zwiastowały nadejście wiosny:

Gdy żaby pierwszy raz zagrzegotają, wieśniacy klękają i modlą się, zapewne na podziękowanie Bogu, iż raczył dozwolić przeżyć zimę i doczekać wiosny (K 17 Lub 149); wariant: (K 17 Lub 149).

Rechot żab jest donośny i wpisuje się w sonosferę wiejskiego krajobrazu. Na poziomie znaczeń symbolicznych płaz ten uchodzi między innymi za symbol sił rozrodczych i urodzaju (Kobielt 2002, 352). Podobnie jednak jak w przypadku bociana czy kukulki naddane znaczenie ma tylko ten pierwszy posłyszany rechot. Dźwięk ten otwiera inny jakościowo czas, jest bowiem znakiem końca zimy i początku wiosny, wraz z którą odradza się życie. Wskazane w relacjach zwierzęta pełnią rolę mediatorów z zaświatami, podobne funkcje wykazuje liczba 1 w tym kontekście, gdyż to fakt pierwszeństwa warunkuje profetyzm.

3.5. Atrybuty i czynności

Jedynka charakteryzuje także obiekty architektury sakralnej, które zyskują nadane znaczenia – oprócz całego ładunku symbolicznego właściwego takiej architekturze – ze względu na kategorię pierwszeństwa. Szczególny status mają krzyże i kapliczki przydrożne, które są pierwsze, czyli najbliższe granicy wsi. Wokół nich mogą odbywać się ważne czynności, będące elementami rytuału po-grzebowego:

Trumnę kładą na wóz zaprzężony parą wołmi lub końmi, i przy śpiewach nabożnych oraz dzwonka dworskiego odgłosie, wieś cała towarzyszy ciału parami. Przy pierwszej figurze, czyli Bożej-męce, zatrzymują się wszyscy; występuje jeden z włościan pod figurę i przemawia do obecnych w imieniu nieboszczyka, żegnając ich, dziękując za ostatnią posługę i prosząc o przebaczenie za wszelkie z jego strony za życia doznane urazy (K 23 Kal 122).

Pierwsza figura wyznacza granice wsi, jest to więc właściwe miejsce do pożegnania zmarłego z rodzinną miejscowością. Jan Adamowski pisze, że powszechnym zwyczajem jest stawianie krzyży czy kapliczek w miejscach granicznych – na skraju: wioski, parafii czy nawet rodzinnych posiadłości, gdzie pełnią funkcję sakralizacji mediacyjnej niebezpiecznej przestrzeni granicznej (zob. Adamowski 1999, 137–154). Takie postrzeganie tych obiektów wynika z ich graniczności oraz pierwszeństwa. Zaznacza się więc tutaj zauważona już wcześniej zbieżna symbolika liczby 1 i granicy.



Drewniany krzyż przydrożny

Foto: Olsztynek, Muzeum w Olsztyнку, fot. A. Wiklak, zdjęcie pobrane ze strony www.skanseny.net [data dostępu 8.04.2024 r.].

W prozie ludowej wykorzystywane są atrybuty, które charakteryzują się pierwszeństwem. To między innymi ten fakt sprawia, iż zyskują magiczne właściwości. Egzemplifikacją tej tezy jest bajka o schemacie łańcuszkowym:

„Moja panienka, kiedy miłujesz, to żebyś jutro koło mnie stanęła; i jak mnie będą strzelać, i zabiją, żebyś tę pierwszą krew, co brysknie ze mnie, złapała w swoją zapaskę i wylała ją pod okno tego króla, męża drugiego”. I ona wyszła, i jak go zastrzelili, tak ta krew bryśła na zapaseczkę, i ona tę krew wypłókała z tej zapaski i tę

wodę z krwią wylała na prost tego okna. A tu na drugi dzień wyrosła z krwi taka piękna gruszka złota ze złotymi listkami. Ten król mąż wychodzi, widzi to i powiada do swojej żony: „Ach, jaka to piękna złota gruszka, chciałem konika stracić, ale przynajmniej tą złotą gruszkę mam” [...]. A gruszka mówi: „Moja dobra panienko, kiedy ci mnie żal, to pamiętajże o tem, żebyś jak mnie będą ścinali, chwyciła **pierwszą trzaskę** i rzuciła ją na staw”. Jak tę trzaskę cisła na staw, a z tej trzaski zrobiła się kaczka złota. [...] furknęła prędko do góry i na brzeg stawu, i stała się znów człowiekiem, tym Jasiem. I ten Jaś zaraz koszule oblek na siebie, płaszczem się zaodział, miecz do boku przypiął i już jest jako pan (K 51 Sa-Kr 254–255).

Zazębiające się, wyróżnione ze względu na pierwszeństwo atrybuty, takie jak krew i trzaska, stanowią klucz konstrukcyjny i semantyczny tekstu. W kulturze ludowej jedynka (w tym kontekście nie jako liczba główna, a porządkowa) zyskuje szczególny status. Charakteryzowane przez nią obiekty są inne, mocniejsze od kolejnych, w powyższej bajce znamionują kolejne metamorfozy kawalera, które prowadzą do jego ocalenia.

Moc takich pierwszych atrybutów zostaje potwierdzona poprzez wykorzystanie ich w magii apotropicznej:

*Chcąc się zabezpieczyć, aby roje nie uciekały z pasieki, zakopują gwóźdź albo przynajmniej kawałek drewna z szubienicy w pasiece, ule zaś smarują **pomiotem pierwszym** ze świeżo urodzonego cielęcia otrzymanym (K 17 Lub 150).*

Liczba 1 służy także podkreśleniu, że jakieś działanie jest unikalne, wyjątkowe, nie może więc zostać zastąpione przez inne:

*Nie ma sposobu zabicia tej bestyi, bo każdy, nim bazyliuszka upatrzy, sam wprzódę zginąć musi. **Jeden tylko jest sposób**: wziąć wielkie lustro, aby się dobrze za niego schować można i z tym lustrem udać się do lochu lub piwnicy, w której bazyliuszek mieszka, a on, ciekawy, kto idzie, skoro tylko spojrzy w lustro, sam się własnym wzrokiem zabija (K 17 Lub 136).*

Uwypuklony poprzez wskazanie przez liczbę 1 sposób jest właściwy i słuszny, nie ma innej metody pokonania bazyliuszka. Jedynka jest więc symbolem tego, co unikalne.

W opowieści wierzeniowej zestawienie *jeden raz – kilka razy*, dotyczące powtarzającego się niezwykłego wydarzenia, służy do uwierzytelnienia: kilkukrotne powtórzenie zastosowane w formule finalnej pozwala osobie opowiadającej podkreślić niezaprzeczalną prawdziwość przedstawianych wydarzeń:

*Tata, jak opowiadał, jak jechał tam jakiś chłop z młyna i o godzinie dwunastej na jakimś mostku baran leżał ogromny, i koń stanął dęba, nie chciał dalej ciągnąć. Po prostu w ogóle nie chciał jakoś... I ten się dopiero zaczął modlić, zaczął jakieś tam modły odprawiać i po jakimś czasie koń ruszył, no i pojechał dalej, ale to się **potarzało nie jeden raz, bo to kilkakrotnie** takie zdarzenia były (Bart Wąż 199).*

Wskazane sposoby ustosunkowania się opowiadającego do przedstawianych treści stanowią formuły prawdziwościowe, które mają charakter perswazyjny, gdyż służą do przekonania odbiorcy o prawdziwości prezentowanych zdarzeń¹⁰, ale wskazują także na postawę mówiącego, który sam odbiera przedstawione wydarzenia jako niepewne, ale prawdziwe (zob. Wójcicka 2010, 92–98, 150–152).

3.6. Podsumowanie

Jedynka otwiera szereg liczbowy, jest więc jego częścią, ale jednocześnie różni się od kolejnych liczb. Symbolizuje początek i całość, jest zatem zaprzeczeniem podziałów oraz stanowi opozycję do wielości. Idąc dalej tym tropem, można wskazać, że występuje obok takich atrybutów jak woda (pierwsza kąpiel dziecka) i w takich kontekstach oznacza stan potencjalności i amorfizmu (bezkształtu), które poprzedzały kreację świata. Natomiast stan sprzed formacji jest przywoływany w działaniach, które mają na celu rekreację świata. Taki aspekt znaczenia liczby 1 zostaje więc wykorzystany w magii dobrego początku, którą w kontekście naszych badań można określić, parafrazując Moszyńskiego, jako właściwe postępowanie w sytuacji charakteryzującej się pierwszeństwem, które warunkuje następujący po nim czas. W ludowym światopoglądzie silnie zakotwiczona jest wiara w możliwość wpływania na przyszłość poprzez właściwe zachowanie w trakcie wykonywania danych czynności po raz pierwszy lub poprzez przestrzeganie tabu związanego z szeroko rozumianym pierwszeństwem w dniu, które otwierają dłuższy okres.

Takie aspekty znaczenia liczby 1 jak całość, niepodzielność, wyjątkowość i unikalność sprawiają, że jest ona symbolem Boga. Depozytariusze i depozytariuszki kultury ludowej przypisują ponadto szczególne znaczenie pierwotnemu synowi, zaś jedyne dziecko ma pozytywne konotacje, co przejawia się głównie

¹⁰ Podobne znaczenie, które służy uwierzytelnieniu, ma określenie *niejeden* w kolejnym przykładzie (choć nie ma tutaj zestawienia wykorzystującego opozycję): *Gadatliwa żonka dodała drugie tyle i rozniosła po wsi wieść, której uwierzyli łatwo, bo już **niejeden**, mówiono, podobnie doświadczył* (K 17 Lub 105).

w pieśniach. Jedynka, dzięki utworzonej od niej specyficznej nazwie, odpowiada ukochanej osobie, oznacza kogoś wyjątkowego i szczególnego. Wskazuje więc gro-
no najwyżej ocenianych i wartościowych postaci.



Zagroda bogatego gospodarza

Foto: Lublin, Muzeum Wsi Lubelskiej, fot. Małgorzata Czyżewska, zdjęcie pobrane ze strony www.skan-seny.net [data dostępu 8.04.2024 r.].

Jedynka ma także status granicy między światem a zaświatami, czego dowodzą zaprezentowane relacje. Na potwierdzenie tej tezy można przytoczyć tę, w której pierwsza figura znajdująca się za wsią jest równoznaczna z jej granicą. Jednakże ma to także szersze i mniej dosłowne odniesienia, co widać w takich przykładach jak pierwsza kąpiel noworodka, pierwsze odgłosy zwierząt jako znaki budzącego się życia na wiosnę czy pierwsze w danym roku wyjście bydła na łąkę. Ten pierwszy raz jest pełen znaczenia, transgraniczny, niewralgiczny, może być groźny lub rokujący na przyszłość, każdorazowo jednak cechuje się nasyceniem

sacrum. Z tego względu w trakcie czynności wykonywanej po raz pierwszy podejmowano różne działania o charakterze sporzającym (pomnażającym) lub zabezpieczającym. Liczba 1 w wymiarze symbolicznym oznaczała jedność, a więc doskonałość, niepodzielność i absolut. Jednakże stanowi ona także początek szeregu liczbowego, który inicjuje podział. Jedyńska scala odmienne jakości, przynależąc do dwóch porządków jednocześnie, funkcjonuje zatem jak granica. Relacja *je-den* – *wiele* pełni podstawową rolę w językowym porządkowaniu świata oraz ma archaiczną genezę, wynikającą z uświadomienia sobie odrębności istoty ludzkiej wobec grupy.

4 Liczba 2

Liczba 2 powszechnie utożsamiana jest w kulturze z dualizmem i dwubiegunowością, przeciwnymi zasadami, antytezą, a także rozdwojeniem, podwojeniem, rozdzieleniem i mnogością. To sprawia, że liczba ta postrzegana jest jako złowieszcza i zapowiadająca konflikt (Her Lek 36, For Sym 43, Kop Sym 76–77, AlvSym Ssy 49, Cir Sym 225, Hof Lek 25). Jednocześnie jednak jest utożsamiana z równością, równowagą i zaliczana do liczb parzystych (Her Lek 36–37, Hof Lek 25, Kop Sym 76, AlvSym Ssy 49). Jako podstawa opozycji binarnych stanowiła narzędzie do rozumienia świata (Toporov 2005, 228). Symbolizuje także początek, jądro materii, ale przez to jest liczbą niedoskonałą. Oznacza też zasadę żeńską, Wielką Macierz (Her Lek 36–37, Cir Sym 225).

Podkreśla się, że to 2 jest pierwszą liczbą, jedynka stanowi bowiem całość i dopiero dwójka inicjuje podział, a więc otwiera szereg liczbowy (Her Lek 36–37, Kop Sym 76, AlvSym Ssy 49). Jednakże Władimir Toporov sygnalizuje, że dwójka, tak jak jedynka, różni się językowo od kolejnych liczb. Formy stanowiące rdzeń dla nich pierwotnie w języku indoeuropejskim nie oznaczały liczb. Tę odmienność potwierdzają oboczności pomiędzy formami liczb głównych i porządkowych (Toporov 2005, 223). Badacz ten wskazuje ponadto na związek liczby 2 ze strachem, lękiem i przerażeniem, ale rozumianymi jako uczucia graniczne (krytyczne). Odwołując się między innymi do tekstu hinduskich *Upaniszad*, pokazuje, że pierwszy człowiek nie miał się kogo bać, gdyż był jeden, ale to sprawiło, że poczuł brak radości i potrzebę drugiego. Samotność rodzi obawę i strach, ale również obecność drugiego wywołuje takie emocje, dlatego ziemskie życie jest wypełnione lękiem, który wiąże się także z wyborem, czego efektem jest rozdwojenie. Te wysublimowane rozważania prowadzą do konstatacji, że odwołując się do słów z pierwiastkiem **duo*, można w obszar zainteresowań nad zakresem znaczeniowym dwójki włączyć następujące idee: inności, odmienności, dualności-rozdwojenia i odpowiadającego im bolesnego rozdarcia, a w końcu stabilności, równowagi i oporu (Toporov 2005, 225–227).

W polskim folklorze zaznacza się związek dwójki z czasem, postaciami, zwierzętami, żywiołami, atrybutami i przedmiotami. Charakteryzuje ona części ciała ludzi i zwierząt, a także pełni funkcje lecznicze i matrymonialne.

4.1. Czas

Związek liczby 2 z czasem przejawia się w opozycji binarnej *dzień – noc*. Doba jest podzielona na dwie części: dzień, który cechuje jasność, oraz noc, której przypisana jest ciemność. Podział ten był wyznacznikiem rytmu życia człowieka pierwotnego, który nie znając zegarów, orientował się w czasie dzięki naprzemiennemu następowaniu jasności i ciemności. Rytm ten wyznaczał porę czuwania i snu. Joanna Szadura zalicza dobę do podstawowych jednostek czasu naturalnego. Dzień i noc tworzą całość, jednocześnie stanowiąc swoje przeciwieństwo (Szadura 2017, 153–155):

Je dwóch bracy, jeden bióły, a dręgi czórny. Choc sę spotkają, uchodzą sobie z drogi i nigdę sobie do oczów nie zażerają, bo pierwszy bę zcemniół, a dręgi bę zblódl
[Dzień i noc] (Fol Zag 132);

*Miała gdowa dwoje dzieci:
córką czarną, synek świeci*
[Doba – dzień i noc] (Fol Zag 139).

W tych przykładach noc jest zestawiona z ciemnością i żeńskością, dzień zaś z jasnością i męskością. Tworzą się więc ciągi kojarzonych ze sobą elementów, odmiennie wartościowane – w tym przypadku żeńskość zyskuje rys negatywny, męskość zaś jest waloryzowana pozytywnie¹. Ze *Słownika stereotypów i symboli*

¹ Para i parzystość, jak również sama liczba 2, w wielu przypadkach związane są z elementami opozycji *mężczyzna – kobieta, śmierć – życie*. Swietłana Tolstojowa, powołując się na różnych badaczy, podaje następujące przykłady potwierdzające ten związek: Bułgarzy w Rodopach liczbę gałązek na drzewku weselnym uzależniali od płci osoby, dla której to drzewko było przeznaczone: drzewko chrzestnej miało trzy gałązki, a drzewko chrzestnego – dwie, natomiast gdy było tylko jedno drzewko, miało mieć pięć gałęzi. Zgodnie z wierzeniami Macedończyków w małżeństwie, które zostało zawarte w roku nieparzystym, będą rodzic się chłopcy, natomiast przyszli rodzice, którzy wstąpili w związek małżeński w roku parzystym, będą oczekiwać dziewczynkę. Przy urodzeniu dziecka Macedończycy przyrządzali pity – dwie, jeśli urodziła się dziewczynka, i trzy, jeśli urodził się chłopiec. Analogiczna symbolika liczbowa jest znana również w tradycji rosyjskiej: w guberni jarosławskiej aby poznać płeć przyszłego dziecka, wyciągali z donicy storczyk (*Neotinea maculata*) wraz z korzeniem – dwa odgałęzienia zapowiadały dziewczynkę, a trzy – chłopaka. U Słowian Południowych symbolika liczbowa była zachowywana przy powiadamianiu o śmierci mężczyzn, kobiet i dzieci: w pierwszym przypadku było słychać trzy dzwony, w drugim – dwa, natomiast w trzecim – jeden; katolicy takie samo znaczenie przypisywali liczbie krzyży, które nieśli podczas procesji pogrzebowej (Tolstaja 2010, 223).

ludowych dowiadujemy się, że zestawienie słów *dzień – noc* jest konkretyzacją przeciwstawienia *jasność – ciemność*. Na tę opozycję nakładane są dodatkowe kontrasty, na przykład *Bóg – diabeł* czy *niebo – piekło*. Światło symbolizuje szczęście, dobrobyt, jest kojarzone ze świętością, bóstwem i niebem (SSiSL I/4, 86–96). Ciemność jest postrzegana jako negatywna, gdyż jest ona symbolem fałszu, zła, grzechu, śmierci, zapomnienia, tajemnicy i smutku. Ciemność to także czas działania złych duchów oraz spotkań kochanków (SSiSL I/4, 129–138). Anna Brzozowska-Krajka wskazuje, że para dzień – noc „Stanowi kategoriałny komponent ustno-poetyckiego kanonu, konstantę obrazową, ludowy archetyp, praobraz z tradycji, odwołujący się do mitu podstawowego o rozdzieleniu światła i ciemności, zarówno według oficjalnie przyjętej kosmogonii judeochrześcijańskiej, jak i ludowej kosmogogenezy; odnosi się do mitu podstawowego jako wtórnego systemu modelującego konstruującego system wartości porządkujących świat” (Brzozowska-Krajka 1994, 49). Podział doby z całym przedstawionym powyżej bagażem symbolicznym w dużej mierze kształtuje koncept dwójki jako liczby łączącej sprzeczne wartości, ale także inicjującej podziały.

Naczelnym symbolem dialektyki dobowej jest słońce, stanowiące hierofanię bóstwa. W wierzeniach ludowych było ono antropomorfizowane, próbowano więc wytłumaczyć sobie, co się z nim dzieje, kiedy przestaje być widoczne:

Inni zaś, nie znając przyczyny dlaczego słońce świeci, wiedzą tylko, że tocząc się po niebie nad nami, oświeca ono nasz świat, a po zachodzie zapada pod ziemię i oświeca znajdujący się tam świat inny (K 34 Chel 254).

Przekazy dotyczące drugiego świata są związane z kultem solarnym i opisaną wyżej dialektyką dnia i nocy. Tylko tam gdzie świeci słońce, możliwe jest życie, jest ono bowiem siłą twórczą. Według przekazów na tamtym świecie jest bardzo dobrze, między innymi na jabłoniach rosną złote jabłka, a ludzie są dla siebie życzliwi (SSiSL I/4, 73). Kazimierz Moszyński pisze, że lud wyobraża sobie: „że pod ziemią jest drugi świat, podobny do naszego, mający swoich mieszkańców-ludzi, różniących się od nas tylko bardzo małym wzrostem” (Mosz Kul 2, 41). W wierzeniach ludowych występuje także podział na *ten* i *tamten świat*, który jest miejscem przebywania zmarłych, jednak rzadko określany jest jako „drugi świat” (SSiSL I/4, 77–85).

W innej eksplikacji na temat słońca pojawiają się istoty, której mu pomagają:

Zmiany dnia i nocy pochodzą stąd, że na noc, przestawszy świecić nad ziemią, słońce zanurza się w morzu pod ziemią i tam się kąpie, aż przy pomocy dwóch jakichś istot wynurza się z rana na przeciwnej stronie nieba (K 34 Chel 254).

Ci mitologiczni pomocnicy słońca nie są scharakteryzowani, jednakże ich obecność wprowadza element królewski – funkcjonują jako słudzy, którzy pomagają słońcu-królowi wrócić po nocy na jego właściwe miejsce. Jest ich dwóch, co wpływa na budowanie harmonijnego obrazu wokół słońca i co można uznać za nawiązanie do dialektyki doby².

Niewątpliwie symboliczny charakter ma powtarzalność czynności w znaczące dni, jakimi są dwa Wielkie Piątki:

Może ze względów na niepożądane następstwa długiego karmienia, co bywa oznaką niskiego stanu kultury, przepowiadają w ziemi krakowskiej dziecku, ssącemu przez dwa Wielkie Piątki, że będzie – gdy dorośnie – złodziejem lub nierządnicą. W powiecie rzeszowskim uważają to za grzech, a chłopiec taki będzie niepamiętliwy (słabą będzie miał pamięć) (Bieg Mat 156)³.

Źródło wierzenia zostało podane eksplicitnie w relacji: długie karmienie pierśią jest oznaką niskiego stanu kultury. Dodatkowo Wielki Piątek ma negatywne konotacje, jest to bowiem w tradycji chrześcijańskiej dzień śmierci Jezusa na krzyżu, a zatem moment największej żałoby zarówno w Kościele, jak i w pobożnych domach (Ogr Zwycz 243). Podwojenie czynności w takim charakterystycznym okresie jest niepożądane, stąd liczba 2 w tym przypadku też zyskuje negatywny wymiar. Swietłana Tołstojowa wskazuje, że u wszystkich Słowian w codziennym

² Oprócz fundamentalnego wyodrębnienia chrononimów związanych z liczbą 2, czyli pary przeciwieństw dzień – noc, funkcjonuje ona także w innych zakazach lub wierzeniach związanych z czasem, zazwyczaj w negatywnych kontekstach. Zgromadzony materiał pokazuje jednak, że nie są to przykłady częste, pojawiają się incydentalnie i można się zastanowić, czy użycie w nich dwójki kryje głębsze sensy symboliczne, na przykład w odniesieniu do dwóch dni i miesięcy:

Ale to nie wiem, czy to był wąż, czy to było co, w każdym bądź razie zaskroniec to nie był, bo był takiej grubości [tj. około 10 centymetrów], prosto pętl do stajni, wie pani. No! W dzień, w południe wpętl do stajni w porze obiadowo, kiedy się właśnie krowy doi, i proszę sobie wyobrazić, i prosto pod krowe, i doić jo. [...] I tak żeśmy go gonili obie z mamą, aż tutej do potoka, i w takie krzaki, i go wygnaliśmy, ale wie pani, od tego czasu pilnowaliśmy, bo, bo jeszcze coś ze dwa dni do stajni się pchał bez przerwy (Bart Wąż 217);

I "ona tak weźnie tego cukru, nasypie w taki galganek i dziecku w buzie daje, tak smuka. To poji mlikiem, to poji herbato. To dziecko wraca ponoć i płace, jak to takie malinłkie. To miało dwa miesiönce, jak "ona umarła, ta kóbieta, ta matka tygo dziecka (Bart Wąż 167).

Relacje dotyczą zjawisk z zakresu demonologii i eschatologii, a w tych kontekstach da się zauważyć zwiększoną częstotliwość występowania liczby 2. Można więc postawić hipotezę, że dwójka opisuje nadprzyrodzone zjawisko, jak aktywność węża, czy wskazuje wiek dziecka, gdy nastąpiło traumatyczne wydarzenie – śmierć matki.

³ Wariantywnie w takim kontekście funkcjonuje liczba 3: *Dziecko miewa uroczne oczy, które w trzy Wielkie Piątki ssalo pierś matki (w ciągu trzech lat) (K 3 Kuj 248).*

życiu i praktykach rytualnych przedmioty podwójne i powtarzające się były wartościowane negatywnie. Egzemplifikacją tej tezy jest powszechny zakaz ponownego dopuszczania dziecka do piersi po odstawieniu, gdyż będzie ono rzucało uroki oraz nie będzie mogło brać udziału w czynnościach rytualnych, na przykład być kolędnikiem, a po śmierci zostanie wampirem⁴ (Tolstaja 2010, 234–235).

Dwójka w aspekcie temporalnym wiąże się przede wszystkim z rudymen-tarnym podziałem doby na dwie przeciwstawne jakości, ale zaznacza się także jejciążenie ku demonologii, co znajdzie więcej potwierdzeń w dalszej części pracy.

4.2. Postacie

Liczba 2 w polskiej kulturze ludowej charakteryzuje postacie dziwne lub wyróżniające się. Są to więc demony (jak diabeł, strzygoń) oraz ludzie, przede wszystkim bliźniacy, ale także bohaterowie i bohaterki bajek (bracia, siostry).

4.2.1. Demoniczne

Dwoistość koreluje z obszarem pozaziemskim. Wierzenia łączące dwójkę z zaświatami poprzez postacie demoniczne były powszechne w polskiej kulturze ludowej, o czym świadczy ich bogactwo w materiałach etnograficznych. Podczas prowadzonych badań terenowych informatorki także przekazywały takie relacje, co potwierdza petryfikację tych wierzeń. Przyczyną zamiany w demona jest na przykład posiadanie dwóch duchów:

Według bowiem mniemania gminu, człowiek-strzygoń, mający dwa duchy, kiedy umiera, ciało jego z duchem dobrym grzebie się, a duch zły jego, nie mogąc rozstać się ze światem, błąka się po nim jako straszidło (K 19 Kiel 229);

Niektóry człowiek ma dwa duchy, taki po śmierci staje się upiorem, dusza zaś jego błąka się koło zmarłego ciała aż do dnia sądnego. Strzygonie mają w sobie ducha dobrego i ducha złego. Dobrego w człowieku ducha wiedzie na drogę zbawienia chrzest, złego – bierz-mowanie. Po śmierci człowiek o dwu duchach wstaje z grobu, napastuje, a nawet zjada ludzi. Sprawia on wylewy wód, jeżeli w górę wychodzi z grobu. Najskuteczniejszym przeciw upiorowi lekarstwem wykopać i wraz z trumną wyrzucić go do góry nogami, aby wszedł sobie w głąb ziemi,

⁴ Por.:

Jeżeli dziecko urodzi się z zębami albo jeśli nowo narodzonemu dziecięciu matka daje ssać dwa razy dziennie, to dziecko takie ma w sobie dwa duchy i dwa serca. Po śmierci takiego człowieka drugi jego duch wydobywa się w nocy z grobu i ogląda się wkoło: od tego powstają straszne ulew-y i woda zatapia wszystko, co ten duch widział (Bieg Mat 126).

a nie chodził po niej. Człowiek niebierzmowany umiera dwakroć. Za życia odchodzi nieraz od siebie, traci przytomność. O człowieku, który sam do siebie mówi, przebieczanie utrzymują, że ma dwa duchy, jeden ślepy, drugi głuchy (Bieg Śmier 30); wariant: (Bieg Śmier 114);

Stryga krakowska przychodzi na świat z dwiema duszami, a gdy nie otrzyma drugiego imienia chrzestnego, staje się po śmierci zmorą. Lud nadwiślański tak sobie tłumaczy zmorę, upiora i somnabulistę, utożsamiając, ich: „Bywają ludzie z dwoma duchami. W czasie snu wychodzi z człowieka ten drugi duch i chodzi po drzewach, dachach, a gdy na kogo ma złość, to go dusi, a nawet krew z niego ssie” (Bieg Lecz 278).

Leonard Pełka zalicza strzygi do demonów życia społecznego, które obrazowały lęki związane z codziennym życiem. Łączy je także z chrześcijańską koncepcją duszy (Pełka 1987, 169). Całkiem odmienne tezy odnośnie do demonologii formułuje Łukasz Kozak. W książce *Upiór. Historia naturalna* przytacza on liczne materiały źródłowe, pokazujące, że strzygi, zwane również wieszczami i upiormi, to realni ludzie, którzy wierzyli, że posiadają niezwykle właściwości lub takie im przypisywano. Zazwyczaj ponosili tego bardzo dotkliwe konsekwencje. Badania potwierdzają powszechność tej wiary oraz popularność demonów, a także notują liczne relacje okrucieństwa, które ich spotkały (Kozak 2023). Niewątpliwie jednak w materiałach źródłowych, opisujących znaki charakterystyczne upiora czy sposoby jego unicestwienia, pojawiają się liczby, podobnie jak w poniższych relacjach. Na przykład strzyga to demon, który ma dwie dusze. Osobę, która stanie się demonem, można rozpoznać po pewnych znakach, na przykład rodzi się ona z „podwojonymi zębami”:

Dzieci urodzone na Mazowszu „z podwójnymi zębami”, albo w Krakowskiem, „z dwoma rzędami zębów”, widocznych „przy pierwszym krzyku”, w kilka dni po urodzeniu umiera i zamienia się w strzygę, czyli upiora (Bieg Mat 126); wariant: (Bieg Mat 268);

Tak kiedyś mówili na to, że strzyga się urodziła, te zemby później wyleciały wcześniej, zanim następne jej rosty, to później te i wyleciały. Ale normalnie z dwiema zębami się urodziła [MF, p. Kalisz].

Depozytariuszki kultury ludowej w szczególny sposób wartościują rzeczy, które odbiegają od normy, są dziwne lub niespotykane. Liczby są narzędziem, które ułatwia wprowadzanie ładu, gdyż wielu zjawiskom i rzeczom przyporządkowane są konkretne wartości liczbowe, na przykład ręka ma pięć palców. To co

przekracza przypisaną danemu obiektowi liczbę, staje się anormalne, na przykład dodatkowy palec piętnuje jego właściciela. W powyższych relacjach dziwnym zjawiskiem są podwojone zęby, które są prognostykiem przyszłej przemiany. Łukasz Kozak, powołując się na artykuły prasowe, przytacza drastyczną relację: noworodek, który urodził się z zębami, kilka dni po porodzie został zamordowany przez ojca poprzez obcięcie głowy (Kozak 2023, 57). Świadczy to o niepodważalnej wierze ludu w istnienie upiórów, co miało także bardzo drastyczne konsekwencje, oraz w występowanie stałego repertuaru ich atrybutów.

Istnienie w postaci strzygi wynika z faktu posiadania dwóch duchów oraz tego, co się z nimi dzieje po śmierci człowieka. Także dwa serca stają się atrybutem demona:

*Rodzą się czasami ludzie posiadający **podwójne serca**. Kiedy jedno z nich (serc) umrze, drugie żyć nie przestaje i właściciel jego, pochowany głęboko w ziemi, wstaje z grobu, chwytą i dusi ludzi (Bieg Śmier 115).*

Zdemaskowanie postaci demonicznej jest możliwe także na podstawie jej zachowania:

*Oto w Kieleckiem utrzymują, że ludzie zapadający w zachwycenie mają **dwa duchy**, jeden spokojny, a drugi zły, a ten po śmierci wyrządza różne szkody (Bieg Śmier 73).*

Dla obrony przed upiorami stosowano praktyki o charakterze magicznym, unieszkodliwić je miało na przykład odkopanie trupa i odwrócenie go. Inne praktyki chroniące przed demonami miały charakter religijny:

*Dawniej miewali ludzie tylko jedno imię, dane na chrzcie, i wtedy „spostrzegano wielkie zageśczenie się upiórów”, od kiedy ludzie **biorą przy chrzcie dwa imiona**, a trzecie przy bierzmowaniu, upiory zaczynają znikać (Bieg Mat 239); wariant: (Bieg Śmier 113–114).*

Wiara, że przyjęcie chrztu może ustrzec przed przemianą w demona, zasada się na przekonaniu o istnieniu dwóch duchów oraz na szczególnej randze słowa. Nazwanie drugiego ducha chroni przed jego niebezpieczną przemianą. To co nazwane zostaje bowiem włączone do ludzkiego świata i oswojone, natomiast brak imienia przesądza o przynależności do groźnej, chtonicznej sfery. Z chrztem wiązały się także inne wierzenia, na przykład takie, które bazują na inwersji ocen: siłę magiczną przypisywano zatem temu, co jest sprzeczne z nor-

mą, zakazane i uważane za grzeszne lub niebezpieczne. Jeżeli prawo kościelne i codzienna praktyka wykluczają powtórny chrzest, specjalny obrzęd magiczny zezwala na ponowne przyjęcie tego sakramentu, na przykład w celu uratowania życia ciężko chorego (Tolstaja 2010, 239).

Przytoczone relacje ukazują dużą aktywność dwójki w kontekście demona zwanego strzygą. Jest to więc liczba szczególnie z nim związana, choć pojawiają się egzemplifikacje, ujawniające, iż charakteryzuje ona także inne upiory:

Z kobiety brzemiennej, która utonęła, rodzi się topielec (topień, czyli topnik), człowiek o dwu duchach, którego czart utopił, a który po śmierci topi innych ludzi (Bieg Mat 99);

Zmora staje się kobieta brzemienna, gdy przejdzie między dwiema drugimi, również brzemiennymi (Bieg Lecz 275).

W powyższych przykładach dwójka zostaje zdublowana: brzemienna, a więc „podwójna”. Powiązanie tej liczby ze sferą demoniczną przejawia się w podwójnych atrybutach (duchy, zęby, serca), które posiada przyszły demon, ale także w postaci kobiety brzemiennej, która nie tylko stanowi rodzaj medium sprawdzającego życie z tamtego na ten świat (Smyk 2009b), ale jest także, ze względu na swój stan, charakteryzowana przez dwójkę, gdyż według wierzeń ma dwie dusze (Tolstaja 2010, 213).

Liczba 2 występuje także w relacjach opisujących podanie remedium na negatywne oddziaływanie zmarłego:

Wiselec po śmierci straszy, aby więc nie wyrządzał ludziom szkody, lud w Mastowie wkłada mu pod językiem dwa kawałki kredy po siedm kroć święconej, wziętej z dwu domów (Bieg Śmier 101).

Podjęcie takiej czynności wynika z przekonania, że działania oparte na kodzie liczbowym są zrozumiałe nie tylko dla ludzi, ale i dla postaci chthonicznych.

Wskazane egzemplifikacje pokazują silny związek dwójki ze strefą demoniczną. Relacja ta jest efektem uznania istnienia dwóch opozycyjnych światów: *sacrum* i *profanum*. Ta obca dla człowieka sfera jest światem na opak, dlatego wchłania to, co jest niestandardowe, na przykład jeśli jeden z dwóch duchów pozostanie bezimienny, przynależy do tamtego świata. Wynika to z anormalności podwojenia tego, co powinno być w liczbie pojedynczej.

4.2.2. Ludzkie

Łączenie przeciwieństw, ich inwersja lub uwypuklanie elementów pośrednich między nimi następuje w micie i rytuale. Funkcja zjednoczenia opozycji jest zachowana w symbolicznej roli boskich bliźniaków – wyrażającej równowagę dobranych w parę przeciwieństw (Iwanov 1978, 100). W kulturze Słowiańszczyzny bliźniaki były obiektem czci lub strachu, postaciami o dużym ładunku semantyczno-symbolicznym (Radenković 2012, 64–66). Są one wartościowane zarówno pozytywnie, jak i negatywnie. Ocena pozytywna wiąże się z wiarą, że podwojenie przynosi szczęście, natomiast znaczenie pejoratywne można zobrazować cytatem:

Urodzenie bliźniąt, zjawisko niezwykle, tłumaczył sobie człowiek pierwotny jako dzieło złego ducha, przynoszące nieszczęście, później uchodziło za wróżbę nieszczęścia, a przynajmniej za rzecz niesamowitą. Wśród ludu naszego i ruskiego istnieje przesąd, że bliźniaki nie chowają się i jedno umrzeć musi, albo i oba zmarnieją (Bieg Mat 128).

Również w innej relacji nieszczęście spotyka jedną z bliźniaczek:

Utrzymują, że z dwóch dziewcząt bliźniaczek, gdy dorósłszy, pójdą za mąż, jedna tylko może mieć potomstwo, druga zaś skazana jest na nieplodność (K 34 Cheł 161).



Bliźniaczki

Foto: Dzianisz (okolice Nowego Targu), fot. Zygmunt Kłodnicki, 1964, Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego, <https://paenew.us.edu.pl/items/show/14399> [data dostępu: 10.04.2024 r.].

Oprócz przesłanek symbolicznych informatorki wskazywały także na względy praktyczne, czyli trudność jednoczesnego wychowania dwójki dzieci. Dlatego funkcjonowały różne wierzenia oraz zakazy dotyczące kobiety ciężarnej, których przestrzeganie miało zapobiec urodzeniu bliźniąt:

Oj, po dwie miotły, ani dwie szczotki w rence, nic po dwa nie nosić, żeby się bliźniaki nie urodziły. [MW: A to nie chcieli bliźniaków?] *Nie chcieli bliźniaków, tylko to po jednym dziecku, bo trudności były kiedyś z dziećmi* [JW, p. Puławy];

Przestrzegano, żeby po dwa wiadra, bo kiedyś wodę ze studni nosili, bo będzie miała bliźniaki, ale to może żeby nie brała dwa wiadra, żeby nie było za ciężko. [MW: A to niedobrze było jak bliźniaki?] *No to właśnie jak bliźniaki, to raczej było dobrze, ale z drugiej strony to większe trudności z wychowaniem. Ale tak mówili, że jak się urodziły bliźniaki, to że nosiła coś po dwa* [EW, p. Puławy];

Kijon nie brać do runk. Bo jak to dawniej kijonami prały, poobmarzane. To bruń Boże, żeby kijonków gdzie młoda nie wzięła do runk i nie niosła, bo bedu bliźniąta. To takie gusła [EugW, p. Puławy]; wariant: (K 34 Cheł 163).

Jak wcześniej wspomniano, w kulturze ludowej wszystko, co anormalne, niecodzienne lub w jakiś sposób wyróżniające się, a za takie można uznać narodziny bliźniaków, zostaje wykorzystane w działaniach magicznych i obrzędowych. Funkcjonuje więc wierzenie, że przy pomocy bliźniaków można się uchronić od zarazy lub innych nieszczęść. Niekiedy należy skumulować podwójność (bliźniaki ludzkie i zwierzęce), multiplikacja ma bowiem większą moc sprawczą:

Lud twierdzi, jakoby przed laty dwóch parobków bliźniąt oborało cały Tarnów dokoła dwoma czarnymi wołami bliźniętami, zabiwszy przy tem dwa czarne koguty. Odtąd zaraza tu się nie pokazała i zapewne nie pokaże (K 34 Cheł 138); wariant: (K 34 Cheł 203);

Krążków. Mówią, iż wieś ta od zarazy jest wolną, gdyż dwa wolki bliźnie oborało grunta wkoło, gnane przez dwóch braci bliźniąt. Nakazała to św. Rozalija, objawiając się jednej kobiecie we śnie i mówiąc do niej: „Niech bracia wieś okrążą” (K 10 Poz 135); warianty: (Bieg Lecz 298 – zabezpieczenie od zarazy, gwałtownych burz i gradobicia w Ostruszy; K 10 Poz 6 – wieś Kalawa – oborana przez byczki bliźniaki; K 10 Poz 135 – we wsi Zajączki niewiasta urodziła bliźniaki, w tym samym czasie urodziły się bliźniaki byczki, gdy dzieci podrosły, oborano byczkami granice wsi, aby zaobiec zarazie; K 10 Poz 374);

Wtedy staruszkowi, dziadowi dwu bliźniąt, objawił św. Jan we śnie następujący środek: „Masz wnuki-bliźnięta i jałówki białe-bliźnięta. Każ im wyorać bruzdę przy miedzy, ze wschodu na zachód, a będziecie zabezpieczeni od wszelkiego nieszczęścia” (Bieg Lecz 296).

W przedstawionych wymkach zostały skumulowane dwójkowe postacie i zwierzęta. Eksplikacja podejmowanego przez nie działania jest następująca: oboranie to sposób zabezpieczenia się przed zarazą, tym bardziej, że wykonują je bliźniaki, które w tym przypadku są pozytywnie wartościowane. Narodziny bliźniaczych chłopców były oczekiwane, gdyż potomków płci męskiej ceniono bardziej. Wierzono także, że takie oboranie chroni nie tylko od zarazy, ale także od gradobicia (zob. Marczevska 2012, 176–178).

W wyjaśnianiu symboliki obrzędowej pomocna jest także teza Nikity I. Tolstoja o synonimiczności znaków w obrzędzie. Rosyjski badacz pisze, że szczególność „języka” obrzędowego, w odróżnieniu od języka potocznego, jawi się jako jednoczesna różnaitość kodów, spowodowana ogólną tendencją do maksymalnej synonimiczności, do powtarzania tej samej treści na różne sposoby (Tolstoj 1995). Wykorzystane w relacji elementy, w szczególności zaś wytczenie koła, symbolizują zamknięcie. Dwójce, jako prototypowej liczbie parzystej, także należy przypisać takie znaczenie w kontekście całego zwyczaju mającego chronić wieś przed niebezpieczeństwem.

Ponadto badacze zwracali uwagę na szczególny status bliźniąt, który sprawiał, iż posiadały siłę magiczną. Zgodnie z powszechnymi przekonaniami dzięki opozycji *ciało* – *dusza* można pokonać granicę między światem ziemskim i nadprzyrodzonym. Bliźnięta wydają się osobami podwojonymi, występują jako jedna osoba w dwóch postaciach. Na tym świecie człowiek jest jednością ciała i duszy, a w następnym świecie jest tylko jedną duszą. Bliźniaki usuwają granicę między przestrzenią życia a śmiercią. Tylko Bóg i istoty demoniczne mogą przełamać tę granicę, stąd ich niezwykła apotropeiczna moc. Postacie bliźniąt oddają istotę symboliki dwójki, czyli całości podzielonej na równe części, a więc jednocześnie jedności i osobności. Prawdopodobnie w wyobrażeniu bliźniąt przejawia się pragnienie ucieleśnienia drugiej, niewidzialnej strony człowieka, zwanej duszą lub cieniem (Radenkovič 2012, 65–66).

Warto także zauważyć, że w przytoczonych przykładach z dzieł Kolberga występują konkretne nazwy miejscowości. Analizując formuły inicjalne i finalne w prozatorskich tekstach folkloru, Marta Wójcicka wskazuje, że lokatywne wyrażenia formułiczne, w których zostaje dokładnie określona lokalizacja, mają uwiarygodnić opowieść i stają się miejscem głównego zdarzenia (Wójcicka 2010, 131). Nagromadzenie wielu konkretnych nazw miejscowości świadczy o stosunku opowiadającego do przekazywanych treści – w tym przypadku wierzy on w skuteczną moc przeciwdziałania zarazom i nieszczęściom za pomocą czynności wykonywanych przez pary bliźniacze ludzkie i/lub zwierzęce. Tym większą, że nakaz wykonania takiej czynności pochodzi od świętych: Rozalii i Jana.

Osobne miejsce w polskiej tradycji zajmują bajkowi bliźniacy o nadzwyczajnej sile – Waligóra i Wyrwidąb. Wychowani przez wilczycę, charakteryzują się niezwykłą mocą, kochają się i wzajemnie wspierają (SPBL Wrób 1, 336). Opis ich postaci przywołuje zatem semantykę dwójki jako całości podzielonej na części, ale symetrycznej i harmonijnej.

Bohaterowie w bajkach ludowych są zestawiani po dwóch (obok popularnego konceptu bazującego na liczbie 3, co zostanie przedstawione szerzej w kolejnym rozdziale), często na zasadzie kontrastu, co wpływa na uwypuklenie głównych tez utworu. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska zauważa, że opozycja, stanowiąca podstawowy mechanizm porządkowania obrazu świata i obecna w języku na poziomie leksykalnym, może funkcjonować jako wzorzec organizacji tekstów ustnych. Lubelska badaczka wyznacza siedem podstawowych par cech, które tworzą wzorce bajek: mądry – głupi, bogaty – biedny, pracowity – leniwy, życzliwy – nieżyczliwy, wrażliwy – niewrażliwy, zdrowy – chory oraz dobry – zły (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 313–323). W finale bajek następuje przewartościowanie: bohater określony jako głupi okazuje się taki tylko pozornie, dlatego spotyka go nagroda (zob. SPBL Wrób 1, 334–338). Opozycyjne zestawienia, które charakteryzują bohaterów, odnajdujemy już w formułach inicjalnych:

Jeden głupi, a drugi mądry. Pasły "owce. No ji tam mądry – pasły do "obiadu
(Bart Wąż 135);

Było dwóch braci, jeden bidny, drugi bogaty (K 17 Lub 198).

Bohaterkami bajek są także dwie siostry:

*Wysłał raz król dwie córki swe do lasu po kwiatki – która z nich więcej zbiera,
otrzyma cały majątek królewski. Młodsza więcej zbierała kwiatów do koszyczka,
co starsza tak się rozniewała, że zabiła ją i pod lipą pochowała* (Bieg Śmier 44).

Strukturę bajki buduje klarowny podział na bohaterów negatywnych i pozytywnych. Opozycyjne zestawienie dwóch siostr w powyższej egzemplifikacji nie pozostawia miejsca na interpretacje pośrednie – ta zła w finale zostaje zde-maskowana przy pomocy fujarki wykonanej z drzewa lipowego, pod którym pochowała siostrę. Spotyka ją zatem zasłużona kara. Dwójka jest więc podstawą dualnego widzenia świata, a może raczej dualizm dostrzegany w zjawiskach przyrody i życiu człowieka stał się podstawą konceptu dwójki. Anna Wierzbicka 'dwa' zalicza do elementarnych jednostek semantycznych (Wierzbicka 2006, 62–63), co świadczy o randze dwójki w pierwotnej percepcji świata. Folklor jest mocno przesiąknięty opozycyjnością, zaś fundamentem dla niej

jest para *Bóg – diabeł*. Wszystko, co piękne, dobre i pożyteczne, jest boskim dziełem, natomiast to, co złe, brzydkie, szkodliwe, kłujące, zostało stworzone przez szatana.

4.3. Zwierzęta

W polskiej kulturze ludowej zwierzęta także są zestawiane w dwójkowe grupy, jednakże trudno jest wskazać dominującą symbolikę takich połączeń – jest ona bowiem kontekstowa i koreluje z gatunkiem tekstu. W pieśni o charakterze profetycznym dwa roje pszczoł zapowiadają nieszczęście:

*Śniło mi się, jakby pszczoły
uciekały we dwa roje,
pierścień się rozpęk na poły,
gwiazda spadła na wieś moję.
Ach, zięciu mój, synie luby,
jedźże, jedźże do swej żony,
przygoda ciebie nie minie,
znajdziesz żal nieutulony.
Bo lecących pszczoł dwa roje
są płynących łez dwa zdoje,
a twój pierścień rozłamany
związek ślubu rozerwany.
Gwiazdy, co z nieba spadają
w pogodnej wieczornej dobie (lub:) cizy,
te niestety oznaczają,
że ktoś z krewnych poległ w grobie (lub:) w grobie leży
(K 42 Maz 232–233).*

W tekście tym zostały skumulowane symboliczne obrazy o podobnej, pejoratywnej wykładni. Sen o pierścionku w senniku ludowym na zasadzie metonimii oznacza małżeństwo (Niebrzegowska 1996, 81), stąd pierścień rozłamany na dwie połowy jest czytelnym znakiem rozpadu związku małżeńskiego. Zaś sen o spadającej gwiazdzie wróży śmierć, co odwołuje się do wierzeń, że każdy człowiek ma swoją gwiazdę; gdy jest zdrowy i szczęśliwy, świeci ona jasno, gdy choruje – ciemnieje, natomiast gdy umiera – spada (Niebrzegowska 1996, 69). Kolejny sen – o pszczołach zapowiada nieboszczyka, co ma związek z archaicznymi słowiańskimi wierzeniami, że dusza ludzka, opuszczając ciało, ulatuje w postaci pszczoły (Niebrzegowska 1996, 71). Ten przekaz, budowany na zasadzie sug-

stywnych obrazów, zostaje dodatkowo wzmocniony, gdyż w pieśni wskazano dwa roje pszczół, czyli przywołano negatywną symbolikę dwójki dotyczącą rozłamu i unicestwienia, co wskazuje na związki eschatologiczne. Te nagromadzone złowieszcze znaki zapowiadają śmierć bliskiej osoby.

Podobną interpretację podwojenia odnajdujemy w następującej relacji:

*Oj, oni [kruki] wysoko leco, dwa ich, i jeden do drugiego: „Trup-trup, trup-trup”.
Tak kreczo (Bart Wąż 34).*

Kruka uznaje się za ptaka diabolicznego, posłańca, który zna przyszłość, zapowiada negatywne zdarzenia, symbolizuje trwałość zła (Zowczak 2013, 124–130). Jest to zwierzę podlegające dychotomii, gdyż żyje na ziemi, ale ma specjalny związek z zaświatami. W relacji dodatkowo wprowadzono aż dwa kruki, a zatem negatywne wartościowanie zostało zdublowane i stanowi omen śmierci, którą potwierdzają złowieszcze odgłosy.

Zgoła odmienne znaczenie mają narodziny dwóch cieląt, które były pożądane:

Że coś tam mogą wyczarować, albo źle, albo dobrze, bo nie tylko było źle, że mogą i dobrze, że coś tam będzie się rozmnażało szybko, że tam jakieś, no jakieś plon będzie dobry, może tam krowa będzie miała dwa cielęta zamiast jedno. Różne takie były, nie tylko złe te strachy, tylko i że dobrze mogło być [HK, p. Lubartów].

Podwójne narodziny cielaków są wynikiem czarów, w tym przypadku jest to biała magia – gdyż ma pozytywne konsekwencje, oznacza bowiem podwójną korzyść dla gospodarza. W kontekście mnożenia dobytku podwojenie zyskuje więc pozytywną waloryzację.

Na końcu podrozdziału można zwrócić uwagę na swego rodzaju ambiwalencję: robakowi, jednemu z najniższej ocenianych przedstawicieli świata fauny, przypisuje się znaczenia związane z Bogiem. Te dwa małe stworzenia stają się w legendzie symbolem jego wszechwiedzy:

I teraz znowu powrócił św. Jędrzyc do Nieba i Pan Bóg go się spytał: „cóż, byłeś u mora?” – „byłem” – „i coś tam widziałeś?” – „kamień widziałem” – „a w tym kamieniu co widziałeś?” – „widziałem dwa maleńkie robaczki, co wyszli z tego kamienia” – „otóż, widzisz, nie trza tobie było żałować bracie duszy od dzieci, kiedy ja ci kazał, bo kiedy ja wiedział o tych dwóch maleńkich robaczkach, co byli w kamieniu

na dnie mora, to ja wim i pamientam o wszystkim i o tamtych dzieciach wiedziałem i wszystko wim, co każe. Tak sobie pamientaj, żebyś nigdy nie żałował brać jaki duszy, jak cie poszle, ino żebyś zara brał, bo ja wim, co dobre!” (K 34 Cheł 87).

Legenda poucza, że nie należy wątpić w boskie wyroki, nawet jeśli wydają się okrutne lub nielogiczne. Mądrość i wszechwiedza Boga jest bowiem ogromna, co zostaje pokazane w postaci dwóch małych robaków, pozornie nic nieznaczących, jednak mieszczących się w boskim planie. Dwójka buduje tu także harmonię i symetrię, która wzmacnia ten przekaz.

4.4. Atrybuty

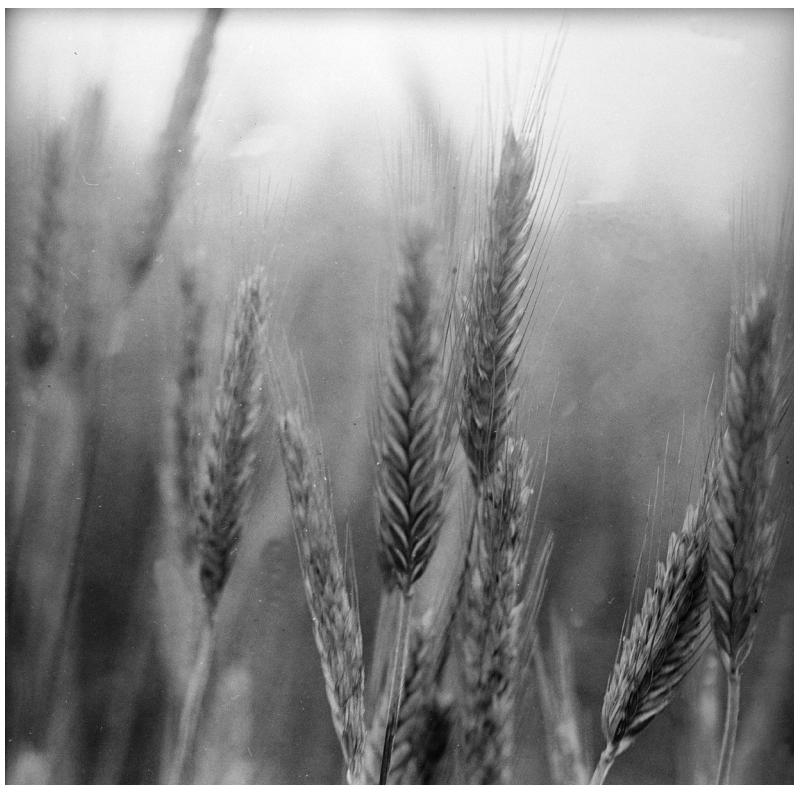
Liczba 2 charakteryzuje rośliny i przedmioty, które w połączeniu z nią zyskują pozytywne lub negatywne wartościowanie. Ponadto istota ludzka ma podwójne części ciała, co niewątpliwie kształtowało znacznie dwójki oraz stanowi istotny rys jej kulturowej semantyki. Liczba ta jest zestawiana z żywiołami – takim połączeniom przypisywana jest duża moc.

4.4.1. Roślinne

Podwojone atrybuty w kontekście reprodukcji i pomnażania dóbr stanowiły dobry prognostyk, gdyż zapowiadały dobrobyt:

Szczęście mieć będzie, kto się w niedzielę urodził, kto znajdzie dwa kłoski na jednej słomce, kto znajdzie czterolistną koniczynę (Sim Wierz 287).

W *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* w hasle opracowanym przez Jerzego Bartmińskiego i Annę Kaczan znajdujemy ciekawy materiał dotyczący podwójnego kłosa. Jego pozytywną waloryzację potwierdzają między innymi nazwy gwarowe, takie jak *parka*, *szczęście*, *bliźniaczki*, a także *matka zboża*, oraz związane z nim wierzenia: kto znalazł podwójny kłos, powinien go schować, a wtedy wszystko będzie mu się darzyć; był on także zapowiedzią obfitych plonów, panienkom wróżył szybkie zamążpójście, chłopcom ożenek, a matce bliźnięta. Ponadto wierzono, że gdyby pod znalezionym podwójnym kłosem kopać ziemię głęboko na dwa łokcie, to znajdzie się tam pieniądze (SSiSL II/1, 17; zob. też Szyfer MiW, 138).



Kłosy zboża

Foto: 1970–1983, Narodowe Archiwum Cyfrowe, https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/5927675/obiekty/245281#opis_obiektu [data dostępu: 22.04.2024 r.].

We wszystkich tego typu sytuacjach znaczenie pozytywne opiera się na wyobrażeniu o dwóch częściach lub przedmiotach dwoistych jako pewnej jedności (jest to również potwierdzone przez fakt, że w wielu rytuałach rozłączone części lub połówki po wykonaniu rytualnej czynności łączą się ponownie: zamek jest zamykany na klucz, zęby grzebienia są łączone, części rozrąbanego wzdłuż kawałka drewna, przez które przeciągano chorego – także). Natomiast semantyka negatywna liczby 2 jest związana z ideą podziału lub podwojenia całości oraz naruszenia jedności (Tolstaja 2010, 214–215). Ponadto logika przypisywania podwojonym przedmiotom naddanych znaczeń wynika z ich anormalnego charakteru, a wszystko, co jest inne, i dlatego dziwne, staje się znakiem. W przypadku podwójnego kłosa wartościowanie rozwija się w kierunku pozytywnym – dodatkowy, ponadnormatywny element oznacza nadmiar, który w tym kontekście jest odczytywany jako zapowiedź szczęścia i dobrobytu. W kolejnych przykładach podwojone żółtko zostaje wykorzystane w czarnej magii:

*Te czarownice bioro kurę i koguta koloru żółtego, alboli tez czarne, które by miały po lat siedm, łączą ich przez namowę i władzę czarta, a skoro kura zniesie **jajo o podwójnem** żółtku, które poznać można, przeglądając za świeża pod słońce, jaje takie podsadzają pod kurę. Gdy się wylęgną, kurczęta (bliźnięta), a będzie kokoszka i kogutek, starannie je wychowują, znowu do lat siedmiu, nie dopuszczając wcześniejszego płodzenia. Po siedmiu zaś latach połączone ze sobą, gdy kura znowu zniesie jaje **o podwójnem** żółtku, sadza czarownica w gnój koński gorący jak zazwyczaj, z którego wylęga się już doskonały bazylišek...* (K 17 Lub 135–136).

Natomiast zniesienie dwóch jajek jednego dnia przez kurę, której właścicielka jest w ciąży, zapowiada narodziny bliźniaków lub diabłów (K 34 Cheł 129).

4.4.2. Przedmiotowe

W polu semantycznym liczby 2 wyróżnia się kontekst eschatologiczny. Wyżej zostało już pokazane, że dwójka jest ściśle związana z demonologią, a więc ze sferą pozaziemską. Na korelację liczby 2 z zaświatami zwraca uwagę też Swietłana Tolstojowa, która pisze, że jest to liczba świata odwróconego, świata na opak, co wynika z pojmowania całego obszaru związanego ze śmiercią jako odwrotności życia. Na potwierdzenie tej tezy podaje przykład ze słowiańskiego folkloru: jeśli w domu są dwa zgony w ciągu roku, można spodziewać się trzeciego (Tolstaja 1995, 22). W polskich wierzeniach i zwyczajach związanych ze śmiercią dwójka jest obecna poprzez liczbę świec ustawianych przy zmarłym – w większości relacji jest to liczba parzysta, pojawiły się jednak wypowiedzi, w których następowała konkretyzacja:

*Dwie, na stole, trumna stała tak jak na stole, koło stołu, stół tam stał z tyłu, był przykryty białym obrusem, **dwie świeczki się świeciły**. [MW: Dlaczego dwie?] Bo tak stawiały, ja wiem, do wystroju, żeby ładnie było. **Dwie świeczki się świeciły, jakieś kwiatki postawione były** [LG, p. Szydłowiec].*

Związek liczby 2 ze śmiercią ugruntowuje zwyczaj wykonywania dwumetrowej trumny dla nieboszczyka. Należy jednak podkreślić, że sens tej czynności jest przede wszystkim pragmatyczny:

*Nie, to ja wciąż robiłem **dwumetrówki**, dwumetrówki to już duże ciała mogły być, to "one zawsze się zmieściły, ten mały zawsze się zmieścił. Zawsze **dwa metry**, chyba że zdarzyło się tak, że zmarł dzieciak mały, no to się robiło potem mniejsze trumny* [F], p. Gostyń].

Ponadto obowiązywał nakaz zasłaniania luster zaraz po zgonie, co tłumaczono tym, że lustrzane odbicie nieboszczyka, czyli jego podwojenie, spowoduje kolejną śmierć:

Zasłania się też zawsze lustra, tłumacząc, że zobaczenie dwu trupów wróży drugą śmierć w domu (Szyfer MiW 92).

Z ogólnosłowiańską symboliką dwójki w kontekście eschatologicznym koresponduje także następujący zwyczaj:

W okolicy Krzywej utrzymują, że przewożąc nieboszczyka za drugie dzwony (tj. przez drugą wieś), ściąga się na tę wieś (i inne, przez którą ciało przewożą) przez siedm lat gradobicie (Bieg Śmier 84).

Wycinki rzeczywistości charakteryzowane przez dwójkę mogą sprowadzić śmierć. Liczba ta bowiem zapoczątkowała podział, to ona przecież naruszyła idealną całość reprezentowaną przez liczbę 1. Dyferencjacja jedności zburzyła boską pełnię; dwójka, która za nią odpowiada, konotuje więc biologię, w którą wpisana jest śmierć.

Inne negatywne aspekty podwójnych przedmiotów wskazano w pieśniach:

*Ojciec umar, da, ja został,
ja po ojcu nic nie dostał,
ni majątku, ni fortuny,
tylko na łbie dwa kołtuny*
(K 42 Maz 73);

*Wcoraj sie ozenił,
dziś me baba bije,
ja se nagotuje
na babę dwa kije*
(K 44 Gór 414); wariant: (K 44 Gór 165).

Kołtuny symbolizują biedę sieroty po śmierci ojca, który nie zostawił nic wartościowego w spadku, zaś kije są wykorzystywane do bicia żony, przy czym liczba 2 dodatkowo wzmacnia ekspresję danego wyrażenia. Pieśni, mimo iż poruszają dość poważne tematy, utrzymane są w żartobliwym tonie.

4.4.3. Cieleśne

Budowa fizjologiczna ludzkiego ciała miała wpływ na ukształtowanie się conceptów liczb: jedynki jako całości, dwójki odpowiadającej oczom, rękom, nogom i wielości, na przykład pod postacią włosów. Dlatego teksty folkloru, w których

zaznacza się związek między częściami ciała a liczbami, prezentują archaiczne pokłady semantyki kulturowej oraz bazowe doświadczenie w percepcji świata:

Dwa dołeczki są, a we środku ziareczka

[Oczy] (Fol Zag 33);

Dwa węzółki soli,

cały świat osoli

[Oczy] (Fol Zag 34);

Dwóch braci patrzą

bez małą górczkę,

a nigdy się ujrzeć nie mogą

[Oczy] (Fol Zag 133).

Wyróżnienie oczu w tekstach zagadek świadczy o istotnym znaczeniu zmysłu wzroku dla człowieka, a pozytywną waloryzację potwierdza ich gwarowa nazwa *dwa złote* (SGP PAN 7, 10). Oczy umożliwiają podstawową orientację w świecie, ale także służą do wyrażania emocji, na przykład poprzez płacz. Inne podwójne części ciała są także wymieniane w tekstach folkloru, ale występują z mniejszą częstotliwością:

Dlaczego mamy po dwa uszy, a tylko jedno usta?

[Abyśmy więcej słuchali, niż mówili] (Fol Zag 92);

Dwa drągale,

nad drągalami bęben,

nad bębniem dwie pałki,

nad pałkami jadacz,

nad jadaczem smarkacz...

[Człowiek – nogi, brzuch, ręce, gęba] (Fol Zag 202–203).

Sposób chodzenia w kolejnej zagadce staje się metaforą ludzkiego życia:

*Co to za zwierzę, co rano chodzi na czworakach, w południe na dwóch nogach,
a w wieczór na trzech?*

[Człowiek] (Fol Zag 41).

Podwójne części ciała są wskazywane także w pieśniach:

Ta malutka – to moja, to moja, to moja,

bo ma ocka jako ja, jako ja, dwa

(K 44 Gór 272);

Ach, Boże mój, com doczekał?

Nie ujechał w pół drogi,

współł się koń na dwa nogi

i przyjechał w pół boru, przestrzelił się od zalu

(K 40 Maz 551–552); wariant: (K 12 Poz 327).

W analizowanych tekstach ujawnia się antropocentryzm języka, który Anna Pajdzińska zobrazowała na przykładzie frazeologii potocznej. Jednym z przejawów relatywizowania frazeologizmów w odniesieniu do osoby ludzkiej jest duży udział słownictwa nazywającego części ciała, których cechy rzeczywiste i tradycyjne, przypisywane im przez wspólnotę, determinują ich znaczenie (Pajdzińska 1990, 61). Analogicznie w przytoczonych wyżej przykładach podstawową i zasadniczą cechą dostrzeganą przez depozytariuszy i depozytariuszki kultury jest podwójność oczu, uszu, rąk i nóg.

Zwierzęta hodowlane były wysoko cenione w społecznościach agrarnych (szerzej zob. Kielak 2020). Stanowiły także fragmenty konkretnego i bliskiego obrazu świata, który był opisywany przez przywołanie najbardziej wyróżniających się cech. Zagadki pokazują, że charakterystyka poprzez liczbę części ciała jest dominantą w opisie wyglądu ludzi i zwierząt:

*Ćtyry cyce,
dwie kopyce;
ćtyry tyki,
dwa patyki*
[Krowa] (K 45 Gór 557);

*Na dwóch nogach stoi
Jednym rogiem ryje*
[Gęś] (Fol Zag 71);

*Cztery tyki, dwa patyki, siódme zamnachajło.
4 nogi, 2 rogi, siódmy ogon – wół*
(K 51 San-Kr 393); wariant: (K 34 Cheł 81).

W poniższym żartobliwym tekście także następuje odwołanie do czterech nóg, które służą zwierzętom do poruszania się:

*Przybieżeli do butelki we czterech,
a odeszli od butelki na czterech*
(Bartmiński 1986b, 183).

Tutaj taki sposób chodzenia dotyczy jednak człowieka. Poruszanie się na czworakach obrazuje zatem stan niewłaściwy jego naturze, w którym znajduje się po upojeniu alkoholem. Gatunkowo tekst jest pastorałką, w której charakter moralizatorski ustępuje miejsca konwencji śmiechu i żartu.

O rudymencie parzystości w odniesieniu do członków dużo mówi postrzeganie osób i zwierząt, którym brakuje jednej z podwójnych lub poczwórnych

części ciała lub są one uszkodzone. Postacie te należą do kategorii osób/zwierząt o wyglądzie odbiegającym od zwyczajowego, są to więc – w przypadku ludzi – chromi, niewidomi czy głusi; także ułomność zwierząt sprawia, że pełnią ważne funkcje obrzędowe. Kalectwo jest znamię niedokończonego procesu formowania, stąd trudności w jednoznacznym przyporządkowaniu takiej osoby/zwierzęcia do określonej kategorii bytów. Osoby z niepełnosprawnością zyskały więc status pośrednika i mediatora między światami, były uznawane za nieczyste i naczaczone poprzez nieopatrzny kontakt z *sacrum*. Były to na przykład istoty o charakterze chtonicznym, jak diabeł kuternoga (zob. Kow Lek 196–200). Kulawy, który zamiast nogi miał kopyto lub koźlą nogę, był również utożsamiany z postacią demoniczną (Tom Drze 37). W okresie bożonarodzeniowym i noworocznym odbywało się kolędowanie z żywymi zwierzętami lub zwierzęcymi maskarami (zob. między innymi Kielak 2020, 235–247). Jedną z nich była trójnożna koza (K 33 Cheł 122; Głog Rok 105). Pojawiała się ona także w ostatki. Przebrany za to zwierzę chłopiec chodził zgięty w pół, był nakryty baraniną, w ręku zaś trzymał kij, który imitował jedną przednią nogę (K 5 Krak 263). Trójnożność – jak pisze Jarosław Kolczyński – jest wariantem jednonożności, która symbolizuje kontakt bohatera z podziemiami. Chromi wywodzą się od węża, który ma związek z „dolnym światem”, dodatkowo „coś nie zgadza się z nogami” u istot, które przekraczają kosmiczne granice, wędrują między światami i władają pozaziemskimi mocami, zaś symbolika jednej nogi i jednego buta jest płodnościowa, lunarna i inicjacyjna. Mechanizm takiego wartościowania polegał na tym, że zakłócono porządek natury, od czterech nóg odejmując jedną, i trójnożne zwierzę zaczęło oznaczać to, co nadnaturalne i tajemnicze (Kolczyński 1996, 87–94). Kulturowa ranga takiego zabiegu, jego magiczne i symboliczne znaczenie oraz niezwykle archaiczny charakter (malowidła naskalne z trójnożnymi zwierzętami datuje się na okres późnego paleolitu) potwierdzają także ważność opozycji *parzystość* – *nieparzystość* i jej somatyczną genezę.

4.4.4. Żywioły

Negatywna semantyka podwojenia obecna jest w poniższej relacji w spotkaniu dwóch żywiołów, które kończy się katastrofą:

Jak wielkie mają poszanowanie dla ognia stare wiejskie niewiasty, dowód mieć można z opowiadania tych kobiet, że gdy się raz zeszedł ogień jednego z ogniem drugiego sąsiada, żalił się jeden przed drugim, iż gospodyni ani dbała o jego porządne zachowanie, ani go też na dobranoc nie przeżegnała. Drugi ogień, porząd-

nie zachowywany, nakazał mu zemstę. Jakoż następnej nocy ogień tamten, równie jak wprzód nieuszanowany, zapalił dom i całe gospodarstwo poszło w perzynę⁵ (K 17 Lub 79);

Kiedy dwa wiatry przeciwne uderzą o siebie, zwłaszcza na płaszczyźnie, a jeszcze w takiej okolicy, gdzie są przenośne piaski, lub też w czasie posuchy na mialko utarty gościniec (drogę bitą), zrywa się wtenczas słup kurzu lub piasku, który się szybko wokół kręci i coraz więcej wzmacnia, dopóki siła wiatru nie rozbiegnie się w powietrzu. Wtedy to mówią, że się diabeł cieszy, tańczy i młynkuje, a niebezpieczną jest rzeczą zbliżać się do takiego wiru, albowiem bywały przypadki, że ciekawego lub nieostrożnego porwie licha, niesie w powietrzu i potem ciska na ziemię (K 17 Lub 75).

Żywioty są mocno obwarowane symbolicznie, ich podwojenie wytwarza energię o dużym ładunku ujemnym. Przykładowo wiatr mógł wyrządzić szkody nie tylko w świecie fizycznym. Przypisywano mu także liczne dolegliwości i choroby, które nazywano *owianiem* czy *trąceniem wiatrem*. W tym kontekście należy dopatrywać się łączenia wichrów i wirów powietrznych z działalnością złych mocy nadprzyrodzonych (por. Pełka 1987, 50).

Funkcjonował także zakaz siania, gdy jednocześnie na niebie widoczne są słońce i księżyc:

Na (za) dwa światła 'w czasie gdy jednocześnie świeci księżyc i słońce, nie można siać pszenicy' czy między dwoma widami (w północy, nad ranem) – nie trzeba nikogo zagadywać, bo to może być dusza na pokucie (SGP PAN 7, 10).

Słońce jest przypisane do dnia, księżyc zaś do nocy. Kiedy są widoczne jednocześnie, zostaje to odczytane jako zaburzenie naturalnego kosmicznego rytmu, które może wpływać na urodzaj. Natomiast granica między dniem i nocą, nazwana w relacji *dwa widy*, nie należy do porządku ani dnia, ani nocy, jej status jest zatem niepewny, co sprzyja aktywizacji postaci chthonicznych.

4.5. Funkcje

W ludowym lecznictwie magicznym wykorzystywane są liczby, także dwójka, chociaż z mniejszą częstotliwością. Wyróżnia się natomiast jej funkcja wróżbeno-matrymonialna, „patronuje” ona bowiem sferze miłosnej.

⁵ Por. panujący w plemieniu Kuci zakaz rozpalania dwóch ogni w jednym ognisku: „Nie można w jednym ognisku rozpałać dwóch ogni, bo panie domów, skąd wzięto ogień, pokłócą się i znienawidzą” (Duciń 1931, 326) (za: Tolstaja 2010, 237).



Dwa światła – jednocześnie świeci księżyc i słońce

Foto: www.istockphoto.com.

4.5.1. Lecznicze

Z przeprowadzonych badań wynika, że liczba 2 nie występuje powszechnie w magicznych aktach leczniczych. Dla porównania: w analizowanym przez Toporowa rosyjskim zbiorze zamówień Leonida N. Majkowa łączna liczba przypadków użycia najczęściej występujących liczb (3, 7, 9) wynosi 670–680, zaś liczba 2 pojawia się ponad 50 razy (Toporov 2005, 227–228). Nie jest ona jednak marginalna, o czym świadczą przykłady jej wykorzystania w polskiej kulturze ludowej⁶:

*Jeżeli się kto zacina w mowie, to widocznie ma przyrośnięty do podniebienia język;
aby tę przeszkodę usunąć, przełamują (w Wieliczce) nad jego głową dwa chleby,*

⁶ Zostały w nich skumulowane symboliczne elementy, które można przyporządkować do innych faset wyróżnionych w niniejszej pracy, na przykład podwójne przedmioty czy postacie.

w piecu zrosnięte, a tem samem odrywa się język od podniebienia i człowiek odtąd mówi gładko (Bieg Mat 185);

Jeżeli dziecko w Lubelskiem długo nie mówi, rozłamują mu nad głową dwie zrosnięte bulki chleba (Bieg Mat 185).

W powyższych przykładach sens wykonywanych czynności wynika z podobieństwa sposobu leczenia do konceptu przyczyny choroby: złączone chleby leczą język zrosnięty z podniebieniem, co jest postrzegane jako przyczyna braku płynności mówienia. Jest tutaj także przywoływana symbolika dwójki jako połączenia, scalenia i całości złożonej z dwóch części. Natomiast sposób na leczenie brodawek był następujący:

Gdy kto na rękach lub nogach ma brodawki, mówią: że aby się cierpiący wykurował, potrzeba, żeby uważał, jak dwóch swawolnych chłopców jedzie na jednym koniu, wtedy niech za nimi rzuci wiecheć z buta i rzecze: „dwojaki, dwojaki, weźcie ode mnie brodawki” – a wtenczas niewątpliwie te brodawki znikną (K 17 Lub 164–165).

Istota aktu leczniczego zasadza się na wartościowaniu zjawisk odbiegających od normy. Przedstawienie dwóch mężczyzn jadących na jednym koniu można scharakteryzować jako ośmieszenie (SLSJ 126); jeśli są to *swawolni chłopcy*, jest to tym bardziej dziwne i niecodzienne w kulturze ludowej, stąd wiara, że mają leczniczą moc.

W ludowym lecznictwie magicznym kumulowano elementy symboliczne w celu zwiększenia performatywności aktu leczenia, dlatego wykorzystywano także naddany sens dwójki, wynikający z symulowania ponownych, a więc drugich, narodzin:

„Miesięcznik”, chorobę dzieci, pochodzącą od zapatrzenia się w księżyc, leczą na ziemi lubelskiej w ten sposób, że przesadzają chore dziecko przez taką jabłonkę, z której pnia wyrastają dwa wyrostki (odnogi). Z dwu stron drzewa stoją dwie dziewczyny, pierwsze u matki, bo inaczej kuracja nie pomoże, i podają sobie dziecko (Bieg Mat 334).

W powyższej relacji czytelna jest symbolika narodzin. Przełożenie dziecka przez dwie odnogi drzewa imituje poród, a nowonarodzony jest wolny od choroby. W celu zwiększenia skuteczności takiego leczenia wykonują je dwie „pierwsze dziewczyny”, czyli najstarsze córki, a – co zostało pokazane w poprzednim rozdziale – pierwszeństwo jest nobilitujące. W takich kontekstach semantyka pozytywna dwójki opiera się na przekonaniu o dwóch częściach jako pewnej całości.

W bajce ludowej dwa liście dębowe mają nawet moc wskrzeszania zmarłych:

Przemówił (namówił) jednego żołnierza ten oficer, dał mu pierścień, żeby włożył jemu w tłomok i tak się stało. Zrobili rewizyją, znaleźli pierścień, rzekli, że go ukradł, i osądzili powiesić tego żołnierza. Ten żołnierz prosił kolegę swego: że jak mię powieszą i pogrzebią, weź liście dębowe dwa, odkop mnie i jeden liść przyłóż do głowy, drugi na piersi, to ja ożyję i za to ci się wywdzięczę. Tak się stało. Powiesili, pogrzebali, żołnierz odkopał i ten powieszony wstał (K 19 Kiel 230)⁷.

Marzena Marczevska uznaje dąb za drzewo o wyjątkowym znaczeniu w kulturze ludowej, wskazując także na jego powiązanie z tragicznie zmarłymi. Odsyła to do głębszych pokładów światopoglądu mitycznego i ujawnia intencję towarzyszącą pochówkowi pod dębem, czyli zapewnienie zmarłemu życia wiecznego. Jest on bowiem utożsamiany z archetypowym drzewem kosmicznym, które stanowi medium między światami i gwarantuje odrodzenie (Marczevska 1998, 132). Olbrzymia moc przypisywana liściom dębu w przywołanym powyżej fragmencie prowadzi do wniosku, że na zasadzie metonimii kumulują one symbolikę przypisywaną całemu drzewu, a więc mają moc przywrócenia zmarłego do życia. Jest ich dwa, gdyż w tym kontekście został przywołany ten aspekt symboliki dwójki, który łączy ją z zaświatami, śmiercią, ale i mediacją.

Podsumowując ten fragment rozważań, można stwierdzić, że chociaż dwójka nieczęsto służy jako magiczny medykament, to kiedy jest wykorzystywana do leczenia, zostaje przywoływana jej symbolika związana z podzieloną na dwie części całością, ze śmiercią oraz z ponownymi narodzinami.

4.5.2. Wróżebno-matrymonialne

W polskim folklorze zaznacza się związek liczby 2 ze sferą matrymonialną. Jest więc ona obecna począwszy od wróżb dotyczących przyszłego kochanka, poprzez zaloty, deklaracje miłości oraz charakteryzowanie uczucia pomiędzy dwojgiem ludzi, aż po ślub i wesele, a skończywszy na emblematkach i opisie wspólnego życia. Tak liczne użycia sprawiają, że liczba 2 niejako staje się „patronką” sfery miłosnej. Jej pozytywne konotacje w tym kontekście wynikają z podwojenia jako produktywnego połączenia, dopełnienia braku i przezwyciężenia niekompletności. Dlatego w kontekście małżeństwa, wróżb o nim i innych rytuałów matrymonialnych idea połączenia dwóch pierwiastków w jedną całość jest semantyczną dominantą i otrzymuje znaczenie symboliczne i magiczne.

⁷ W dziełach Oskara Kolberga można odnaleźć wariant z trzema listkami, które Jasio układa ukochanej na oczach i sercu i dzięki którym zostaje ona przywrócona do życia (K 51 San-Kr 193).

Obraz zalotów i deklaracji miłosnych jest częstym tematem pieśni:

*A jak będziesz wyganiata,
wyganiaj w dąbki, da, w dąbki,
będziemy się tam kochali
jak dwa gołąbki, gołąbki*
(K 46 Ka-San 78).

Aby zobrazować zaloty, przywołuje się gołębie, które są znakiem zakochanych, pod warunkiem że są charakteryzowane przez dwójkę. Jeden gołąb ma zupełnie odmienną symbolikę (por. Kop Sym 99–100), co potwierdzają także użycia gwarowe: *dwa gołąbki* ‘o nierozłącznej parze’, na przykład *ón i óna – dwa gołómbki* (SGP PAN 7, 9). Można także *lubić się jak dwa koty w marcu* (SGP PAN 7, 11).

Serce to organ odpowiadający w kulturze za uczucie miłości (De Vries Dic 244), więc kiedy zostaje zdublowane, symbolizuje miłość odwzajemnioną, która w poniższym tekście jest traktowana jako boski wyrok:

*Bez boskiego przeznaczenia
próżne myśli i westchnienia.
Nie potrafią ludzkie siły,
by dwa serca wraz złączyły;
w niebie dekret napisany, kto komu jest obiecany*
(K 48 Ta-Rz 126–127);

*Dwa serca po wodzie
płynęły, płynęły:
– Oj, matulu, nie wiesz
o mojej przygodzie.
Płynęły, płynęły
dwa serca jak liście*
(K 16 Lub 295); wariant: (K 42 Maz 225 – *dwa listeczki w parze*).

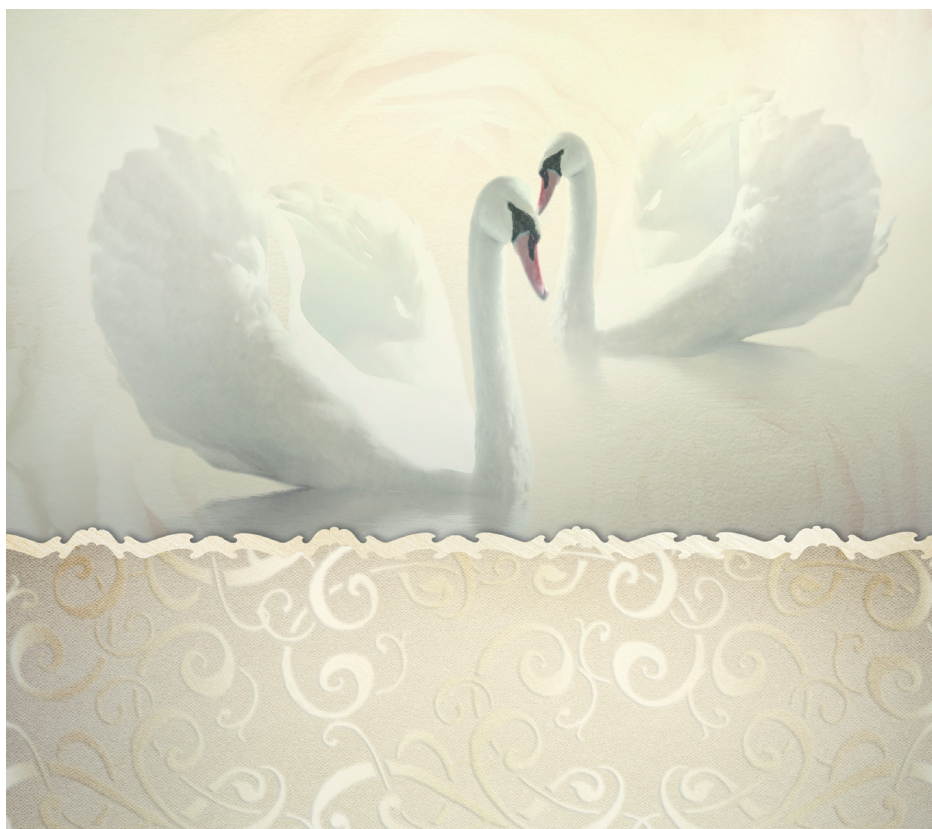
W pieśniach i relacji pojawiają się także inne atrybuty:

*Pływały tam w wodzie dwa labędzie,
raili się tam dwa ptaskowie, tam wesele będzie*
(K 40 Maz 457);

Ja jak jeździłam do mojej siostry, to właśnie tam, siostra mieszkała przy dużym stawie. To mnie zawsze teściowa mojej siostry uwiła taki wianuszek, bo przecież nie miałam zielonego pojęcia, jeszcze jak byłam młoda, to mi robili na deseczce, gwóźdź na środku był wbity i na to była postawiona świeczka i tą świeczkę się zapalało i było strasznie dużo tych wianków. I wilo się te wianki dwa: jeden męski, znaczy mój i dla mężczyzny, czy my się zejdziemy, czy my się nie zejdziemy.

No zawsze mi się rozchodziły. Oba te wianki się puszczało i obserwować trzeba było, jakoś tam każdy miał zaznaczone te swoje wianki, jeżeli one się złączyły, to wiadomo, że będę mieć tego mężczyznę, o kim myślałam; mi się zawsze rozchodziło [PM, p. Częstochowa].

Interpretując powyższe cytaty, należy powiedzieć, że liczba 2 odpowiada parze, a więc dwojgu ludzi. Miłość zaś jest jednym z naczelných wątków w folklorze, gdyż wiedzie ona poprzez małżeństwo do prokreacji, a rozmnażanie się, czyli kierowanie w stronę życia, jest jedną z podstawowych wartości kultury ludowej. Powyższe teksty pokazują, że funkcjonuje zestaw podwójnych atrybutów, za pomocą których jest opisywany związek ludzi i uczucie między nimi, takich jak: serca, wianki, gołębie, łabędzie i liście. Połączenie, na przykład wianków w ostatniej relacji, tworzy nową jakość, buduje lub prognozuje związek. Zaś łabędzie, obecne dziś na zaproszeniach, tortach i różnych akcesoriach ślubnych, są znakiem kochanków, łączącego ich dozgonnego uczucia i wierności.



Zaproszenia ślubne z łabędziami

Foto: www.istockphoto.com.

Miłość bywa tragiczna, jak w poniższej pieśni, w której ślub zestawiono z samobójstwem:

*Uwiję ja dwa winejki, puszcze po wodzie,
hej, hej, mocny Boże, puszcze po wodzie.
A moje druzbiny – w wodzie łóziny,
a moje poduszki – w brzeżku łopuszki,
a moje muzyki – w lesie słowiki,
[...]
Moje białe ciało rybeki zjedzą,
moje czarne oczy piasek wytoczy
(K 50 Sa-Kr 211).*

W pieśni zostają przywołane atrybuty wykorzystywane w obrzędowości weselnej. Są to między innymi dwa wianki puszczone po wodzie. Stanowią one element wróżby miłosnej, zazwyczaj pozytywnej i bardzo wyczekiwanej, jednak w powyższej pieśni dają początek traumatycznym zdarzeniom prowadzącym do śmierci.

Miłość staje się także uczuciem tragicznym, gdy ukochane osoby z jakichś przyczyn nie mogą być ze sobą. W tekście zostało zaznaczone eksplicitnie, że miłość dotyczy dwojga ludzi:

*Głowicka go boli,
serce mu się kraje,
co to za ciężki żal,
kiej się **dwa kochają**,
a rozéjść się mają
(K 43 Śl 45–46).*

Wymienione symbole miłości, których elementem jest liczba 2, funkcjonują jako stałe poetyzmy wykorzystywane do opisanie uczucia, które jest tematem wielu pieśni zalotnych i miłosnych, popularnych w folklorze. Nie dziwi więc, że leksem *dwa* znalazł się wśród 100 najczęściej pojawiających się słów w folklorze pieśniowym w klasyfikacji opracowanej przez Jerzego Bartmińskiego. Dla porównania w zestawieniu prozy *dwa* nie występuje (Bartmiński 1990a, 226).

Kontynuując rozważania nad obecnością liczby 2 w charakterystyce sfery matrymonialnej, można wskazać, że występuje ona w opisach ceremonii ślubu i wesela. Na wstępie warto przytoczyć obecną w zagadce ludowej charakterystykę małżeństwa przy użyciu wskaźników liczbowych:

*Który święty ma **dwie dusze, dwie głowy**, czworo usz, rąk i nóg?*
[Św. stan małżeński] (Fol Zag 145).

W opowieściach wspomnieniowych zostały zawarte bogate opisy tradycyjnego obrzędu, w którym liczba 2 pojawia się nader często:

*We czwartek rano idą uproszone przez parobka **dwie baby** z flaszką wódki na wywiady tj. w oświadczyni (K Lub 16 211);*

*Na zaręczynach, w dzień czwartkowy, [...] umawiają się też i o służbę weselną, do której obierają sobie obustronnie po **2 starostów i po dwie starości**ny, czyli swaszki. A nadto **przybiera ona sobie do boku 2 drużki, on zaś dwóch drużbów**, do których przybywa w następstwie ze 12 jeszcze swatów, czyli bojarów (K 35 Prze 54); wariant: (K 23 Kal 127);*

*W sobotę wieczór pan młody idzie prosić **dwóch statecznych i możniejszych gospodarzy w dziwosłęby** (K 24 Maz 275);*

*Na tydzień przed rozpoczęciem wesela, jako i w przeddzień (sobotę) ślubu, **dwaj družbowie** spraszają gości na wesele, oba konno i suto w przewieszone przez ramię ręczniki przybrani (K 10 Poz 238); (wariant: zapraszanie w przeddzień wesela) (K 20 Rad 137);*

*W Lubelskiem występują prawie zawsze **dwie drużyny weselne**: jedna z nich zebrana w domu pana młodego, druga w domu panny młodej (K Lub 16 105);*

*To najczęściej byli kawalerowie, którzy jeździli na koniu i ładnie śpiewali, bo oni też potem prowadzili wesele. [MW: Ilu ich było?] **Dwóch**, i też potem prowadzili to wesele do kościoła. Zawsze na przodzie wesela jechali pytacy i dopiero potem państwo młodzi i goście weselni. [...] U nas najczęściej starostą był ojciec chrzestny jednego i drugiego, bo to **dwóch starostów i dwie starości**ny to chresna matka. [...] I jest tak, że to drużki jadą po pana młodego do domu i one go przywożą do panny młodej. [MW: A ile tych drużek jest?] W sumie jest cztery, **bo dwie są od tych pytacy, a dwie są jako drubny stojące za państwem młodym**. A w tej chwili jest ich więcej, ale generalnie było cztery [MSW, p. tatrzański];*

*No to w podczas ślubu dziewczyny, te które nosiły te oltarzyki, to wtedy wystawiano tej dziewczynie obraz na środek kościoła, drubny szły i wystawiały, bo dziś jest jedna świadkowa, kiedyś były **dwie drubny, starsza i młodsza**, szły i wystawiały naokoło, na środek kościoła i dziewczyna na kolach obchodziła ten obraz, żegnała się z nim, bo ona już nie mogła nosić tego obrazu, no to to pamiętam [CK, p. Ostrołęka]; wariant: (K 24 Maz 283); dwóch drużbów: (K 24 Maz 269);*

*Bo tych **dwa ludzi** nikt nie z łączy ani nikt nie rozłączy, tylko kapłan i Bóg wszechmogący. Daj Boże, Amen! (K 10 Poz 242).*

W powyższych relacjach dominuje dwójkowe grupowanie osób pełniących ważne funkcje podczas wesela. Relacje pochodzą z różnych terenów Polski, przy czym przebieg tradycyjnego obrzędu był zróżnicowany regionalnie. Należy także

zaznaczyć, że jest też wiele przekazów, w których nie zostały zawarte dwójkowe wymogi. Jednakże na podstawie zgromadzonego materiału można stwierdzić, że dwójka dotyczy różnych osób: swatów, dziewosłębów, druhen, družbów i gości weselnych, a odpowiadają oni naczelnej parze wesela, czyli państwu młodym. Przykłady z dzieł Kolberga oraz badania terenowe pokazują, że w polskiej kulturze ludowej często ważni goście weselni są wybierani po dwoje. Następuje tu więc pozytywna ocena tej liczby w kontekście matrymonialnym, a jej parzystość oznacza harmonijne połączenie dwóch części, co prowadzi do szczęścia.

W trakcie obrzędu weselnego młodej parze zostają przyporządkowane podwójne emblematy, które symbolizują małżeństwo. Niektóre z nich są powszechne (pierścionki), znaczenie innych wynika z kontekstu sytuacyjnego:

Książdz ich pobłogosławi i pierścionki dwa przez młodego położone na Ewangelii wetknie obojgu na palec, większy pierścionek na jego, mniejszy na jej palec (K 49 Sa-Kr 371);

Pokłęką oboje przy sobie, a gdy kapłan ich błogosławi, gospodyni (najbliższa krewna), klęcząca tuż za niemi, kładzie im obojgu na głowę dwa małe wianeczki rozmarynowe (K 10 Poz 102).

Wymienione przedmioty cechuje kształt kolisty, który symbolizuje powstawanie wspólnoty między młodymi, jak również nieskończoność, całość, powtarzalność, zamykanie cyklu, a także toczenie się świata i życia (Bied Sym 161–162). Podobną charakterystykę symboliczną można przypisać dwójce, gdyż scala ona parę ludzi, ponadto jako liczba parzysta także konotuje zamykanie, powtarzalność i stałość, co w kontekście małżeństwa można odczytać jako wróżbę wspólnego długiego życia. Korowaj to weselne ciasto obrzędowe, znane na wschodnich terenach Polski, które także cechuje się kolistością, kontynuuje więc znaczenie wymienionych wyżej atrybutów przedmiotowych (zob. szerzej Ogr Zwycz 88–89; Tymochowicz 2013a, 58–59). W relacjach opisujących to pieczywo obrzędowe także funkcjonuje liczba 2:

Potem zasiadają wszyscy weselni. Starosta domowy przystępuje do korowaja i kraje go, czasami na kolanie. Rozcina go najprzód na dwie połowy (K 35 Przem 124).

W niektórych rejonach wypieka się dwa korowaje (K 16 Lub 167), niekiedy zaś – jak to zostało ukazane w powyższej relacji – jeden łamie się na dwie połowy. W kontekście całego obrzędu jest to czytelny symbol młodej pary, gdyż tak jak ona stanowi jedność złożoną z dwóch części.

Na kolejnym, końcowym etapie obrzędu wesela, czyli przenosinach do domu pana młodego, a także w opisach późniejszego wspólnego życia wyraźnie zaznacza się obecność liczby 2:

Matka zaś dla kniehini wynosi kurkę i dwie miary płótna lnianego, które swacha zaraz zabiera do siebie za pazuchę; ojciec zaś przygotował dla niej w komorze pierzynę, w którą matka włożyła dwa bochny chleba; prócz tego zładu je dwie poduszki (zaholovki), dwie łyżki, dwa talerze z pieczenią i płachtę, w którą wszystko to owija, a co weźmie z sobą podstarość, gdy będą mieli wyjść do p. młodego (K 35 Prze 106).

Co istotne, rzeczy podwójne pojawiały się w posagu, jaki otrzymuje pani młoda, gdyż przynoszą one szczęście małżeńskie, ale także odpowiadają dwóm osobom – mężowi i żonie. Ponadto parzystość implikująca zamknięcie i utrwalenie wpływa na zachowanie przekazanego majątku⁸.

Symbolika dwójki w odniesieniu do pary implikuje trójkę, czyli potomka:

*Słuchać ci to w całym świecie, hup cup,
kaj jest dwoje, tam i trzecie, dziewczyno moja
(K 46 Ka-S 146).*

Łączenie się w pary prowadzi do prokreacji, zaś ustanawianie nowego życia w tradycyjnym środowisku funkcjonuje jako nakaz. Nowe życie bowiem to najlepsza odpowiedź na śmierć i przemijanie. Związek dwójki ze sferą matrymonialną doskonale podsumowują słowa informatorki, która w następujący sposób odpowiedziała na pytanie o jej znaczenie:

No duże znaczenie, bo cały czas chyba też chodzi w życiu, żeby te dwójki były, żeby było po dwa. Nie był jeden człowiek, ale był samotny, nieszczęśliwy, tak że Pan Bóg stworzył Ewę, czyli para, a para, no w życiu jakoś cały czas chodzi, żeby te pary tworzyć. No i chyba to jest jakaś taka liczba szczęśliwa. Stanowi jakby jakąś taką całość doskonałość, dwa para, dwie, to już jest takie wydaje mi się, że taka fajna, ważna jest ta dwójka, bo o to cały czas chodzi, żeby te dwójki były, żeby te pary były [EW, p. Puławy].

Podobny sens i przekonanie o wyższości bycia we dwoje, w parze, nad byciem samotnikiem jest zawarte w przysłowiu: *Dwiema lepiej ze sobą niż jednemu* (NKPP I, 512).

⁸ Podobna intencja towarzyszyła zakazowi dawania w wianie kur, gdyż „rozdrapałyby szczęście” [EW, p. Puławy].

4.6. Podsumowanie

Liczba 2 w polskiej kulturze ludowej jest charakterystyczna dla kilku kręgów tematycznych. Przede wszystkim jest obecna w sferze matrymonialnej, utożsamiając najwyżej cenione przez depozytariuszy i depozytariuszki folkloru wartości. Kolejnym wyróżniającym się kręgiem opisywanym przez dwójkę jest demonologia. Można wskazać nawet szersze odniesienie: zaznacza się specyficzny związek tej liczby z zaświatami, pojmowanymi jako „świat na opak”, „drugi świat”. Z tego względu nie tylko odnosi się ona do postaci demonicznych, ale także występuje w kontekście śmierci i jej zwiastunów. W tym przypadku wartościowana jest negatywnie. Jednakże samo niepodważalne przekonanie o istnieniu strefy demonicznej oraz akceptacja śmierci są integralną częścią ludowego światopoglądu. Zaznacza się więc szeroki zakres semantyczny symboliki dwójki, w którym mieszczą się tak odmienne strefy jak eschatologiczna i matrymonialna. Pierwotnie świat był doskonałą jednością, nie były potrzebne liczby, wszystko wyrażała jedynka. Jedność została jednak zburzona, pojawił się podział, a więc i opozycje, jak *życie* – *śmierć*, a dwójka to pierwsza z liczb, która wskazuje ten podział; delimitacja wiąże się z biologią i w konsekwencji z prokreacją, ale też z umieraniem. Natomiast pozytywna symbolika dwójki wynika z wyrażania przez nią idei całości złożonej z dwóch części, co sprawiło, że stała się liczbą miłości.

Dwójka opisuje też niektóre części ludzkiego ciała, co ma szczególny związek z kształtowaniem się kategorii liczb i jest wyrazem antropocentrycznego konceptualizowania rzeczywistości. Zaznacza się też ambiwalencja w wartościowaniu podwójnych i podwojonych przedmiotów czy zjawisk, gdyż niektóre z nich wróżą szczęście, ale znacznie częściej są znakiem zwiastującym zły los. Ochrona zdrowia i życia, która jest istotną wartością w kulturze ludowej, jest wyrażana poprzez braci bliźniaków i podejmowane przez nich działania chroniące przed zarazą.

Istotne miejsce zajmuje liczba 2 w kontekście opozycji binarnych. Dychotomiczne wartościowanie obecne jest na przykład w bajkach ludowych, ale przywoływane jest także w dialektyce doby. Opozycje determinują więc sposób myślenia i postrzegania świata. Dwójka zaś, która stanowi podstawę ich struktury, ma istotne znaczenie dla kategoryzacji i wartościowania. Ponadto zaznacza się pokrywanie symboliki liczb parzystych i dwójki, która przecież stanowi prototypowe *cetno*, a zatem kontynuuje taką symbolikę jak stabilizacja, zamknięcie czy utrwalenie. W zależności od kontekstu takie cechy mogą być wartościowane pozytywnie lub negatywnie.

5 | Liczba 3

Trójka jest uznawana w kulturze powszechnej za liczbę szczególną, wybraną, ma bowiem wyjątkowo rozbudowaną symbolikę i utożsamiana jest z zasadą obejmującą wszystko (Her Lek 165–166, Lur Słow 252–253, For Sym 43–44, Kop Ssym 433, AlvSym Ssy 267). Wiąże się ze sferą sakralną, jest sumą nieparzystej jedynki, czyli prątródkła i symbolu Boga, oraz parzystej dwójki, oznaczającej bipolarny charakter świata – z tego powodu znosi sprzeczności. Dorothea Forstner pisze: „Jeżeli jakakolwiek liczba może sobie rościć prawo do świętości i znaczenia symbolicznego, to bez wątpienia jest nią trójka” (For Sym 43). W pierwotnej konceptualizacji rzeczywistości była liczbą wyrażającą uniwersalność, gdyż całość to początek, środek i koniec. Ten idealny model każdego procesu, składającego się z trzech etapów, staje się synonimem dynamicznej integralności, która prowadzi do pożądanej zmiany (Radenkovič 2012, 69). Ponadto trójka jest liczbą komplementarnej rodziny, spełnienia męczyzny i kobiety wyrażającego się poprzez powołanie na świat dziecka (Her Lek 165, Lur Słow 252, Hof Lek 100, Kow Lek 282). Stała się ona podstawowym schematem rozumienia świata oraz podłożem systemów porządkujących. Na przykład w świecie fizycznym obserwujemy triadę: rośliny, zwierzęta i ptaki; podział na trzy klasy był przeważający w chwili powstawania struktur społecznych. Trójka reprezentuje naturę: narodziny, wzrost, rozkład; czas: przeszłość, teraźniejszość, przyszłość; światy: niebiański, ziemski, piekielny; a także triady: życie fizyczne, umysłowe i duchowe; myśl, działanie i uczucie; młodość, dojrzałość, starość (Her Lek 165–166, Cir Sym 225, Hof Lek 100, Kop Sym 433–434, AlvSym Ssy 267).

Szczególne miejsce w ludowej wizji świata zajmuje trójdzielna budowa kosmosu, składającego się z następujących poziomów: uranicznego (niebo), związanego ze światem boskim; tellurycznego (ziemia), związanego ze światem ludzkim,

oraz chthonicznego (podziemia), związanego z krainą zmarłych (Banek 2006, 29). Między innymi z tym podziałem była związana trójca bóstw znana w wielu krajach: w Chinach, Tybecie, Egipcie, Persji, Babilonii oraz religiach – w hinduizmie i katolicyzmie (For Sym 43–44; (Banek, Łagosz 2006, 29). Doskonałość trójki sprawiła, że stała się ona symbolem nieba i *sacrum* (Her Lek 165–166, Cir Sym 225). Wyróżnia się ona też tym, że jest liczbą niosącą pozytywny przekaz w myśli religijnej, mitologii, legendzie i folklorze, w którym tradycja pomyślnego trzeciego razu jest bardzo stara (Tresid Ssymb 226).

Jedynka, a nawet dwójka, ze względu na budowę wyrazów odmienną od pozostałych liczebników, nie były uznawane za liczby. W takim rozumieniu pierwszą liczbą w wielu tradycjach jest 3, gdyż powstała w efekcie świadomej procedury $(1 + 2)$ (Toporov 1974, 178).

Z jednej strony jest to liczba nieparzysta i dynamiczna, można w niej upatrywać męską zasadę. Z drugiej jednak strony triada już w neolicie była przedstawiana jako trójkąt, który symbolizował żeński organ płciowy (Radenko-
vič 2012, 70). Ta ambiwalencja znajdzie potwierdzenie w tekstach polskiego folkloru.

W polskiej kulturze ludowej trójka występuje z dużą częstotliwością. Świadczy o tym chociażby to, że w rankingu stu najczęstszych haseł, które pojawiają się w pieśniach i w prozie, *trzy* jest obecne w obu typach tekstów (Bartmiński 1990a, 225–227). W folklorze liczba ta charakteryzuje czas i przestrzeń, całe spektrum czynności, bohaterów i różnorodnych bytów. Używana jest w działaniach magicznych, szczególnie tych o charakterze leczniczym. Mocno zaznacza się jej obecność w obrzędach rodzinnych i dorocznych. Jest wyrażana poprzez różne kody i funkcjonuje w wielu gatunkach tekstu. Folklor jest przesiąknięty tą liczbą i bogaty w jej symbolikę.

5.1. Czas

Liczba 3 jest wykorzystywana do segmentacji czasu, wyznaczając mniejsze i większe przedziały, które zostaną zaprezentowane w następującej kolejności: godziny¹, tygodnie (niedziele), ćwiartki roku i lata; rozważania zakończy temat trzech okresów czasu ziemskiego.

¹ Związek między liczebnikami i określaniem godziny na gruncie językowym dostrzega Marta Nowosad-Bakalarczyk: „Warto zwrócić uwagę, że liczebniki porządkowe ulegają substancywizacji, a w użyciu rzeczownikowym regularnie przyjmują znaczenie odpowiedniej godziny i dnia

W pieśniach podziały temporalne oparte na trójce nie mają tak silnego ładunku semantyczno-symbolicznego jak w obrzędowości czy w lecznictwie ludowym. Ich wprowadzenie to przede wszystkim zabieg poetycki, służący uwypuklaniu niektórych elementów poprzez zestawianie ich z bogatą symbolicznie liczbą:

*Oj, płakała dziewczyna, da **trzy godziny w sieni**,*

Oj, co jej kochanecka da do żołnierzy wzięni

(K 27 Maz 335);

Jak ja siądnę koło ciebie,

myślę sobie, żem jest w niebie.

Jak ja ciebie pocałuję,

trzy dni słodycz w gębie czuję

(K 48 Ta-Rz 116);

Siano cedziła, piasek wiązała,

*po tej robocie **trzy dni leżała***

(K 26 Maz 271); wariant: (K 39 Pom 221);

W kolaseczkę wsiadła,

jak chusteczka zbladła,

spojrzała po brzuszku,

bez trzy dni nie jadła.

Oj, brzuszku mój, brzuszku!

Czemużeś wysoczeki,

aż mi się zrówniały

moje oba boczki

(K 40 Maz 285).

W powyższych pieśniach liczba 3, charakteryzując czas, pełni funkcję ekspresywną, na przykład dziewczyna płacze po odejściu ukochanego do wojska przez *trzy godziny*, co w tym kontekście oznacza ‘długo’ i uwypukla jej żal oraz świadczy o głębokim uczuciu. W innej pieśni chłopiec czuje słodycz przez *trzy dni* po pocałunku, co także wskazuje na długość, a przez to podkreśla walory ukochanej i szczęście kochanka, które są zobrazowane poprzez poczucie bycia

miesiąca. Zjawisko to obejmuje wszystkie liczebniki mieszczące się w ramach odpowiedniej skali mierzenia czasu (przyjętej rachuby czasu) – dla godzin od *pierwsza* do *dwudziesta czwarta*, dla miesiąca od *pierwszy* do *trzydziesty pierwszy*. Przejęcie przez liczebnik znaczenia całego wyrażenia (połączenie z rzeczownikiem *godzina* lub z rzeczownikiem nazywającym miesiąc) świadczy z jednej strony o powszechności użycia tych wyrażen, która sprawia, że redukcja ich części nie wprowadza zakłóceń komunikacyjnych (opuszczamy człony oczywiste, których bez problemu możemy się domyślić i jeśli zajdzie potrzeba, wprowadzić do wypowiedzi), z drugiej zaś – o randze tych jednostek czasu w komunikacji i dążeniu do ich precyzyjnego określenia” (Nowosad-Bakalarczyk 2018, 126).

w niebie, a tym samym odczuwanie błogości i przyjemności. Natomiast tyleż dni odpoczynku po pracy świadczy o tym, że była ona bardzo wyczerpująca (choć w powyższym tekście ma to akurat charakter ironii). Z kolei taka liczba dni, podczas których dziewczyna nie mogła jeść, uwypukla jej wielkie zmartwienie. Trójka pełni więc w analizowanych przykładach także funkcję hiperboli. Ponadto konotuje dynamizm i ruch, który przekłada się na tempo wydarzeń obrazowanych w pieśniach.

W działaniach obrzędowych trójkowe parcelacje czasu nie są przypadkowe, a dominująca w pieśniach funkcja estetyczna ustępuje tu miejsca głębokiej symbolice, która odwołuje się do pokładów świadomości mityczno-magicznej. Czas wyznaczony przez liczbę 3 funkcjonuje w obrzędach rodzinnych², które w poniższej analizie będą reprezentowane przez pogrzeb.

Już zwiastuny śmierci są konstruowane przy wykorzystaniu trzydniowych przedziałów czasu:

Jak gospodarz chciał wiedzieć, czy konie mówią, czy krowy, one mają swoją mowę, on tego nie rozumiał, ale musiał coś zrozumieć ten gospodarz, bo on powiedział tak, ten koń, jeden do drugiego: „Jutro, za trzy dni mamy święto, bo gospodarza swojego będziemy chować”. I kochana, on to słyszał, przelenk się, stratały jego konie i było po gospodarzu. [MW: Za trzy dni?] Tak i moja mama mówiła: To je prawda, bo to osobę znam [G, p. Cieszyn]; wariant: (K 10 Poz 186).

W szczególnym czasie, jakim jest Wigilia, dodatkowo o północy, było mówić ludzkim głosem, jest to więc moment kumulacji niezwykłości i odwrócenia normalnych zasad. W wypowiedź zwierząt, aby podkreślić jej wyjątkowość, zostaje wpleciona symboliczna liczba, która oznacza czas dla wypełnienia się tragicznej przepowiedni.

Kolejno trzydniowy przedział wyznaczał czas przebywania zmarłego w domu. Zwyczaj ten dawniej był powszechny, a obecnie znajduje się w fazie schyłkowej:

² Przykładowo liczba ta pojawia się także w czasie obrzędowości narodzinowej: *Wody, użytej na pierwszą kąpiel dziecka w okolicy Bochni, nie wylewają przez trzy dni, zostawia się ją w naczyniu, do następnych kąpeli, nie wylewa się jej po zachodzie słońca* (Bieg Mat 134). Pierwsza kąpiel była niezwykle istotną czynnością, która miała wpływ na późniejsze życie noworodka, dlatego z pietyzmem przestrzegano przypisanych jej przez tradycję reguł (szerzej na ten temat zob. rozdział *Liczba 1*). Jedną z nich dotyczyła postępowania z wodą, w której kąpało się dziecko, miała ona bowiem moc oczyszczania, jednak aby wykorzystać ją do następnych kąpeli, stała trzy dni, czyli musiał minąć odpowiedni czas, aby utrwaliła się jej potencja.

Zaraz po śmierci czyjejkolwiek z domowych, idą do księdza i dają pieniądze na podzwonne, by dzwoniono trzy razy dniem tj. rano, w południe i wieczór, aż do trzeciego dnia. Nazajutrz wyprowadzają zwłoki do kościoła, a na trzeci dzień na cmentarz (K 16 Lub 132);

A przedtem to w domu trzymali do trzeciego dnia już na pogrzeb wyprowadzali z domu [MF, p. Kalisz]; Bo czasem to mówią, że może się obudzić. Trzy doby zmarły przebywał w domu [KK, p. Kielce]; wariant: [TN 1563 Janówka MJ].

Joanna i Ryszard Tomiccy zauważają w tym zwyczaju podobieństwo do „odradzania się” księżycy: „Najbardziej wymownymi przykładami wiary w identyczność losu człowieka i księżycy jest, według nas, początkowa część obrzędu pogrzebowego. Zmarły przez trzy dni i trzy noce pozostawał w domu, a rodzina oraz sąsiedzi czuwali nad nim cały ten czas nazywany *pustymi nocami* (trydniową niewidoczność księżycy zwano *pustymi dniami*). Oczekiwano na odrodzenie się człowieka wzorem księżycy” (Tomiccy 1975, 126). Trójka gwarantuje zatem pośmiertne odrodzenie i stanowi wspólny mianownik w życiu człowieka i kosmosu.

W liczbie 3 zamykają się etapy obrzędu przejścia (zob. Gennep 2006, 45), w którego schemat wpisuje się śmierć i pogrzeb. Faza separacji, czyli oddzielenie od wspólnoty, wyłączenie z dotychczasowego życia i stanu, to moment śmierci. W fazie marginalnej następuje przemiana ontyczna. Zmarły nie jest już wśród żywych, ale nie nastąpiło jeszcze jego pełne przejście do innej społeczności, dlatego może on w tym czasie pełnić rolę medium i może mieć zły wpływ na ludzi. Ostatnia faza, czyli włączenie do nowego stanu, odbywa się w chwili pochówku lub po zakończeniu żałoby, od tego momentu zmarły jest zaliczony do społeczności przodków (por. Kupisiński 2007, 165–167). Informatorki powtarzały, że dawniej czuwanie przy nieboszczyku trwało trzy doby i w tym czasie wykonywano rytualne czynności zgodnie z ustalonym schematem. Był to czas, kiedy następowała wspomniana zmiana statusu. Ludzie ze wsi przyjmowali żałobne formy zachowania, schodzili się i odprawiali śpiewy i modlitwy. Była to również forma oswojenia się ze śmiercią, zaakceptowania jej i podzielenia się smutkiem ze wspólnotą, gdyż w obrzędach pogrzebowych brała udział cała wieś³:

Kiedyś to na pewno pamiętam, ponieważ mój dziadek i moja mama prowadziły śpiewy przy zmarłym, to kiedyś bardzo często było, że były to trzy wieczory. To znaczy za dnia, jak zmarły leżał dzień, to ludzie też chodzili go odwiedzać [TN 1562 Wólka Kątna 2007 EW].

³ Zob. szerzej Magdalena Wójtowicz, *Językowo-kulturowy obraz śmierci w folklorze Lubelszczyzny*, praca magisterska napisana pod kierunkiem naukowym prof. dr. hab. Jerzego Bartmińskiego, Lublin 2008.

Następuje tutaj zatem kumulacja trójki – środkowa faza trójstopniowego obrzędu przejścia jest celebrowana przez trzy dni. Ma to niewątpliwie związek z nieparzystością tej liczby, która jako liczba otwarta ułatwia właściwą przemianę zmarłego.

Wyjątkowy charakter trzydniowego okresu w kontekście eschatologicznym potwierdzają także wierzenia związane z przebywaniem lub powrotem dusz na ziemię:

*Jedni młodzi żenili się z sobą i przyrzekli sobie przy ślubie: że które z nas wprzód umrze, to pochować, a które zostanie żywe, to będzie **trzy dni** pokutować. Tak się też stało. Umarła żona wprzód; ten mąż pokutował przez dwie nocy: **trzeciej nocy** kłęczy na tym grobie, a tu idzie dusza bieleńka i mówi do niego (K 19 Kiel 229);*

*W innych okolicach **przez trzy dni nie gaszą światła, stawiają chleb, kieliszek wódki lub szklankę wody na posiłek dla duszy, która ma **przez trzy dni dom nawiedzać**** (Bieg Śmier 54);*

*Po pogrzebie stawiają w izbie, w której nieboszczyk leżał, strawę i napój dla błakającej się po domu duszy, a **trzy kobiety idą co rano, przez trzy dni po pogrzebie, na grób nieboszczyka, zapalają tu świecę i stawiają naczynie z winem lub wodą** (Bieg Śmier 286).*

W optyce ludowej przedziały czasu wyznaczane przez liczbę 3 obowiązują nie tylko w świecie ludzi, ale podlegają im również byty przynależne do świata *sacrum*. W takim wierzeniu ujawnia się przekonanie o niezwyklej sile liczby 3, która oddziałuje na pozaziemską egzystencję. Trójka stanowi więc rodzaj wspólnego kodu przenikającego odmienne sfery, na przykład wyznacza czas spotkania osoby żyjącej i zmarłej. Wskazuje także okres przebywania na świecie ziemskim duszy po śmierci.

W obrzędach dorocznych także odnajdujemy trzydniowe okresy. Jednym z nich są ostatnie dni karnawału:

*Przez ostatnie **trzy dni zapust** wesolość dochodzi niekiedy do szaleństwa, a w chwili gdy północ przełomu karnawałowego wybija, żegnany jest całą rzeką prawdziwych skarg i żalów, ujętą w formę starożytnych pieśni (K 23 Kal 74); wariant: (K 16 Lub 113).*

Należy zwrócić uwagę, że trzy dni wyznaczały czas zawieszenia norm i reguł⁴. Był to bowiem karnawał, który cechował się dominacją chaosu; hulaszczce zabawy to znak odwrócenia zasad obowiązujących zazwyczaj. Należało także podjąć

⁴ Barbara Oгородowska pisze, że w Polsce, podobnie jak w innych krajach Europy, *zapusty* to czas zabaw i tańców, często hulaszczcej zabawy. W kulturze ludowej z tymi dniami wiązały się różnorodne zwyczaje, w których zachowały się relikty praktyk magicznych i wegetacyjnych (Ogr Zwycz 265–266).

wszelkie działania w celu sprowadzenia pomyślności i wegetacji w nadchodzącym roku. Trójka stanowi kontur dla tego wyjątkowego czasu. Jest to liczba, która charakteryzuje dynamizm i ruch, ale ujęte w karby początku, środka i końca. Stanowi więc niejako naturalny rytm dla ostateków, dając poczucie właściwego zamknięcia karnawału i przejścia w stan postu oraz zapewnienia sobie pomyślnych wyroków sił nadprzyrodzonych w kwestii dostatku i pomyślności.

Trzydniowe okresy występują w tych praktykach i wierzeniach, w których zaznacza się związek z transcendencją, trójka bowiem jest odpowiednia do charakteryzowania tej strefy. Odnoszą się na przykład do jaskółki⁵, ptaka, który zwiastuje wiosnę:

*Jaskółka przylatuje zwiastować Najświętszej Pannie synaczka, a ludziom radość i wiosnę. Ale przedtem ucieka na lasy na **trzy doby**, obsuszyć się z wody, z której wyleciała. W jesieni bowiem siadają jaskółki na trzcinie rosnącej ze stawu i siedzą na niej tak długo, póki się nie złamie, po czym wpadają w wodę i śpią w niej aż do wiosny* (K 17 Lub 140).

Osuszanie z wody, która jest w symbolicznym związku z zaświatami, ma wymiar pozbывania się pozostałości śmierci, charakterystycznej dla czasu zimowego. Trzydniowy okres takiego działania gwarantuje skuteczność, gdyż w jego trakcie dokonuje się przemiana, a liczba 3 konotuje ruch i energię, więc ułatwia przekształcenie.

Kolejnym przedziałem czasu organizowanym przez trójkę jest tydzień. Warto zaznaczyć, że wariantywne używanie leksemu *niedziela* dla określenia tygodnia w folklorze potwierdza, że w polszczyźnie niedziela jest genetycznie uznawana za pierwszy dzień tygodnia. Kolejne zaś dni są liczone w stosunku do niej, stąd poniedziałek jest pierwszym dniem po niedzieli, wtorek wtórym itd. Wskazuje to na chrześcijańską proveniencję zarówno nazw tygodnia, jak i segmentacji czasu (szerzej zob. Matuszewski 1978; Szadura 2013; Szadura 2017, 297–307 oraz rozdział *Liczba* 7). Jednym z symbolicznych aspektów funkcjonowania trzech niedziel jest czas, który musi odczekać kobieta po urodzeniu dziecka, gdyż jest ona uznawana za nieczystą, skalaną podczas porodu, co wyraża się na przykład zakazem wchodzenia do świątyni:

*Kobiety wiejskie w Rzeszowskiem po „złożeniu”, zazwyczaj w **trzy niedziele po połogu**, tak obchodzą wywód: kapłan, po ukończeniu nabożeństwa, odczytuje stosowną modlitwę nad wieśniaczką siedzącą przez ciąg nabożeństwa w babińcu, gdyż przed wywodem nie wolno jej wejść do kościoła* (Bieg Mat 110).

⁵ Z tym ptakiem wiąże się także inne wierzenie: *Gdy jaskółka latając nisko, jak to się często zdarza przed deszczem, przeleci pod brzuchem krowy na pastwisku, to krowa taka **trzy dni** dawać będzie mleko krwawe* (K 34 Cheł 169).

Trzy niedziele w tym kontekście występują wariantywnie, gdyż czas, na który zostało nałożone tabu, liczył tydzień lub 40 dni⁶. Dlatego, obok tożsamościowej symboliki liczb⁷, znaczenie ma także wzmocnienie szczególności tego przedziału temporalnego poprzez zestawienie go z mocną wartością liczbową.

Liczba 3 wyznacza także inne przedziały czasowe, których wybór jest motywowany pobożnością ludową:

Czarownice zwykle odbierają mleko około świąt Wniebowstąpienia Pańskiego (stąd przysłowie: „Boh w nebo, czort w babu”), a także około Zielonych Świątek i Bożego Ciała. Dla zdobycia sobie tej mocy winny one w te trzy święta przed wschodem słońca leżeć nago i nogami do góry na przydrożne krzyże, ale tak, aby tego nikt z ludzi nie zobaczył, bo wtedy cała ich władza stałaby się bezskuteczną (K 34 Chel 153).

Relacja dotyczy magicznego sposobu zyskania mocy przez czarownicę (por. Ad Czar). Wkraczamy tutaj w obszar demonologii ludowej, z tego względu wzrasta kumulacja religijnych, mityczno-magicznych i symbolicznych czynności i atrybutów. Nietypowe działania mają zostać wykonane kolejno w trzy święta związane z kalendarzem kościelnym, a czarownica ma się udać do krzyży (aspekt religijny), które lokowano przy drogach, ma to się odbywać przed wschodem słońca (mityczna koncepcja czasu i przestrzeni), ma iść „do góry nogami”, czyli niezgodnie z powszechną normą, ma tego jednak nikt nie widzieć (aspekt magiczny), aż w końcu czynność ma być powtórzona trzy razy, gdyż przywołanie liczby otwierającej, doskonałej i świętej (aspekt symboliczny) czyni cały akt skutecznym. Moc trójki została wzmocniona poprzez kompleksowe połączenie jej z symbolicznymi i mocnymi elementami kultury ludowej o charakterze izofunkcyjnym.

Inne przykłady negatywnego wartościowania trzytygodniowego okresu to: w podaniu ludowym szlachcic, który nie chciał sprzedać wioski, zostaje zaproszony z całą rodziną na zabawę, a w tym czasie jego wieś zostaje rozebrana, zaorana i zasiana, trzy tygodnie więc to czas zgubnej zabawy, w trakcie której zostaje zgrabiony majątek (K 23 Kal 225); w pieśniach zaś to czas miłości, o której nie wiedzą inni: *kochałam cię trzy niedziele, póki ludzie nie wiedzieli* (K 27 Maz 279); wariant: (K 40 Maz 167).

⁶ Jerzy Wasilewski wskazuje, że ceremonia błogosławieństwa kobiety, która kończy czterdziestodniowy okres połogu (oficjalnie nie ma on charakteru oczyszczenia), jest bardzo dawna, gdyż ustanawiający ją dekret papieża Innocentego III pochodzi z 1198 r. (Wasilewski 2010, 251).

⁷ Sformułowania „tożsamościowa symbolika liczby” używam w znaczeniu zestawu cech symbolicznych przypisywanych konkretnej liczbie, wyróżniających ją.

W poniższej pieśni trzy ćwierci roku odnoszą się do istotnej miary czasu, czyli dziewięciu miesięcy, podczas których kobieta jest w ciąży⁸, ukazanych poprzez użycie liczby 3:

*Stoji Jasieniek za drzwicenkami,
z carniusienkami da wásikami.*

*Rącénkami ściska, wásikami rucha,
chodźże dziewczyno do winoogroda.*

*Narwiemy jabłek, narwiemy krusek,
pełen Kasieńce pełen fartusek.*

*Juże minulo trzy ćwierci roku,
odzywają się krusycki w boku.*

*Nie trzeba pieprzu ani cytryny;
ślejcie po babkę, będą rodziny
(K 28 Maz 267–268).*

Okres trzech lat, podobnie jak dni, zostaje wykorzystany w relacjach o niezwykłych zdarzeniach i demonach:

*Inni znouw wnoszą, kiedy gdzie ten ognik w jednem miejscu pokaże się i spoczywa,
że tam się palą pieniądze zakopane i pilnowane przez złego ducha. Przez palenie
czyszczą się one ze rdzy i wilgoci, a to co lat trzy bywać zwykło (K 17 Lub 74);*

*Diabeł przesiedział o głodzie trzy lata i ciągle czekał, czy się kto nie zapo-
mni przeżegnać przed jedzeniem, ale nie mógł doczekać się tego nijak (K 17
Lub 204).*

⁸ Ciąża pojawia się w pieśniach miłosnych i o miłości, często w kontekście tematu uwiedzionej dziewczyny, która po dziewięciu miesiącach rodzi dziecko, będące owocem uwiedzenia lub nieszczęśliwej miłości:

*Z tamtej strony boru
tam słońceko wschodzi,
naucył się młody kapral
do dziewczyny chodzić.
Mówi pani mama:
nie chodz z kapralama,
bo kapral pomaseruje,
ty zostaniesz sama.
Nie wysło nie więcy
jak dziewięć miesięcy,
przynosą i kapralecka
w białych poduseckach (K 44 Gór 369–370).*

Aby wyrazić niezwykłość i niecodziennność, kiedy zaznacza się związek z *sacrum*, zarówno tym boskim, jak i demonicznym, depozytariuszki kultury ludowej wykorzystują liczbę 3. Jest ona więc literą takiego alfabetu, który jest używany do wyrażenia treści symbolicznych.

Ponadto z liczbą tą wiążą się atrybuty obrzędowe:

*Dziewczęta małe i starsze dziewczki wiejskie chodzą po dyngusie z gajikiem. Jest to wierzchołek chojiny lub czubek z świerka świeżo zerznęty, trzy odstępy gałęzi mający, czyli że ma **trzy lata** jego wyrost: to dopiero jest ustrojone, a raczej przypstrzone w różnokolorowe ustążki, płatki, pierza, świecidelka i papiery kolorowe*
(K 23 Kal 86).

Gaik symbolizuje odradzające się życie, jest wiecznie zieloną gałęzią; trójka jako liczba nieparzysta oznacza otwarcie, w tym przypadku na budzącą się przyrodę. W kontekście magii wegetacyjnej i płodnościowej jest przywoływany ten aspekt symboliki liczby 3, w którym oznacza ona spełnienie kobiety i mężczyzny wyrażające się poprzez powołanie na świat dziecka. Trudno jednak zweryfikować tę hipotezę, gdyż taki powód wyboru gałęzi na gaik nie został eksplicitnie wyrażony przez informatorów i informatorki.

W pieśniach o wojnie siostra dowiadyuje się o śmierci brata po trzech latach:

*Trzy lata się pomijają,
siostry brata wyglądają.
A brat leży w szczerem polu,
ma głowiczkę na kamieniu*
(K 43 Śl 49); wariant: (K 39 Pom 210–211).

Zabarwiony negatywnie jest też obraz trzyletniej niewoli:

*Ciemnicę zbudowano,
Jasia w nią wpakowano.
Siedział w niej przez **trzy lata***
(K 26 Maz 137).

W wariantach tekstów funkcjonuje także liczba 7. Użycie jednak tych dwóch wyróżniających się liczb świadczy o ładunku semantycznym przywoływanego okresu. Dotyczy on śmierci bliskiej osoby, a więc jednego z najboleśniejszych wydarzeń w życiu ludzkim, lub niewoli, a więc także traumatycznego doświadczenia. Dla kontrastu można podać, że trzyletnie przedziały czasu występują także w żartobliwych przyśpiewkach weselnych, a służą głównie wyolbrzymieniu, a za-

tem spotęgowaniu efektu komicznego – goście są więc zapraszani na wieprza tużonego przez trzy lata (K 27 Maz 173); zaś *syta druhna, pękata,/ zjadła byka, miał trzy lata* (K 27 Maz 209).

Na zakończenie tej części rozważań zostanie przywołana globalna perspektywa delimitacji czasu:

3 razy zmienia postać rodzaj ludzki w 3 okresach czasu swego istnienia na ziemi: Za rządów Boga Ojca żyją wielkoludy, pod rządami Boga Syna dzisiejsi ludzie. A pod rządami Ducha Św. żyć będą karły (Świę Trzy 388).

Trójkowy czas ziemskiego trwania jest wyznaczany poprzez malejący wzrost istot ludzkich – od wielkoludów, poprzez ludzi, aż po karły. Liczba 3 charakteryzuje więc w folklorze przedziały czasu o różnej długości – od najkrótszych po najdłuższe – jednakże przypisana do każdego z nich nadaje im niezwykłości i ważności. Każdorazowo jest to przedział, w którym zamyka się całość i pełnia oraz następuje wyczerpanie danego czasu, co najdobitniej pokazuje ostatni przykład.

5.2. Przestrzeń

Trójdzielna budowa kosmosu jest archetypem leżącym u podstaw ludzkiej percepcji świata. Podział na ziemię, podziemie i niebo ma charakter ogólnokulturowy. Georg Feuerstein pisze: „Wyobrażenie, że wszechświat tworzą trzy warstwy, należy do najstarszego dziedzictwa tradycji intelektualnej. [...] Tego rodzaju hierarchiczny układ cechuje większość archaicznych kosmologii, w których egzystencję przedstawia się jako wielopoziomową strukturę zwieńczoną królestwem nieba. Każdy poziom czy wymiar zaludniają inne istoty” (Feuerstein 1995, 81–82). Kontakt pomiędzy strefami jest możliwy dzięki osi świata – *axis mundi*. Obrazem świata jest drzewo i jego potrójna budowa (korona, pień, korzenie) (Tomiccy 1975, 67–70; Marczevska 2002; SSiSL I/4, 14). Ziemia zaś zawsze stanowi centrum, bezwzględny środek tej trójwymiarowej perspektywy.

Ten uniwersalny podział kosmosu znajduje odzwierciedlenie także w polskiej kulturze ludowej. Liczba 3 funkcjonuje bowiem jako zasada konstrukcyjna tekstu pieśni zanotowanej przez Kolberga:

*1. Choćbym ja jeździł we dnie i w nocy,
choćbym zawiązał koniowi oczy,
jednak ty moją, musis być,
i moja wolą ucynić.*

2. *A ja się stanę drobną rybecką,
będę pływała bystrą wódecką,
jednak ja twoja nie chcę być,
ani twej woli uczynić.*

3. *Mają rybaki takie niewody,
co wylławiają rybecki z wody,
jednak ty... itd.*

4. *A ja się stanę złotym sygnetem
będę się toczyć łowickim szlakiem,
jednak ja twoja... itd.
(lub: *A ja się stanę srybnym pierścieniem,
będę się toczyć bitym gościńcem*).*

5. *A mam ja ocy i dobre ręce,
ujrzę i schwyczę takie pierścienie,
jednak ty... itd.*

6. *A ujmę ja się pod swoje boki,
i puszę ja się w górne obłoki,
jednak ja... itd.*

7. *A mam ci ja też pałasz przy boku,
będę wycinał pannę z obłoku.
jednak ty musis moją być,
i wolą moją uczynić*

(K 25 Maz 55–56); warianty: (K 25 Maz 54–55: *siwa gołębica – sieci, carny kacor – strzelce, biała rybecka – wędy, jasna gwiazdka – ubodzy, którzy za chleb uproszą gwiazdę z nieba*; K 22 Łęcz 102–103: *wodna rybecka – siatecki, wietrzna ptasyna – strzelcy i ruśnice, gwiazda na niebie – dziad, który za jałmużnę wymodli gwiazdę*).

W wyżej przytoczonym wariancie tekstu⁹ kolejne zwrotki przedstawiają trzy metamorfozy panny i analogicznie – kawalera. Jednocześnie w tekście piosenki pojawia się trójka nie tylko jako element konstrukcyjny, ale także semantyczny, ujawnia bowiem podział świata na trzy części: ryba związana jest ze sferą akwaticzną, ale także znajdującą się poniżej poziomu ziemi; *sygnet/pierścień* toczy się *łowickim szlakiem/ bitym gościńcem*, a więc jest związany z miejscem zamieszkania

⁹ Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, analizując tekst pieśni zalotnej w wariancie z Łęczyckiego, stwierdziła, że przedstawia on swoistą grę zalotną. Panna ucieka przed pozornie niechcianym chłopcem, zmienia się kolejno w rybę, ptaka i gwiazdę, ale kawaler i tak postanawia ją schwytać, przekształcając się w rybaka, strzelca i dziada, którego narzędziem jest modlitwa. Tekst, realizując zasadę ekwiwalencji na różnych poziomach, służy wyrażeniu idei o istnieniu w otaczającym świecie pewnej harmonii i nieuchronności (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 367–369).

ludzi; aż w końcu obłoki wyznaczają przestrzeń niebiańską. Joanna i Ryszard Tomicczy piszą: „Źródłem przekonania o trójstopniowości kosmosu było zmysłowe doświadczenie świata, którego dwie strefy pozostawały zawsze poza polem bezpośredniej penetracji człowieka. Idea ta, spotykana bodaj we wszystkich światopoglądach społeczeństw plemiennych i tradycyjnych, była i nadal jest jednym z podstawowych elementów chrześcijańskiej doktryny eschatologicznej, mając dodatkowo ogólnie znane implikacje moralne” (Tomicczy 1975, 67). W tekście zostaje przedstawiony kierunek wertykalny ku górze, a więc pozytywny – akcja zaczyna się pod wodą, aby przenieść się do obłoków (zob. Wójtowicz 2013b).

Przedstawiony powyżej podział przestrzeni podlega dalszym wewnętrznym parcelacjom, co obrazuje kurpiowska pieśń, kierowana do osieroconej panny młodej w czasie błogosławieństwa:

*Ach, kto to tam tak po górze stuka,
Pewnie Marysia tatula suka.
Oj, suka, suka, ale go nie znajdzie,
Bo jej tatulo leży już w grobie.
I to mało, że ta dziewczyna i tak już była przybita, to jeszcze jej to śpiewali [...] I to jeszcze było tak, że: „zamknięty na trzy zameczki, pierwszy zameczek żółty piaseczek, nie pirsy zameczek ze trzech deseczek, drugi zameczek, żółty psiaseczek, trzeci zameczek zielona murawa, jedźże Marysiu do ślubu sama!”. Pamiętam, że tak wszyscy ludzie płakali [CK, p. Ostrołęka].*

W tekst pieśni zostaje wpleciona kunsztowna metafora: zmarły, który spoczywa w grobie, jest uwięziony za pomocą trzech zamków – zielonej trawy, białego piasku i drewnianej trumny. Skumulowanego zamknięcia nie da się otworzyć, gdyż śmierć jest nieodwracalna i definitywna. Ludowa wyobraźnia niczym noktowizor przeświecła pion przestrzeni, a trójka charakteryzuje uzyskany obraz.

Z wyżej analizowanych przykładów wynika, że liczba 3 pełni funkcje nie tylko konstrukcyjne. Jest ona także figurą istotnych treści światopoglądu ludowego, wpisuje się zatem w semantykę pierwotnego doświadczenia świata z antropocentrycznego punktu widzenia. Jednym z jego rezultatów jest podział przestrzeni na trzy sfery, który był znany w najstarszych kulturach i jest obecny także w tekstach polskiego folkloru, co świadczy o ciągłości tradycji. Parcelacji przestrzennej podlega nie tylko strefa doświadczana zmysłowo, ale całe uniwersum, gdyż w trzech obszarach mieści się zarówno *profanum*, jak i *sacrum*, co może świadczyć o tym, że transcendencja została zakodowana w pierwotnym ludzkim doświadczeniu.

Postrzeganie przestrzeni poprzez segmenty trójkowe obecne jest także w pieśniach, jednak liczba 3 występuje w nich wariantywnie z innymi liczbami (głównie z 4 i 7) i pełni funkcję uszczegóławiającą oraz intensyfikującą. Współtworzą one poetykę tekstów, na przykład: chłopiec na widok dziewczyny przeskakuje *trzy stoły* (K 39 Pom 178–179); wariant: (K 39 Pom 179–180); młodzi wędrują *trzy mile* (K 28 Maz 241); żołnierz opuszcza ukochaną, ale po przejechaniu *trzech mil* koń pod nim mdleje (K 39 Pom. 200). Trójka wyznacza granicę przestrzenną, na której dokonuje się zmiana toku akcji. Natomiast przemieszczanie się bohaterów bajkowych – co zauważa Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska – wiąże się często z pokonywaniem rozległej przestrzeni, która bywa wyrażana za pomocą określonych miar, na przykład opisywana poprzez pokonywanie trzech lasów, gór i mórz, które konotują wielkość, ale i przypisywane im wymiary, czyli ‘daleko’, ‘wysoko’ i ‘głęboko’. Przydana obiektom liczba 3 dodatkowo tę przestrzeń mitologizuje (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 280). Charakterystyka trójkowa przenosi więc przedstawione wydarzenia na poziom uniwersalnych prawd dotyczących ludzkiego losu.

5.3. Postacie

Triady bohaterów i bohaterek są powszechne w folklorze, wyróżniają się na przykład w bajkach ludowych. Julian Krzyżanowski pisze: „Jeszcze szersze zastosowanie ma system trójkowy. Dwie starsze siostry mordują młodszą, dwaj mądrzy bracia doznają porażki w wyprawie na szklaną górę, rękę zaś królowny zdobywa trzeci głupiec. Dwaj starsi bracia narażają na zgubę młodszego, podmawiają bowiem króla, by zlecił mu zadanie niewykonalne, on jednak przy pomocy wiernego konia wywiązuje się z nich bez zarzutu. [...] Mocny parobek spełnia trzy nadludzkie roboty. Złodziej nad złodziejami trzy razy zakłada się z panem, że go okradnie. [...]. Kontrast przy układzie parzystym, łagodne zaś stopniowanie przy układzie trójkowym znakomicie podkreślają ruchliwość akcji bajkowej, podtrzymują, względnie potęgują, napięcie i w stopniu niemałym przyczyniają się do utrzymania jej poziomu artystycznego” (Krzyżanowski 1980, 100–101).

Trójkowość jest określana jako zasada konstrukcyjna tekstu bajek. Pojawia się często już w początkowej formule, która wytycza dalszą część tekstu (Bartmiński 1977, 29). Liczba bohaterów wprowadzonych w formułę wskazuje, z ilu segmentów składać będzie się tekst. Marta Wójcicka, powołując się także na badaczy zagadnienia, pisze, że troistość pojawia się też w formule egzystencjalnej, wprowadzającej trzech bohaterów; są to zazwyczaj przedstawiciele płci męskiej,

często spokrewnieni, którzy wyruszają na poszukiwanie żony. Pozornie najgłupszy z nich, trzeci z kolei, okazuje się najmądrzejszy oraz najsprytniejszy, odkrywa porządek świata i to jemu przypada decydująca rola. Potrojenie w bajkach ludowych dokonuje się według schematu 2 + 1, który pokazuje, że ogniwa nie są równoważne. Z trzech braci tylko ostatni jest bohaterem, dwaj pozostali stanowią tło kontrastowe. W tekstach folkloru troistość ujawnia się również w liczbie elementów fabularnych tekstu. Dotyczy postaci pełniących określone role, czyli liczby bohaterów, magicznych pomocników, donatorów, ofiar (zazwyczaj księżniczek). Jest to także liczba określająca funkcje postaci działających: pierwszą z nich jest *odejście*, które jest realizowane na przykład przez trzykrotne wyjście do lasu; drugą *wspomaganie*, na przykład bohater otrzymuje trzy magiczne środki lub spełnia trzy życzenia; ostatnią *szkodzenie*, na przykład zostają mu podsunięte trzy przeszkody, które musi pokonać (SPBL Wrób 3, 266–273). Przykładowo: w jednej z bajek trzech synowie wyruszają po „młodą wodę”, która ma odjąć lat staremu ojcu. Zdobywa ją trzeci, czyli najmłodszy, pokonując przeszkody. Zazdrośni bracia odbierają mu młodą wodę i podkładają starą. Tak więc zostaje on oszukany przez rodzeństwo i wypędzony przez ojca, ale to obraca się na jego korzyść, gdyż powraca do ukochanej i syna (K 51 Sa-Kr 235–238; zob. też SSiSL I/2, 245).

Wszechobecna trójkowość w bajce dotyczy także przeszkód, które musi pokonać bohater. W poniższej relacji wśród trzech kobiet musi rozpoznać ukochaną:

I otworzyli zaraz drzwi do pokoju księżniczki, i widzą, że tu siedzi aż trzy kobiety pod długimi białymi zasłonami, a wszystkie jednakowo wyglądają (K 17 Lub 193)¹⁰.

Warto w tym miejscu przytoczyć także kilka egzystencjalnych formuł inicjalnych (zob. Wójcicka 2010, 120), które charakteryzują bohaterów i bohaterki. Już we wstępie zostaje zawarta informacja o trójkowym schemacie tekstu:

O trzech braciach zaklętych w orły (K 34 Cheł 90);

Byli raz trzy córki u jednego króla, trzy siostry byli, i siedzieli sobie nad drogo przy bitym trachcie; i jechał tamtędy młody królewicz (K 34 Cheł 92);

¹⁰ W wariancie tekstu pojawia się dwanaście panien: *Rano przychodzi król, a tu wszystko pięknie wybrane. Powiada mu: „Kiedyś taki mądry, to ja ci ją dam, tę córkę, jak ją se poznasz między pannami, a będzie ich dwanaście”. Tak on, jak i one stanęły se w dwa glidy (rzędy), wszystkie jednakie i jednakowo poubierane, a król powiada: „No wybierz se teraz!”. Ten chodzi, chodzi, nie może poznać. Ale poziera, że koło jednej zawsze się pszczola kręci; a ten człowiek ze studni powiedział mu, że: której pannie pszczola siądzie na nosie, to ta jest* (K 35 Prze 215).

Gazda jeden miał trzech synów; najmłodszy był głupi. Umierając, nakazał gazda, ażeby synowie po jego śmierci po równo się majątkiem i dobytkiem jego podzieli (K 35 Prze 199).

Częstotliwość pojawiania się trójki w bajkach dowodzi, że jej obecność nie jest przypadkowa, ale stanowi integralną część tekstów i buduje ich sens. Wielokrotnie liczba 3 dotyczy bajkowych postaci, stanowiących podstawę szkieletu konstrukcyjnego tekstów. Jest on zbieżny z ontologią zdarzeń, które mają początek, środek i koniec, oraz ze znanym już od starożytności podziałem tekstu na trzy części. Trójkowa budowa służy także jako naturalny środek gradacji i intensyfikacji napięcia. Kieruje uwagę na bohatera opisywanego za jej pomocą, uwypuklając jego zalety. Ten trzeci finalnie odnosi szeroko rozumiane zwycięstwo, na przykład zdobywa ukochaną lub królestwo.

Triada bohaterów występuje także w folklorze pieśniowym: „W pieśniach miłosnych i zalotnych koncept liczbowy oparty na liczbie «trzy» – tak jak w zamówieniach i pieśniach obrzędowych – odpowiada liczbie bohaterów działających w tekście i ich gradacji: słowa wypowiedane przez ostatniego bohatera i jego działania są najważniejsze” (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 342):

*Zdało mi się spojrzeć między ogródeczki,
oj, tam idą trzy grzeczne dziewczeczki.
Jedną Kujawionka, drugą toruńszczanka,
a ta trzecia, najmiliejsza, pana Marcelonka*
(K 39 Pom 122); warianty: (K 27 Maz 297; K 46 Ka-S 164; K 42 Maz 90–91).

W bajkach i pieśniach folkloru trzech bohaterowie i bohaterki pełnią podobne funkcje. Dwaj/dwie z nich stanowią niejako tło, dzięki któremu zostają wyostrzone zalety tego trzeciego/trzeciej. Jest to także najprostszy sposób budowania kontrastu między jednością a wielością. Stanowi także parafrazę przysłowia *do trzech razy sztuka*. W pieśniach zatem postacie są wskazywane w układzie porządkowym:

*Z tamtej strony jeziora
stoi lipa zielona;
A na téj lipie a na téj zielonej
tsech ptaskowie śpiewają.
Nie byli to ptaskowie
tylko kawalerowie.
Redzili sobie o jednej dziewczynie,
która mu się dostanie.*

*Jeden mówi: to moja,
drugi mówi: jak Bóg da.
A tseci mówi: moja najmilejsza
Cemużeś nie wesola?
(K 27 Maz 312); wariant: (K 40 Maz 338–339).*

Kompozycja trójkowa dzięki obrazowaniu relacyjnemu uwypukla wartość ostatniego kawalera, który jest najmiłszy i najbliższy sercu. Taki układ jednocześnie wprowadza dynamizm i stanowi charakterystyczny dla folkloru język artystyczny oparty na koncepcie trójki.

W zgromadzonym materiale znalazły się relacje, w których liczba 3 jest połączona z postaciami demonicznymi, jak boginki, które stojąc w nogach kołyski, *tak dziecko biją i szczypią, że płakać musi. W ziemi radomskiej owe Boginki występują jako „trzy siostry”* – (Bieg Mat 271) oraz zmory: *Znaną jest i na Mazowszu gadka o trzech siostrach, które okrutna macocha przez zaklęcie przemieniła w zmory, odtąd co noc jedna z nich chodziła w krzaki, druga do trzody, a trzecia, najstarsza, do ludzi* (Bieg Lecz 281). W odniesieniu do zmory trójka jest wariantywnym określeniem ilości, gdyż większość relacji łączy tę postać z liczbą 7 (zob. rozdział *Liczba 7*). W opowieści wierzeniowej w miejscu, w którym utopiły się trzy panny, słyszać śpiew:

Taka jeszcze historia była, że ten hrabia w Chobienicach mieszkał, nie? I wiadomo, dziewczuszka musiała przyjść na zawołanie i jedna była w ciąży i żeby to ukryć, to rozkazał parobkom, żeby wywieźli na Jezioro Chobienickie i pływali łódkami po Jeziorze Chobienickim, kołysali łódkami. Trzy panny się utopiły i potem w tym miejscu było w nocy słyszać „Święty Boże, święty mocny, święty, a nieśmiertelny”, ale jak ludzie szli w nocy z Wochabna do Wielkiego Grójca, to było słyszać te śpiewy, jak gdyby te panny śpiewały [JM, p. Wolsztyn].

Paranormalne zjawiska, które są integralną częścią ludowej wizji świata, wymagają specjalnego zestawu środków służących do ich charakterystyki. Jednym z nich jest trójka z jej ambiwalentną semantyką liczby odnoszącej się jednocześnie do świata demonicznego i boskiego *sacrum*. Dla kontrastu można więc wskazać, że powszechna w wyobraźni ludowej jest triada o rodowodzie biblijnym, czyli Trzej Królowie:

*Trzy królowe bez poleńko jechali,
pytali się do Betlejem, pytali.*

*Pasterze mili, cóżeście tam widzieli,
ta jakżeście do Betlejem bieżeli?*
(K 35 Prz 22).

W gospodarskiej kolędzie życzącej *trzej furmany*, którymi są *jaśniutkie słonejko*, *cichutki deszczeyko* i *złoty miesięczeyko*, w perspektywie aksjologicznej są identyfikowani jako Trzej Królowie. Wynika to z uzusu kulturowego samej formuły językowej, czasu wykonania tej kolędy oraz z poetyki gatunku, w którym występuje konwencja królewskiego przedstawiania postaci. Ponadto kosmicznych bohaterów cechuje głęboka symbolika, która jest przywoływana w celu przekazania życzeń adresatowi kolędy, czyli gospodarzowi (Adamowski 2001).

W święto Trzech Króli święcono kredę, którą wykorzystywano później jako rekwizyt o właściwościach magicznych i apotropeicznych:

*Kreda, do domu z kościoła wróciwszy, piszą na wszelkich drzwiach zabudowań
mieszkalnych i inwentarskich początkowe litery nazwy Trzech Królów z krzyży-
kami i rok nowy, jako środek przeciw wszelkim czarom i przystępowi złych duchów*
(K 23 Kal 65–66).

W ten dzień można było także zapewnić sobie przyszły dostatek:

*Trzechcentowa jałmużna, dana 3 dziadom w Trzy Króle, zapewnia dotyczą-
cemu człowiekowi dostatek pieniędzy przez cały rok* (Świę Trzy 394).

Działania, które opierają się na kumulacji trójki, służą zapewnieniu sobie bogactwa. Przywołane w relacji postacie nie tylko mają rodowód biblijny (Trzej Królowie), a także szczególnie status w kulturze ludowej (dziad jako mediator z zaświatami). Multiplikowanie mocnej liczby, jaką jest trójka, którą cechuje także charakter mediacyjny, sakralność oraz otwartość, przyczynia się do pomnażania pieniędzy. Dar w postaci jałmużny przynosi korzyści nie tylko obdarowanym, ale i obdarowującemu.

5.4. Atrybuty roślinne

Motywy roślinne oznaczone liczbą 3 są wykorzystywane w obrzędach, na przykład podczas żniw:

*Pępek jest to bukiet o trzech odnogach z ostatniej garści zboża zrobiony, przy-
wiązany tasiemką różową lub innokolorową w środku, w odnogach i na wierzchu,
umajony kwiatami polnemi* (K 11 Poz 149);

Po żniwach żenicy (żniwiarze) ustawiają trzy kopy zboża tak, aby spodem był otwór, i dziewczkę, która w pobliżu przeleci, chwytają za nogi, przeciągają przez tę dziurę i wloką po trzykroć wkoło tych kóp (K 16 Lub 126–127);

Potem, już jak skończą koszenie, robią taką, nie wiem, jak po litewsku, wiem po polsku, nie wiem, takie na trzech nóżkach, jak to się nazywa? [Zwraca się do koleżanki. MW: Po litewsku jak się nazywa?] Trykoja. Ania by wytłumaczyła, ja to nie umiem, no takie na trzech nóżkach się postawi. Gospodarze jak kończą, to przewrócą, żeby to zboże długo, dobrze no, służyło [HW, p. Olecko].

Sens działań podejmowanych na zakończenie żniw jest dwojaki: z jednej strony jest to zaakcentowanie trudu rolnika, z drugiej zaś – pozostawione zboża otwierają nowy cykl i stanowią odnowienie życia (Ad Żniwa 67). Dlatego podejmowano zabiegi o charakterze symbolicznym, jak zataczanie koła, oborywanie, przeciąganie dziewczyny, które powtarzano trzykrotnie. W momencie gdy należało właściwie zakończyć jeden rok gospodarski i jednocześnie otworzyć się na nowy cykl kosmiczny, trójka sprawdzała się idealnie. Jest to przecież liczba, która łączy w jedną całość początek, środek i koniec. Ponadto konotuje otwarcie, pożądane w tym momencie. Jest to także liczba sakralna i mocna, podkreśla więc uroczysty charakter podejmowanej czynności, ale pozwala wyrazić ideę otwarcia się na potencjalność przyszłych plonów. O petryfikacji obecności trójki w tych kontekstach świadczą leksemy z komponentem trójkowym, jak *trykoja*. Ponadto trójnogie formy czy przedmioty, której mają związek z opisaną wyżej jedno- i trójnożnością, były znane w wielu kulturach. Na przykład w sanktuarium Apollina w Delfach stał trójnóg czy wróżąca Pytia siedziała na trójnożnym krześle; podobnie było w wierzeniach zaanektowanych przez Kościół – na takim krześle siedział diabeł, pożerając grzeszników. Trójnóg w przywołanych kontekstach jest lokowany wśród przedmiotów demonicznych, ale oznacza również trzy strefy kosmosu, funkcjonuje więc jako „wehikuł czasu i przestrzeni” (Kolczyński 1996, 99–100).

Sensy liczby 3 są wykorzystywane także w obrzędzie weselnym. Jednym z symbolicznych jego atrybutów jest różga: *Jest to pręt o trzech gałązkach, na które wtykają trzy jabłka, a który zdobią we wstążki, rutę i pozłotkę (szych)* (K 23 Kal 128) oraz korowaj, przystrojony *trzema gałązkami wierzby, każda o trzech odnogach*, w które wczepione są jabłka (dziewięć sztuk) (K 35 Prze 101). Druhny śpiewają także pieśń o winie (K 26 Maz 152–153) lub rucie (K 28 Maz 145), które są *we trzy rzędy sadzone*. Należy jednak dodać, że wskazane atrybuty występują także wariantywnie w innych liczbach. W magii miłosnej wykorzystywany jest nawet specjalny zestaw ziół, zwany *trójzielem*:

Młodzież, szczególnie dziewczęta, w wodzie świeżo przyniesionej ze trzech studni, wprzód nim się ktokolwiek z wiadra napije, moczą wianeczki święcone z ruty, terłyczum i repaky, wodą tą umywają ciało, myśląc przy tem o ukochanym chłopcu, i mówią: „Ruto, ruto! Luby mene kruto; ty terłycz z zasim myl kawalyra klycz; a wy répaky, jakeście sia poczepyli, szobyśmo sia tach oboje y kochały y lubyły!” (K 34 Cheł 197).

Następuje tutaj kumulacja znaczenia każdego z tych ziół, które zostało wzmocnione przez trójkę, która wydaje się gwarantować skuteczność działań magicznych. Zaś jej obecność w obrzędzie weselnym, oprócz wyżej wskazanych funkcji, pokazuje, że depozytariuszki kultury ludowej poświęcają dużo uwagi wymogom liczbowym. Nawet jeśli symboliczna wykładnia trójki nie jest dla nich jasna, to poszczególne etapy obrzędu wzbogacone o tę liczbę dają poczucie właściwej celebracji i usankcjonowania obrzędu i zmiany, którą on wprowadza, zmiany statusu.

5.5. Działania – powtarzanie i zwielokrotnienie

Istotne w analizie symboliki liczby jest charakterystyczne dla kultury ludowej zjawisko powtarzania pewnych czynności. Niekiedy kluczowy jest sam fakt powtarzania, często jednak znaczenie ma liczba powtórzeń. W takich przypadkach następuje kumulacja symboliki danej liczby oraz znaczenia przypisywanego powtarzaniu, które, jak wskazuje Jerzy Bartmiński, pozostaje w ścisłym związku z sakralną wizją świata, jest jej pochodną, a zarazem służy jako środek wyrazu. Badacz stawia tezę o „rytualnej – pochodnej od *sacrum* i zarazem sakryfikującej funkcji powtórzenia jako pierwotnej i podstawowej w stosunku do innych jego licznych funkcji” (Bartmiński 1990a, 196). Powtarzanie w folklorze ma moc retardacji, a zatem zwalniania czasu, reaktualizuje wieczne „teraz”, cofa do czasów mitycznych początków, odwołuje się do idealnego wzorca (Bartmiński 1990a, 194–204). Władimir Toporow zwraca uwagę na „senatorską” funkcję rytuału, który wprowadza element spowolnienia, pauzy, interwału i refleksji (Toporow 2005, 198), a owa funkcja zostaje osiągnięta w dużej mierze przez trzykrotne powtórzenia, z których utkana jest struktura rytuału. Niewątpliwie na upowszechnienie w folklorze trzykrotnych powtórzeń miały wpływ pozytywne konotacje tylekroć repetowanych czynności, utrwalone w formule *do trzech razy sztuka*¹¹. Ten trzeci, ostatni raz ma być udany, mimo wcześniej-

¹¹ Po dziś dzień Serbowie mają powiedzenie: «Бог три пута помаже» (Bóg pomaga trzy razy) (Radenković 2012, 71).

szych porażek, co daje nadzieję, że tym razem się uda i zachęca do podejmowania prób. Władysław Kopaliński widzi w tym sformułowaniu apoteozę tej liczby, gdyż pisze: „przysłowie oddające hołd enigmatycznej potędze trójki” (Kop Sym 435).

Dla rozszerzenia kontekstu warto przytoczyć uwagi nad troistością w tekstach bajek sformułowane przez Władimira Proppa. Badacz ten uznaje, że „w bajce wszystko jest potrójne” – postacie, zadania czy atrybuty. Wyjaśniając przyczynę tej potrójności, wskazuje, że nauka liczenia przebiegała powoli i wiązała się z przechodzeniem od jedynki do dwójki, trójka zaś była łączona z pojęciem wielości, dlatego stała się liczbą sakralną. W czasie gdy liczba 3 oznaczała wielość, kształtowały się wątki bajkowe, stanowiła ona zatem dla nich wzór. W dawnym folklorze wydarzenia przebiegały z niezwykłą intensywnością, a powtórzenia stanowiły właściwy dla nich środek wyrazu, gdyż podkreślają nie tylko gwałtowność, ale i emocjonalne zaangażowanie opowiadającego (Propp 2000, 126–127).

Sakralna funkcja powtórzenia przejawia się w wierze w równowagę losu człowieka i przyrody:

*Oj, Zosiu, Zosiu, zabiję cię,
Twoje białe rączki połamię cię [...]
Jak to pierwsze słowo wymawiała,
Jaż się woda z rzeki wylewała,
Jak to drugie słowo wymawiała,
Jaż się kalina obsypała,
Jak to trzecie słowo wymawiała,
Jaż jo mama we śnie słyszała*
(SSiSL I/2, 342).

Tekst ma następujące znaczenie: przedśmiertne słowa wypowiedziane przez dziewczynę wywołują reakcję przyrody, gdyż zgodnie z zasadą paralelizmu, będącego wyrazem animistycznego poglądu na świat, odczuwa ona ból i strach człowieka. Na morderstwo, które jest złamaniem praw ludzkich, reaguje w nienaturalny sposób, czyli neguje własny rytm, dlatego woda wylewa się z rzeki, a kalina obsypuje. Trzecie słowo, które wypowiada dziewczyna, dociera do świata ludzkiego – słyszy je matka. Potrójna wypowiedź inicjuje pewne sytuacje, co z jednej strony pełni rolę pozytywną, gdyż wywołuje empatyczną reakcję świata przyrody i ludzi. Z drugiej jednak strony, trójka, która jest nieparzystą, implikuje sytuacje otwarte, które podlegają zmianie. Wypowiedziane trzy słowa powodują kontynuację biegu zdarzeń, co ma tragiczne skutki dla dziewczyny, za chwilę bowiem okrutny kochanek utopi ją w rzece.

5.5.1. Obrzędy rodzinne¹²

W obrzędowości rodzinnej można wskazać całą gamę trzykrotnych powtórzeń. W trakcie wesela liczba 3 pojawia się wielokrotnie na różnych jego etapach, głównie pod postacią powtarzanych gestów i czynności. Pełnią one istotne funkcje, których sens można rozszyfrować w kontekście całej sytuacji. Należy także pamiętać, że depozytariusze i depozytariuszki kultury ludowej wykorzystują pewne liczby, mając przecucie ich ważności i dużego znaczenia. Oskar Kolberg, przedstawiając wesela z różnych terenów Polski, wielokrotnie wskazywał na użycie trójki. Była ona także często wymieniana przez informatorów i informatorki, z którymi zostały przeprowadzone wywiady. Oto niektóre przykłady wykorzystania tej liczby: ojciec z panem młodym przed weselem chodzą do swatów z wódką trzykrotnie (K 16 Lub 135); w czasie błogosławieństwa trzykrotnie są powtarzane gesty:

Przeproś matule swoją/ Matula kochana stoi sfrasowana/ że Marysia idzie, kiedy obce ludzie/ jako sieroténka na świecie. No i matka przychodziła, całowały się, no i potem tatula swojego, i babcie swoją i siostry, i stryjny. [Ile razy się całowano?] Trzy razy [CK, p. Ostrołęka].

W czasie drogi do kościoła *druzba objeżdża wozy i konnych po trzykroć i za każdą razą stając przy każdym pojedynczym wozie, mówi: Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus! Witam was, mili i piękni goście* (K 10 Poz 83–84), zaś przed samym aktem zaślubin w kościele młodzi obchodzą *trzy razy ołtarz do koła* (K 24 Maz 249). W trakcie witania weselników po powrocie z kościoła matka panny młodej obchodzi weselników trzy razy dookoła, potem panna młoda, po otrzymaniu chlebów, wchodzi do izby i obraca się trzy razy (K 35 Prze 98) lub *matka obchodzi weselników trzy razy wkoło (poza nimi), po czym zdejmuje chleb i kładzie go na głowę obojgu młodym* (K 49 Sa-Kr 371). Ponadto matka, nabrawszy z konewki wody do miseczki, *kropi wszystkich trzy razy ręką lub kropidłem* (K 35 Prze 119). W trakcie oczepin, a więc w kolejnym znaczącym momencie wesela, także powielane są gesty i czynności:

I ona rzuciła trzy razy ten czepiec, zanim jej to, najpierw założyli chemulkę, tak jak tutaj, a u nas nakłada się taką matę, na to nakłada się tą chustkę czepną, taką haftowaną. I ona to trzy razy najpierw to ściągala. [MW: To tak jakby pokazywała, że nie chce?] Nie chce, dlatego, że nie chce [MK, p. Łańcut]; warianty: (K 16 Lub 207; K 16 Lub 241).

¹² Niektóre fragmenty zamieszczone w tym podrozdziale były wcześniej drukowane (Wójtowicz 2013a, 2013e).

Powtarzane trzykrotnie gesty akcentują najważniejsze momenty i miejsca, które tworzą sakralną przestrzeń wesela (zob. Adamowski 1999, 199–214). Wykonywane są na przykład w domu państwa młodych (trzykrotny pocałunek w czasie błogosławieństwa), w drodze do kościoła (drużba objeżdża gości i konie po trzykroć), w kościele (ołtarz jest obchodzony przez młodych trzykrotnie), w karczmie lub izbie, gdzie odbywa się zabawa (zrzucanie czepca podczas oczepin). Ich naddany sens polega na współkreowaniu sakralności przestrzeni obrzędu oraz, poprzez odniesienie do mocy pozaziemskich, na kształtowaniu pomyślności nowożeńców oraz ich zabezpieczaniu. Ponadto trzykrotne powtórzenia wprowadzają dynamizm, ruch i wpływają na akcentowanie kulminacyjnych momentów i właściwą celebrację poszczególnych etapów obrzędu. Oprócz tych ogólnych znaczeń weselnych powtórzeń można także wskazać ich sensy szczegółowe, na przykład wierzono, iż trzykrotne zaproszenie gości warunkuje skuteczność tego aktu, a tylekroć powielane gesty w trakcie błogosławieństwa czy powitania młodych stanowiły wyraz usankcjonowania małżeństwa przez członków rodziny i lokalnej społeczności oraz podkreślały akceptację małżeństwa przez rodziców (Tymochowicz 2013b, 193–194).

Trzykrotne powtórzenia są obecne także w kontekście śmierci, co obrazuje ballada opowiadająca o uwięzionej przez matkę dziewczynie, która słyszy głos dzwonu¹³:

A gdy usłyszała pierwszy dzwonek z wieży:

Puśćcie mnie, matusiu, Jasio chory leży.

A gdy usłyszała drugi dzwonek z wieży:

Puśćcie mnie, matusiu, Jasio w trumnie leży.

A gdy usłyszała trzeci dzwonek z wieży:

Puśćcie mnie, matusiu, Jasio w grobie leży.

Ta niedobra matka puścić ją nie chciała,

Maniusia w więzieniu trzy razy zemdlala

(Brzus Pieś 21)¹⁴.

W czasie między trzema dzwonekami z wieży następuje śmierć i pogrzeb Jasia i jednocześnie rozgrywa największy dramat dziewczyny, którego tragizm zostaje potwierdzony trzykrotnym omdleniem¹⁵. Trójka jest tutaj symbolem otwarcia

¹³ Więcej o symbolice dzwonów zob. Kwiatkowska-Frejlich, 2011; Masłowska 2014.

¹⁴ Pieśń ta, w nowej aranżacji, znalazła się w repertuarze grupy folkowej Orkiestra Świętego Mikołaja.

¹⁵ Trzykrotne omdlenie pojawia się także w innych pieśniach (K 40 Maz 178; K 40 Maz 178–179).

i całkowitego przekształcenia rzeczywistości. Treść pieśni odzwierciedla strukturę obrzędu przejścia. Pierwszą fazą tegoż jest choroba i śmierć (*Jasio chory leży*). Druga faza to moment celebracji obrzędu pogrzebowego (*Jasio w trumnie leży*). Trzecią fazę kończy pogrzeb (*Jasio w grobie leży*). Ponadto Maniusia trzykrotnie omdlewa, przeczuwając śmierć ukochanego, co także zapowiada zmianę – w kolejnej zwrotce dowiadujemy się bowiem, że dziewczyna zmarła:

*Jasia pochowali na środku cmentarza,
a Maniusie jego zaraz koło niego
(Brzus Pieś 21).*

Za początkowy etap obrzędu pogrzebowego można uznać zwiastuny, czyli znaki z zaświatów, które mają przygotować ludzi na nadchodzącą śmierć. W przekonaniu depozytariuszy i depozytariuszek kultury ludowej mają one charakter nadprzyrodzony, o czym świadczą między innymi trzykrotne powtórzenia:

*W wilgę Bożego Narodzenia gaszą w Górnym Śląsku do trzeciego razu świecę,
a gdy dym idzie w górę, znak to zdrowia, jeśli upada, osoba, która świecę gasiła,
umrze niezadługo (Bieg Śmier 17);*

*Gdy człowiek w Ropczycach umiera, w trzeciej chałupie kogut skrzydłami za-
trzepocze, a kto spojrzy po trzykroć za piec, to śmierć zobaczy (Bieg Śmier 25);*

*Dusza umierającego człowieka daje nieraz o sobie wiadomość znakiem lub prze-
strogą. Kobieta wiejska z okolic Miechowa opowiadała, że w chwili gdy jej ojciec,
o mil 50 stamtąd mieszkający, miał skończyć, ruszyło coś po trzykroć klamką od
drzwi, lubo były na klucz zamknięte (Bieg Śmier 19).*

Integralne składniki zwiastunów śmierci, którymi są trzykrotne powtórzenia, potwierdzają już wyżej wyartykułowaną tezę, że wszędzie tam gdzie następuje kontakt między dwoma odmiennymi jakościami – czyli światem ludzkim i pozaludzkim – liczba 3 jest składnikiem symbolicznego komunikatu, który jest zrozumiały dla obu tych stron.

Na kolejnych etapach tradycyjnego obrzędu pogrzebowego występują trzykrotnie powtarzane formuły słowne¹⁶, które można potraktować jako rodzaj zamawiania, gdyż jest to sposób zmiany niepożądanego stanu:

¹⁶ Anna Engelking magiczne rytuały słowne dzieli na trzy grupy: rytuały stwarzające, czyli zaklinania, gdy człowiek chce, aby się coś stało; rytuały odczyniające, czyli zamawiania, gdy człowiek chce, aby się coś odstało, i rytuały ochraniające, których celem jest powodowanie, aby pewien niepożądany stan nie zaistniał (Engelking 1991).

A to mówi się po imieniu: „Pozwól się ubrać – po imieniu – pozwól!”. I wtedy ciało się... [Ile razy tak się mówi?] Trzy razy, do trzech razy, ciało takie wiotkie się robi. [...] zawieć chustkę chciałam i szarfe założyć i tak na bok miała głowę. Mówi: „Powiedz Helu, Helu pozwól na podusi się dobrze położyć, żebyś miała prosto głowę”. No i zelżało wszystko, tak jak żywe. To ja nie wiem, czy słyszy człowiek, a to przecież tak sztywny jak drut człowiek jest, a późni taki wiotki się robi, żeby przemówić do niego. Tak jest, tak to jest prawda [JW, p. Puławy]; wariant: [HK, p. Lubartów; EW, p. Puławy].

Słowa działają w magiczny sposób nie tylko na żywych, słuchają i reagują na nie także zmarli. O sprawczej mocy języka w sytuacji mówienia do nieboszczyka, podobnie jak w przypadku leczenia magicznego, decyduje spełnienie kilku warunków. Formuła ma określony kształt: do zmarłego należy najpierw zwrócić się po imieniu, a dopiero potem poprosić o rozluźnienie ciała oraz należy prośbę tę powtórzyć trzykrotnie. Myty i ubierany nieboszczyk znajduje się w drugiej, mediacyjnej, fazie obrzędu przejścia, działają zatem na niego słowa, ale tylko te właściwie wypowiedziane i trzykrotnie powtórzone. Te trzykrotne powtórzenia są obligatoryjnym wymogiem, którego spełnienie powoduje uległość zmarłego i zmianę niepożądanego stanu.

Trzykrotne powtórzenia występują także w trakcie wyprowadzania nieboszczyka z domu. Jedna z informaterek z terenów nadbużańskich stwierdziła, że zwyczajem panującym zarówno u katolików, jak i u prawosławnych jest trzykrotne stukanie o próg w czasie wynoszenia trumny. Jest to symboliczny gest pożegnania się zmarłego z całym domem, którego symbolem jest próg. Trójka, jako liczba święta i mediacyjna, jest w takim momencie odpowiednia, gdyż akcentuje tę czynność, nadając jej właściwą oprawę. Ponadto, utożsamiana ze zmianą, pieczętuje ostatnie pożegnanie, nie zatrzymując duszy, gdyż jest liczbą nieparzystą, a więc otwartą¹⁷, co znajduje potwierdzenie w kolejnej relacji:

U nas nie stukano, jak przynosili, jak wynosili, to dwóch już było za progiem, a dwóch z tej strony jak nieśli, to trzy razy podnosili tak do góry i z powrotem. [MW: A dlaczego?] Żeby to już tu nie wracał czy coś i otwierali drzwi od obór, żeby on sobie to wszystko obejrzał i żeby już nie wracał, żeby miał spokój [LO, p. Wieluń]; wariant: (Bieg Śmier 54).

W czasie wyprowadzenia powtarzano także inny trójkowy gest, którego sens jest eksplikowany poprzez odniesienie do zachowania duszy:

¹⁷ Aby dusza nie została w domu, wykonywano także inne czynności konotujące otwarcie, takie jak: przewracanie stolików, otwieranie drzwi (także od stodoły, obory i innych budynków), uchylanie wiek kufrów i skrzyń.

Równocześnie woźnica, odwożący zwłoki, do trzeciego razu rozpoczyna jazdę, cofając wozem także do trzeciego razu na pierwsze stanowisko. Zwyczaj tego lud borowski ściśle przestrzega, wierząc, że dusza zmarłego pozostaje w pobliżu swego ciała aż do jego pochowania, a jeżeli przy zwłokach nie znajdzie się we właściwej chwili, to bądź ukrywa się pod progami, bądź zwiędza po raz ostatni różne zakątki domostwa (Bieg Śmier 54).

Trzykrotny ruch stanowi sygnał dla duszy do opuszczenia domu. Poprzez trzykrotne stukanie wyraża się także pożegnanie zmarłego gospodarza z dobytkiem:

*Wynosząc trumnę z domu na marach czarném pokrytych suknem, obchodzą wkoło podwórze i przystawiają przed stajnią, oborą i chlewem. Wtedy przy każdym przystanku jeden z tragarzy **trzy razy stuknie trumną o mury**, mówiąc: „Wasz pan was żegna bydelko, nie smućcie się, nie zamorzycie się, bo będzie inny”, gdy drugi, wszedłszy do obory, chlewa itd. **trzy razy znów poruszy i stuknie tam korytem**, na znak, że bydło zrozumiało i w odpowiedzi żegna wzajem swego opiekuna (K 10 Poz 217);*

*Na ziemi sieradzkiej donosi najstarszy syn pszczołom o śmierci gospodarza: **Obchodząc trzykrotnie ule**, puka młotkiem i mówi: „Pszczoly, gospodarz wasz nie żyje, od dziś ja go będę zastępował, więc żyjcie i nie martwicie się” (Bieg Śmier 200).*



Kondukt pogrzebowy

Foto: autor nieznany 1975, z prywatnego archiwum rodzinnego Autorki.

Trzykrotny gest jest także właściwym wyrazem pożegnania zmarłego na cmentarzu:

Kopacz poda księdzu na szpadlu szczyptę ziemi z grobu; ksiądz posypie najprzód tą ziemią po trumnie, a zaś wszyscy obcy biorą ziemię tę z grobu wykopaną i trzy szczyпки (szczypty) wzięte na trzy palce trzy razy, i rzucają takową na trumnę; ale przyjaciel (krewny) żaden tego nie robi (K 10 Poz 79); wariant: (trzykrotne rzucanie gałązek na trumnę i trzykrotne odmówienie modlitwy, Bieg Śmier 251).

Liczba 3 pojawia się w tych elementach obrzędu pogrzebowego, które mają związek z „tamtym światem”. A zatem w zwiastunach śmierci, czynnościach wykonywanych w imieniu zmarłego czy działaniach mających zapobiec powrotom dusz. Kiedy więc profan próbuje skontaktować się ze światem *sacrum*, poznać lub wpłynąć na wyroki siły nadprzyrodzonej, wykorzystuje do tego liczbę 3. Co więcej, w „trójowym języku” kontaktują się nie tylko żywi ze zmarłymi i odwrotnie, ale także zmarli ze zwierzętami. Gdy trudno znaleźć odpowiednie słowo lub pojedynczy gest nie ma wystarczającej mocy, z pomocą przychodzi trójka, gdyż tylukrotne powtórzenie sprawia, że zostaje wyrażona treść wykraczająca poza ramy dosłowności. Potrojony gest otwiera kanał mediacji z zaświatami, co pozwala nawiązać kontakt z bliskimi zmarłymi, na przykład poprzez trzykrotne objechanie cmentarza (Bieg Śmier 64), lub sprowadzić na kogoś śmierć, co obrazuje następująca egzemplifikacja:

W Wielbarku zaśpiewanie takie na śmierć odbywać się ma w piwnicy przez trzykrotne odśpiewanie psalmu dwa razy dziennie, również przez rok cały (Bieg Śmier 166).

Przykłady pokazują, iż liczbie tej przypisywano dużą moc. W obrzędach pełni ona zatem funkcje związane z otwieraniem, wpływa na skuteczność działań oraz jest wykorzystywana do kontaktów z tym, co transcendentne.

5.5.2. Obrzędy doroczne

Trzykrotne powtórzenia funkcjonują także w obrzędach dorocznych, na przykład w zwyczaju praktykowanym w noc wigilijną (zob. Wójtowicz 2013d; SSiSL II/5, 43–44):

Toteż trzeba było w wieczór wigilijny wyjść do sadu i zabrać ze sobą siekiere, porósło, obwiązać jablonie i trzy razy uderzyć siekierą w drzewo i to drzewo miało odpowiedzieć, czy będzie rodziło jabłka czy nie. Jeżeli gospodarz... jakiś odgłos,

to znaczy że drzewo będzie rodzić, a jak nie było odgłosu, to znaczy że trzeba je wyciąć [MK, p. Łańcut]; warianty: [HP, p. Ryki; SS, p. Puławy]¹⁸.

Znaczenie rekwizytów, gestów i słów, które pojawiają się w powyższym przekazie, należy odczytać w kontekście całokształtu wierzeń i zdarzeń magicznych (Bystroń 1980, 175–198). Czynność odbywa się po wieczery wigilijnej, a zatem zwyczaj ten ma związek z koncepcją czasu cyklicznego¹⁹, według której święta to czas, kiedy można zapewnić sobie pomyślność, dobrobyt i szczęście w nadchodzącym roku. W tym celu należy pobudzić wegetację przyrody, co czyni się na zasadzie metonimii – poprzez pobudzanie płodności drzew owocowych. Do odprawiania tego rytuału wykorzystuje się na przykład słomę. Jak zauważa Katarzyna Smyk, na początkowych etapach wieczoru wigilijnego atrybut ten ma charakter zaduszny, gdyż jest obumarłym zbożem. Dzięki kontaktowi ze zmarłymi podczas wieczery nabiera szczególnych mocy, które zostają później wykorzystane do animacji wegetacji i płodności (Smyk 2009a, 93; zob. też SSiSL II/1, 158–175). Cechą znaków w obrzędzie jest synonimiczność, dlatego potrójny gest uderzania drzewek, jak można wnioskować z przedstawionego kontekstu, zostaje przywołany w roli magii agrarnej. Pełni on więc kilka funkcji: uobecnia praczas, inicjuje zmiany oraz ułatwia przekształcenie, a tym samym niejako „przygotowuje zaplecze” dla realizacji nadrzędnego celu, którym jest zapewnianie dobrobytu w nadchodzącym roku.

Także podczas innych świąt dorocznych praktykowano zwyczaje polegające na trzykrotnym powtarzaniu czynności:

Na przykład ze zwyczajów wielkanocnych, gdy wracali z kościoła ze święconką, należało trzy razy obejść dom dookoła, niosąc koszyk ze święconką. Drzwi były zamknięte, inaczej nie wpuszczono do domu. [MW: Dlaczego? Jak to tłumaczono?] Tłumaczono, że ta święcona, no za obejście, trzykrotne obejście domu odstrasza wszelkie złe moce [MK, p. Łańcut].

¹⁸ Podobną relację przekazuje Jan S. Bystroń: „Grozby te rozwijały się czasem w następującą pantomimę: jedna osoba, zazwyczaj właściciel drzewa, chce ściąć nieurodajne drzewo, lecz druga osoba broni drzewa, ręcząc, że w tym roku obrodzi. Tak np. w Polsce w wilię gospodarz idzie do sadu z siekierką i zamachuje się na drzewo; gospodyni czy też parobek przyrzeka urodzaj w tym roku, wobec czego gospodarz opuszcza siekierkę, zostawiając drzewu rok czasu do «poprawy»” (Bystroń 1980, 189).

¹⁹ Każdego roku rozgrywa się walka światła z mrokiem. Czas świąt Bożego Narodzenia pokrywa się z okresem zimowego przesilenia, czyli zwycięstwa jasności i życia. W takich granicznych momentach, wyznaczanych w polskim folklorze przez największe święta, następuje powrót do chaosu poprzedzającego akt stworzenia, aby na nowo tworzyć ład rzeczywistości, powtarzać gest kreacji, który nastąpił *in illo tempore* (Eliade 1970, 96–111).

W powyższym zwyczaju sens trzykrotnego powtarzania jest tożsamy ze znaczeniem wytyczenia okręgu, czyli zabezpieczenia i uświęcenia wewnętrznej przestrzeni (Mosz Kul 2, 323–324). Trzykrotne zataczanie kręgu praktykowane jest także podczas procesji rezurekcyjnej, tyle razy jest bowiem obchodzony budynek kościoła. Czynność ta ma więc także charakter religijny.

Trójkowe powtórzenia w obrzędach dorocznych budują niecodzienny charakter sytuacji, przydają jej mocy i wskazują, że dotyczy ona czegoś ważnego czy niezwykłego. Wprowadzają także poczucie właściwej i godnej celebracji, zgodnie z harmonijną triadą początek – środek – koniec.

5.6. Funkcje lecznicze

Z prowadzonych badań wynika, że trójka jest liczbą najczęściej wykorzystywaną w magicznym lecnictwie ludowym. Zwracał na to uwagę już Jan Świątek w artykule z 1905 r. (zob. Świę Trzy). Także Toporow podaje, że w analizowanym przez niego zbiorze rosyjskich zaklęć liczba 3 występuje w blisko połowie wszystkich tekstów, w których wykorzystano liczby (Toporow 2005, 201). Trzykrotnie powtarzane są gesty, działania i formuły słowne. Liczba ta jest wykorzystywana w różnych kodach do tworzenia komunikatów, przy czym są one synonimiczne, a ich celem jest wzmocnienie efektywności wykonywanych działań (zob. Wójtowicz 2012c).

5.6.1. Trzykrotnie powtarzane gesty i czynności

W kulturze ludowej magia liczby 3 była wykorzystywana do przeciwdziałania *urokom* lub neutralizowania skutków między innymi złego spojżenia:

I jeszcze nieraz koń jak była ładny, jechał i ktoś wejrzał oczami i przeczył, to kuń się związał, turlał się. I mężczyzna, bo kiedyś nosili w butach takie wiechcie ze słomy, żeby było ciepło, włożyli but gumowy, to na spód włożyli słomy, żeby po prostu ciepło w nogi było. To wyciągał ten wiecheć z tego buta i tym wiechciem po czole ścierał. Albo koszule. [MW: Ile razy?] Trzy razy, do trzeciego razu trzeba było zetrzeć [MF, p. Kalisz]; wariant: [KG, P. Puławy].

Można wskazać wiele innych dolegliwości, nie tylko tych powstałych na skutek zauroczenia, podczas leczenia których wykorzystywano potrójny gest spluwania:

Wróż, lecząc bydło, niekoniecznie widzieć je potrzebuje; dość, aby mu pokazać trochę sierści z chorej sztuki bydła. Wziąwszy tę sierść, obchodzi on z nią stół trzy razy i splunąwszy trzy razy, zamawia temi słowy: „w imię Matki Boskiej mocy i Świętych dopomocy, idź (złe) na bory, lasy, na wieczne czasy” itd. (K 35 Prze 237).

Polifoniczność kodów wykorzystywanych podczas odczyniania *uroków* dostrzegł między innymi Jan Adamowski, który pisał: „Jednakże w świetle współczesnego pojmowania lecznictwa ludowego, zamówienia, ale również inne gatunki folkloru wykazują bardzo silny związek z całokształtem sytuacji, w której występują. [...] są wieloaspektowymi tekstami kulturowymi, ściśle wiążącymi zarówno znaki słowne jak i znaki kodów niewerbalnych” (Adamowski 2006, 8). W trakcie takich działań nakładają się na siebie różne plany wyrażania i kumuluje symbolika. Liczba 3 w powyższych relacjach odnosi się między innymi do gestu spluwania. Wydzieliny ludzkie to substancje graniczne, „są one intrygujące przez swoją dwuznaczność, pośrednie usytuowanie w opozycjach człowiek – nie człowiek, życie – śmierć” (Stomma 1986, 153), ich ambiwalentny charakter prowadzi do tabuizacji. Trzykrotne splunięcie może oznaczać zabezpieczenie przed szkodliwym działaniem *uroku*, ale jest to również symboliczne pozbycie się tego, co złe – ślina zostaje utożsamiona z chorobą, która poprzez splunięcie zostaje wydalona z organizmu, a trzykrotność potwierdza dobitnie ten fakt. Ponadto potęguje jego skuteczność oraz inicjuje zmianę niepożądanego stanu.

Obok plucia można więc wskazać cały repertuar powtarzanych trzykrotnie gestów wykorzystywanych w etnomedycynie, na przykład chuchanie²⁰, pocieranie czy zlizywanie. Znaczenie takich gestów (zob. Mosz Kul 2, 265–305) zostaje wzmocnione i utrwalone przez ich trzykrotne powtarzanie:

Stawał on przed osobą wrzeczoną, a szeptał w cichości słów kilka, dmuchał na nią, od nóg zaczynając aż do głowy, trzy razy. Tak więc urok zdjęty został, a starzec wśród wykrzyków wdzięczności z nagrodą odchodził (K 34 Cheł 146);

One to na przykład, jak dzieci się urodziły i niektóra się tam śmiała, że przysła i jakieś tam cary, jak dzieciak się darł, ryczał, to tak mówili na Kurpiach, że darł się, ryczał, to jakieś tam coś wzięła szmaty, tam coś, ale ona tego głośno, nikt nie mówił, że tam po twarzy, trzy razy w koło za ten i coś tam, takie coś było. [MW: Ale że trzy razy co?]. W twarz tak i coś tam powiedziała, taki gest [CL, p. Ostrołęka];

No to znowu i to te uroki to jeszcze teraz są. Bo ja wiem, jak wnuczek mój, jak ktoś na niego zobaczy, bo jest ładny chłopoczek, to przyroku dostanie, głowa go boli już, cały rozpalony jest, taki nerwowo i do trzeciego razu córka językiem mu zlizuje z czoła, to mu potem przejdzie, bo mówią, że tak się przyrok odczynia [MF, p. Kalisz];

²⁰ Na cierpiącego ból głowy, znachorki wezwane do niego *dmuchają po trzykroć* (K 34 Cheł 211); Dużym gwoździem robią w wierzbie dziurę, w którą chory *trzykrotnie chucha*, wydychając chorobę, i *natychmiast tym samym gwoździem zabija się dziurę*, aby choroba nie mogła się z niej wydobyć. *Wierzbą w kilka dni uschnie, lecz chory będzie wyleczony* (Bieg Lecz 313).

Popatrzyła, potem przyszła do mnie, bo mnie głowa strasznie bolała, wzięła mój rąbek koszuli czy tam czego, umocala i tam poobcirała mnie po ty głowie do trzech razy. Można też było wziąć do buzi, ale jak dziecko małe, to by wypilo nie, trzy razy i wypluć, do buzi i wypluć trzy razy, i potem szła na pole z tym naczyniem i tam na psa uroki, nie oglądając się na tego, tak a to jest prawda, ja to robiłam moim wnuciom [KR, p. Kolbuszowa].

Czynności wykonywane raz są neutralne, dwukrotnie – mają charakter statyczny²¹, dopiero trzykrotnie powtórzone wprowadzają dynamizm i dosadność, które pozwalają odwrócić grożące niebezpieczeństwo lub go uniknąć. Z tego względu współtworzą sprawczy charakter rytuałów leczniczych. Potrójne gesty i czynności w lecznictwie ludowym występują bardzo często, co podkreśla jedna z informaterek:

Przy kadzeniu to wymawiano te trzy. I tak to powtarzało się, bo czasem takie były sytuacje, że jakieś zaklęcia czy coś, to przeważnie trzykrotnie to było robiono. Także to trzykrotne to miało bardzo wielkie znaczenie [ZD, p. Olecko].

Można więc podać wiele przykładów leczenia wykorzystującego liczbę 3:

To na przykład jak dziecko dostało miesięcznika²², to go podawali trzy razy nad studnią [EW, p. Puławy];

[...] schylić się nisko do ziemi trzy razy, tak aby przez rozkroczone nieco nogi zobaczyć za sobą niebo; wtedy uroki odejdą (K 34 Cheł 144–145);

Trzy razy należy choremu wleźć do pieca i tam po 7 minut siedzieć – na febrę (K 17 Lub 162);

Jak człowiek zachorował, to się ten poświęcony w wianku rozchodnik w wiankowy czwartek sypało w jakieś pudełeczko i zapalało się i właśnie tu się chodziło na opak w tym wokół tego łóżka chorego trzy razy [EW, p. Puławy].

Ponadto Henryk Biegeleisen przedstawia następujące sposoby wykorzystywane przy różnych dolegliwościach: *na bolaka na nodze objechać na siekierze trzy razy po chałupie a gdy to nie pomaga, obejść nóż trzykrotnie na opak (Bieg Lecz 99);*

²¹ W terapiach ludowej przeważają trzykrotne powtórzenia, ale można wskazać nieliczne przykłady dublowania magicznych i sakralnych gestów: *Potem mówi raz jeden: „to żyto, to pszenicy, to jaczmiń, to boroch!” Chucha po dwakroć na oko i za każdym razem spluwa na ziemię. Potem żegna się sama krzyżem świętym i odchodzi (K 34 Cheł 207).*

Ale proszę państwa, co to było za... takie, do dziś nie wiem, zamawianie wściekliczny. [...] Coś z książki z jakiejś odmawiał 15 minut przed wschodem, 15 przed zachodem słońca i... no, to zależy jak komu, nieraz jak był człowiek mocno ugryziony, to tam i trzy razy trzeba było do niego pójść, ale... dwa razy trzeba było się przeżegnać zanim i nie było przypadku, żeby ktoś zachorował (Bart Wąż 208).

²² Choroba spowodowana przez światło księżyca, który świecił na dziecko w nocy.

na suchoty trzykrotna kąpiel w wodzie, w której zagotowano mrowisko (Bieg Lecz 190); niewydarzone dziecko przesadzają *trzy razy przez dąbek* (Bieg Mat 335); chore dziecko przeciska się *trzy razy pomiędzy nogami drugiego* (Bieg Mat 335); *zaogniony palec trzy razy tuż po sobie zamaczany w gorącej wodzie, szybko się zagoi* (Bieg Lecz 91). Trzykrotnie powtarzane czynności wykorzystywano także do leczenia zwierząt, na przykład obcierano *trzy razy po krzyżu i zadzie święconym obrusem, tj. obrusem z ołtarza* (K 34 Cheł 169); w czasie zarazy kadzono oborę łbem końskim, *obchodząc ją po trzykroć* (K 34 Cheł 212). Procedurę opartą na liczbie 3 obrazują również następujące przykłady:

I ta krowa się przewróciła nogami do góry, no cuda były. No i akurat tam jakaś babka była też i kazała krawat dziadka. I ten krawat położyli krowie na grzbiecie i ona przez ten krawat trzy razy ugryzła tą krowę na tych plecach. To pamiętam, jak dzieciak byłem, to opowiadali. I krowa wstała, otrząsnęła się, tak jakby strząsała z siebie to wszystko, strząsnęła się i potem poszła, piła wodę z tej bali [JM, Krzyżówki, 2014];

Jak ktoś urzekł prosięta [...] wtedy małe prosięta, to się brało takie spodnie męskie i przez nogawicę się przesadzało na opak trzy razy, a jak już były takie większe i nie mieściły się, to się z tymi spodniami trzy razy na opak obchodziło ich [EW, p. Puławy].

Wyróżnia się także grupa działań, podczas których potrójnie wykorzystywany jest charakterystyczny przedmiot: *narodził na ciele ludzkim pozbywa się, naciśkając ją trzykrotnie palcem umarłego* (Bieg Lecz 68); *chore śmiertelnie dziecko [...] kąpią w wodzie, do której biorą trzy razy piasku z mogił* (Bieg Lecz 70); jeśli ciężarna kobieta dotknie swej twarzy w czasie pożaru, dziecku grozi, iż w tym miejscu będzie miało znamię – aby temu zapobiec *trzy razy potrze miejscem (łożyskiem) kobiecym zaraz po narodzeniu dziecka* (Bieg Mat 39); aby usunąć guzy na ciele, należy *przeżegnać je trzy razy ślubną obrączką* (Bieg Lecz 98); na ból zęba pomaga *potarcie kością z cmentarza 3 razy* (Bieg Lecz 169); na chrypę – *trzykrotne posmarowanie pięt dziecka uryną świni innej płci niż dziecko* lub trzykrotne gryzienie przez starszych świńskiego koryta (Bieg Lecz 181); *bołaczki za uchem leczą, pocierając 3 × kamieniem, który spadł z nieba lub nie widział jeszcze nigdy słońca* (Bieg Lecz 184). W trakcie magicznego leczenia wykorzystywano przedmioty o charakterze mediacyjnym, które zyskały taką właściwość poprzez styczność z osobami, które znajdowały się w środkowej fazie obrzędu przejścia. W powyższych przykładach są to rekwizyty, które miały kontakt ze zmarłym, z rodzącą kobietą oraz z panną młodą. Wykorzystywano także odchody zwierzęce lub atrybuty, które miały w inny sposób styczność z zaświatami (kamień spadający z nieba), bądź zwierzęta

– względu na ich znaczenia konotacyjne (świnia). Wspólną ich cechą pozostaje jednak to, że aby zwiększyć skuteczność aktu leczenia, w którym są one wykorzystywane, muszą być użyte trzykrotnie.

Ta ostatnia grupa ludowych recept pokazuje dobitnie, że trójka łączy się z takimi fragmentami rzeczywistości, które nie są neutralne znaczeniowo, a kultura ludowa przypisuje im naddane znaczenia. Częstokroć są to czynności, gesty czy atrybuty szczególnie związane z *sacrum*, w jakiś sposób wyjątkowe czy mediacyjne. W połączeniu z liczbą 3 ich moc lecznicza wydaje się niepodważalna (Toporov 2005, 216). Ponadto zabiegi te stanowiły rodzaj miniscenek teatralnych, czy – jak określiła je Marczevska – *performance*, gdyż rytuał leczniczy wprowadza efekty dramatyczne i polega na stosowaniu działań werbalnych i niewerbalnych (Marczevska 2012, 296–299). Trzykrotne powtórzenia doskonale się w nie wpasowują, gdyż wzbogacają ich dramatyzm, akcentują ważne momenty, wprowadzają ruch i dynamikę, a tym samym wzmacniają ich skuteczność.

5.6.2. Magia słowa

W kulturze ludowej słowa mają moc oddziaływania na rzeczywistość. Są w szczególności sposoby połączone z obiektami i wypowiedziane w odpowiedni sposób mogą mieć realne skutki. W wypowiedzi musi jednak tkwić siła zdolna skłonić nieziemskie moce do posłuchu i uległości²³. Dlatego aby miała ona charakter performatywny, należało spełniać określone kryteria, między innymi dotyczące liczby powtórzeń – odpowiednie formuły słowne były zazwyczaj powtarzane trzykrotnie. Jako przykład można przytoczyć relację znachorki, o tym jak wyleczyła przestraszonego chłopca:

²³ Jan S. Bystron twierdzi, że magia języka opiera się na myśleniu prelogicznym i polega na przekonaniu, że: „Słowa, które istotnie wiążą się z przedmiotem, nie są jego oznaczeniem, lecz jak gdyby jego częścią” (Bystron 1980, 205). Już Bronisław Malinowski wskazywał, że formuły słowne mają największą pragmatyczną moc, gdy są wypowiedziane w ramach sytuacji, do której przynależą. Słowom towarzyszą inne kody wyrażania, które są synonimiczne – wyrażenie tego samego za pomocą różnych środków wzmacnia skuteczność leczenia. Formuła *zamawiania* jest złożona i można w jej obrębie wyróżnić kilka segmentów konstrukcyjnych oraz strategii zwracania się do choroby. Ze zgromadzonych relacji wynika, że aby formuła miała magiczną moc leczenia, nie tylko musi zostać odtworzona jej wewnętrzna struktura, ale konieczna jest także realizacja kodów niewerbalnych (Adamowski 2006, 10–11) oraz innych ważnych kontekstów sytuacyjnych. „Tradycyjna formuła, wygłoszona w stosownym miejscu i czasie, ma oddziaływać za pośrednictwem księdza czy czarownika na siły ponadludzkie. Oczywiście, formuła taka ustala się w określonej formie i jest skuteczna tylko przy zachowaniu najściślejszym tekstów i wymogów miejsca, czasu i osoby, zgodnie z zasadami magii” (Bystron 1980, 207). Szerzej na temat magii słowa zob. Malinowski 1987; Kot Las 1969; Bystron 1980, s. 204–218; Adamowski 1991, 97–105; Chudzik 2002; Niebrzegowska-Bartmińska 2001; Adamowski 2006; Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 109–133; Engelking 2000; Marczevska 2012, 273–299; Wójtowicz 2012b i inni.

Na progu wyjściowych drzwi [ustawia się pacjenta – przyp. aut.], i to się nożem, bierze noża i tak: „Bede wycinała rogi, nogi, żeby sie strachy nie szerzyli, kości nie łamali, czerwone rozganiiali, za Bożą pomocą, przykładowo Grzegorzowi spokój dali, jak to dziecko miało na imię, czy Waldek, czy tam jak, i tak trzy razy, trzy razy, żeby na bory, lasy twardą dębinę, na białą brzezinę, twardą dębinę, tam sobie hulajcie, Grzegorzowi spokój dajcie!” To taka [Śmiech]. I pani pomogło dziecku. Pomogła, przyjechali później już trzeci raz z dzieckiem, to i ten chłopok taki już wesoly, a tak na początku się bał [BP, p. Włodawa].

Podjęte działania lecznicze mają charakter wielokodowy. Zostają tu wykorzystane środki: mediacyjna przestrzeń, próg czy nóż, czyli atrybut, którego domeną jest ostrość. Jednak zasadniczą częścią zabiegu jest trzykrotnie powtarzane zaklęcie, odsyłające chorobę w miejsca odległe człowiekowi. Ma ono na celu wzmocnienie efektu perlokucyjnego, czyli wpływu na odbiorcę, co prowadzi do realizacji zasadniczej funkcji leczenia opartego na magii słowa, jakim jest zmiana niepożądanego stanu rzeczy. Powtarzana formuła magiczna zmusza do uległości antropomorfizowaną chorobę:

No te zamowe, to bardzo krótka modlitewka jest. O to się tu nagra. To mówiła tak: „Obłoki, obłoki zabierzcie z tego dziecka, tam imię musiała wymówić, te uroki, chłopskie pod czapeczke, babskie pod czepeczek, żydowskie pod warkoczyk. Proszę-Matkę Boską do pomocy!”. I to przeżegnała i to trzy razy tak. I zdrowaś Mario i znowu trzy razy to samo [BP, p. Włodawa];

Na kołtuna trzeba wymówić trzy razy: św. Benonie, idź precz kołtonie! (K 3 Kuj 95); warianty (trzykrotnych powtórzeń formuły słownej): (K 34 Cheł 145; Bieg Lecz 41);

Osoba w Augustowskim, dotknięta liszajem, zbiera palcem o wschodzie słońca roś z szyb okien i smarując nią liszaj, powiada trzykrotnie:

Dzień dobry! (dobry wieczór) liszaju,

Precz świnią M a s z a j u (?)

Dzień dobry, panie liszaju

Nie bądź jutro, tylko dzisiaj (Bieg Lecz 119)²⁴.

Wyrażenie tego samego za pomocą różnych środków wzmacnia skuteczność leczenia, gdyż „słowa i czynności w zamówieniu mają te same intencje – zgodnie z przekonaniem, że skutek zamawiania jest tym pewniejszy, im silniej zostały wzmocnione działania” (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 192). Aby taki akt

²⁴ Henryk Biegeleisen przytacza więcej przykładów formuł słownych trzykrotnie powtarzanych podczas leczenia, są to: powtarzanie tekstu zamawiania (Bieg Lecz 221–222); zażegnwanie uroków (Bieg Lecz 243); zażegnwanie płaczków (Bieg Mat 312); odpędzanie nocnic (Bieg Mat 315).

werbalno-akcyjny był skuteczny, niezbędne jest spełnienie wszystkich wymogów, wierne odwzorowanie odpowiednich magicznych formuł i gestów we właściwym miejscu i czasie. Są to więc utrwalone działania językowe wraz z przypisaną im konwencjonalną sekwencją zachowań o nienaruszonej strukturze, pełnią zatem funkcję rytualną (Chudzik 2002, 61). Płynie stąd wniosek, że trzykrotne powtarzanie jest częścią tej obligatoryjnej struktury, bez niego cały akt traci leczniczą moc lub jest ona znacznie słabsza.

Wyróżniającą się grupą zamówień, opartą na liczbie 3, są teksty o następującej budowie:

Po odmówieniu modlitwy („Zdrowaś Marja”) mówią:

Święta Otylja trzy córki miała:

Jedna przędła, druga motała,

Trzecia trzy dziewięć uroków odmawiała...

Po czym lekarka odmawia znów trzy Zdrowaś Marja, które ofiaruję do Matki Boskiej, do Przemienienia Pańskiego i do św. Otylii, patronki od uroków bolenia (Bieg Lecz 243).

W powyższym zamówieniu (i jemu podobnych) trójka ujawnia liczbę bohaterów, córek świętej, które wykonują różne działania, najważniejsze jednak z punktu widzenia intencji i funkcji tekstu są działania ostatniej z nich (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 340–341).

Słowo magiczne działa, ale tylko wtedy, gdy zostanie zorganizowane we właściwy sposób, a jednym z elementów tej właściwej organizacji jest trzykrotne powtarzanie. Należy zaznaczyć, że z perspektywy komunikacyjnej są one redundantne, mają natomiast charakter performatywny, analogicznie do sprawczej mocy słów. Marczevska pisze: „Pragnę też zwrócić uwagę na terapeutyczny, wykorzystywany we współczesnej psychologii, aspekt owego spektaklu, w którym uczestniczy chory i zamawiający (czasami przy udziale innych osób, a więc publiczności): rytualne powtarzanie słów przy wykonywaniu określonych czynności jest związane z *afirmacją*, psychotechniką, wedle której można myślenie ludzi przeobrażać dzięki językowi, powtarzanie zaś określonych formuł buduje świat i kreuje rzeczywistość, w której człowiek żyje” (Marczevska 2012, 289).

5.6.3. Czas i przestrzeń

Niektóre wymogi w ludowym lecznictwie magicznym dotyczą odpowiedniego czasu i miejsca, które są także związane z trójką. Liczba ta zostaje wykorzystana już w działaniach prewencyjnych:

Bo to jak była taka wielka choroba, to mówili, że jak postawi się trzy krzyże, na granicach, na miedzach, na rozstajnych miedzach, to tyfus ma ustąpić, zginie. To było przed pierwszą wojną. U nas panował tyfus. I mój dziadek te trzy krzyże wycieszał i wystawił te krzyże (Ad Mag 262).

Opisana praktyka opiera się na światopoglądzie magiczno-religijnym. Krzyże zostają postawione na miedzy, stanowiącej „jeden z centralnych punktów językowego i pojęciowego pola granicy” (Adamowski 1999, 138), która dzieli niejednorodnie postrzeganą przez nosicieli i nosicielki kultury ludowej przestrzeń. Granica rozdziela świat oswojony od obcego, jednak jako przestrzeń pośrednia należy do jednego i drugiego porządku, dlatego ma charakter mediacyjny. Krzyż natomiast jest ważnym symbolem, który pełni przede wszystkim funkcję sakralizacji: w chwili szczególnego „zagrożenia własnej przestrzeni sens stawiania przydrożnych krzyży (według specjalnych wymogów) można zatem interpretować jako rodzaj kumulatywnego, tj. jednocześnie odwołującego się do wielu środków, przywołania *sacrum* w celu wywołania skuteczniejszego i pozytywnego oddziaływania świętości na danym obszarze” (Adamowski 1999, 220). Trójka jako liczba mediacyjna także pośredniczy w sprowadzaniu z zaświatów mocy potrzebnej do zabezpieczenia. Analogicznie do krzyża jest uznawana za liczbę świętą, jej boski pierwiastek wzmacnia sens działania, którego celem jest neutralizacja grożącego niebezpieczeństwa. Konglomerat działań magiczno-religijnych w ludowym światopoglądzie jest środkiem o dużej mocy i skuteczności – zaporą z trzech krzyży ma być nieprzekraczalna dla choroby.

Działanie o podobnej strukturze jak w przypadku prewencji, ale w mniejszym wymiarze, opisane zostało w poniższej relacji:

Aby ustąpiła cholera, grodzi się w Masłowie przez drogę we wsi płot i wsadza się trzy krzyże z patyków, widocznie aby cholerze zagrozić przystęp do wsi. W tym celu grodzią płot przez drogę, w tym miejscu, gdzie świeżo umarł człowiek na tę zarazę (Bieg Lecz 301).

Łączenie się trójki ze świętym i tak mocnym symbolem jak krzyż podnosi jej rangę i potwierdza, że ma ona także szczególny związek z *sacrum*. Ponadto pokazuje, że zabezpieczenie granic poprzez potrójone krzyże występowało w różnych wariantach:

A krzyże się robiło, na gromniczny zawsze się robiło krzyże, żeby diabeł nie rzunął. Zapali się gromnicznu, zawsze na godne święta ju pościerałam, w futrynach krzyżiki se porobie. I teraz jeszcze gromnice se zapale o raz, dwa, trzy, zawsze przeżegnają się, żeby Bóg bruniał i "o tak. "od nieszczęścia [WW, p. Puławy].



Trzy krzyże na górze zamkowej

Foto: Eugeniusz Grocholski, 1918–1933, Narodowe Archiwum Cyfrowe, https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/5959559/obiekty/250171#opis_obiektu [data dostępu: 22.04.2024 r.].

W ludowym lecznictwie magicznym mediacyjną i graniczną przestrzeń przywoływano także w celu przywracania zdrowia:

*„To w zagacie ktoś ci pewnie płaczki podłożył.” No i te matki szukały biedne po tej zagacie tych płaczków, nieraz to i znajdowały, to jak znalazła, to trzeba było wynieść gdzieś tam za **trzecią miedzę**, dopiero płaczki miał przestać [HP, p. Ryki]; wariant: lalki wyrzucano na rozstajne drogi [EW, p. Puławy].*

Punktem krytycznym dzielącym *orbis interior* i *exterior* w powyższej relacji jest *trzecia miedza*. Ma ona charakter bardziej świadomościowy niż realny, trudno jest bowiem wskazać konkretnie, gdzie się ona znajduje. Wierzenie opiera się więc przede wszystkim na symbolice miedzy jako granicy i liczbie 3. Na podobne praktyki zwracał uwagę także Jan Adamowski, który pisał, że w wierzeniach magicznych dopiero na trzeciej miedzy można zakopać (to jest skutecznie unicestwić) jakiś zaczarowany atrybut. Kwantytatywna charakterystyka miedzy wprowadza dodatkowe konotacje treściowe, które w przypadku trójki wynikają z jej nieparzystości, która łączy się z żeńskością, materialnością, a więc także z ciemną, czy nawet złą stroną świata, stąd jej udział w praktykach magicznych (Adamowski 1999, 141).

Obowiązywała zasada wzmacniania mocy granic, a więc bardziej skuteczne pod względem magicznym były skrzyżowania, czyli miejsca, gdzie łączyły się płoty lub rozstajne drogi (Adamowski 1999, 17):

*Jak dziecko było chore, takie nyndzne, to kumpały w ziele (święconym na Matkę Bosko Zielno). To się ukrzyżo tak ze wszystkiego po trochu. To tam wszystko było ziele i w tym ziele się dziecko kumpało. I to się kumpało trzy razy: raz przed słońca wschodem, drugi raz na wieczór i trzeci raz znów rano na drugi dzień. To trzy razy. I te wode się wyliało, gdzie się **trzy płoty schodzi do kupy** (Ad Zn 80); wariant: (Bieg Lecz 127);*

*Aby zdjąć uroki (w Jaćmierzu, pow. sanocki), nabierają do skopca wody w miejscu, gdzie się **trzy potoki schodzą** (Bieg Lecz 247).*

Znaczenie granicy jest potęgowane poprzez kumulację symboli granicy, a jednocześnie wzbogacone o mediacyjną, sakralną, ale i powiązaną z ciemnymi mocami symbolikę trójki.

Mediacyjna przestrzeń, ale o innym charakterze, zostaje wskazana w relacji:

W chorobie suchot dzieci: kąpanie w odwarze ziemi, wziętej z cmentarza z 3 «chłopskich» grobów (Święt Trzy 395).

Ziemia z grobów, ze względu na styczność z nieboszczykiem, przestaje być neutralna, jednak jej lecznicza moc powstaje poprzez potrójenie wymogu związanego z miejscem (lokatywnego).

Obok przestrzeni w lecnictwie były wykorzystywane także charakterystyczne punkty czasu, szczególnie zaś newralgiczne „progi” dnia i nocy, kiedy światło zmag się z ciemnością, czyli świt i zmierzch (Brzozowska-Krajka 1994, 136), oraz fazy centralne, czyli południe i północ, kiedy to następowała komunikacja z bóstwami i najwyższa emanacja ich mocy (Brzozowska-Krajka 1994, 141). Ze zgromadzonych relacji wynika, że przywoływano świt, południe i zmierzch, łącząc je w trójkowe kompleksy temporalne:

Chory na żółtaczkę, szczególnie gdy mu białka oczu żółcią zachodzą, powinien się przегlądać w czystym złocie, na przykład w dukacie lub w kielichu kościelnym, i to po trzykroć na dzień o wschodzie i zachodzie słońca i w południe (K 34 Chel 211);

Leczenie febry w okolicy Gniezna odbywa się w ten sposób: matka chorego dziecka wrzuca przez trzy dni po trzy ziarna napęcniałego grochu: rano, w południe i wieczorem (Bieg Lecz 311).

Trójka ma więc kilka stałych odniesień do chronotopu w medycynie ludowej. Są to przede wszystkim granice, zarówno przestrzenne, jak i czasowe, które, charakteryzowane przez tę liczbę, stają się właściwe dla zabiegów magicznych. Zaś trójka w połączeniu z mocnym symbolem, jakim jest krzyż, sakralizuje newralgiczną przestrzeń graniczną. Każdorazowo takie zestawienia nadają zabiegom leczniczym dużą skuteczność.

5.6.4. Krotności liczby 3

Zwiększenie mocy w ludowym lecnictwie magicznym polegało na kumulowaniu różnych kodów, powielaniu treści o wspólnej wykładni symbolicznej. Dodatkowo efekt intensyfikacji można uzyskać poprzez mnożenie trójki. Ludwik Stomma wskazuje: „W przypisach «medycyny ludowej», dotyczących zwalczania zaistniałych już chorób, napotykamy niezwykle często wskazania ilościowe. Nie są one nazbyt urozmaicone – przeważa liczba trzy, często podnoszona do drugiej, trzeciej, a nawet czwartej potęgi” (Stomma 1986, 172). Efekt wzmocnienia poprzez potęgowanie trójki jest widoczny w relacji na temat leczenia płaczków, które polegały na długim i uporczywym płaczu dziecka o określonej porze dnia lub nocy. W celu pozbycia się tej dolegliwości należało podjąć następujące działania:

I wtedy matka, ktoś z rodziny musiał zrobić takie z gałganków, bo kiedyś takie gałgankowe się robiło, dziewięć lalek, po trzy te lalki związał do siebie, po trzy i potem razem je związała, czyli dziewięć było ich razem, i no ktoś musiał pójść z domu i rzucić te lalki na rozstajne drogi, rzucił te lalki. I dopóki nikt tych lalek nie podjął, to to dziecko jakby miało płaczki, a wierzono, że jak ktoś podejmie te lalki, to wtedy płaczków nie będzie, płaczki, no zabierze te płaczki [EW, p. Puławy].

Pomimo że w relacji pojawia się dziewięć lalek, zawarte jest w niej wyraźne odniesienie do trójki (3×3). Lalki skonstruowane są w myśl zasad magii sympatycznej – podobne czyni podobne (zob. Frazer 1965, 37). Stąd choroba u dziecka obrazowana jest tu przez miniaturki człowieka. Przeniesienie ich do obcej przestrzeni sprawia, że wraz z nimi znikają uciążliwe dolegliwości. Lalki, w postaci tripletów, stają się zatem nośnikami choroby, przywołują i intensyfikują moce trójki, która powoduje zmiany i otwarcie, dlatego choroba może „odejść”. Magiczne właściwości dziewiątki wynikają z mnożenia trójki, *trzy po trzy* stanowi zwiększenie, kumulację mocy: „Znaczenie dziewiątki polega przede wszystkim na trzykrotności liczby trzy. Tak więc to, co odnosi się do trójki, może być zintensyfikowane przez tę prostą multiplikację” (Kow Lek 284). Dziewiątka jako iloczyn trójek staje się liczbą „doskonałości doskonałej” (Kemp SInd 256). Dlatego liczba 9 jest szeroko rozpowszechniona w zabiegach magicznych u Słowian²⁵.

Także w innych przykładach zostaje wykorzystana potrojona trójka. Liczby dają bowiem możliwość wielokrotnego mnożenia, a więc, przenosząc to na poziom symboliczny, można powiedzieć: intensyfikacji mocy i poprawy skuteczności leczenia. W magii ludowej często pojawia się kombinacja liczb 3 i 9, a także zbitka liczbowa *trzy dziewięci*:

*Przeciw jęczmieniowi na oku radzą w Lubelskiem trzy dziewięci ziaren jęczmienia
przerzucać przez głowę trzy razy, stojąc przed płonącym kominkiem* (Bieg Lecz 145);

Oto jak pieśń śląska uczy leczyć urok:

*Trzy węgielki w wodę kładź,
trzykroć głowę zmocz dziecięciu
i nad dymem różg dziewięciu
dziewięć razy kadź*
(K 43 Śl 71);

²⁵ Liczne przykłady wykorzystania dziewiątki podaje na przykład Radenković. Zwraca on uwagę, że symbolika tej liczby wynika z faktu, że jest ostatnią z liczb z pierwszej dziesiątki, a więc zarazem początkiem i końcem, czyli granicą, powyżej której zaczyna się nowy poziom liczenia. Główne symboliczne znaczenie tej liczby w kulturze serbskiej i blisko spokrewnionych z nią kulturach, które można zilustrować wieloma przykładami, sprowadza się do następującego: ostatnie, odległe, inne, graniczne (Radenković 2012, 73–78).

Chorobę ócz zamawiają: [...] Jak ta rosa znikła, ulotniła się w powietrzu, tak też niech te trzy razy dziewięć czarów znikną i rozejdą się w powietrzu (Bieg Lecz 50);

Aby róża znikła, nakreślają dokoła rany dziewięć krzyżyków trzech królewską kredą i powtarzają po trzykroć słowa łacińskie: Rosa passor syx pilla (sześć pigulek) (Bieg Lecz 40); wariant: [ZC, p. Puławy: leczenie róży za pomocą dwunastu lnianych tebków].

Ponadto można wymienić więcej przykładów ukazujących wykorzystanie krotności trójki – dziecko chore na suchoty przeciągają przez ucha dwóch kulebów i stół: *owe trzy „roboty” z dzieckiem powtarza się trzykrotnie a gdy to nie pomaga, ponawia się ten proceder do dziewiątego razu* (Bieg Mat 334); kąpiel „trzy dziewięci” tj. $3 \times 9 = 27$ *baranich nóżek* – robią z nich kąpiel albo każą wziąć ziemi z dziewięciu grobów i dać do kąpieli, w której suchotnika trzy razy kąpią (Bieg Lecz 190) lub kąpiel z dodatkiem po trzy wierzchołki z dziewięcionakich drzew lub po trzy trzaski z dziewięciu progów – gotują je w wodzie i kąpią chorego (Bieg Lecz 190). Trzy dziewięci stanowi apoteozę trynitaryzmu. Wszystko, z czym ma styczność ta kombinacja liczbowa, zostaje napelnione wyższą energią czystej sakralności, która może przeistoczyć zło w dobro, niedostatek w dostatek, a chorobę w zdrowie (Toporov 2005, 216). Ponadto Ljubinko Radenković zwraca uwagę na związek tych liczb z czasem, gdyż 3×9 oznacza liczbę dni miesiąca księżycowego (Radenković 2012, 77). Działania oparte na tych kodach liczbowych zyskują dodatkowo wymiar kosmiczny.

Kumulację trójki można zwiększać do dużych liczb, co obrazuje sposób na pozbycie się krasnoludków, które dają się we znaki, występując pod postacią obrzydliwych robaków. Aby się ich pozbyć, tnie się 81 patyków ($3 \times 3 = 9$; $3 \times 9 = 27$; $3 \times 27 = 81$) i rzuca na wodę (Bieg Lecz 5).

Liczba 3 w medycynie ludowej wpisuje się w znaczenie aktu leczenia, którego nadrzędnym celem jest przywrócenie zdrowia. Trójka i jej krotności są tak nagięte, że formują wyróżniający się i obligatoryjny składnik magicznych aktów leczenia, czyli kod liczbowy, który jest niezbędny dla zachowania skuteczności podejmowanych działań.

5.7. Funkcje magiczne

Trzykrotne powtarzanie, przede wszystkim czynności i gestów, odnajdujemy także w działaniach magicznych. Ich symbolika, funkcje i sposób realizacji są analogiczne do opisanych wyżej działań podejmowanych w medycynie ludowej. Z tą różnicą, że o ile w lecznictwie są one nakierowane na wywołanie pozytywnych skutków,

o tyle w magii odwołanie do sił i mocy nadnaturalnych ma na celu wywołanie skutków zarówno pozytywnych (magia miłosna, płodnościowa, ochronna), jak i negatywnych (czarna magia). Wspólnym mianownikiem tych działań, podejmowanych z różną intencją, są trzykrotne powtórzenia: dla pozyskania miłości: *Gdy ukochany jedzie drogą, to dziewczka chwytą garść piasku z przed niego i po trzykroć ciska mu nim w oczy* (K 34 Cheł 161); dla uzyskania siły:

Wilija św. Wojciecha [...] kto dnia tego węża zabije, głowę mu utnie, do głowy tej włoży trzy ziarenka konopne i do ziemi zakopie, a potem, gdy konopie urosną, nawije z nich sznur i opasze się nim, będzie taki mocny, że go nikt nie potrafi zwyciężyć (K 19 Kiel 202);

W celu spowodowania liczego potomstwa u kury za odlatującym stadem gęsi bierze się po trzykroć z ziemi garść zeschłej trawy czy śmiecia, słomy lub piasku, wedle tego, gdzie się wtedy stoi i co się ma właśnie pod nogami, i rzuca się tęp za odlatującym stadem (K 34 Cheł 171); aby dziecko szybciej zaczęło chodzić:

[...] trzeba je przeprowadzić trzy razy tam i z powrotem przez obuch siekier, widocznie przeznaczonych do rozcięcia niewidomych więzów, [...]. Gdzie indziej dziecko, jeżeli ma wcześniej chodzić, przeprowadzają po trzykroć przez próg (Bieg Mat 182).

Za szczęśliwą wróżbę podczas drogi z kościoła z gromnicą uznaje się, kiedy trzy krople wosku na ręce padną (K 24 Maz 114). Potrójne czynności wykorzystywano także, rozpoczynając gaszenie pożaru: *ktoś rozebrany do naga obiegł trzy razy palący się budynek* (K 34 Cheł 255). Trzykrotne wytyczenie okręgu jest obecne także w następującym wierzeniu: *złą jest przepowiednią, gdy się spotka na drodze zającą. Trzeba wtedy dla odwrócenia złego, obejść albo objechać trzy razy dokoła gruszę najbliższą stojącą* (K 34 Cheł 199) oraz w działaniu, które ma na celu zdemaskowanie czarownicy:

Prawie we wszystkich tutejszych parafiach panuje zabobonne przekonanie, że kto w czasie resurekcyi nie obejdzie w procesyi z kapłanem i z ludem trzy razy około kościoła, ten musi być czarownikiem lub czarownicą (K 19 Kiel 193).

Trzykrotne uderzenie dziewczyny, nawet niezamierzone, może mieć dla niej negatywne konsekwencje:

Nie należy nigdy za karę, a choćby żartem tylko, bić dziewczyny praczem (kijanką do prania), bo gdy się dziewczynę po tyle praczem trzy razy uderzy, to ona już nigdy dzieci mieć nie będzie, a więc i błogosławieństwa Bożego: grzech zaś za to spada całkowicie na tego, kto ją bił (K 34 Cheł 161).

Przedstawione relacje pokazują, że w magii, która stanowi próbę oddziaływania na zaświaty w celu wywołania pożądanych skutków w świecie realnym, została wykorzystana moc trzykrotnych powtórzeń. Pojawiają się one w towarzystwie działań i atrybutów nacechowanych symbolicznie, na przykład siekiery, progu czy zataczania okręgu, które zostają zintensyfikowane oraz wzbogacone o symbolikę liczby 3. Łącznie tworzą zestaw narzędzi, które w przekonaniu wykorzystujących je osób mogą powodować uległość wobec *sacrum*.

5.8. Podsumowanie

Liczba 3 w kulturze ludowej wyróżnia się w szeregu liczbowym, jest to liczba najbardziej obwarowana symbolicznie, ale też prototypowa, stąd duża jej użyteczność i powszechność. Z analizowanego materiału wynika, że czynnościom i gestom powtarzanym trzykrotnie jest przypisywana skuteczność. Są one wykorzystywane w lecznictwie, a więc w celu przywrócenia zdrowia, które jest jedną z naczelnych wartości w światopoglądzie ludowym. Popularność trójki w folklorze można też tłumaczyć relacyjnie: to, co jest pojedyncze, jest neutralne, natomiast dwójka wiąże się z kontrastem, dwubiegunowością, ale i – zazwyczaj niepożądanymi w sytuacjach obrzędowych i magicznych – zamknięciem i stabilnością. Trójka zaś znosi te sprzeczności, jest w niej rytm wyrażający idealną całość złożoną z początku, środka i końca. Jeśli coś ma zostać zaakcentowane czy wyróżnione z otoczenia, to idealnie nadaje się do tego trójka. Szczególnie trzykrotne powtórzenia współtworzą dynamikę obrzędu, wprowadzają ruch i energię. Z perspektywy komunikacyjnej są one redundantne, stanowią więc naddatek, który ma jednak charakter performatywny.

Liczba 3 jest wykorzystywana także w sytuacjach „komunikacji” ze sferą sakralną. Jest więc ona mediatorem – pośrednikiem między odmiennymi jakościami. Dla depozytariuszy i depozytariuszek kultury ludowej wiara w nieustanne oddziaływanie zaświatów na świat ludzki, ale i możliwość wpływania przez człowieka na tę odmienną sferę, jest naturalna i oczywista. Wymaga tylko znajomości specjalnego szyfru symbolicznego, zrozumiałego dla obu tych stron, a jednym z jego podstawowych elementów jest liczba 3.

Trójka stanowi figurę kognitywną, przy pomocy której człowiek konceptualizuje doświadczaną przestrzeń, dzieląc ją na strefy w układzie wertykalnym. Nie tylko przekłada się to na inne podziały przestrzeni, ale także ma konsekwencje światopoglądowe. Trójfazowy charakter obrzędów przejścia stanowi kościec dla

obzędów w kulturze ludowej, który dodatkowo jest uzupełniany przez trójkowe zbiory. Wynika to z przekonania o ważności tej liczby, jej mocy inicjowania metamorfoz, ułatwiania przekształcenia i mediowania, a cechy te są szczególnie ważne podczas zmiany statusu.

Liczba ta wykazuje dużą łączliwość z postaciami, co jest widoczne przede wszystkim w bajkach i pieśniach. Funkcjonuje tam jako zasada konstrukcyjna tekstów, służy gradacji napięcia. Staje się synonimem dynamizmu prowadzącego do pożądanej zmiany. Egzplikacja znaczenia trójki w tekstach folkloru wskazuje na niezwykłą trwałość kodów liczbowych, które opisują podstawowe sposoby konceptualizacji i porządkowania świata realnego i fabularnego.

6 | Liczba 4

Od najdawniejszych czasów liczba 4 była uznawana za symbol trwałości i statyczności. To ona kształtuje obraz uniwersum w jego aspektach przestrzennych i czasowych, człowiek wyznaczył bowiem cztery strony świata i cztery pory roku. Badacze i badaczki kultury wskazują także, że to czwórka charakteryzuje żywioły (Her Lek 29, s. 33; For Sym 44; Hof Lek 20; Kow Lek 283; Lur Słow 40; Cir Sym 225; AlvSim Sym 37–38; Kop Sym 61–62). Obrazowo symbolika tej liczby jest wyrażana poprzez krzyż, który stał się znakiem chrześcijaństwa; jest ona związana także z kwadratem (Her Lek 29, Hof Lek 20, AlvSim Sym 37–38, Kop Sym 61). Ponadto swastyka, która w starożytnych kulturach była symbolem słońca, ma cztery ramiona (Kow Lek 283). Liczba 4 definiuje więc widzialną rzeczywistość, odnosi się do stabilności i skończoności, czego efektem jest obecność jej symboliki w kulcie zmarłych. Fizyczne cechy form kubicznych wyrażnie wzmacniały to znaczenie. Skoro to, co widzialne i stworzone, jest skończone, to można by wnioskować, że jest również śmiertelne; takie rozumienie spotykamy w Japonii, gdzie tego samego słowa używa się na określenie liczby 4 i śmierci (AlvSim Sym 37–38). Ponadto klasyfikuje ona to, co różnorodne: pory roku, fazy życia, strony świata, żywioły i temperamenty. Jest to liczba związana z materią i sprawami ziemskimi. Stworzony przez Boga świat jest podzielony czterema rzekami, a wokół tronu Stwórcy zgromadzone są cztery istoty żyjące. Dobrą nowinę zanieśli w świat Czterej Ewangeliści, ponadto wyróżnia się tyleż cnót kardynalnych (Hof Lek 20, For Sym 45).

W eksplikacji symboliki czwórki w kulturze ludowej najbardziej rozbudowane są fasety dotyczące czasu i przestrzeni. W mniejszym stopniu liczba 4 charakteryzuje postacie, zwierzęta i przedmioty.

6.1. Czas

Liczba 4 wyznacza istotne parametry struktury temporalnej – podział roku na pory roku oraz miesiąca na tygodnie. Wynikają one z obserwacji świata przyrody, a jednym z najbardziej uniwersalnych i archaicznych symboli jest księżyc i to on stał się podstawą wyznaczenia struktury czasu. Mircea Eliade zwraca uwagę na jego szczególną etymologię: „Najstarszy rdzeń indoeuropejski odnoszący się do gwiazd oznacza księżyc; jest to rdzeń *me*, który w sanskrycie «mami» – «mierzę». Księżyc jest zawsze powszechną miarą (czasu)” (Eliade 2009b, 166). Z tego samego rdzenia pochodzi polska nazwa *miesiąc*. Joanna Szadura także wskazuje na zależność pomiarów czasu w cyklu miesięcznym od obserwacji zmienności księżyca (Szadura 2017, 164). Lubelska badaczka rozróżnia miary czasu bazujące na obserwacji zjawisk przyrodniczych, są to, oprócz miesiąca, doba (czas obrotu Ziemi wokół własnej osi) i rok (czas obrotu Ziemi wokół Słońca). Odmienny charakter mają mechaniczne podziały czasu, takie jak sekunda, minuta, godzina, dekada czy wiek (Szadura 2017, 152). Czwórkowe miary czasu należą do tej pierwszej grupy, co nasuwa wniosek o ich archaicznym charakterze. Wyróżnienie czterech głównych pór roku jest jednak zależne od danej szerokości geograficznej, a także, przynajmniej częściowo, konwencjonalne, można bowiem dodatkowo uwzględnić okresy przejściowe, co mogłoby zwiększyć ich liczbę.

Podziały czasu zostały utrwalone w zagadkach ludowych:

Stoi dąb, ma cztery odnogi

[Rok. Cztery pory roku] (Fol Zag 155);

Sztery ćwierci dobry miary

w nowy worek wysuł stary

[Nowy rok. Cztery kwartały] (Fol Zag 191);

Cztery łabędzie, dwanaście gęsi, pięćdziesiąt dwie kaczki i trzysta sześćdziesiąt pięć ćpaków i tylko wszyscy razem jedno jaje zniesli [Rok – cztery kwartały, dwanaście miesięcy, pięćdziesiąt dwa tygodnie, trzysta sześćdziesiąt pięć dni] (Fol Zag 202).

Tekst zagadek wprowadza podstawowe miary czasu oraz ich wzajemne relacje. Czwórka jest zestawiana z odnogami drzewa czy łabędziami, aby za pomocą tych prostych obrazów przybliżyć bardziej skomplikowaną strukturę temporalną, a szczegółowy podział czasu wymaga zaawansowanej znajomości liczb (52 tygodnie, 365 dni).

W kulturze ludowej funkcjonuje odniesienie do podziału czasu opartego na obserwacji księżycy (a konkretnie – jego widocznych czterech faz) poprzez posługiwanie się miarą *cztery tygodnie* lub *cztery niedziele*: *Pogoda na Nikodema, (to) cztery niedziel deszczów nie ma* (K 24 Maz 190). Podczas leczenia gościa podejmowano działania, których częścią było polecenie, aby czapki *przez cztery niedziele nie zdejmować, aby się koltun zwiјаł* (Bieg Lecz 262). W pieśniach ludowych określenie czasu *cztery niedziele* występuje powszechnie, jest więc stałym zestawieniem, pozwalającym na szczegółowe opisywanie wydarzeń. Stanowi także opozycję do „podawania w przybliżeniu”, czyli sytuacji, gdy nie zostaje wskazana szczegółowa liczba dni, tylko przybliżony czas. Pamięć ludzka¹ ma tendencję do zaokrąglania oraz posługiwania się kliszowanymi tekstami. W zależności od punktu widzenia ten sam przedział czasu będzie oznaczał ‘długo’ lub ‘krótko’:

Przyjechał do niej na parę koni [...]

Nie uszło wiele, cztery niedziele,

jak za nim posyłała

(Ad Bor 123);

Wesele, wesele u siostry na dole,

i u nas też będzie za cztery niedziele.

(Udz Krak 78);

Choćbym przegrał i drugie sto,

i to niewiele,

a tyś głowy nie chesała

cztery niedzieli

(K 46 Ka-S 113); warianty: (K 2 San 130; K 39 Pom 130–131; K 48 Ta-Rz

128; K 48 Ta-Rz 129; K 50 Sa-Kr 48–49).

Kontekst podpowiada, że w dwóch pierwszych tekstach cztery niedziele wyznaczają krótki czas, natomiast w przykładzie dotyczącym braku higieny panny jest to już długi okres, choć komentarz na ten temat cechuje nieco żartobliwy ton, gdyż wpleciony został w tekst pieśni zalotnej, stanowiącej rodzaj gry między panną a kawalerem (por. *Liczba 100*).

W kolejnych przykładach zaznacza się związek czasu wyznaczanego przez liczbę 4 z kręgiem tematycznym śmierci:

Już cztery niedziele

nie byłem w kościele,

¹ Szerzej na temat pamięci zbiorowej zob. Wójcicka 2014; Marcol 2020 i inni.

*żonka mi umarta,
leżałem przy ciele
(K 44 Gór1 417);*

Wierzą, że „dusza nawet po pogrzebaniu przez cztery tygodnie czuwa przy grobie i płacze, wyrzekając na ciało, że przez nie cierpi” (Bieg Śmier 55).

Liczba 4 w kontekście przebywania dusz na ziemi po śmierci jest dość powszechną figurą w polskiej kulturze ludowej. Występuje w wariantach – cztery tygodnie oraz czterdzieści dni. Ten pierwszy okres należy powiązać z symboliką czasu opartego na obserwacjach lunarnych. Księżyc jest bowiem ciałem niebieskim, które z ludzkiej perspektywy rośnie, maleje i znika, życie jego podlega uniwersalnemu prawu stawania się, rodzenia i umierania (Eliade 2009b, 165). Cykl ten trwa cztery tygodnie i jest bez końca powtarzany, nie jest to więc umieranie bezpowrotne. Istnieje paralela między wszechświatem a człowiekiem, wystarczy więc przeczytać elementarny alfabet kosmosu, aby wiedzieć, że po śmierci nastąpi odrodzenie – dlatego dusza przebywająca na ziemi cztery tygodnie takiego odrodzenia w kolejnym życiu oczekuje. Potwierdzenie tej tezy można znaleźć w następującej relacji, która pokazuje, jak dużą moc ma liczba 4:

Ksiądz w Lublinie nie śpiewa przy zwłokach całych „wilij”, tylko trzy części, bo przy czwartej wstałby umarły (Bieg Śmier 82).

Wydzielonym na podstawie czterech niedziel czasem wpisanym w kalendarz liturgiczny, ale także ludowy, jest adwent, z którym wiązały się następujące zwyczaje:

Adwent trwał cztery tygodnie. W pierwszą niedzielę robiono z choiny wianek i przybierano go czerwonymi wstążkami, ustawiano na nim jedną świeczkę. Całość zawieszano w pokoju pod sufitem. W każdą następną niedzielę dodawano jedną świeczkę, tak aż do czterech (Szyfer MiW 18–19).

Adwent w liturgii chrześcijańskiej ma podwójne znaczenie – jest to bowiem czas oczekiwania na narodzenie Jezusa oraz na jego ponowne przyjście na końcu czasów. Można przypuszczać, że wybór czterech niedziel dla wyznaczenia tego czasu ma związek z cyklem odradzania się księżyca. Natomiast niewątpliwie w religijności ludowej adwent stał się podglebiem dla zwyczajów i wróżb:

Wierzono, że to co się śniło w pierwszą niedzielę adwentu, było wróżbą aktualną na cały pierwszy kwartał, co się zaś śniło w następną – dotyczyło drugiego kwartału itp. (Pośp Śląsk 12).

Relacja ta potwierdza, iż adwent w kulturze ludowej jest istotny także ze względu na długość jego trwania, gdyż to, co zdarzy się w tym krótkim okresie, przekłada się na kwartały kolejnego roku. Zaznacza się analogia: cztery niedziele – cztery kwartały roku², a zdarzenia w wymiarze mikro antycypują skalę makro. Oznacza to także, że czwórkowe podziały, również te dotyczące roku, są obecne w świadomości mieszkańców i mieszkańek wsi.

W kulturze ludowej występują także okresy czteroletnie. Jest to ogólna tendencja, która polega na tym, że jeśli dana liczba jest podstawą mocno utrwalonego przedziału czasu (cztery niedziele), to jej symbolika rozciąga się także na inne miary temporalne:

*Cztery lata zawszym pasał w tej to dolinie,
I jako żywo nie słyszałem o tyj nowinie:
By synaczka panineczka miała porodzić,
aby panieństwo z macierzyństwem miało sie zgodzić*
(Bartmiński 1986b, 151);

*Cztery lata wiernie'm służył gospodarzowi, matulu,
gospodarzowi,
rano'm wstajał, siekę krajał
niech on sam powie...*
(K 25 Maz 58); warianty: (K 48 Ta-Rz 183; K 48 Ta-Rz 184; K 17 Lub 40;
K 2 San 139; K 5 Krak 241–242).

Cztery lata³ stanowią zamkniętą pełną całość, dlatego po tym okresie następuje pewna refleksja i/lub zmiana danego stanu. Analiza danych pozwala zauważyć, że przedstawione teksty cechuje duży stopień wariantywności – służba trwa także trzy

² Wróżby o podobnym charakterze dotyczą także innych ważnych momentów roku, na przykład dwanaście dni między św. Łucją a Bożym Narodzeniem przekłada się na miesiące w nadchodzącym roku.

³ Cztery lata funkcjonują także w innych tekstach folkloru, na przykład w pieśni zalotnej współwystępują z jednym rokiem i potem na zasadzie gradacji są zestawione z długością życia:

*Bóg widzi, Marysiu,
jedyna urodo,
że cię szczerze kocham,
niech mię czarci biorą.
A będę ci wierny,
nie roczek, nie cztery,
jeno jak Bóg widzi,
jakem charakterny.
Będę wierny zawsze,
jeno mi daj gęby*
(K 27 Maz 249).

Liczby w tym zestawieniu służą podkreśleniu wierności kawalera.

lub siedem lat. Jednak każda z tych liczb wyznacza pewien wydzielony zamknięty i symboliczny czas. Ponadto ukonkretnienie danego okresu poprzez kwantyfikację ilościową zwiększa wiarygodność i obrazowość przedstawionych zdarzeń⁴.

Podsumowując znaczenie czwórki w aspekcie temporalnym, można stwierdzić, że przede wszystkim wyznacza ona cztery tygodnie, które stają się miarą czasu o znaczeniu symbolicznym, obejmując całość cyklu *umieranie – odrodzenie* czy czas oczekiwania. Zaś okres czterech lat także wyznacza pełnię pod jakimś względem, jednak charakteryzuje się dużym stopniem wariantywności (na przykład zamiast liczby 4 jest 7). Dla depozytariuszy i depozytariuszek kultury ludowej istotny jest także podział roku na kwartały, które funkcjonują jako odrębne jednostki.

6.2. Przestrzeń

Zależność pomiędzy ludzkim ciałem a czwórkową segmentacją przestrzeni została utrwalona w ludowej recepcie oraz w zwyczaju praktykowanym w dniu Matki Bożej Gromnicznej:

Chcąc się przekonać, „czy się koltun chce zwinąć lub nie”, ucinają z czterech stron głowy szczyptę włosów i noszą je w woreczku na dolku sercowym (Bieg Lecz 260). Jeden krzyż na wejściowych drzwiach, no i później tą gromnicą brała kłaczek włosów i we czterech miejscach tam nam przypalała te włosy. [MW: Dlaczego w czterech miejscach?] No według krzyża. I trzeba było się przeżegnać i mama w czterech miejscach według krzyża robiła tak, taki znak krzyża [TP, p. Mońki].

Przykłady te są istotne, ponieważ wiążą się z czwórkowym modelem orientacji w przestrzeni, który został stworzony na bazie doświadczenia antropocentrycznego. Na odniesieniu do ciała człowieka bazuje szczegółowe rozróżnienie wymiarów poziomych; można wskazać, że coś jest z przodu, z tyłu oraz z lewej i prawej strony (Bartmiński 1993b, 123). Wymienione pary stanowią opozycje binarne, a więc podstawowe kategorie w ludzkiej percepcji świata.

⁴ Liczba 4 ulega zwielokrotnieniu, co służy ukazaniu długiego okresu czasu:

*Już to temu lat cztery czterdzieści,
jak stoisz profesją,
marszczki mu się na pysku porobią,
ślepie mu się w łeb skryją
(K 40 Maz 262).*

Wykonywanie danej profesji przez długie lata, co jest charakteryzowane przez zmnożoną czwórkę, jest także potwierdzone poprzez sugestywny opis starzenia się.

W segmentacji przestrzeni w kulturze ludowej przy użyciu liczby 4 zaznaczają się różne stopnie podziału – nie tylko świat ma cztery strony, ale także mentalny kształt wsi jest oparty na tej liczbie, a pola formują figury geometryczne o czterech rogach. Dom zaś ma cztery ściany oraz cztery progi. W jego wnętrzu znajduje się stół, w którego konstrukcji podkreślana jest czwórkowość, co uwidacznia się w niektórych zwyczajach. Natomiast dom pośmiertny, czyli trumna, nie tylko zbudowany jest z czterech desek, ale także ma cztery strony.

6.2.1. Strony świata

Liczba 4 opisuje przestrzeń w jej aspekcie horyzontalnym, gdyż wyznacza strony świata – w przeciwieństwie do liczby 3, która charakteryzuje przestrzeń w jej wymiarze wertykalnym, czyli dzieli ją na podziemie, ziemię i niebo. Ten symboliczny związek między liczbą 4 a całością ziemskiego uniwersum uwidacznia się w micie kosmogonicznym, który przytacza Henryk Biegeliesen: *Ziemię podtrzymują cztery smoki* (Bieg Mat 279–280). Mityczne zwierzęta zapewniają globowi stabilność, gdyż czwórka „tworzy całość statyczną, idealnie stałą strukturę. Z właściwości tej wynika wykorzystanie liczby 4 w mitach o stworzeniu Wszechświata i orientacji w nim” (Toporov 1974, 179)⁵.

Czwórkowość w parcelacji przestrzeni potwierdzają kierunki i strony świata. O ile *główne kierunki geograficzne* jest to termin naukowy, o tyle strony świata należą do potocznych sposobów conceptualizacji przestrzeni poprzez lokowanie pewnego jej fragmentu pomiędzy kierunkami⁶. Wynika to z opisanego wyżej antropocentrycznego sposobu pojmowania przestrzeni, przede wszystkim jednak z obserwacji słońca, które wschodzi i zachodzi w pewnym miejscu widnokrzęgu.

⁵ Dla porównania w bajce ajtiologicznej zostają wskazane cztery złote narzędzia, które zostały dane ludziom: *Kiedy ziemia była jeszcze pustą, a ludzie już z raju wypędzeni zostali, z nieba spadły cztery złote narzędzia: plug, jarzmo, siekiera i dzban, najmłodszy z synów z ziemi podjął je i wkrótce nauczysz się nimi pracować jako najjędrniejszy wybrany został królem* (Piąt Sier 415).

⁶ *Kierunki świata* to pojęcie geograficzne, są one określane na podstawie ruchu obrotowego Ziemi wokół osi ziemskiej. Punkty przecięcia osi z powierzchnią Ziemi to bieguny geograficzne: północny i południowy. Połączone są półokręgami, określanymi jako południki, które wyznaczają kierunek północ-południe. Natomiast punkty, gdzie pojawia się albo znika Słońce w dniu równonocy, wyznaczają kierunki: wschodni i zachodni. Bliskie znaczeniowo są określenia: *punkty horyzontu, kierunki geograficzne i strony świata*. Zakres znaczeniowy pojęcia *strona świata* jest bliższy pierwszemu ogólnemu znaczeniu słowa *strona*, zawierającemu w sobie pojęcie *powierzchnia*. Określenie *strona świata* rozumiane jest, zwłaszcza potocznie, nie tyle jako precyzyjnie wyznaczony *kierunek* (linia ze zwrotem), co jako większa lub mniejsza *część powierzchni*, która jest bliska danemu kierunkowi, bądź *część powierzchni Ziemi zawarta między zbliżonymi kierunkami geograficznymi*. Źródło: *strony świata* – Wikipedia, wolna encyklopedia [data dostępu: 24.05.2019 r.].

Szczególne znaczenia miała oś wschód-zachód i ruch słońca na niebie, który wyznaczał wykonywanie prac gospodarskich (SSiSL I/4, 23). W Księdze Ezechieła Ziemia ma „cztery rogi”, a według słowa pochodzącego z sanskrytu Ziemia jest *caturanta*, czyli posiada „cztery końce” (Lur Przes 209). Znaki i gesty wykonywane w czterech kierunkach, czyli symbolicznie na wszystkie strony świata, są podejmowane w działaniach o charakterze sakralnym, magicznym i leczniczym, na przykład pannie młodej jadącej do ślubu nakładają na głowę wianek z barwinka, wewnątrz umieszczają cztery zębki czosnku, niby na cztery strony świata (Tymochowicz 2019, 299), lub:

Sól poświęcona przez księdza (sól św. Agaty) chroni od ognia. Gdy się dom pali, należy koło niego rzucić szczyptę soli św. Agaty na cztery strony, a wnet ogień zgaśnie lub dalek nie pójdzie, bo nie ma już mocy (K 17 Lub 123).

W powyższym przykładzie gest rozrzucenia soli św. Agaty na cztery strony (czyli użycia atrybutu o dużej mocy apotropeicznej) neutralizuje negatywne działanie ognia oraz zabezpiecza przed jego rozprzestrzenianiem. Ten pierwszy efekt zostaje uzyskany głównie za sprawą właściwości atrybutu (zob. Tymochowicz 2019, 301–302), natomiast w przypadku drugiego istotna jest ranga gestu opartego na liczbie 4, który w tym przykładzie ma znaczenie podobne do obrysowania czegoś/kogoś okręgiem. Okrężanie pełni funkcję ograniczenia, zamknięcia tego, co w środku, zmiany jego statusu i oddzielenia od przestrzeni zewnętrznej. Negatywne działanie ognia zostaje zatrzymane w środku przestrzeni wyznaczonej przez ten gest, wykonywany na cztery strony świata i oznaczający całkowite zabezpieczenie. Natomiast poniżej zostają przedstawione działania lecznicze, w których gesty oparte na liczbie 4 także zabezpieczają całość przestrzeni, ale odsyłając niebezpieczeństwo niejako „na zewnątrz”:

*Ledwie nie każda gospodyni domu umie odczyniać uroki. Mówią, że przede wszystkim trzeba obetrzeć podolkiem od koszuli czoło chorego i **spluwać na wszystkie cztery strony**; czasem to po trzykroć powtarzają* (K 17 Lub 113);

*Bo nad dzieckiem no to ten urok, a jak na przykład zachorował jakiś starszy człowiek, to tak jak przychodziła jakaś babka, **to na te wszystkie cztery rogi w chałupie rzuciła tam coś, machała, tam coś odmawiała, po wszystkich czterech rogach ty chałupy, żeby to wygnąć, po prostu żeby to wygnąć, te choroby z tego domu*** [LG, p. Szydłowiec].

Wykonywane na cztery strony spluwanie i rzucanie wyrażają odesłanie choroby do obcego miejsca, oczyszczenie całości wewnętrznej przestrzeni.

W ekskserpowanych materiałach odwołanie do stron świata jest wyrażane także poprzez formułę *cztery wiatry*. Geneza takiej nazwy zostaje wyjaśniona w następującej relacji:

Wiatr, że wieje, przypisują to działaniu czterech tajemniczych istot, które pod rozkazami głównego „witroduja” wieją wiatrem na ziemię ze wszystkich czterech stron (K 34 Cheł 256).

Relacja z Chełmskiego wpisuje się w ogólnokulturowy sposób pojmowania tego żywiołu. Przyjmowano więc, że są cztery główne wiatry⁷, co ściśle wiąże się z konceptualizacją stron świata, ich rodzaj i nazwa zależą bowiem od tego, skąd wieje wiatr. Ponieważ nie znano fizycznych właściwości i pochodzenia tego żywiołu, wyobrażano sobie, że odpowiadają za niego *tajemnicze istoty*. Wyrażenie *na cztery wiatry* występuje w folklorze, na przykład w opisie działań o charakterze magicznym:

Opowiadano, że duch Kasi błąka się po wsi, że nieszczęście sprowadzi na wieś, że Bóg skarże niewinnych za znieważenie cmentarza itp. W końcu Gorale zemścili się na ciele biednej Kasi za sponiewieranie, w ich mniemaniu, zwyczaj. Tajemnie odkopali trupa nieszczęśliwej w nocy, wywieźli go w poloniny i tam spalili na stosie, a prochy rozrzuć na cztery wiatry (K 51 San-Kr 40).

Rozrzucenie prochów na *cztery wiatry* oznacza, że spalone prochy zostały rozrzucone całkowicie. Stanowi to wręcz „apogeum całkowitości”. Zrobiono to w taki sposób, aby błakający się duch nie mógł przybrać postaci cielesnej. Natomiast w leczeniu odsyłano *złe*, czyli chorobę, na *cztery wiatry*, ale dodatkowo czynność tę wzmacniano za pomocą atrybutów, na przykład strzelając z fuzji w czasie leczenia zastrzału (Bieg Lecz 221), zaś nieprzytomnego noworodka cucono, rozrzucając drewno z rogu stołu na cztery wiatry (Bieg Mat 129). Wskazane sposoby leczenia są zakorzenione w wierze, że można się pozbyć negatywnej przypadłości poprzez odesłanie jej na wszystkie strony świata. Gest ten funkcjonuje także jako spetryfikowany i powielany element folkloru, potwierdzający sposób percepcji przestrzeni.

⁷ Cztery wiatry są związane z kierunkami świata; ich liczba jest założeniem konwencjonalnym, bowiem liczne fakty potwierdzają, że można wyróżnić znacznie więcej „wiatrów”, na przykład przy użyciu róży wiatrów. Róża wiatrów to „graficzne wyobrażenie rozkładu kierunków wiatrów, zwykle jest ich 4, 8 a nawet 16, czasem 12. Wiatry związane są z czterema temperamentami, czterema elementami, czterema porami roku. Wieża Wiatrów astronoma Andronikosa z Kyros zbudowana ok. 40 p.n.e. u wejścia na agorę ateńską, była ośmioboczna, a każda jej ściana odpowiadała kierunkowi jednego z ośmiu wiatrów. Jest to jeden z najlepiej zachowanych pomników starożytności” (Kop Sym 454).

Rozstajne drogi mają w kulturze ludowej dwa modele geometryczno-przestrzenne: jeden nawiązuje do formy krzyża, a drugi polega na odtworzeniu kształtu znaku *ypsylon* (Adamowski 2011, 180). Dla niniejszych rozważań interesujące jest to pierwsze wyobrażenie, czyli czterech dróg, prowadzących na cztery strony świata:

Lnu na rosenie nie należy rozścielać w pobliżu rozstajnych dróg, jeżeli na tych rozdrożach nie ma figur świętych, albowiem wiatr, panujący tam często, rozniesie len czterema drogami na cztery strony świata (K 34 Cheł 166).

Jak wskazuje Jan Adamowski, krzyżówka to miejsce demoniczne, dlatego stawiano tam kapliczki, często z postaciami świętych, w celu sakralizacji tej przestrzeni. Brak takiego obiektu oznacza, że jest ono we władaniu złych sił utożsamianych w powyższej relacji z wiatrem. Dodatkowo jest ono *otwarte* na cztery strony świata, czyli zupełnie, a zatem pozaziemskie moce mają tu nieograniczony dostęp.

Na marginesie rozważań o czwórkowej przestrzeni można przytoczyć relację opisującą sposób leczenia, w której skumulowane zostały naddane znaczenia liczby 4:

Na różę. Chory wyciąga rękę z różą, względnie chorą część [ciała], a znachor znaczy na tej chorej części w kierunku od zachodu ku wschodowi cztery krzyże węglem w kółko, wymawiają, przy pierwszym krzyżyku „róża”, przy drugim „tela”, przy trzecim „pila”, przy czwartym „rixá”. Po czym ma nastąpić zupełne ozdrowienie (K 51 San-Kr 17).

W teście zostały zestawione symbole o dużym potencjale, które łączy wspólna wiązka znaczeń. Związek liczby 4 i krzyża jest bardzo ścisły, krzyż bowiem tworzą dwie przecinające się belki i symbolizuje on, podobnie jak czwórka, strony świata⁸. Znaczenie krzyżyków na ciele chorego jest jednym z wariantów gestycznych krzyża (Kraczoń 2012, 189), który oznacza ochronę i uświęcenie chorego miejsca. Kreślenie ich w kółko, na wspak, czyli ruchem przeciwnym do ruchu słońca, sprawia, że choroba zostaje zamknięta w tym „opacznym” kole, uświęconym przez cztery krzyże, przez co ma zostać unicestwiona. Koło, krzyż i liczba 4 są więc znakami homonimicznymi na poziomie symbolicznym, a ich łączne wykorzystanie w rytuale leczniczym ma na celu maksymalne wzmocnienie jego skuteczności.

⁸ Szerzej na temat symboliki krzyża zob. Kobielus 2011; Uspienski 2010.



Drużyna pana młodego z różgą weselną

Foto: autor nieznany 1969, z prywatnego archiwum rodzinnego Autorki.

Boska kosmogonia wiąże się z wytyczaniem czterech stron świata w układzie horyzontalnym i trzech stref w układzie wertykalnym. Coroczny powrót do mitycznego czasu w celu jego odnowienia, co następuje w wigilię Bożego Narodzenia, musi odbywać się także poprzez wykorzystanie tych kardynalnych dla kosmogonii liczb. Katarzyna Smyk, powołując się na źródła oraz innych badaczy, pisze: „Na przykład na sośnie zlokalizowana jest kategoria przedmiotów dających początek kolejnym elementom kosmosu, jego czterem stronom i – co istotniejsze dla naszego wywodu – trzem sferom: *Stoi sosna śród podwórca [...] / na tej sośnie, trójpozytek rośnie. / A w spodku becka smoły, / a we środku jare pscoty, a u wierzchu śtery koła, / w kazdem kole po sokole* (Bart PKL 256). Kompleks ten «nie pozostawia żadnych wątpliwości, że mówi się o wiecznie owocującym drzewie życia. Dzięki dość przejrzystym symbolom staje się ono uosobieniem kosmosu, wyrażając podział na trzy sfery oraz cztery strony świata symbolizowane przez cztery koła (?) i ptaki» – piszą Tomiccy ('Tom Drz 76)' (Smyk 2009a, 89). W taki sposób choinka staje się promieniującym centrum rekreacji świata. Analogicznie w obrzędzie weselnym skumulowane zostały zachowania i atrybuty o charakterze symbolicznym w celu kreacji przyszłego szczęścia i powodzenia młodych. Jednym z rekwizytów jest różga weselna:

Różga ta (inaczej: palma, wieniec), jest to kij sosnowy na łokieć długi o czterech gałązkach (z pnia wyrastających lub wreszcie uprawionych) obwitych w pierze i piórka (K Lub 16 194).

Czas, w którym funkcjonuje choinka, to moment odnowy świata w celu zapewnienia pomyślności w nadchodzącym roku, natomiast symboliczny atrybut, wykorzystywany w trakcie obrzędu weselnego, wpływa na przyszłe szczęście młodych. W jednym i drugim przypadku zostaje więc przywołana liczba 4, która nawiązuje do dzieła kreacji.

Reasumując: cztery strony świata nie tylko kształtują percepcję przestrzeni w układzie horyzontalnym, ale także symbolizują jej całość, otwartość i zupełność, a zatem umożliwiają odsyłanie szeroko rozumianego niebezpieczeństwa zagrażającego człowiekowi poza obręb oswojonej przestrzeni. W kontekstach obrzędowych czynności wykonywane na cztery strony oznaczają powtarzanie boskiej kosmogonii.

6.2.2. Wieś

Mircea Eliade, analizując uniwersalia dotyczące doświadczenia religijnego, wskazywał, że wybór miejsca zamieszkania był poprzedzony uświęceniem go, co zmieniło wrogi chaos w przyjazny kosmos. Działanie to jest każdorazowo odtworzeniem stworzonego przez bogów uniwersum egzemplarycznego. Badacz ten pisze: „Podobnie jak wszechświat rozwija się z pewnego centrum i rozprzestrzenia w cztery strony niebios, wieś powstaje wokół skrzyżowania dróg. Na Bali i w niektórych innych rejonach Azji przed założeniem wsi poszukuje się najpierw naturalnego punktu węzłowego, w którym dwie drogi krzyżują się prostopadle. Utworzony wokół punktu środkowego kwadrat stanowi *imago mundi*. Podział wsi na cztery sektory, warunkujący zresztą odnośny podział wspólnoty, odpowiada podziałowi wszechświata na cztery strony horyzontu” (Eliade 2008, 45–46). Trudno w tym miejscu odpowiedzieć, czy lokacje wsi na Słowiańszczyźnie miały podobny charakter, gdyż wymagałoby to pogłębionych studiów historyczno-geograficznych, można jednak podać pojedynczy przykład, gdzie informatorka wyjaśnia sens ustanowienia czterech ołtarzy w Boże Ciało⁹ w następujący sposób:

Tak, cztery ołtarze i do dzisiaj jest ta tradycja w naszej parafii na Boże Ciało – na czterech ulicach ubiera się cztery ołtarze. [MW: A dlaczego na czterech?] No bo u nas parafia, na przykład moja parafia to jest w Goniądzu i tak pasuje, że tam cztery ulice i tam się ubiera od zawsze [TP, p. Mońki].

⁹ Więcej na temat znaczenia Bożego Ciała zob. Smyk 2019.

Wspomniane cztery ulice miasta Goniądza przecinają się (formując zniekształcony krzyż), dlatego można potraktować tę relację jako argument przemawiający za tezą Eliadego o archaicznym sposobie wyboru miejsca zamieszkania. O związku czterech ołtarzy z kształtem wsi mówi kolejna relacja:

Więc u nas na wioskach był zwyczaj, że chodzili wokół wioski i były cztery ołtarze i do tych czterech ołtarzy dochodzili, duża wioska i długo musieli iść (UP, p. Gostyń).

Wynika z niej, że ołtarze były sytuowane w taki sposób, aby w miarę możliwości okrążyć całą wieś. Idea wytyczania czterech stron świata z centrum jest stara i szeroko rozpowszechniona (Eliade 2008, 47), natomiast wszelkie święta stanowią coroczne odnawianie boskiego wymiaru życia, powtarzanie kosmogonii w celu tworzenia na nowo ładu świata. Sens obchodów Bożego Ciała, obok kościelnej wykładni związanej z symboliką hostii, wiąże się także z powielaniem dzieła kreacji w celu zapewnienia sobie wstawiennictwa *sacrum* (zob. szerzej Smyk 2020). Tę archaiczną symbolikę powtarzania czasu początku, właściwą religijności pierwotnej, potwierdza właśnie zwyczaj ustawiania czterech ołtarzy, korespondujący z symbolicznym osiedlaniem się w danym miejscu poprzez wytyczenie jego czterech stron. Jedna z informaterek wskazała obie wspomniane motywacje:

A ja nie wiem, tego to nawet z Pisma Świętego nie wiem, dlaczego. Na cztery strony świata pochwalamy Boga (HK, p. Częstochowa).

Z tym świętem, powszechnie obchodzonym na terenie całej Polski, jest związane działanie, które miało służyć zabezpieczeniu wsi:

Albo na Boże Ciało napisane cztery Ewangelia zawiązują w wianki, które się święci zwykle i takowe zostają w kościele przez całą oktawę; po oświeceniu biorą te ewangelia wraz z wiankami, i także na granicach wsi zakopują (K 17 Lub 79); wariant: (K 23 Kal 94).

Odwwołanie do czterech ewangelii wiąże się z historią święta. Janusz Hochleitner, odwołując się do innych badaczy, pisze: „W trakcie procesji wprowadzono w połowie XV stulecia na ziemiach polskich tradycję śpiewania początkowych wersów Ewangelii przy czterech ołtarzach. W życiu liturgicznym średniowiecza stanowiły one uroczystą formułę błogosławieństwa. Śpiewanie perykop na czterech stronach świata miało przynieść szczególną pomoc i oddać wszelkie niebezpieczeństwa. W agendach warmińskich i brewiarzu warmińskiego biskupa Łukasza

Wätzenrodego z okresu przed soborem trydenckim występują obrzędy procesji Bożego Ciała połączone z czytaniem czterech początków Ewangelii. Symbolikę śpiewanych czterech początków Ewangelii na cztery strony świata tłumaczył biskup S. Hozjusz pragnieniem Kościoła, by Ewangelia Chrystusa była znana wszystkim ludziom, na wszystkich krańcach świata, tak jak czynili to Apostołowie” (Hochleitner 2003, 89). Wykładnia katechetyczna nie wyklucza archaicznych przedchrześcijańskich motywacji, czyli wskazania stron świata w celu jego rekreacji i zabezpieczenia granic własnej miejscowości. Ponadto czwórka utożsamia całość przestrzeni ziemskiej oraz przestrzeni wsi – zakopanie czterech ewangelii na jej granicach oznacza, że została ona w pełni zabezpieczona. Bardziej obrazowo przedstawiono to w kolejnej relacji:

Chcąc zabezpieczyć się od grasującej cholery, stawiają w okolicy Pińczowa w czterech rogach wsi krzyże z drzewa osikowego, które w lesie bez mierzenia ucinają. Dopóki te krzyże stać będą, dopóty we wsi nie pojawi się cholera (Bieg Lecz 301).

Wskazane cztery rogi wsi przywołują figury geometryczne, jak prostokąt czy kwadrat, których symetria implikuje statyczność (For Sym, 60), a ta z kolei konotuje poczucie bezpieczeństwa. Wpisanie kształtu wsi w czworobok stanowi rodzaj mentalnego wyobrażenia (rzeczywisty kształt wsi może być bowiem inny), które można uznać za ewolucję pierwotnego sposobu zakładania wsi w miejscu krzyżowania się dróg. Warto wziąć także pod uwagę stwierdzenie, że *Roma Quadrata*, czyli pierwotny kształt granic Wiecznego Miasta, należy rozumieć nie w sensie „kwadratowości”, ale podziału na cztery części (Eliade 2008, 47). Ponadto postawienie krzyży na rogach zamyka przestrzeń całej wsi, otacza ją bezpieczną granicą, analogicznie do opisanego wyżej obrysowania koła w trakcie czynności magicznych.

Zachował się zwyczaj zrywania podczas Bożego Ciała gałązek brzoźowych z ołtarzy, przy których zatrzymują się wierni podczas procesji – ze wszystkich, z jednego, z dowolnego z nich lub z czwartego – i umieszczania ich w domu w celu ochrony przed nieszczęściami, takimi jak uderzenie pioruna:

Brzózki to ustawiane były w Boże Ciał, jak robione były na wsi te cztery ołtarze, to były obgradzane tymi brzózkami, wycinane. I po mszy w Boże Ciał, jak cztery te ołtarze na wsi były, to z każdego się ołtarza gałązkę tej brzózki się urywało i do domu się przynosiło, no i to się tam, albo w rogach okna, albo na strychu pod strzechę, no to święcone z Bożego Ciała, to miało chrubić przed nieszczęściami (LO, p. Wieluń).



Drewniana kapliczka w izbie z gałązkami brzoźowymi

Foto: Skansen Kurpiowski w Nowogrodzie, fot. A. Wolszczak, zdjęcie pobrane ze strony www.skanseny.net [data dostępu 8.04.2024 r.].

Sens takich działań można interpretować, mając na względzie właściwości apotropeiczne poświęconych rekwizytów – umieszczenie w domu gałęzi z ołtarza zabezpiecza go przed negatywnymi wpływami. Jednak odwołując się do głębszych sensów zwyczaju, należy przywołać homologię ciała – dom – kosmos (Eliade 2008, 184–192) i dołączyć kolejny termin, czyli „wieś”. Wspólnym mianownikiem tych elementów jest konceptualizowanie ich za pomocą czwórki. Człowiek o religijności archaicznej lokował siebie w centrum otwartym na pozostałe wymiary, dzięki czemu mógł obcować z bóstwem. Ciało i dom stanowiły swoiste mikrokosmosy, które miały swoje punkty otwarcia; dla domu były to na przykład komin, drzwi czy dach, dlatego należało je zabezpieczyć:

Trzeba było zerwać gałązkę od czwartego ołtarza, brzoźową, przynieść i zanieść na strych, wstawić. I to właśnie chroniło od nieszczęść i burz. To było także też ważne [EW, p. Puławy];

Gałązki to tylko brane były z Bożego Ciała, z tych... Cztery ołtarze były robiune, to sio przynosiło i to była ochruna. I sio przed drzwiami przywiązywało, a jak nie to w sioni [EugW, p. Puławy];

Tak brzoźki zawsze właśnie taki symbol był brzożkę się przynosiło do domu i się wkładało za obraz, jak burza była, jakaś tam wichura, to żeby chroniło przed różnymi takimi [TP, p. Mońki];

U nas są przy tych ołtarzykach świeże brzożki, świeżo tam przyniesione i wtedy tam jak już przejdzie ta procesja, to przy ostatnim tym przy kościele, nie, nie to, że przy ostatnim, to zależy, który tam jest umajony tymi brzożkami, to od tej brzożki ludzie łamią te gałązki, przynoszą, wtykają za obrazy, ale również niosą na pole, gdzie rośnie kapusta i wtykają w to kapustę na tym polu, żeby liszki nie jadły tej kapusty. To do tej pory jest takie wierzenie [CK, p. Ostrołęka].

Co roku powtarzany jest akt kreacji w celu uświęcenia przestrzeni zamieszkania – nie tylko w odniesieniu do obszaru wsi czy miasta, ale także domu. Budynek zostaje bowiem zabezpieczony uświęconymi gałązkami z czterech ołtarzy w miejscach newralgicznych (dach, drzwi) lub świętych (obraz). Czwórka niejako „patruje” tym czynnościom, gdyż odnosi się do różnych poziomów kategorii miejsca.

6.2.3. Pole

Umieszczenie poświęconych rekwizytów nie tylko w domu, ale także na rogach pola było czynnością o charakterze ochronnym: „Magiczny sens tego rodzaju zabiegów ludowych [był taki, iż] miały przede wszystkim bronić przez złymi wpływami. Różne przedmioty zakopywane czy wieszane na granicznych drzewach zdają się wskazywać na magiczną obronę własnego terytorium. W naszym przypadku wzmacnia się to ludowe przeświadczenie poprzez odniesienie do ważnej uroczystości religijnej, która tylko wzmacniała skuteczność tych zabiegów” (Hochleitner 2003, 91). W trakcie roku kalendarzowego także podczas innych świąt zabezpieczano pola, umieszczając poświęcone rekwizyty na ich rogach:

W Wielką Sobotę święcone zioła, tj. cierni głównie (jako i palmę z Palmowej Niedzieli), wnoszą z domu, i wianki z nich porobione zatykają na czterech rogach pola zasianego oziminą, skrapiając je przy tym święconą wodą (K 10 Poz 199);

W tym też ostatnim celu zbierano popiół z ogni palonych na cześć wiosennego słońca, i zakopywano go po polach, aby je uchronić od gradu, albo na czterech rogach pola zapalano ogień, wzniecane zarzewiem z ogni świętecznych. Na Łużycach i dziś jeszcze, gdy w sobotę wieczorem odezwą się po rezurekcyi dzwony, zatykają na czterech rogach pola laski bzu, które zabezpieczyć mają pole od kretów (K 24 Maz 340).

Zabezpieczenie pól działa na podobnej zasadzie co wyznaczenie okręgu. Umieszczenie poświęconych atrybutów na czterech rogach jest równoznaczne z całkowitą ochroną, gdyż liczba ta w tym kontekście wyraża pełnię, a więc działanie

to zabezpiecza pole ze wszystkich stron. Wyznaczenie czterech punktów jest równoznaczne z wytyczeniem zamkniętej, stabilnej całości, otoczenie jej bezpieczną granicą lub uformowanie niewidzialnego ogrodzenia, co zapewnia ochronę przed niebezpieczeństwami czyhającymi na zewnątrz.

6.2.4. Dom

Z liczby 4 wywiedziono figury geometryczne, takie jak kwadrat czy prostokąt. Z kolei one są podstawą budowy i kształtu domu, który stanowi ważny aspekt kategorii lokatywności. W celu ochrony domostwa podejmowano więc działania o charakterze sakralnym i magicznym, również związane z liczbą 4. Już podczas budowy w narożnikach przyszłego domu wykonywano gesty uświęcające lub kładziono tam symboliczne przedmioty:

*No na cztery rogi... jak były fundamenty kładzione, to zawsze było **na czterech rogach skropione wodą święconą**. [MW: Dlaczego?] No bo święcone to zawsze jest, że to zawsze ta opatrność boska będzie nad tym czuwała i to zawsze na te cztery rogi były pokropione tą wodą święconą [LO, p. Wieluń].*

W tym miejscu po raz kolejny należy przywołać tezę o uświęcaniu miejsca, które wybiera się do zamieszkania. O ile jednak zaprezentowane wyżej rozważania dotyczyły wsi lub miasteczka, o tyle wnioski przedstawione tutaj odnoszą się do domu – intymnej sfery życia człowieka. Akt powtórzonej kreacji przebiega podobnie, czyli uświęcenie odbywa się za pomocą działań związanych z liczbą 4:

*Na czterech rogach, to jeżeli budowany był dom, to u góry to, już jak postawiony był strop, a jeszcze nie było... To **na czterech rogach zawieszany był wianek**, robiony, to znaczy kwiaty zebrane w taką wiązankę, i zaczepiany na czterech rogach. [...] To jakby cały już dom objęty jest błogosławieństwem, bo ziola te kwiaty, to są, że Matka Boska się tym opiekuje, to tak jakby poświęcano ten dom Matce Bożej [ZD, p. Olecko].*

Umieszczanie różnego rodzaju cennych rzeczy w narożnikach domu potwierdza legenda:

*I idą dalej. Nadeszli na kukurzyisko (pustkowie, gdzie dawniej stała karczma), i Pan Jezus mówi: „Trzeba by tu kopać, bo mnie się zda, że tu skarby będą”. I kopali **na czterech rogach**, gdzie cztery były słupki. I naleźli pod każdym kocioł z pi-niędzmi (K 17 Lub 205).*

W trakcie roku kalendarzowego podejmowano różne czynności zabezpieczające przestrzeń domową poprzez akcentowanie jej czterech stron, o podobnym charakterze do przedstawionego wyżej zwyczaju umieszczania gałązek brzo-zowych

zerwanych z ołtarzy podczas Bożego Ciała, na przykład zebraną w wigilię św. Jana Chrzciciela bylicę zatykano *na czterech węglach domu* (K 19 Kiel 190). Natomiast w trakcie wieczoru wigilijnego na pierwszy plan wysuwa się zapewnianie sobie dobrobytu na przyszłość:

We dworze karbowy przynosi z dworskich gumien cztery snopy do pokoju jadalnego z życzeniami wesółych świat; pan domu łamie się z nim oplatkiem i częstuje go miodem. Po czym karbowy stawia w jednym kącie pokoju snop pszenicy, w drugim snop żyta, w trzecim snop jęczmienia, a w czwartym snop owsa lub wiązkę grochu albo koniczyny (K 35 Prze 14).

Biorąc pod uwagę wegetacyjną symbolikę wigilijnego wieczoru (zob. Domańska-Kubiak 1979), można powiedzieć, iż ustawienie w kątach izby snopów z różnego rodzaju zbóż antycypuje obfitość każdego z tych plonów w nadchodzącym roku.

Dom tworzą jego cztery ściany, zostają one zatem przywołane w trakcie obrzędu weselnego:

*Pożegnawszy wszystkich panna młoda, a raczej za nią
druhny już żegnają wszystkie kąty, śpiewając:
A jakże z wami będę siadała,
kiedym się z piecem nie pożegnała.
Bądźcie zdrowe cztery ściany,
i ty piecu malowany – już ja odjeżdżam*
(K 24 Maz 288).

Warto zaznaczyć, że pożegnanie przestrzeni domowej poprzez odwołanie do jej symboli cechuje czułość równa żegnaniu członków i członkiń rodziny. Pochworność podczas opuszczania domu akcentowana jest także w obrzędzie pogrzebowym poprzez uderzenie rogiem trumny w *cztery kąty ścian* (K 18 Kiel 63). Świadczy to o randze przypisywanej miejscu zamieszkania, ale potwierdza także konceptualizowanie go za pomocą czwórki. W trakcie obrzędów rodzinnych nie tylko żegnano całe domostwo poprzez symboliczne zaakcentowanie jego czterech ścian lub progów, ale także podejmowano działania o charakterze apotropaicznym. Podczas *rite de passage* świat chtoniczny był bliżej przestrzeni ludzkiej, dlatego należało ją dodatkowo zabezpieczyć, na przykład poprzez okadzenie czterech kątów:

To znaczy pierwszą czynność, którą wykonywała babka, bo tak u nas to się nazywały te kobiety babki. Przyszła więc, wzięła wianek z rozchodnika, ten poświęcony w wiankowy czwartek, no i oczywiście okadziła izbę, gdzie to dziecko, ten poród miał się odbywać, okadziła te wszystkie cztery kąty okadziła, no i też przy tym chyba się modliła [EW, p. Puławy].

Katarzyna Smyk pisze: „Kobieta ciężarna funkcjonuje między światami: przez nią z zaświatów przychodzi na nasz świat nowe życie. Jest zatem *medium* – pośrednikiem dla nowego życia, uczestniczy w bezpiecznym sprowadzeniu go w idealnej formie z nieznanych przestrzeni kosmosu między nas” (Smyk 2009b, 78). Należało więc zabezpieczyć przestrzeń, w której dochodziło do kontaktu dwóch odmiennych sfer. Okadzenie czterech ścian sprawiało, że lokum człowieka zostało w pełni zabezpieczone. Dokonano tego na początku aktu narodzin, a zatem zadaniem tej czynności było przeciwdziałanie potencjalnemu niebezpieczeństwu. Natomiast przedstawione w kolejnej relacji działanie magiczne służy pozbyciu się już istniejącego zagrożenia:

Gdy ksiądz odejdzie po wypowiadaniu chorego i udzieleniu mu ostatniego namaszczenia, pozostali kropią konającego święconą wodą, krzyż mu dają całować i w rękę kładą zapaloną gromnicę; kropią oraz i we cztery kąty izby, by czarta z domu odegnać (K 11 Poz 162).

Właściwości wody święconej roznoszą się na całą przestrzeń domową utożsamianą przez cztery kąty, co sprawia, iż staje się ona nieprzyjaznym miejscem dla istoty diabelskiej.

W trakcie działań leczniczych także wykonywano czynności o charakterze magicznym i przywoływano wówczas symbolikę czwórki:

Gdy dziecko w innych stronach Polski spać nie może, zbiera się śmieci z czterech kątów izby i wysypuje w róg kołyski; w każdym kącie biorący śmieci woła: „Hop! hop!”. Na pytanie domowników: „Czego szukasz?”, odpowiada się: „Spania!” (Bieg Mat 316);

No, to brały z czterech z tych pajęczynę z czterech rogów mieszkania i brały ten jałowiec, jakoś tam kruszyły cy coś, robiły na taki sufelce, podpalały i jak dziecko płakało, to kadziły tym [Śmiech]. Jakieś czary robiły z tego (Nieb Przes 136).

Wykorzystanie medykamentów pochodzących z czterech kątów świadczy o tym, że przypisuje się im naddane znaczenie w postaci posiadania leczniczej mocy.

Dom podlega dalszym czwórkowym parcelacjom, gdyż każdy pokój i pomieszczenie także mają kształt czworokąta¹⁰:

¹⁰ Wskazują na to także inne przykłady: *Cztery kąty i piec piąty* – przysłowie, ‘pustki w domu’; *cztery mile za piec (a piątą na piec) pojechać* – przysłowie, ‘nie ruszyć się z domu, zostać na przypiecku’ (Kop Mit 858).

Są w pokoju cztery kąty, w każdym kącie siedzi jeden kot, a przed każdym kotem są trzy koty. Ile jest wszystkich kotów?
[Cztery koty] (Fol Zag 211).

Podział przestrzeni domu wyznaczają także cztery progi, co jest akcentowane w pieśniach: (K 39 Pom 114). Zaznacza się paralelizm cztery ściany – cztery progi¹¹, co potwierdza tezę o ścisłym związku czwórki z przestrzenią domową, ale może także wskazywać na budowę tradycyjnego domu. Przed wyjazdem do ślubu śpiewa się „siadanego”:

*A nie będzie ja tu z wami jeszcze siadała,
bom się z czterema progami nie pożegnała. [...]
bom się z czterema ścianami nie pożegnała*
(K 41 Maz 26).

Homologię ściany – progi potwierdza pieśń, która stanowi pożegnanie panny młodej; w przedstawionym wyżej wariantcie żegnała ona cztery ściany, tu zaś czule przemawia do czterech progów. Jak pokazuje powyższa eksplikacja, czwórka wiąże się z domem na kilka sposobów, co można podsumować stwierdzeniem, że liczba ta, utożsamiająca harmonię i statyczność, w odniesieniu do tej przestrzeni konotuje spokój i bezpieczeństwo.

6.2.5. Stół

W domu, czyli wewnątrz tej ważnej dla człowieka przestrzeni, zostaje umiejscowiony niezwykle istotny w kulturze ludowej mebel, którego kształt także wiąże się z liczbą cztery – stół. Na Podlasiu odnotowano zwyczaj układania chleba na czterech rogach stołu w czasie wieczery wigilijnej, a na południu Polski sypano tam zboże:

Na Boże Narodzenie, jak się do postniku szykowało, to wtedy to już było związane ze zwierzętami, że się siano kładło na cztery rogi, że się zboże sypało też. [MW: Gdzie się sypało?] Siano to na cały stół i pod stół, ale zboże po rogach stołu [HK, p. Częstochowa].

¹¹ W innym przykładzie pieśni o charakterze żartobliwym są wskazywane cztery progi:
[...] i przewleciesz go przez cztery progi.
Przez cztery progi, przez cztery kije,
napatrz się, mężu, jak żona bije
(K 39 Pom 185).

W tym szczególnym czasie drożny jest kanał mediacji świat – zaświaty, co z jednej strony ma konsekwencje pozytywne, gdyż umożliwia zapewnienie sobie pomyślności w nadchodzącym roku, z drugiej jednak – ułatwiony jest wówczas kontakt z mocami demonicznymi, co może mieć groźne skutki. W takiej sytuacji należało się odpowiednio zabezpieczyć, a jednym ze sposobów ochrony było rozkładanie gleni (kromek chleba) lub rozsypanie zboża (Wójtowicz 2014b, 124). Wieczerza wigilijna ma charakter zaduszkowo-wegetacyjny. Z tą dwoistością dobrze korespondują chleb i ziarno ułożone na czterech rogach stołu, gdyż oznaczają zamknięcie przestrzeni, wokół której zgromadziła się cała rodzina. Czynność ta chroni od niebezpieczeństw czyhających z zewnątrz, ponadto kromki te mają zapewnić pomyślność i dobrobyt w nadchodzącym roku, dlatego po wieczerzy dzielono się nimi ze zwierzętami, aby zapewnić sobie dostatek dobytku i zaakcentować wspólnotę z bydłem domowym.

Podobne działanie podejmowano w trakcie obrzędu weselnego:

Gdy pan młody wstępuje do domu, młoda z drubnami schowana jest w komorze. Rodzice sadowią dostojnego gościa za stołem przykrytym w biały obrus z położonymi na czterech rogach bochnami weselnego chleba i na środku donicę z piwem (K 28 Maz 154).

Czwórka w tym zwyczaju, obecnym w najważniejszych obrzędach dorocznych i rodzinnych, kształtuje funkcję ochronną i projektującą, sygnuje bowiem całość przestrzeni stołu ołtarza.

6.2.6. Trumna

Liczba 4 jest trwale związana z miejscem zamieszkania istoty ludzkiej, dlatego odnosi się nie tylko do jej domu ziemskiego, ale także tego pośmiertnego, czyli trumny. Adam Fischer, powołując się na badania etnograficzne, pisał:

Na Kurpiach (Dudy Puszczańskie, parafia Myszyniec) robią trumnę z czterech prostych białych desek po części nieheblowanych. [...] W Sieradzkim musi chłop poprzeszawać na czterech deskach do kupy zbitych i to jeszcze niekiedy ukwestowanych; na wierzchu trumny malują krzyż czarną barwą, a w braku tejże węglem (Fisch Pog 157).

Deski, podobnie jak cztery ściany domu, tworzą zamkniętą przestrzeń. Trumna jest dopasowana do człowieka – o ile bowiem ziemski dom jest wysoki, gdyż uwzględnia postawę stojącą, o tyle trumna jest długa, ponieważ po śmierci ciało ułożone jest poziomo. Czwórka oznacza także skromność pośmiertnego lokum:

Śmierć okrutna nie boi się króla, pana ani kapłana, tylko jednakowo wszystkich do grobowca układa; nikt nic z tego świata nie zabierze, choćby najwiecej posiadał, jak tylko te pare łokci płótna i te cztery deski (Bzdę Bis 85).

Trumna jest zbudowana z czterech desek – zarówno ta, w której spoczywają biedni, jak i ta sporządzona dla bogatych. W takim podejściu pobrzmiewa echo późnośredniowiecznej alegorii *dance macabre*, której sens polegał na równości wszystkich w obliczu śmierci, niezależnie od stanu, pełnionej funkcji i majątku (Kop Mit 1168–1169). *Cztery deski i pare łokci płótna* sygnują tę równość, gdyż oznaczają ubóstwo takie samo dla wszystkich oraz ulotność ziemskiego bogactwa.

Paralela pomiędzy domem i trumną jest wyraźna w kolejnym przekazie, który dotyczy Hucułów:

Wynosząc trumnę na cmentarz, „zabierają dla nieboszczyka z izby cztery kołacze poukładane przy ścianach w chacie i kładą je na czterech węglach nowej chaty” (trumny) (Bieg Śmier 265).

Kołacze są przenoszone z domu do trumny, następuje zatem symboliczna zmiana miejsca, w jednym i drugim przypadku akcentowana przez czwórkę. Paralela między czynnościami inicjującymi zamieszkanie w nowym lokum – zarówno tym mającym zapewnić schronienie podczas ziemskiej, jak i pośmiertnej egzystencji – jest wyraźna:

[...] spuszcza ciało do grobu, a diak zabiera to płótno z wieka trumny dla księdza, który zapieczętuje grób (tj. bierze od grabarza rydel i na 4 rogach zrobi nim krzyż, i rzuci 4 razy grudkę ziemi lub gliny), po czym i inni wrzucają po trzy garści gliny i odchodzą (K 49 Sa-Kr 532).

Ksiądz uświęca nowy „dom” poprzez poświęcenie jego czterech rogów, jest to akt analogiczny do działań wykonywanych podczas wprowadzania się do nowej chaty.

Podsumowując tę część rozważań, można stwierdzić, że czwórka charakteryzuje antropocentrycznie pojmowaną przestrzeń na zasadzie „szkatułkowej”. Obraz stopniowo się zwęża (Adamowski 1998, 148), zaczynając od tej najbardziej rozległej przestrzeni, czyli stron świata, poprzez własną wieś, na domu, tym ziemskim i pośmiertnym, kończąc. W samym środku znajduje się człowiek – podmiot charakteryzujący przestrzeń za pomocą czwórki¹².

¹² Dla porównania można przywołać książkę Olgi Tokarczuk *Prawiek i inne czasy*, w której jeden z podrozdziałów nosi tytuł *Czas rzeczy poczwórnych*. Wyraźnie została zarysowana w nim oparta na tej liczbie koncepcja przestrzeni (Tokarczuk 1996).

6.3. Postacie

W zgromadzonym materiale grupowanie osób w czwórki nie jest częste. Jednak da się w nim wyróżnić unikalne grupy osób oraz takie, które wariantywnie występują w różnych liczbach. Pierwszy ze wskazanych aspektów obrazują następujące przykłady:

W Czeszewie w pow. węgrowskim, przed trumną, czworo dziewcząt niesie na chustce jedwabnej, trzymając ją za rogi, koronę, czyli wieniec dziewiczy lub kawalerski [...]. W Wielkopolsce, w Siemianicach w pow. kępińskim, trumnę ze zwłokami małego chłopca niosą cztery dziewczynki, ubrane jak do pierwszej komunji św. – białe z jasnymi fartuszkami i wiankami zielonemi na głowie; dziewczynkę zaś niosą chłopcy odświętnie ubrani (Fisch Pog 297).

Liczba osób niosących trumnę lub chustę przed nią jest niewątpliwie dyktowana względami praktycznymi, jednakże wymiar symboliczny takiej czwórkowej grupy lokuje się w polu semantycznym związanym ze śmiercią. Czworo postaci w takim układzie wprowadza harmonię i statyczność.

Dodatkowo czwórka jest liczbą parzystą, która wiąże się z zamknięciem. Te elementy kształtują symbolikę bezruchu, która niewątpliwie koreluje ze śmiercią.

W zagadce ludowej poczwórność grupy jest pozorna:

Pod jabłonią było cztery jabka. Śli brat z siostrą, mąż z żoną, i wzięli se po jednym jabku. I jedno jabko zostało. Jak to się stało? To był brat z siostrą, a siostra była dla tego męża żoną (Nieb Przes 25).

Natomiast w poniższym fragmencie legendy czwarta osoba jest dodatkowa, inna niż pozostałe:

Szli raz czterej doktorowie od chorego. A byli to: Pan Jezus, św. Piotr, św. Paweł i żyd. I nie chcieli ci trzej zapłaty, ino żeby im dano pożywienie. Dali im cztery serki i chleba, i nioś to żyd, który nieznacznie za nimi idąc, serki te zjadł (K 17 Lub 204–205).

Ten naddany aspekt czwórki w dwóch powyższych relacjach wiąże się z bogactwem semantycznym postaci pojawiających się w trójkowych grupach, które występują powszechnie w folklorze, między innymi w bajkach ludowych (zob. rozdział *Liczba* 3). Liczba świętych jest więc wariantywna, wędrują oni także

w grupach dwu- i trzyosobowych. Natomiast trzon każdej z tych grup wydają się stanowić Jezus i św. Piotr, więc to raczej dwójka wskazuje najważniejsze osoby¹³.

Interesująco przedstawia się czwórkowe zestawienie w następującej zagadce:

*Jeden dziad,
cztery baby przysiadł*
[Bróg] (Fol Zag 114).

Bróg to konstrukcja dachu opartego na czterech podporach, która służyła do zabezpieczenia siana, głównie przed deszczem. W kulturze ludowej to specyficzne miejsce było wykorzystywane do spotkań kochanków. W zagadce zostały więc skontaminowane podstawowe cechy budowy tej konstrukcji oraz rys erotyczny, który się z tym miejscem wiązał.

Kolejne postacie zestawiane z liczbą 4 funkcjonują wariantywnie, są bowiem charakteryzowane także przez inne liczby (głównie 3 i 7), co potwierdza ważność tych liczb w polskiej kulturze ludowej. Przyjechało więc *ćtyrech rekrutantów z wojny* (K 4 Kuj 8); dziewczyna pracuje wśród *czterech kośników* (K 28 Maz 255–256); matula *cztery córki miała* (K 41 Maz 248); ale też *cztery syny utopyla* (K 34 Cheł 45–46). W pieśniach miłosnych i zalotnych chłopiec woli jedną panienkę niż cztery wdowy (K 1 Pieś 333); wariant: (K 46 Ka-S 71; Bart Wąż 62). W przedstawionych egzemplifikacjach mniejsze znaczenie ma zatem tożsamościowa symbolika czwórki, natomiast sama obecność liczby 4 zwiększa obrazowość przedstawionych zdarzeń. Potwierdza także dużą rolę liczb, gdyż przypisywanie ich wszelkim obiektom i charakteryzowanie za ich pomocą jest istotne i naturalne dla depozytariuszy i depozytariuszek folkloru.

W podlaskim zwyczaju zwanym *chodzenie z królowną* następuje obrzędowa zamiana ról: w pierwszy dzień Zielonych Świątek mała dziewczynka przebierana jest za królową, a następnie wraz z orszakiem, który tworzą cztery panienki w strojach marszałków, otoczone gromadą dziewczyn, obchodzi granice wsi. Czynność ta ma wspomagać urodzaj: *gdzie królowna chodzi, tam pszenica rodzi* (Fran Kal 49–50).

¹³ Bohaterami legend ludowych są grupy postaci o rodowodzie biblijnym, które dokonują cudownych czynów. Często przedstawiane są wędrowni św. Piotra i Jezusa, który to podczas drogi stwarza różne elementy świata lub je kontroluje oraz w razie potrzeby nagradza lub karze (SPBL Wrób 1, 319–327): *Był sobie w jednym miejscu ojciec, któremu urodził się syn. On, ojciec laził po wsi za kumotrami, ale nie chciał mu nikt iść, co taki nędzny był. Przyszedł więc do domu i płakał, a tu idzie do niego dwie osoby i zaczęły się prosić za tych kumotrów. Poszli wszyscy do chrztu i ochrztili tego chłopca. Dali mu na imię Seweryś, a te dwie osoby to były: Pan Jezus i święty Piotr. Jak już odchodzili, to dali mu na pamiątkę uzdeczkę* (K 19 Kiel 233).

Podobnie odwrócenie ról zostało przedstawione w następującym zwyczaju praktykowanym w Środę Popielcową: *kobiety (mężatki) wyprawiają ucztę. Biorą sianki, sadzają na nie skrzypka, a same zaprzęgają się doń we cztery. I idą przez wieś* (K 9 Poz 127). Czterokonny zaprzęg jest wykorzystywany, jak to zostanie pokazane poniżej, głównie w sytuacjach uroczystych. Na co dzień zazwyczaj zaprzęgano mniejszą liczbę koni. Jego poczwórność podkreśla więc wyjątkowy charakter chwili. Dodatkowo koń w wymiarze symbolicznym jest związany z pierwiastkiem męskim. W przedstawionym przykładzie następuje więc odwrócenie porządku, związane ze specyficznym czasem święta. Role zwierząt pełnią ludzie, i to kobiety, a tym samym zawieszony zostaje naturalny stan rzeczy. Pomieszanie porządków i odwrócenie ról związane jest z sytuacją karnawału i święta, jest to Bachtinowski świat na opak, charakteryzujący się odrzuceniem reguł i zasad obowiązujących na co dzień. Liczba 4 w odniesieniu do zaprzęgu podkreśla charakter świąteczny, natomiast w odniesieniu do korowodu towarzyszącego królowi akcentuje uroczystość chwili oraz buduje harmonię orszaku.

6.4. Zwierzęta

Punktem wyjścia dla przedstawionego wyżej zwyczaju praktykowanego w Środę Popielcową (choć semantycznie przynależnego do poprzedzającego ją czasu karnawału) jest funkcja czterokonnego zaprzęgu:

*Wychodząc z domu po odebranom błogosławieństwie rodzicielskiem, siada pan-
na młoda zaraz z swachnami na wóz czterokonny (konie czasami przystrojone
u grzywy tasiemką lub kwiatkami)* (K 10 Poz 93);

*Ona jedzie do kościoła
na cztery konie,
Wójtuś na nią poglądają,
oczki sobie zapłakają,
stojąc na stronie*
(K 48 Ta-Rz 94).

Liczba koni w zaprzęgu niejako informuje o charakterze uroczystości, jest jednym z wyróżników ceremonii weselnej. W kolejnej relacji zostały zestawione cztery konie zaprzęgnięte do wozu oraz cztery woły, będące częścią posagu:

*Nie trzeba się dziwować,
tylko posag szykować.
Cztery woły, trzy krowy,
jużci posag gotowy.*

*Cztery konie do cugu
i wózeczek do ślubu
(K 40 Maz 296).*

Dobytek i dobra przekazywane pannie młodej w formie posagu często występują w liczbie 4:

*Nie śmiałem się jej zapytać
cy by mnie chciała;
ćtery wolki – ćtery krówki
na wiano miała
(K 2 San 139); warianty z posagiem: (K 17 Lub 17; K 11 Poz 183–184; Udz Krak 129).*

Czwórkowy posag był powszechny w folklorze, można zatem wskazać grupę tekstów, w których zostaje on sparodiowany:

*Jest tu Kaśka na wydaniu,
cztery myszy dadzą za nią.
Cztery myszy, cztery koty
i cztery psy do roboty
(K 25 Maz 229); wariant: (K 42 Maz 69).*

Do posagu przypisane są liczby parzyste, chodzi bowiem o utrwalenie przekazanego dobra, a ponieważ parzystość zamyka, zatem majątek nie zostanie roztrwoniony.

Posiadanie czterech koni jest wizytówką bogactwa, a zestawienie ich z innymi czwórkowymi grupami świadczy o dobrobycie ich właściciela oraz o tym, że los mu sprzyja:

*Chłopek ci ja, chłopek,
zawsze w polu orzę,
wszystko mi się dobrze dzieje,
dzięki tobie, Boże.*

*Mam ja cztery konie,
dwie par wołów w plugu,
na mojej chałupie
żadnego też długu.*

*Mam cztery dziewczęta
i cztery chłopczęta,
gdy ja na nich pojrzę,
myślę, że książęta
(K 40 Maz 431–432).*

Czwórka w powyższej pieśni umożliwia kreację harmonijnego, sielankowego obrazu. Parzystość i symetria wprowadzają ład. Natomiast niejako ponadnormatywna liczba koni wykorzystywanych do prac polowych świadczy o dostatku gospodarza. Analogicznie czterokonny, „nadmiarowy” zaprzęg został ulokowany w kolędzie życzącej, w której zestawiono pożądane przez gospodarza dobra. Funkcjonuje on obok złotego płuszka, także stanowiącego symbol dobrobytu, a dodatkowo sakralizującego pracę rolnika (SSiSL 1/4, 268):

*Bo na twoi roli złoty płużek stoi... jw.
A przy tym płużku cztery konie w cużku
(Udz Krak 40).*

Potwierdzeniem, że cztery konie są oznaką bogactwa, jest deklaracja wymiany takiej liczby zwierząt za ukochaną dziewczynę (K 40 Maz 320) czy cena za wykupienie rekruta z niewoli (K 21 Rad 68–69). W innych tekstach czterokonny zaprzęg zostaje wykorzystany do szybkiego powiadomienia pana o tym, że jest zdradzany przez dziewczynę (K 1 Pieś 110–111). Czwórka zatem w zestawieniu z końmi funkcjonuje jako duża, a nawet ponadnormatywna, liczba, co służy kreacji semantyki pozytywnego nadmiaru.

Koń, oprócz tego że oznacza dostatek, w symbolicznym wymiarze jest związany z pierwiastkiem męskim:

*Cztery kunie Jasio miał,
ćtery kunie Jasio miał,
wszystkie złotem kować dał
(K 26 Maz 250); warianty: (K 40 Maz 296); koń związany z mężczyzną
(K 6 Krak 451–452).*

Jerzy Bartmiński w artykule na temat stylu erotyki ludowej zauważa, że pieśń posiłkuje się rekwizytami, które stają się wykładnikami określonych treści lirycznych. Głównym atrybutem chłopca jest koń – symbol biologicznej męskiej potencji (Bartmiński 1974, 17), dlatego zwierzę to często pojawia się w zestawieniu z młodzieńcem. Wskazanie, że są to cztery konie, intensyfikuje rys symboliczny tego zwierzęcia. Męskim atrybutem są także cztery woły (K 4 Kuj 143). Jednakże to właśnie konie dominują wśród zwierząt charakteryzowanych przez czwórkę. Inni przedstawiciele świata fauny pojawiają się rzadziej w takim zestawieniu.

6.5. Atrybuty

W analizowanym materiale wyróżniają się atrybuty roślinne i przedmiotowe zestawiane z liczbą cztery. Często czwórka w takich połączeniach występuje wariantywnie z innymi liczbami, na przykład dwójką, a zatem w takich kontekstach na pierwszy plan wysuwa się znaczenie parzystości.

6.5.1. Roślinne

W niektórych regionach Polski nadal praktykowany jest zwyczaj zdobienia domu w czasie święta Zesłania Ducha Świętego, czyli w ludowej nomenklaturze w *Zielone Świątki*. Niegdyś przy drzwiach wejściowych ustawiano brzozy symbolizujące odrodzenie – w parzystej liczbie, zazwyczaj były to cztery drzewka. Kierowano się względami estetycznymi – drzewa ustawione po dwóch stronach drzwi są symetryczne, dzięki czemu wyglądają ładnie. Na poziomie sensów symbolicznych parzystość brzózek konotuje stałość, a ponieważ święto to przypada na wiosnę, czyli w momencie bujnego rozkwitu wszelkiej roślinności, może to oznaczać dążenie do utrwalenia takiego stanu rzeczy. W wypowiedziach respondentek pojawiły się informacje o ustawianiu dwóch, czterech lub sześciu drzewek, a zatem w tym zwyczaju istotne jest znaczenie parzystości, a nie tylko tożsamościowa symbolika liczby 4:

I tatarak też się rzucało na podłogę, gdzieś tam przed domem na schodkach i w oknach się stawiało, żeby zapach był, i brzożki się stawiało przy domu. Przywiózł i postawiliśmy. [MW: Ile tych brzózek?] A dwie, z jednej strony drzwi i z drugiej strony drzwi. [MW: Dlaczego tak robiono?] Chyba że zielone drzewko, bo zielone święta, do przybrania, do wystroju [HK, p. Częstochowa];

A to cztery, sześć, dwie, zależy jak było; Dwie z jednej strony tu stała u nas i z tej strony [ZZ, p. Puławy].

Można w tym miejscu próbować odnaleźć analogię między takim usytuowaniem brzóz a lokowaniem wokół kapliczki lub przydrożnego krzyża czterech drzew, które oznaczają wszystkie strony świata, czyli pełnię. Dodatkowo struktura otoczenia roślinnego przydrożnej architektury sakralnej symbolizuje przezwyciężenie sztywnej czworokątnej formy za sprawą strzelistości krzyża, a więc tego, co materialne przez to, co święte. Ponadto cztery drzewa w takim miejscu tworzą konstrukcję kwadratowego baldachimu, co przywołuje metaforę osłony, wyznaczając świętą przestrzeń, oraz odwołuje się do uzdrawiającej i związanej z płodnością symboliki cienia (Paczos 2011, 61–62).

W przywołanym już wcześniej tekście Jerzego Bartmińskiego, charakteryzującym styl erotyki ludowej, zostają wskazane sposoby obrazowania aktu płciowego, na przykład poprzez wykorzystanie utartej formuły wykorzystującej symbol wianka oraz kliszowanych obrazów niszczenia roślin (Bartmiński 1974, 19), które pojawiają się w określonej liczbie:

*Stojała w ogrodzie,
w półkolana w wodzie,
wyglądała najmilszego,
z której strony jedzie.
Oj, jedzieć on, jedzie
warszawskim gościńcem,
wiezie mi chusteczkę
z lewandrowym wieńcem.
Wiezieć mi go, wiezie,
ale już niecały,
jużci cztery rumianeczki
z niego obleciały
(K 40 Maz 222).*

W wariantach tego tekstu są wskazywane następująco określone rośliny: *cztery kupki rutki* (K 50 Sa-Kr 114); *cztery różeczki rozmarynu* (K 41 Maz 27); *cztery oblanceczki* (K 4 Kuj 13); *ćtery gałązeczki i dwa fijołeczki* (Nieb Przes 67); *nasiałam rutki – cztery ogródki, / zabrała mi je woda* (K 33 Cheł 312). Ten popularny motyw, obrazujący utratę dziewictwa jako utratę policzalnych części roślin, występuje w kilku wariantach liczbowych, oprócz czwórki funkcjonują także trójka i siódemka. Płyne stąd wniosek, że tożsamościowa symbolika liczb ma tutaj mniejsze znaczenie, na plan pierwszy wysuwa się natomiast próba ukonkretnienia sytuacji poprzez użycie jednej z mocnych, bogatych symbolicznie liczb, które podnoszą rangę istotnego wydarzenia.

Na zakończenie tej części należy przywołać jeszcze bardzo popularne wierzenie, że czterolistna koniczyna przynosi szczęście, co wynika z ponadnormatywnej liczby listków.

6.5.2. Przedmiotowe

W folklorze pieśniowym z dużą częstotliwością występują cztery świece:

*Cztery się świece spaliło, spaliło,
nim się to państwo z sobą rozmówiło.*

W nocy o północy o pierwszyj godzinie:

obróć-ze Kasińku modre ocka do mnie

(K 26 Maz 234); warianty: (K 48 Ta-Rz 109–110; K 28 Maz 218; K 1 Pieś 237; K 6 Krak 154; K 48 Ta-Rz 138).

Świece w takiej liczbie są przywoływane także w relacjach dotyczących obrzędu pogrzebowego. O ile jednak podczas spotkania kochanków świece palą się po kolei, łańcuchowo odmierzając jego czas, o tyle podczas pogrzebu płoną one jednocześnie, wprowadzając symetrię wokół trumny:

Zazwyczaj to bywało cztery świece przy trumnie, jak dawniej, bo to przywozili z te świeczniki z kościoła, razem z chorągwiemi, i stał krzyż, też z kościoła, postawiony przy głowie zmarłego, i stały cztery, dookoła trumny stały cztery świeczniki i były świece i to po prostu [JM, p. Suwałki];

[MW: Ile świec paliło się przy trumnie?] *Przeważnie dwa, czasem i cztery* [ZD, p. Olecko].

Wokół trumny także ustawiano inne rekwizyty w takiej liczbie:

Takie lilie białe. Pierw umarła matka i ja tam byłam, to tak było dwa wiadra w głowach, dwa wiadra tych kwiatów i tutaj dwa wiadra. Cztery wiadra pełnych kwiatów ustawione było (Nieb Przes 98).

Ustawianie takiej liczby świec czy wiader z kwiatami wskazuje na związek czwórki ze śmiercią, także ze względu na parzystość tej liczby, która utrwala dany stan, zamyka, spowalnia, nadając właściwy ton ceremonii pogrzebowej. Co więcej, czwórka wprowadza statyczność, bezruch, jest w tym kontekście synonimem śmierci.

Z niewielką powtarzalnością funkcjonują w pieśniach takie obiekty/przedmioty w liczbie 4 jak: kościoły (K 39 Pom 198) – co ma charakter wariantywny (bo występują także w liczbie 3 i 7) – Kasia płaci, aby dzwonić w cztery dzwony na zbawienie ukochanego Jasia (K 6 Krak 172); czy podkowy – cztery pary podkówek stracone w tańcu z punktu widzenia chłopca to dużo, natomiast dziewczyny – mało (K 40 Maz 168). Pokazuje to relatywność postrzegania liczb, ta sama wartość w danym kontekście może być waloryzowana odmiennie – w zależności od punktu widzenia. Także podczas pieczenia korowaja należało sprostać czwórkowym wymogom i wykorzystać *4 garnce do rozczynu, a 4 do zamięszania* (K 35 Prze 91).

6.6. Miary

Liczby są zestawiane z różnymi rodzajami miar. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na podobieństwo liczenia i mierzenia. Przede wszystkim te dwie operacje to sposoby ilościowego ujęcia świata, które stanowi odpowiedź na ludzkie potrzeby poznawcze i komunikacyjne (Nowosad-Bakalarczyk 2018, 63–87, 308). Pierwszym etapem w rozwoju pojęć metrologicznych był etap antropomorficzny, kiedy to najważniejszymi rodzajami miar były te pochodzące od części ludzkiego ciała. Kolejny etap charakteryzował się szukaniem miar w odniesieniu do warunków, przedmiotów i wyników pracy człowieka (Kula 1970, 10). Jednakże miary stają się użyteczne, gdy zestawia się je z liczbami, ponieważ wtedy można pokazać wielość:

*O mój Boże, mój Boże,
coż mnie się to tu ma stać,
cztery łokcie sznuróweczki,
oj, nie może mi obstać,
o da dyna, da dyna
(K 46 Ka-S 160);*

*Jak konik rynkuł na jedyj nodze:
ji rozder ji fartusek na ctery piędzie
(Nieb Przes 64);*

*Niesiemy plon – do naszego pana w dół – do stodół.
Bodaj zdrowa plonowała – kopa pszenicy cztery korce dała
(K 28 Maz 101).*

Miary wykazują zatem dużą łączliwość z liczbami, ponieważ w takich połączeniach szczegółowo charakteryzują dane wycinki rzeczywistości pod względem ilościowym.

Liczba 4 występuje w pieśniach w połączeniu z miarami odnoszącymi się do wielkości pól i plonów, które miały duże znaczenie dla członków społeczności agrarnych:

*Ach, mój mocny Boże, co teraz nastalo,
stary babie, stary, młodygo sie chciało.
Bydło, konie, wozy, wszystko ci daruję.
cztery morgi pola to ci "odpisuję
(Ad Bor 32).*

Prawdopodobnie opisana wyżej symbolika liczby 4 w odniesieniu do kategorii przestrzeni, wyrażająca jej całość i pełnię, promieniuje na inne parametry przestrzenne, które „zarażają się” jej symboliką. Dlatego przekazane cztery morgi pola stanowią komplet i całość, na co wskazuje także kontekst ukazany w wyżej przytoczonym przykładzie. Ponadto zestawienia czwórkowo-przestrzenne w pieśniach oderwały się od tej symboliki i zaczęły funkcjonować jako stałe, powtarzalne formuły, włączając się w kreację języka artystycznego folkloru.

Innym spetryfikowanym połączeniem liczby i jednostki miary, związanym z parametryzacją przestrzeni, jest wyrażenie *cztery mile*, które powszechnie występuje na terenie Polski w wariantach żartobliwej pieśni o weselu *ptactwa*:

*Cztery mile za Warszawą, la la la la la,
ożenił się wróbel z kawą, dyli dyli bum.*

*Wszystko ptactwo zaprosili, la la la la la,
a o sowie zabaczyli, dyli dyli bum*

(K 39 Pom 227–228); warianty: (K 40 Maz 455; K 25 Maz 151–152; K 46 Ka-S 312; K 2 San 150).

W miejscu znajdującym się *cztery mile za Warszawą* rozgrywają się także wydarzenia, których bohaterami są nie zwierzęta, a ludzie (K 17 Lub 29–30). Występują również pieśni, w których jest wskazywana taka odległość od Krakowa (K 25 Maz 109–110). W gatunkach fabularnych i historycznych geograficzne nazwy własne wskazują miejsce głównego zdarzenia (Adamowski 1998, 136). Podobną funkcję pełni szczegółowe wskazywanie odległości za pomocą określenia *cztery mile*. Te artystyczne zabiegi uściślające wpływają na wiarygodność i obrazowość fabuły. W przypadku ustnego wykonywania utworów dane miasto można było zastąpić najbliższym w danej okolicy, co jeszcze bardziej ukonkretniało przekaz. Ponadto ta miara przestrzeni pojawia się także w innych zestawieniach: Jasio ma uciekać na cztery mile przed służbą wojskową (K 17 Lub 52) czy chłopiec jedzie cztery mile bez popasu (K 40 Maz 221). W pieśniach pojawiają się jeszcze takie określenia jak *cztery pola* (uszedł kawaler, nim go panna zawołała) (K 40 Maz 261–262; K 41 Maz 469; K 26 Maz 247–248); czy *cztery góry, piąty klin* (K 40 Maz 348).

Popularna pieśń zawiera opis następującej sytuacji: dziewczyna widzi swojego ukochanego, który przez długi czas był nieobecny (niekiedy moment spotkania następuje podczas jej wesela z innym). Przeskakiwanie przez nią czterech stołów (wariantywnie: trzech) stanowi rodzaj hiperboli podkreślającej radość, gwałtowność uczuć dziewczyny, ale także dramat całej sytuacji:

*Jak go [pana Dąbrowę] Kasia zobaczyła [na weselu],
cztery stoły przeskoczyła,
piąty nóżką uderzyła.
Kłaniam, kłaniam, mój mąż pierwszy,
idźże sobie pośledniejszy (K 41 Maz 478);
warianty: (K 4 Kuj 24; K 1 Pieś 225; K 1 Pieś 226).*

Znany był także zwyczaj wrzucania przez flisaków chleba do rzeki, celem prześlągnięcia demona. Czynili to – na 444 kilometry od źródła Odry – najmłodszy flisacy (gwar. *matakorze*), płynący pierwszy raz tratwą (Pośp Śląsk 245). Dany kilometr nabiera znaczenia dzięki multiplikacji liczby, tym sposobem zostaje usankcjonowana pewna przestrzeń, która umożliwia kontakt z zaświatami. Chleb wrzucany do rzeki w tym miejscu zyskuje moc oddziaływania na demona. Przykład ten jest jednak dość unikatowy, czwórka bowiem jest liczbą „ziemską”, jej związki z zaświatami są sporadyczne, a w powyższym przykładzie wynikają głównie z jej powielenia.

6.7. Podsumowanie

Analiza zgromadzonego materiału pokazuje, że liczba 4 w kulturze ludowej strukturyzuje czas, dzieląc go na odcinki oparte na obserwacji lunarnej, jak cztery niedziele, w czym przejawia się zależność struktury temporalnej i liczb od świata przyrody. Odcinki czasu wyznaczone na podstawie takich obserwacji, na przykład adwent, stają się podglebiem dla zwyczajów i wróżb.

Czwórka jest także ściśle związana z kategorią miejsca. W takim połączeniu liczba ta występuje w folklorze najczęściej. Na zasadzie szkatułkowej wskazuje miejsca życia człowieka – od czterech stron świata, przez wieś, dom, konkretny pokój, po trumnę. Figura geometryczna o kształcie prostokąta wyznacza najbliższą i najbardziej wartościową przestrzeń ludzkiego życia. Odnosi się więc przede wszystkim do świata *profanum*. Z tego względu wykorzystanie czwórki w ludowym lecznictwie czy obrzędach zasadza się głównie na odniesieniu do stron świata czy czterech kątów, które symbolizują całość i pełnię. Liczba ta raczej nie występuje w roli atrybutu inicjującego kontakt z *sacrum*.

Inne pełnione przez czwórkę funkcje to: uszczegółowiająca, gdyż charakteryzowane przez nią czas i przestrzeń uwierzytelniają i wpływają na prawdopodobieństwo zdarzeń, oraz – na zasadzie kontrastu – parametryzują czas i przestrzeń w przybliżeniu, „w zaokrągleniu”, czy identyfikacyjna – wykorzystanie czterech

koni podkreśla sytuację odświętną i wyznacza status właściciela (zamożność), zaś w tekstach kolęd taki naddatek wyraża życzenia pomyślności dla gospodarza. Ponadto czwórka jako jedna z liczb parzystych utrwała dany stan i przeciwdziała przekształceniom, wprowadza także harmonię, statyczność, bezruch i spokój, co wiąże ją nie tylko z domem, pojmowanym jako miejsce odpoczynku, ale także ze śmiercią.

7 | Liczba 7

Symbolika liczby 7 jest powszechna w kulturach świata. Była ona uznawana za świętą przez Sumerów, Babilończyków, Egipcjan, Persów, Chińczyków, Hindusów, Germanów, Greków i Izraelitów (For Sym 46–47, Herd Lek 143, Lur Słow 212, Kop Sym 376). Przypisywano jej także szczególne znaczenie w kulturze dawnych Słowian. Bogactwo znaczeń i zastosowań magiczno-symbolicznych siódemki wynika z zależności jej interpretacji od obserwacji przyrody i kosmosu. Przede wszystkim siedem dni liczy kwadra księżyca, a cztery cykle tworzą w przybliżeniu miesiąc. Te pierwotne obserwacje astronomiczne stały się podstawą kalendarza lunarnego, który znany był już w prehistorii (AlvSim Ssym 224). Ponadto Stary Świat znał siedem poruszających się ciał niebieskich (Słońce, Miesiąc, Saturn, Jowisz, Mars, Wenus i Merkury). Odkrycie siedmiu planet przyczyniło się do przypisania tej liczbie wartości symbolicznych, wykorzystanych chociażby w obrazie Drzewa Kosmicznego z siedmioma gałęziami (Eliade 1994, 219).

Liczba ta wyznacza podstawową jednostkę czasu, czyli tydzień, co najpełniej zostało uwypuklone w biblijnym opisie stworzenia. Dodatkowo w Biblii zostały zawarte inne obrazy związane z siódmką: tyle dni trwał potop, zaś w proroczym śnie Faraona pojawiło się siedem tłustych i tyle samo chudych krów, które zapowiadały okresy dobrobytu i biedy oraz siedem pełnych i pustych kłosów (Lur Słow 212–213). Ponadto w judaizmie i chrześcijaństwie siódemka charakteryzuje: gwiazdy, duchy, Boga, pieczęcie, trąby, plagi, dni odpoczynku po stworzeniu świątyni zbudowanej przez Salomona w ciągu siedmiu lat czy świecznik. Niejednokrotnie liczba ta występuje w Biblii w pozytywnym znaczeniu, na przykład: księga z siedmioma pieczęciami czy siedem darów Ducha Świętego. Tyle jest prośb w modlitwie, a także tyle razy należy przebaczyć. W Kościele katolickim wyróżnia się tyleż sakramentów i cnót, grzechów głównych, radości i boleści Maryi. Liczba ta występuje też wśród znaków negatywnych, gdyż jest tyle demonów i głów smoka apokaliptycznego (Hof Lek 85). W islamie również występowała ta symbolika – nakazywano wykonać siedem okrążeń wokół Kaaby, mowa była też

o siedmiu niebach, sferach piekła, celach (kierunkach) islamu. Według jogi człowiek ma siedem centralnych punktów (centrów), tyle jest nieb buddyzmu, według którego potrzeba siedem siedmiodniowych okresów, aby dusza dokonała przejścia z życia do śmierci. W tradycji antycznej spotykamy siedem: Hesperyd, bram Teb czy sfer niebieskich (AlvSim Ssym 226). W pismach egzegetów aleksandryjskich (VI–VIII w.) siódemka uznana była za liczbę duchową, świętą, ale wierzono także, że jest powiązana z siłami nieczystymi oraz wyznacza zamkniętą całość (Szram 2001, 134–138). Ljubinko Radenković wskazuje, że istnieją powody, aby sądzić, że liczba 7 jest typowa dla tradycji semickiej i niektórych innych śródziemnomorskich, podczas gdy 9 jest charakterystycznym znakiem indoeuropejskich tekstów religijnych i magicznych (Radenković 2012, 71).

Naddane znaczenie liczb wynika także z ich właściwości matematycznych. Siódemka powstaje z dodawania liczby 3, która wyznacza strefy w układzie wertykalnym, oraz liczby 4, organizującej strony świata w układzie horyzontalnym. Jednak liczba 7 nie tylko spina symbolicznie świat w perspektywie pionowej i poziomej, ale także scala sakralną symbolikę trójki i uosabiającą to, co ziemskie, czwórkę. Łączy więc pierwiastek *sacrum* i *profanum*, stąd uznawana jest za synonim komplementarności, pełni oraz całego uniwersum (Toporov 2005, 219–220; Herd Sym 143; AlvSim Ssym 224–225; Hof Lek 85). Taka symbolika jest obecna także w polskim folklorze.

7.1. Znak graficzny – cyfra 7

Liczba i charakteryzowany przez nią obiekt w kulturze ludowej tworzą nierozdzielalną całość, wzajemnie modelując swoje znaczenia. Jednym z nielicznych przykładów samodzielnego funkcjonowania liczby są wierzenia związane z cyfrą 7. W zagadce ludowej zostaje wskazane jej podobieństwo do kosy:

*Drzewo z żelazem
tworzy 7 razem
[Kosa] (Fol Zag 154).*

Na owe podobieństwo znaku graficznego siódemki i narzędzia zwracały uwagę także informatorki i ukazują to dalsze relacje: śmierć w ludowych wyobrażeniach jawiła się jako biała postać z kosą w ręku. Przedstawienie to zostało dodatkowo ugruntowane przez grupy kołędnicze przedstawiające Herody (szerzej zob. Adamowski 1986), a także poprzez kolokację *śmierć kosi*¹:

¹ *I tak widziałam, jak chodzą Herody. Łysa, biała i z kosą. I tak mówi, że kosi: „Kosi ta śmierć, tak kosi”* [TN 1563 Zanowinie 2007 MN].

A siódemka nic mi się nie kojarzy, tylko powiedzieli, że siódemka, jak kiedyś taka pani, twórczyni na Kurpiach zmarła i siedemdziesiąt miała siedem lat, to się śmieli, że ileś tam osób siedem, to po kolei umrze, to nie wiem, czy to prawda, bo ta kosa, ta siódemka to jest taka kosa, jakby nie, to że to wtedy taka Wasznychowa z Kadzidla twórczyni zmarła siedemdziesiąt siedem lat, to że to taka kosa, nie bardzo [CL, p. Ostrołęka];

Wiem, że zawsze się bano siódemki, ale czy to jest rzeczywiście, no bo to jak kosa. Bano się siódemki, ale czy to rzeczywiście jest związane z całym regionem czy tym kawałkiem, w którym ja się poruszałam. [MW: Ale bano się siódemki...] MWS: Jak w dacie wychodziła siódemka, tak jak w dacie wychodziła siódemka, to takie niezbyt szczęśliwe to miało być [MWS, p. tatrzański].

Pojawił się tu następujący mechanizm porządkowania: grafia cyfry 7 – podobieństwo do kosy – kosa jako atrybut śmierci. Na zasadzie metonimii więc, charakterystycznej dla myślenia magicznego i kultury ludowej, dokonuje się następujące utożsamienie: liczba 7 – śmierć. Ludwik Stomma także je zaakcentował: „Obok ilorazów trójki pojawia się jeszcze 7 i 77 (jako odpowiednik 7×7 : «koso bez kose pomnożyć, to bedo dwie kosy»)” (Stomma 1986, 173). Taki koncept tej liczby niewątpliwie kształtował jej negatywne wartościowanie.



Herody, a wśród postaci śmierć z kosą (autor obrazu Piotr Czapka)

Foto: Piotr Czapka.

Niekiedy, na takiej zasadzie jak opisana powyżej, danemu wiekowi zostaje przypisana dodatkowa wartość symboliczna ze względu na wartość liczbową². Należy jednak podkreślić, że charakteryzowanie człowieka poprzez liczbę lat wydaje się zupełnie naturalne, a przecież stanowi rodzaj wypracowanej w toku dziejów konwencji. Liczenie lat i przysługujące z racji wieku prawa i obowiązki są niezwykle mocno zakorzenione nie tylko w kulturze ludowej, ale także powszechnej. Wiek człowieka jest tak istotny, że obok imienia i nazwiska stanowi obligatoryjną część inskrypcji nagrobnych³.

7.2. Stałe zestawienia i kolekcje

Związki frazeologiczne i przysłowia utrwalają pejoratywny aspekt liczby 7: *Majster klepka od siedmiu boleści* (NKPP 2, 372); *Brzydki jak siedem grzechów* (NKPP 1, 211); *Brzydki jak siedem nieszczęść* (NKPP 1, 210). Negatywne konotacje zostały wskazane także w wypowiedziach informaterek:

Takie powiedzenie: „A ten to rolnik od siedmiu boleści”. Czyli to jest taka uйма, niepozytywne [HW, p. Pułtusk];

No znaczyło, że jakiś był taki no sprzeczny, taki jakiś dokuczny. Człowiek od siedmiu boleści. No tak się mówiło [LG, p. Szydłowiec].

W powyższych kontekstach liczba 7 jest zestawiona z abstraktami i wykorzystywana do przedstawiania, a wręcz hiperbolizowania, ludzkich wad. Ponadto służy do wyrażania definitywności czy intensywności:

² Wyliczenie wieku, także człowieka, odbywa się poprzez trójkowe przedziały czasowe i ich mnożenie w zagadce ludowej:

*Trzy lata płot,
trzy płoty kot,
trzy koty koń,
trzy konie człek.
Najlepszy wiek*

[Jeżeli kot dożyje lat dziewięciu, koń lat dwudziestu siedmiu, to człowiek lat osiemdziesięciu jeden] (Fol Zag 212).

³ „The headstone of the grave, complete with the name of the deceased and his age at the time of his death, is a permanent representation of him, with parallels in many different cultures” (Nagrobek, na którym znajduje się imię zmarłego i jego wiek w chwili śmierci, jest trwałym upamiętnieniem zmarłego, co ma swoje odpowiedniki w wielu różnych kulturach – tłum. aut.) (Crump 1990, 34).

To na przykład jak gdzieś tam się pójdzie i kłamki się pocałuje, to się mówi: „O pozamykane na siedem spustów” [HW, p. Pułtusk];

On mi dojął aż do siódmej/dziesiątej skóry (NKPP 3, 212); *Niech cię siódma skóra⁴ zaboli* (NKPP 3, 216).

Kolekcja, czyli występowanie w tym samym czasie oraz miejscu różnorodnych elementów pełniących podobne funkcje, odnosi się do zwyczaju przygotowywania siedmiu wigilijnych potraw. Informatorki podawały następujące dane na ten temat:

Kiedys to robili siedem, nie było dwanaście potraw, tylko robili siedem potraw. U nas w domu było siedem potraw. [...] Nie wiem, może to się wiąże z siedmioma dniami, że było siedem dni. Ale było siedem potraw, dopiero tak niedawno wydaje mi się, pojawiała się sprawa dwunastu potraw, przynajmniej u nas było zawsze siedem potraw [EW, p. Puławy]; wariant: [KT, p. Świdnik];

Siedem to zależy, kto tam z czego przygotować miał, bo u nas to tak przeważnie siedem było [AK, p. Radzyń Podlaski].

Nakaz przygotowywania siedmiu potraw na wieczerzę wigilijną można interpretować na kilka sposobów (por. Wójtowicz 2014a). Jeden z nich został zawarty bezpośrednio w relacji: ile dni tygodnia, tyle potraw. Każde z dań odpowiada kolejnemu dniowi, chodzi o to, aby w ten sposób szczerlnie wypełnić cały tydzień, czyli wskazać pełnię czasu, a tym samym zapewnić sobie pomyślność w nadchodzącym roku. Koresponduje to z bardziej rozpowszechnionym współcześnie przekonaniem, że liczba potraw wigilijnych ma wynosić dwanaście. Podobnie jak siedem potraw odpowiada liczbie dni tygodnia, tak liczba 12 odpowiada liczbie miesięcy roku. Przygotowując więc potrawy w takiej liczbie, zapewnia się sobie dobrobyt w nadchodzącym czasie. Wpisuje się to w semantykę agrarną nocy wigilijnej.

Druga wykładnia menu o takiej liczbie dań opiera się na uwypuklaniu nieparzystości siódemki, co potwierdza relacja przytoczona w rozdziale dotyczącym parzystości i nieparzystości. Warto w tym miejscu jedynie przypomnieć, że dania wigilijne mają być nie do pary, gdyż w tym przełomowym momencie, który ma decydujące znaczenie dla całego przyszłego roku, zostaje uruchomiony

⁴ W zestawieniu ze skórą funkcjonuje także w zagadce ludowej:

Co to za wół,

Co ma siedem skór?

[Piec] (Fol Zag 54).

mechanizm przekształcania i otwarcia na zmiany, stymulowany przez nieparzystość. Jego celem jest projekcja lepszego czasu, pomnożenie dóbr i zapewnienie szczęścia i pomyślności. Typologicznie należy uznać tę wykładnię za najbardziej archaiczną.

Ostatnia eksplikacja odnosi się do ogólnokulturowej symboliki siódemki, która funkcjonuje jako suma boskiej trójki i ziemskiej czwórki, a także jako połączenie sfer w układzie horyzontalno-wertykalnym. Należy dodać, że liczba 12 także zawiera w sobie te dwie liczby (3×4), co jest spójne z siódemkową kolekcją potraw wigilijnych. Taką hipotetyczną tezę potwierdza konsytuacja czasu świątecznego *continuum*. Wigilia Świąt Bożego Narodzenia to w ludowym kalendarzu moment, gdy następuje komunია sfery *sacrum* i *profanum*, a więc światy i zaświaty się przenikają. Kanałem mediacji staje się tu także choinka, która spina klamrą to, co boskie i to, co ludzkie (zob. Smyk 2009a). Kolejna analogia zostaje przywołana poprzez mitologiczne drzewo życia, stanowiące oś świata. Według Tatarów miało ono siedem gałęzi, natomiast w pieśni szamanów ostiackich (zamieszkujących zachodnią Syberię) posiadało, podobnie jak niebo, siedem stopni. W czasie swej podróży szaman wspinał się po nich (Eliade 2009b, 310). Wierzenie to potwierdza związek siódemki z mitycznym obrazem świata.

W Poznańskim przygotowywano siedem potraw w trakcie obrzędu weselnego:

*7 zwykle potraw bywa (na wigilię Bożego Narodzenia też siedm ich idzie).
Przed obiadem atoli družba każe ustawić stoły parobkom, dwa stoły; przy jednym
państwo młodzi z gospodarzami i gospodyniami, przy drugim młodzież siedzi
(K 11 Poz 61).*

Opisany wyżej nakaz można interpretować analogicznie do liczby dań wigilijnych. Podczas wesela wszelkie działania obrzędowe i magiczne mają służyć zapewnieniu szczęścia i dobrobytu, tyle że nie w nadchodzącym roku, ale w przyszłym wspólnym życiu nowożeńców. Obecność nakazu przygotowywania siedmiu dań i jego przenikanie do obrzędów dorocznych i rodzinnych potwierdza, że ma on głębsze znaczenia, takie jak: otwartość, pomnażanie przyszłych dóbr i zapewnianie szczęścia.

Obok tej ważnej kulturowo kolekcji można wskazać także inne, mniej powszechne. Oskar Kolberg przytacza pieśń, w której zestawiono siedem elementów, ważnych i potrzebnych człowiekowi do codziennego funkcjonowania, takich jak: jedzenie, światło, drzewo, z którego można zbudować schronienie (lub służy do palenia w piecu), oraz ubranie:

*Siedem rzeczy w świecie słynie
jabka, gruszki, złotodynie
chleb wypiekły, świeca jasna
dąbczak twardy, suknia ciasna
(K 13 Poz 156).*

W powyższym tekście przywołana kolekcja zaspokaja potrzeby, które można określić jako materialne czy namacalne, natomiast w kolejnym siódemka wskazuje uniwersalne prawdy. Na Białostocczyźnie funkcjonował zwyczaj, że panna młoda, która pochodziła z innej wsi, musiała odgadnąć siedem zagadek śpiewanych jej przez miejscowe panny: *A ty druchnicko z innego siola, / odgadnij mnie siedem zagodynków* [zagadka] (K 28 Maz 154). Zagadki dotyczą kardynalnych dla kultury ludowej symboli oraz ich cech: *woda bieży bez powodera, słońce – piecze bez płomieni, miesiąc – świeci bez jasnej świecy, wiatery – świszcze bez języka*. Kolejne zagadki odnoszą się wyglądu trzech ptaków: *dzięcioła*, który jest *raby a nie pisany*, *kruka*, który jest *carny a nie cerniony* i *łabędzia białego a nie bielonego*. Są one więc naturalne i prawdziwe. Ostatnia zagadka (ósma), stanowiąca punkt kulminacyjny wyliczenia w sensie składniowym i semantycznym, dotyczy samej dziewczyny, która ma być *miła, a nie hodowana*. Siódemka zatem buduje kolekcję, do której należą ciała kosmiczne i ptaki, a które są wprowadzane poprzez ich atrybucje. Taka konstrukcja zagadek służy uwypukleniu pożądanej cechy panny młodej.

7.3. Czas

Określanie czasu poprzez podziały wyznaczane przez wskaźniki liczbowe jest tak mocno zakorzenione w kulturze, że wydaje się naturalne i immanentnie wpisane w strukturę temporalną. Tymczasem podział czasu przy użyciu liczby siedem powstał pod wpływem obserwacji księżyca, mającego cztery fazy, z których każda trwa siedem dni. Nie był on jednak powszechny, pomimo że wiązał się z obserwacjami lunarnymi. Niektóre bowiem ludy w ogóle go nie znały, inne przypisywały tygodniowi różną liczbę dni, na przykład trzy, pięć, siedem, osiem lub dziesięć. W literaturze przedmiotu podkreśla się, że na powstanie siedmiodniowego tygodnia u Żydów wpływ miały nie względy chronologiczne, ale raczej świętość liczby 7. Obserwacje księżyca – oraz ogólniej: natury – i tworzenie na podstawie jego faz kalendarza lunarnego, nie wykluczają jednak motywacji odnoszących się do symboliki liczb (Matuszewski 1978, 16).

7.3.1. Siedmiodniowy tydzień

W polskiej kulturze ludowej utrwaliła się struktura czasu, którą tworzą siedmiodniowe tygodnie, co wyraża zagadka:

*Siedmiu braciszków cały rok się gonią,
i z roku na rok, i z wieku na wiek
[Dnie w tygodniu] (Fol Zag 134).*

Zostały w niej utrwalone następujące parametry temporalne: dni – tygodnie – lata – wieki, a jednocześnie wyrażono przekonanie o płynności i przemijalności czasu. Istnieje przysłowie, które z kolei zawiera informację o liczbie dni, potrzebnych, aby dokonać dzieła kreacji świata: *Pan Bóg Bogiem, a siedem dni świat stwarzał (nie od razu Kraków zbudowano)* (NKPP 1, 180). Wyraża ono przekonanie, że wobec mocy Boga siedem dni na stworzenie świata to długi czas. W powyższym przysłowiu przywołano kosmogonię judeochrześcijańską opartą na *Księdze Rodzaju* (por. SSiSL I/4, 17–21). Wedle tej tradycji Pan Bóg po dokonaniu dzieła kreacji siódmego dnia odpoczywał. W tym kontekście interesująco przedstawia się analiza nazw dni tygodnia. W tradycji słowiańskiej niedziela jest dniem zerowym, a więc najważniejszym, i zgodnie z etymologią słowa tego dnia nie można było działać, czyli pracować (Bań ES 2, 302). W ostatnim czasie, kiedy to postępuje laicyzacja życia i rozluźnieniu ulegają związki z Kościołem, jest ona traktowana jako siódmy dzień tygodnia (Szadura 2017, 300–307). Jednakże w kulturze ludowej niedziela niezaprzeczalnie ma charakter religijny:

*Siedmiu braci przeszło smugiem,
idąc jeden poza drugim.
Sześciu pracowało pilnie,
Siódmy modlił się usilnie
[Siedem dni w tygodniu] (Fol Zag 134).*

Zagadka, za sprawą obrazu siedmiu braci, z których sześciu cechuje pracowitość, zaś tylko jednego pobożność, utrwaliła charakter niedzieli jako dnia poświęconego na modlitwę i tym wyróżniającego się spośród pozostałych dni tygodnia.

Tydzień jako wyodrębniony przedział czasu nabrał w kulturze ludowej znaczenia o charakterze magicznym lub symbolicznym, był na przykład okresem ochronnym dla kobiety po urodzeniu dziecka:

Tydzień czasu nie wolno było. Tam babcia ta zakazywała: „Nie wychodź na dwór, żeby ci nie podwiał, bo będziesz kawęczyć całe życie. Nie wychodź na dwór, wypocznij sobie w mieszkaniu!” A przeważnie zimowu poru, bo jak w lecie było ciepłutko, to tak nie zagrażało to podwianie, przewiew ten, a tak to zagrażało [JW, p. Puławy].

Siódmego dnia klarują się nadprzyrodzone właściwości, stąd taki przedział temporalny ma także charakter magiczny. W przykładzie z Górnego Śląska liczba 7 wyznacza czas pojawienia się kamienia o właściwościach leczniczych, natomiast w przysłowiu określony jest okres trwania ślepoty:

*W miejscu gdzie piorun uderzył, wyrasta po siedmiu dniach „piorunowy kamień”.
Ma on moc leczącą i należy go przykładać do chorego miejsca* (Sim Wierz 237);

*Kaszëba setme (dzewiñc) dni nie widzi po urodzenim, ale jak on też przezdrzi,
to on bez dębowi del widzi* (NKPP 2, 41).

Siódemka nie tylko wyznacza kardynalny podział czasu, czyli tydzień, szczególnie znaczenie przypisuje się także siódmemu dniowi – w takim ujęciu akcent pada na symbolikę liczby, dzięki której ostatni dzień tego okresu zyskuje niezwykle właściwości:

Po powrocie z chrztu, który w Jagodnem odbywa się na trzeci lub siódmy dzień po urodzeniu, ojciec kładzie dziecko na progu izby i bijąc je lekko różgą, mówi: „A nie chodź po wsi, słuchaj ojca matki, a jedz groch z kapustą, będziesz dobry gospodarz” (Bieg Mat 152).

W tekście siódemka obok trójki wyznacza czas praktykowania zwyczaju, podczas którego podjęta czynność – bicie różgą w odpowiednim miejscu, na progu – ma sprawić, że noworodka w przyszłości spotka dobry los. Zestawienie dwóch liczb 3 i 7 wskazuje, że oprócz symboliki siódemki ma tutaj również znaczenie nieparzystość, która wiąże się z otwarciem ułatwiającym zaplanowanie losów dziecka. Dodatkowo te dwie liczby mają wspólny rys symboliczny, a mianowicie możliwość inicjowania kontaktu z zaświatami.

7.3.2. Tygodnie i lata

Siódemka odnosi się przede wszystkim do liczby dni, które tworzą utrwalony kulturowo przedział czasu, ale charakteryzuje także inne okresy:

Był tu jeden człowiek nazwiskiem Cymbor, który miał złe oczy. Gdy spojrział na kogo nie wprost, lecz z ukosa lub przez ramię, to go urzekł. Urzekł on Michałową G. tak, że siedm tygodni trzymało ją chorą w łóżku (K 51 San-Kr 23).

W innej relacji choroba siedem tygodni trzymała w łóżku kobietę, która miała przez ten czas kołtun (Cyg Święt 27). Odcinki temporalne wyznaczone przez liczbę, którą cechuje aura mistyki, korelują z magicznym podłożem przywołanych chorób.

Liczba siedem funkcjonuje jako miara czasu w odniesieniu do lat. Taki przedział czasu jest mocno osadzony w tradycji judeochrześcijańskiej, co potwierdza chociażby wspomniana opowieść biblijna o siedmiu latach tłustych, po których nastąpiło siedem lat chudych. Istnieją liczne relacje, przywołujące okres siedmiu lat. Pochodzą one przede wszystkim z Lubelszczyzny i dzielą się na kilka grup. Jedną z nich nazwijmy „demoniczną”, gdyż podczas siedmiu lat następuje przemiana ontyczna lub okres ten jest w inny sposób związany z demonami:

Topczyk jest to istota bez chrztu utopiona. Rośnie do lat siedmiu we wodzie. Potem ożyje i różne ludziom figle płata, a nawet ich ściąga do wody (K 17 Lub 93);

Kiedy tych topczyków zaprowadzili do dworu, to się one kryły po kątach, a dopiero kiedy księdza sprowadzili, a ten ich ochrzcił, przemówiły, i dowiedziano się, że matka ich była niemą i „tak” sobie ich dostała od kogoś i potopiła; i że ów garbaty, to w garnek był włożony, ale po siedmiu latach garnek pękł, a on wyszedł ze skorupy i rósł we wodzie (K 17 Lub 94);

W Badecznicy lud mówi, że gdy grzmi, to dusza niechrzczonego dziecięcia po siedmiu latach pokuty ucieka i woła: „Chrztu!” (K 17 Lub 77);

O upiorze, który chodził do kobiety i z nią nawet dziecko spłodził, z którego jak wieda (jak wiadomo) po siedmiu latach robi się „niewiada” (K 17 Lub 97);

Przez szczególne zamówienia, może nawet czarownica zrobić bazyliuszka z wybranego na to koguta czarnego zaraz po siedmiu latach, a stąd to, mówią, urosło przysłowie: „Nie bierz dziewczki za żonę po trzydziestu latach, bo ona to samo znać co kogut po siedmiu” (K 17 Lub 136); wariant: (K 17 Lub 135);

Utrzymują niektórzy, że jeżeli strzygoń przez lat siedem bez przeszkody chodzi po świecie, to w siódmym roku „pójdzie na bagna” i stanie się czarnoksiężnikiem (Udz Św 43).

W odniesieniu do każdej z analizowanych liczb znaczenie ma nie tylko ich tożsamościowa symbolika, ale także przyporządkowanie do opozycji *parzystość* – *nieparzystość*, co było już wielokrotnie podkreślane. Nieparzystość konotuje otwarcie, zmianę czy możliwość przekształcenia, co szczególnie uwidacznia się w przykładach siedmioletnich okresów, kiedy to powstaje demon. Okres ten daje więc asumpt do przemiany. Ponadto Henryk Biegeleisen odnotował inne zdarzenia powtarzające się w takim przedziale czasowym, na przykład że dusza zmarłego bez chrztu dziecięcia, zwanego *niechrzczeńcem*, przez siedem lat konotuje w postaci myszki (Bieg Śmier 35); jeżeli człowiek zginie śmiercią nienaturalną, to jego dusza błąka się przez siedem lat w miejscu, gdzie uszła z ciała (Bieg Śmier 247). Natomiast Seweryn Udziela zanotował relację dotyczącą ziela, które jest skutecznym

środkiem przeciw czarownicom, jednak czasami nadmiernie się rozrasta, ale *jak to ziele mo siedem lot, to sie go już nie pozbędzie* (Udz Św 14). Siedem lat diabeł siedzi za piecem i próbuje skłócić małżeństwo (K 17 Lub 202). Analiza i interpretacja powyższych przykładów prowadzi do wniosku, że liczba 7 jest figurą o statusie podobnym do elementów o charakterze magicznym (formuły słowne) czy odbiegającym od normy (nienaturalna śmierć, brak chrztu, zabójstwo własnych dzieci). Ponadto można odnieść ją do specyficznego miejsca (pod figurą), czasu (północ) oraz nietypowej osoby (kobieta niema). Wszystkie te składniki w ludowej wizji świata sprzyjają przekształceniu rzeczywistości i przemianie w postaci chthoniczne. W przedstawionych przykładach liczba 7 pełni więc funkcję kreacyjną, umożliwia metamorfozę w demona, wywołuje negatywny stan rzeczy lub zostaje wykorzystana do ochrony. Siódemka ułatwia więc interpretację zjawisk nietypowych, dziwnych i związanych z zaświatami.

Kolejny przykład dobitnie pokazuje rangę liczby 7, której przywołanie zawiera akcję prowadzącą do kreacji demona:

A jak zdobywano kłobuka? Według relacji informatorów z Warmii oraz z niektórych wsi w Ostródzkim i Szczęcińskim dobrym sposobem jest zakopanie pod progiem domu płodu lub dziecka, które urodziło się martwe. Ma ono po siedmiu miesiącach (dniach lub latach) żądać chrztu. Jeśli się wtedy powie: będziesz kłobukiem, wówczas duch dziecka, już jako kłobuk, służy gospodarzowi (Szyfer MiW 107).

Ponieważ wskazano wariantywnie okresy czasu, takie jak tydzień, miesiąc lub rok, na pierwszy plan wysuwa się znaczenie liczby 7, która symbolizuje potencjalność i moc.

W kulturze ludowej można odnaleźć liczne relacje ukazujące negatywne konotacje siedmioletnich okresów:

No tak mówiono, że jak panna stłucze lustro, to będzie miała siedem lat niepowodzenia, siedem lat niepowodzenia. [Dlaczego?] A ja wiem, no tak mówiły, że jak potłukło się lustro, to że nie ożeni się, nie wyjdzie za mąż, bo potłukła lustro [LG, p. Szydłowiec]; wariant: [HW, p. Pułtusk];

Pole, przez które przejdzie łańcuch geometry przy pomiarze, nie wydaje plonu przez siedem lat. Dla zapobieżenia temu należy łańcuch owinąć słomą, ażeby ziemi bezpośrednio nie dotykał (K 34 Cheł 166–167); wariant: (K 34 Cheł 250–251).

Ponadto słomy, na której leżał nieboszczyk, nie wrzucano nawet do obornika, gdyż wierzono, że *na takim nawozie przez siedm lat nicby się w polu nie urodziło, duch umartego wytępiłby cały plon* (Bieg Śmier 240); *piorun, uderzając w dom,*

wpada w ziemię na siedem łokci głęboko i co roku po łokciu wychodzi w górę, a za lat siedem znowu w to samo miejsce uderzy, dlatego nie stawiają domu na tym miejscu, na którym spalił się dom od piorunu (Bieg Lecz 342). Z powyższych przykładów można wnioskować, że podział czasu na siedmioletnie okresy jest stosowany w działaniach i wierzeniach o charakterze magicznym, które mają negatywne konsekwencje. Siódemka pasuje do nich, podkreśla ich niezwykłość, przydaje tajemniczości i mistyki. Niekiedy w celu zwiększenia mocy następuje zwielokrotnienie miar czasu:

To kiedyś było tak, że mówili, pamiętam, starzy ludzie, że tacy byli znachorzy, magicy, którzy. Kot musiał mieć siedem lat, siedem miesięcy i siedem dni. Czarny kot. I ten. Tego kota trzeba było zabić i serce z niego wyjąć. To człowiek mógł się stać niewidzialny wtedy (Bart Wąż 313).

W powyższym przykładzie zostały zestawione atrybuty o charakterze symbolicznym, jak kot, serce i liczba 7, która w tym kontekście ma moc kreacji. Jej multiplikacja pozwala bowiem na uzyskanie niezwyklej umiejętności: bycia niewidzialnym. Dodatkowo zestawienie trzech okresów określonych przez tę liczbę intensyfikuje jej moc.

Nieco inną funkcję pełnią siedmioletnie okresy w pieśniach. Ten przedział czasu jest często przywoływany, a wiąże się z przebywaniem bohatera na wojnie, jego nieobecnością: *siedem lat wojował, sabli nie wyjmował* (K 19 Kiel, 42); warianty: (K 19 Kiel, 139–140; K 6 Krak 410; K 1 Pieś 173–174); *siedem lat już minęło jak mój mąż wojuje* (K 21 Rad 61). Jest to także czas rozłąki: *siedem lat nie przyjechał* (K 1 Pieś 187–188); *siedem lat go nie widziała* (K 12 Poz 256), przebywania w więzieniu: *siedział ja na zamku [w więzieniu]/ siedem roczków tydzień* (K 45 Gór 162), choroby: *nawidził go Bóg chorobą, / bez siedem lat chorowali* (K 17 Lub 13), *siedem lat mnie boli głowa* (K 12 Poz 114), wdowieństwa: *bo ja wdowa sturbowana siedem lat po mężu* (K 21 Rad 61) i innych negatywnych zdarzeń: *gdzie nie było siedem roczków trawy* (K 44 Gór 240–241); *pozarli go krucy, wrony. haleluja! / i zarlić go przez siedem lat* (K 40 Maz 385); *za Krakowem carna rola / siedem rocków nieorana* (K 45 Gór 3); *siedem rocków banowała*⁵ (K 44 Gór 396). Można spotkać się także z siedmioletnim okresem służby: *wam ja będę służył / siedem roczków za to* (K 44 Gór 295) (długość okresu służby w tym przypadku wyraża wartość pracy; służba trwała też trzy i cztery lata – w wariantach tekstu występują zatem liczby 3, 4), ale także ze służbą żołnierza u diabła (taki przykład wy-

⁵ *Banować* ‘odczuwać żal, rozpacz, smutek, zwykle z powodu straty kogoś lub czegoś’ (MSGP 18).

stępuje w prozie) (K 19 Kiel 221). Powyższe przykłady pokazują, że w pieśniach przeważają negatywne konotacje liczby 7, gdyż wyznaczony przy użyciu tej liczby czas jest okresem najgorszych zdarzeń, jakie mogą dotknąć człowieka.

Wydarzenia historyczne wpływały na utrwalenie pozytywnego lub negatywnego znaczenia symboli liczbowych⁶. Na wykreowanie szczególnego znaczenia wieku siedmiu lat, obok znaczenia liczby, miał wpływ zwyczaj postrzyżyn, o którym w następujący sposób pisze Henryk Biegeleisen, powołując się na źródła kronikarskie: „W zwyczajach tych mamy ślad przedchrześcijańskiego obrzędu postrzyżyn, który się odbywał prawdopodobnie w siódmym roku życia pacholęcia pod władzą ojcowską. Podanie kronikarzy, jakoby Mieczysław I. (Mieszko) urodził się ślepym i dopiero w siódmą rocznicę urodzin przejrzał, tłumaczono sobie alegorycznie: Ślepotą oznaczać ma ciemnotę ducha w pogaństwie, rozprószyło ją światło nauki Chrystusowej. Jest to jednak pogląd późniejszy, obcy umysłowości «pogańskiej». [...] Zachował się ten zwyczaj do późna, wspomina o nim W. Potocki w dziele *Poczet herbów* (1619) temi słowy: Zwyczaj był u Polaków w siedm lat strzyc czupryny i zwano to – sprawiwszy bankiet – postrzyżyny” (Bieg Mat 188–189). Zwyczaj ten mógł wpływać na przypisanie szczególnej rangi wiekowi siedmiu lat, a to z kolei było załączkiem wierzeń o charakterze magicznym:

Kaszubi nazywają dziecko rodzące się w wieszczbie, tj. w czepku, Wieszczym albo Strzyżem. „Takie niemowlę – powiadają – gdy dorośnie i umrze, chodzi po śmierci, dusi ludzi i krew ich wypija”. Jako skuteczny przeciw temu środek zalecają wieszczbę spalić na popiół i dać dziecku wypić, gdy zacznie siódmy rok życia (Bieg Mat 268).

Uznaje się więc, że wraz z początkiem tego roku życia dziecko przekracza pewną granicę, która dzieli odmienne jakościowo okresy⁷.

Eksplikacja semantyczno-kulturowych znaczeń przypisywanych siódmkowej delimitacji czasu akcentuje różne jej stopnie. Jednakże punktem wyjścia dla nich jest siedmiodniowy przedział, którego podstawę stanowiła obserwacja księżyca. Przy czym jego symbolika promieniowała na inne przedziały czasowe oparte na liczbie 7, które stały się podglebiami dla wierzeń o charakterze demonicznym i magicznym. Siódmy rok funkcjonuje także jako punkt graniczny,

⁶ Tak stało się w przypadku liczby 13; na jej negatywną symbolikę, która wynikała między innymi z pojmowania liczby 12 jako całości i pełni, a 13 jako kolejnego, zbędnego elementu, nałożyło się wydarzenie historyczne: 13 października 1307 r. rozpoczęto powszechne aresztowanie Templariuszy.

⁷ We współczesnej kulturze także przypisuje się takiemu wiekowi szczególne znaczenie, na przykład jest to czas rozpoczęcia przez dziecko nauki w szkole podstawowej.

wyznaczający odmiennie jakości czasu. Zaznacza się także dyferencjacja gatunkowa siódemkowych odcinków temporalnych: w opowieściach wierzeniowych jest to okres demoniczny, zaś w pieśniach czas rozgrywania się negatywnych zdarzeń.

7.4. Przestrzeń

Liczba 7 w ludowej wizji świata występuje w funkcji miary przestrzeni. Poświadczają to spetryfikowane formuły inicjalne bajek lub podań ludowych typu: *za siedmioma lasami, górami, rzekami, morzami*, które znaczą „bardzo dużą czy wręcz nieokreśloną odległość” (Adamowski 1999, 23). W *Nowej księdze przysłów i wyrażen przysłowiowych* znajdujemy następującą egzemplifikację: *Za siódmą rzeką (za dziesiątą przeprawą)*, to znaczy bardzo daleko, jest to zwrot stosowany w bajkach (NKPP 3, 126), analogicznie w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych*: *Za siedmioma górami, za siedmioma rzekami* – co znaczy ‘bardzo daleko, w innym świecie’ (SSiSL I/2, 327). Te kliszowane wyrażenia formułiczne lokują więc przedstawione w opowieści wydarzenia w miejscach dalekich, nieznanach, czyli poza obszarem oswojonym i bezpiecznym. *Siódma góra* czy *rzeka* stanowią granicę, za nimi rozciąga się bajkowa kraina, która konstytuuje niezwykle zdarzenia. W trakcie badań informatorzy i informatorki także wskazywali miejsca charakteryzowane za pomocą tej liczby:

Dawniej nie było telewizorów i opowiadali bajki, opowiadali legendy, opowiadali różne strachy. To się cała rodzina gromadziła, a jeszcze przychodzili sąsiedzi i kto umiał dobrze opowiadać, to tak właśnie opowiadał takie bajki, ojciec mój to umiał bardzo powiadać. To właśnie tak było: za siedmioma górami, za siedmioma lasami, a to potem opowiadały, jak duchy, jak to takie świeczniki prowadziły [LO, p. Wieluń].

Siódemka wyznacza granicę dla obcej przestrzeni, która jest miejscem pojawiania się istot pozaziemskich. Formuły liczbowe występują więc w funkcji miary przestrzeni, taką ich rolę potwierdza także obecny w bajkach i baśniach atrybut *siedmiomilowe buty* (Kop Mit 1064). Ich niezwykła właściwość polega na umożliwieniu szybkiego przemieszczania się. Właściciel owego obuwia, stawiając zaledwie kilka kroków, pokonuje znaczną odległość, konkretyzowaną jako siedem mil. Do takiej przestrzeni, stanowiącej strefę chaosu, jest też odsyłana choroba:

Postrzale, postrzale! Wyjdz z tej nogi, idź na rozstajne drogi, za siódmą górę, za siódmą rzekę, za siódmą bór! (za: SSiSL I/2, 335).

W zamówieniu zostają zestawione podobnie określane miejsca. Rozstajne drogi są związane: ze śmiercią (miejsce zadawania śmierci, pochówku samobójcy czy zmarłej dziewczyny, żołnierzy); z sensami wierzeniowymi (obszar działania diabła, miejsce sabatów czarownic czy błakających się dusz dzieci zabitych przez matkę); z realizacją praktyk, między innymi o charakterze magicznym (Adamowski 2011, 180–185). W formule słownej wykorzystywanej w trakcie leczenia oprócz tak bogatego semantycznie rozstaja dróg zostały wskazane także inne miejsca, z których każde ma indywidualną wartość symboliczną. Ogólnie rzecz ujmując, są to przestrzenie odległe, niedostępne dla człowieka, a każda z nich jest obca, nieoswojona, należy bowiem do świata *orbis exterior*. Obiekty o funkcji lokalizującej miejsce wypędzania chorób wariantywnie są charakteryzowane za pomocą liczby 7, choć to ona dominuje. Zabieg ten intensyfikuje obcość tych przestrzeni, są one tym bardziej poza ludzką percepcją oraz zyskują aurę tajemniczości i niezwykłości. W przypadku leczenia ludowego kumulacja magicznych elementów jest pożądana, gdyż wzmacnia to skuteczność całego aktu. Siódmy element wyznacza granicę, za którą rozciąga się odmiennie waloryzowana przestrzeń, dlatego staje się ona także liczbą graniczną, czyli przynależną do dwóch przestrzeni jednocześnie, a zatem mediacyjną. Potwierdzeniem tej tezy jest przykład zamawiania *kurdziela*, w którym liczba 7 eksplicytnie została zestawiona z granicą: *Idź za 9 górę, 7 rzekę i piątą granicę!* (za: SSiSL I/2, 335).

Liczba 7 konstituuje także inną, tym razem nacechowaną pozytywnie, przestrzeń, w utrwalonym językowo zestawieniu *siódme niebo*, które oznacza miejsce, gdzie jest się niezwykle szczęśliwym:

*Bo berło królewskie nie ma tej słodyczy,
a dziewczyna czasem, czasem
buziaka użyczy.*

*Buziaka użyczy, przytuli do siebie,
a ten frajer myśli, myśli,
że jest w siódmym niebie.*

*Że jest w siódmym niebie między aniołami,
a "on jest na ziemi, ziemi
między panienkami
(Nieb Przes 72);*

[MW: A co oznacza, jak się mówi, że jestem w **siódmym niebie**?] *Szczęście.*

[A tak się mówi?] *Mówi się, tak, tak* [HW, p. Pułtusk].

Chociaż jest to przestrzeń pozytywna, jednak, podobnie jak ta, znajdująca się za siódmą górą czy rzeką, jest ona jakościowo odmienna od świata *profanum*. Niebo jednoznacznie kojarzy się z *sacrum*, czymś pożądanym. Charakteryzowanie

go za pomocą siódemki intensyfikuje ten pozytywny obraz, służy bowiem do opisanego ogromnego szczęścia, ma więc charakter hiperboliczny, ale jest także zbieżne z szeroko rozpowszechnionymi wierzeniami, że niebo składa się z siedmiu lub dziewięciu sfer, rozciągających się jedna nad drugą (SSiSL I/1, 85). Bóg mieszka właśnie na siódmym piętrze; najwyższe niebo, zwane „empirejskim”, jest gwieździste, niżej znajduje się sześć kryształowych sklepień, po których poruszają się słońce i księżyc, a jeszcze niżej są obłoki. Ponadto wiercono, że każda z planet umieszczona jest na kryształowym niebie, po którym odbywa swoje wędrówki (SSiSL I/1, 88; 115–116).

Podsumowując, można stwierdzić, że liczba 7 wykazuje dużą łączliwość z tymi elementami, które odnoszą się do *orbis exterior*, staje się więc ona parametrem przestrzeni sakralnej.



Droga wiejska

Foto: Ł. Jegliniec (okolice Sejna), fot. Zygmunt Kłodnicki, 1973, Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego, <https://paenew.us.edu.pl/items/show/15183> [data dostępu: 10.04.2024 r.].

7.5. Postacie

Liczba 7 grupuje postacie demoniczne i ludzkie. Dla każdej z tych dwóch grup powody użycia siódemki są odmienne. Postacie z zaświatów tylko dlatego że są obce i dziwne, muszą być charakteryzowane przez liczbę mocną i mediacyjną, która wyróżnia się w szeregu liczbowym. Natomiast w odniesieniu do postaci ludzkich

o ich niezwykłym statusie decyduje między innymi fakt, że są charakteryzowane przez liczbę z bogatym zapleczem symbolicznym. Ponadto wyróżnianie siedmioosobowych grup wiąże się z właściwą człowiekowi zdolnością ujmowania elementów „na pierwszy rzut oka” (Toporov 2005, 220).

7.5.1. Demoniczne

Siódemka pojawia się w kontekstach demonicznych nie tylko w aspekcie temporalnym, ale także w innych kontekstach, na przykład przysłowie ludowe głosi: *Jak kobieta idzie za mąż, to siedmiu diabłów pod pachą trzyma* (NKPP 2, 86). Zaznacza się więc związek *kobieta – diabeł – liczba 7*. Idąc tropem ciągów semantycznych podobnie waloryzowanych (por. Stomma 1986, 174), można powiedzieć, że liczba 7 zostaje usytuowana wraz z elementami wartościowanymi negatywnie. W innym przykładzie czynność siedmiokrotnego uderzania pozwala na unicestwienie strzygonia (Bieg Śmier 119). W kontekście liczby 7 często pojawia się postać utopca:

Szczególnie wiele opowiadań dotyczy młynarza, który obiecywał siedem ofiar i rzucił mu siedmioro kociąt. Utopiec w ciągu miesiąca utopił mu siedmiu członków rodziny (Sim Wierz 245).

Jednak demonem szczególnie mocno związanym z siódmką jest zmora:

W rodzinie jest siedm córek, a nie ma żadnego syna, to jedna z dziewcząt jest zmorą (znad Raby, u Kasubów i innych). Wśród 7 dziewcząt lub 7 chłopców dziewczę nazywają zmorą, a chłopaka zmorcuchem. (Z Krak.) Powszechnie u ludu ruskiego jest wyobrażenie, że najmłodsza z siedmiu córek jest zmorą (7 jest liczbą mistyczną) (Bieg Lecz 275); wariant: (Bieg Mat 124).

Anna Szyfer tak pisze na temat ajtiologii tego ludowego demona: „Gdzieniegdzie uważają, że marą jest trzecia lub siódma córka w rodzinie” (Szyfer Kul 430). Leonard Pełka zaś wskazuje, że wierzenia dotyczące siódmej córki, która staje się zmorą (zob. też Czyż Zmora), są charakterystyczne dla południowo-wschodniej Lubelszczyzny. Potwierdzają to przeprowadzone badania terenowe, w trakcie których zebrano bogaty materiał dotyczący tego demona:

Nie wiem, jak powiedzieć, ale powiedziały tak, słyszałam, jeszcze moja mama opowiadały, że jak jest siedem córek, to jedna jest zmora, takie coś. Że siódma, to jest zmora [KG, p. Puławy];

No że te zmyry, to ciągle tam dokuczały ludziom, dokuczały ludziom, dokuczały zwierzętom, no że te zmyry, to była, ale tak myślę, że te zmyry, to chyba były

czarownice, tylko tak były u nas nazywane te, że zmyry. I jak była siódma córka w rodzinie się urodziła, to już na pewno ona była taką zmorą [EW, p. Puławy];
A to zmora, to gdzie było siedem córek, jedna była zmora. Siedem córek jak było, to jedna była zmora i tak dusiła [EugW, p. Puławy].

Jakie są przyczyny wzmożonej obecności liczby 7 w demonologii ludowej? Przede wszystkim jest to jedna z „wyróżniających się” liczb w obrazie świata nosicieli kultury ludowej, jest ona bardziej nacechowana symbolicznie od innych liczb z szeregu. Jej znaczenie wynika z obserwacji księżyca, w starożytności znano przecież siedem ciał niebieskich, co utrzymywało jej związek ze sferą niebiańską. Miała swoje stałe miejsce w zestawie atrybutów, po które należy sięgnąć, aby uruchomić kontakt z transcendencją lub w sytuacji, gdy trzeba pojąć to, co wymyka się zrozumieniu. Dodatkowo przypisywano jej możliwość łączenia przeciwieństw, liczb 3 i 4, a więc także odmiennych jakościowo sfer, czyli świata i zaświatów. Podobny status ma także demon, który łączy w sobie pierwiastek człowieczy i pozaludzki. Jest to przecież postać przynależna do zaświatów, ale uwięziona w ciele. Ta wspólna cecha siódemki i ludowych demonów sprawia, że często tworzą parę.

7.5.2. Ludzkie

Siódemka jest to także liczba o charakterze ambiwalentnym (co jest jednym z podstawowych rysów charakterystyki symbolu), gdyż w takich samych kontekstach jest uznawana za liczbę pechową lub szczęśliwą – jednak przy wyraźnym pozytywnym wartościowaniu męskości i negatywnym żeńskości. Z jednej strony wskazywano powyżej, że siódma córka staje się zmorą, z drugiej jednak strony równie popularna jest wiara, że bycie siódmym dzieckiem przynosi szczęście:

Jeżeli to było siódme dziecko, to było zawsze szczęśliwe dziecko, a już, jeśli się urodził siedem synów, no to ten siódmy syn zawsze był poświęcony tak jakby dla swojej ojczyzny i zawsze zapraszali kogoś z wyższych władz z wyższych sfer za chrzestnego [ZD, p. Olecko].

Wspomniana osoba z wyższych sfer jest konkretyzowana w kolejnej relacji:

Jak było siódme dziecko, siódme dziecko w rodzinie, to na ten, w kumy proszony był prezydent. U nas po sąsiedzku, co ja poszłam do ty miejscowości, to po sąsiedzku było siedmioro dzieci i był proszony prezydent. On nie przyjeżdża. Przysyła takie swoje te jakieś tam pismo i kwotę do tego dziecka i jest wpisane w jego akta, że od prezydenta, jako od chrzestnego ojca, przybranego chrzestnego ojca, normalnie tu był chrzestny ojciec. To, to tak. [MW: Czy to jest do dzisiaj?] To jest do dzisiaj [PH, p. Zawiercie].

Pozytywna ocena siódmego dziecka, ale pod warunkiem że było płci męskiej, w powyższych relacjach wykracza poza krąg kultury ludowej, jest uznawana i celebrowana przez władze państwowe. Ponadto w różnych gatunkach folkloru bywa przywoływana taka liczba dzieci. W przysłowiu zaś urodzenie siedmiu dziewczynek staje się złym prognostykiem: *Kiedy białogłowa ma siedem dziewcząt jedna po drugiej, już chłopca nie urodzi* (NKPP 1, 80), co jest związane z negatywnym wartościowaniem żeńskości w kulturze ludowej. W legendzie matce siedmiorga dzieci zostaje przeznaczona śmierć. Aniołowie, którzy udali się, aby zabrać ją z ziemi, nie byli w stanie tego zrobić ze względu na ich płacz. Udało się to dopiero aniołom, którzy byli niewidomi i głusi (K 51 San-Kr 106). Siódemka, poprzez wskazywanie licznej gromady dzieci, podkreśla tu ogrom tragedii, ale także niezmiennosc boskich wyroków⁸. Zestawienie *siedem córek* lub *siedmiu synów* jest stałym motywem przywoływanym w pieśniach: *jedna babuleńka siedem córek mniała* (K 42 Maz, 90); warianty: (K 24 Maz, 83–84; K 26 Maz, 273); w innym tekście dziewczka topi w rzece siedmiu synów (K 40 Maz 383); wariant: (K 40 Maz 384).

Taka liczba braci została utrwalona w przysłowiu: *Śpi za wszystkich Siedmiu Braci Śpiących* (NKPP 3, 177). Wiąże się ono z legendą z pierwszych wieków chrześcijaństwa, według której prześladowani przez cesarza Decjusza męczennicy zasnęli na prawie trzysta lat (Kop Mit 1065). Ich święto przypada 10 lipca i tego dnia można wróżyć pogodę na kolejne tygodnie: *Jaka jest pogoda w dzień Siedmiu Braci Śpiących, taka będzie przez następujących siedem tygodni; Dzień Siedmiu Braci deszczowy jest bez pożytku i bez wygody; Siedmiu Braci ziemniaki znaczy, jak pogoda, to żyją, jak deszcz pada, to gniją* (NKPP 3, 177).

Oprócz rodzeństwa w kulturze ludowej funkcjonowały także inne siódemkowe grupy, przykładowo w obrzędzie weselnym przywołana jest siedmioosobowa drużyna: *przybywszy w siedmioro na zaręczyny, siadają, zaproszeni, za stół* (K 49 Sa-Kr 312). Tyłu kawalerów prowadzi dziewczynę do ślubu, tworząc drużynę weselną, która w poniższej pieśni jest ukazana poprzez kunsztowne porównanie do księżycy i gwiazd:

*Świci miesiąc świci
Gwiazdy mu się zdadzą,
Siedmiu parobecków
Dziewczynę prowadzą*

(K 6 Krak 474); wariant: (K 35 Prze 96).

⁸ W wariantach tekstów funkcjonuje także kilkoro i pięcioro dzieci, co ukazuje, że celem jest pokazanie ich dużej liczby.

Tak liczna grupa towarzysząca młodej parze podkreśla uroczysty charakter ceremonii weselnej oraz wyróżnia przyszłych małżonków. Analogicznie siedmioosobowa drużyna zostaje wskazana w pieśni pogrzebowej:

*Wszystkie gospodynie wyganiają świnię –
ino moja Kasia śpi;
trzeba by mi trzeba siedmi pacholików,
żeby mi ją podnieśli.
Kaś ty Jasiu widział – żebyś przebudzić miał?
takie kwarde (twarde) zaspanie?
(K 2 San 158).*

Siedmiu pacholików ma obudzić Kasię, nie jest to jednak możliwe, gdyż zapadła ona w twardey śmiertelny sen. Duża liczebność drużyny podkreśla więc definitywność śmierci.

W większości dane dotyczące osób związanych z liczbą 7 pokrywają się z informacjami pochodzącymi ze *Słownika gwar polskich*, w którym zostają wymienione następujące postacie: *siedmi służących*; *siedmi kawalerów miała*; *siedmi synów porodziła*; *miała siedmi synów*; *siedmi opuściła* czy *sidemi pacholików*. Dodatkowo wskazano następujące postacie: *siedemdziesiąt i siedmi zakonników ścięto*; *siódmu zbójców* (Karl SGP 5, 121–122).

Ponadto liczba 7 współwystępuje z liczbą 1 w przysłowiach i pieśniach: *Jak przidzie jedyn, to ich przidzie siedym* (o nieprzewidzianych, niespodziewanych gościach) (NKPP 1, 840); *Siedem sióół, jedne wóół i ten góół* (NKPP 3, 196). Na zasadzie opozycji funkcjonuje na przykład w tekście: *frajereczek siedem, / a ja chłopiec jeden* (K 45 Gór, 260). Liczby wykorzystane w takich opozycyjnych zestawieniach służą do pokazania kontrastu *dużo – mało* i wówczas siódemka oznacza wielość.

7.6. Zwierzęta

Liczba 7 inwentaryzuje konie w kulturze ludowej. Jest to zrozumiałe, gdyż badany materiał związany jest z wizją świata członków społeczności agrarnych, w których koń wykorzystywany był nie tylko jako środek lokomocji, ale także jako zwierzę robocze. Jednakże w przypadku siedmiu koni dominuje raczej wizerunek konia żołnierza czy kawalera (Bartmiński 2012, 93). W pieśniach powracającym

⁹ Agnieszka Kościuk, powołując się na wcześniejszych badaczy tematu, wskazuje, że pieśń ta w rzeczywistości uchodziła za ludową pieśń pogrzebową (Bart PANLub II, 670).

motywem jest zatem wojowanie, które w czasach gdy owe teksty funkcjonowały, związane było z wykorzystaniem koni: *krakowiaczek jeden miał koniczków siedem/ pojechał na wojnę został mu się jeden* (K 45 Gór 121). Ponadto konie stają się świadkami relacji damsko-męskich w pieśni o incipicie *Siedem koni Jasio miał*:

*Ji sam usiad pod miedzo,
az sie konie najedzo,
kalina-malina, kalina moja,
aż się konie najedzo.
Ji tak sobie rozmyślał,
jak dziewczynie zdradzić miał
(Bar Wąż 65).*

Niekiedy zwierzęta w takiej liczbie symbolizują uczucia między dwojgiem młodych ludzi. W takim podejściu uwidacznia się silny związek ludzi i zwierząt domowych, które mają zdolność współodczuwania z człowiekiem. Koń – symbol mężczyzny, towarzyszy mu empatycznie: *Siedem Jasio koni miał,/ wszystkie kowal podkował [...]* *Niech to konik dratuje (tratuje)/ co dziewczyna daruje* (K 16 Lub 274–275; wariant cztery konie K 16 Lub 274). Siódemka w tych tekstach jest także włączona w kreację języka artystycznego, a liczba koni służy podkreśleniu zmienności miłosnego uczucia. Koń jest także symbolem szybkości, a zatem jego zwielokrotnienie intensyfikuje tę symbolikę:

*A nad Magdalenką
w wielkie dzwony dzwonią
a Stasia hultaja
w siedem koni gonią.
A nad Magdalenką
ojciec matka płacze
a przed Stasiem hultajem
śmierć na mieczu skacze
(K 1 Pieś 83).*

W ostatnim przykładzie liczba 7 wskazuje naddatek, a dzięki takiej hiperboli dobitnej zostaje wyrażona jedna z zasadniczych cech ballady ludowej: zbrodnia zostaje ukarana.

W folklorze z liczbą 7 zestawiane się także inne zwierzęta. Takie określenia mają aspekt zarówno negatywny, jak i pozytywny. Za egzemplifikację pierwszego z nich może posłużyć opowieść wierzeniowa *E, szerszeń, siedem szerszeni ukąsi konia, koń pada na miejscu* (Bart Wąż 255) czy podanie o siedmiu synach,

którzy przekłęci w złą godzinę przez matkę, przemieniają się w kruki, przyobleczone za pokutę w czarne pierze (Bieg Śmier 40). Motyw siedmiu kruków jest obecny w kulturze w bajce występującej w Europie w licznych wariantach, na przykład: „dziewczyna wyrusza w świat na poszukiwanie braci czarami zmienionych w kruki, znajduje ich na szklanej górze, ale by ich odczarować, musi milczeć przez siedem lat i uszyć siedem koszul. W niemej szwacze zakochuje się królewicz, żeni się z nią, mają dziecko, wreszcie po upływie terminu przylatują kruki: pojawia się siedmiu szwagrów, a żona zaczyna mówić!” (Kop Mit 1063–1064). Zwierzęta w liczbie 7 stanowią wizualizację negatywnych emocji:

Bogusław osłabiony, i robiąc sobie gorzkie wyrzuty, iż przeniewierzył się Urszuli i opuścił ją, gdy usłyszał ten śpiew i zawołał: „Gdzież jestem?” - ujrzał kilka kroków od siebie jasny ogień, około którego siedziało siedem sów ze spuszczonemi głowami (K 14 Poz 129).

W opowieści wierzeniowej zostaje przywołany siedmiogłowy smok (K 18 Kiel 215); natomiast w innym tekście za pomocą tej liczby zostaje scharakteryzowane zachowanie kota, który *siedem razy na każdą noc podchodzi do człowieka, aby go zjeść* (K 34 Cheł 180). Przywołanie liczby 7 w kontekście wymienionych zwierząt nadaje im rys pejoratywny oraz wskazuje na ich bajkowy charakter lub określa liczbę podejmowanych prób, które prowadzą do niecodziennych zdarzeń.

Natomiast w aspekcie pozytywnym siedem zwierząt funkcjonuje w bajce ajtiologicznej, chociaż warto zwrócić uwagę, że pojawia się w niej również kontekst demoniczny:

*Widzi tę niefortunną przygodę czarownica i by lepszy i prędszy zaludnienia osiągnąć skutek, radzi mu zamiast ludzkiej duszy ponieść do Liska swą drubę, prośną świnię. Ucieszony tak pięknym pomysłem, chwytą rażno diabeł wciornaski dużą lochę i dalejże z nią ponad bory i lasy ku pustemu miastu, ale i tym razem staje mu kur na przeszkodzie. Świnia, podobnie jak i jej poprzednik, na tym samym pada miejscu. Nim jednak zamieniła się w kamień, wypuszcza z siebie, jak to snadź czarownica przewidziała, **siedmioro prosiąt**, które chrząkając pobiegły w stronę Liska, tu osiadły i, jak wieść niesie, bujnie rozpleniły pracowite tego sławetnego grodu mieszczaństwo (K 51 San-Kr 79).*

Ludzie pochodzą więc od prosiąt, co może wydawać się obraźliwe, jednak pokazuje charakterystyczne dla kultury ludowej zatarcie granicy między światem ludzkim i zwierzęcym (Kielak 2020, 99–120). Nieparzystość liczby 7, która kono-

tuje otwarcie i umożliwia przekształcenie, niewątpliwie ułatwiła tę metamorfozę. Ponadto siódemka „pasuje” w tym tekście, gdyż jest dużą liczbą z pierwszej dziesiątki, wprowadza zatem mnogość, ale także indywidualną semantykę – jest bowiem powszechnie uznana za liczbę bogatą znaczeniowo, która często występuje w kontekstach demonicznych.

7.7. Funkcje

Liczba 7 ze względu na dużą moc jest powszechnie wykorzystywana w działaniach leczniczych i magicznych.

7.7.1. Lecznicze

Liczba 7 jest łączona z niektórymi chorobami:

W ogóle ludy słowiańskie i germańskie rozróżniają 7 lub 77 rodzajów zimnicy i tyleż środków przeciw niej, a tajemnicze te liczby przychodzą już w starożytnej Atharwawedzie (Bieg Lecz 308);

Lud łańcucki utrzymuje, iż febra ma 77 wierzchołków (wierzchów), [...] więc aby ją stracić, trzeba użyć 77 lekarstw rozmaitych (Bieg Lecz 305).

W ludowej wizji świata choroba jest stanem niepożądanym, który zagraża człowiekowi. Ponieważ pojawiała się niespodziewanie, często próbowano wyjaśnić sobie jej przyczynę w sposób magiczny. W polskich wierzeniach zachowały się wyobrażenia choroby jako postaci zwierzęcych, ludzkich i demonicznych, które uzewnętrzniają odwieczną ludzką „potrzebę panowania nad własnym losem i sprowadzania zjawisk niepojętych do poziomu zwykłego odbioru świata” (Marczewska 2012, 112). W tym kontekście interesująca jest wizualizacja choroby przy pomocy liczby (*febra ma 77 wierzchołków*). Metaforyczne ujmowanie zjawisk abstrakcyjnych, będących poza ludzką percepcją, służy ich oswojeniu i przybliżeniu. Percepcja choroby poprzez siódemkę staje się zatem mechanizmem ułatwiającym człowiekowi jej zrozumienie. Liczba jest więc narzędziem kognitywnym, dzięki któremu można nadać kształt abstrakcyjnemu zjawisku. Ponadto użytkownicy zamawiań widzieli w liczbie 77 wzmocnioną wersję siódemki (Radenković 2012, 73) czy najbardziej skoncentrowaną istotę „siódemkowości” (wielokrotnie mnożona liczba 7), która polegała przede wszystkim na łączeniu przeciwieństw: pionu i poziomu, elementów dynamicznych i stabilnych, pierwiastka męskiego i kobiecego (Toporov 2005, 220).

Ponieważ febra i zimnica są związane z liczbą 7, to lecząc te choroby, także wykorzystywano siódmkę, na przykład przygotowując lekarstwo z 77 *wierzchołków (liścia lub kwiatu) z pokrzywy* połączonych z gorzałką (K 51 San-Kr 14) czy z 7 *ziarenek pieprzu* (Bieg Lecz 326) dodanych do wódki. Spójność pomiędzy przyczyną choroby a sposobem jej leczenia pokazuje, „jak bardzo wizja poszczególnych dolegliwości, odtwarzana na podstawie sposobu mówienia o nich, uzewnętrznia się w zasadach leczenia rytualnego (odczyniania, zamawiania)” (Marczewska 2012, 322).

Można w tym miejscu także sformułować tezę, że siódmka stanowi magiczny medykament, ponieważ nie jest to już liczba intuicyjna (liczby 1–4), jest większa, a zatem wymaga umiejętności liczenia. Z tego względu ma charakter elitarny, jej lecznicza moc jest dostępna dla wtajemniczonych, co przywodzi na myśl podobieństwo do magicznych formuł stosowanych przez osoby posługujące się czarami czy zajmujące leczeniem. Znane były one tylko wtajemniczonym, często znachorzy wypowiadali je po cichu lub w trakcie leczenia udawali się do innego pomieszczenia. Ogólnie rzecz ujmując, liczby pasują do magicznych formuł, gdyż przydają im tajemniczości, natomiast „Czystość formalna, czyli stałość tekstu, mimo niezrozumiałości i właśnie owa jego tajemnicza niejasność znaczenia są tym, czego potrzeba prawdziwie magicznemu, czarodziejskiemu zaklęciu” (Pisarkowa 1988, 11).

W relacji informatorki została wskazana choroba, której przyczyna także jest związana z liczbą 7:

*I mi się przyśniła, taka pani przyszła na biało ubrana we śnie, i mówi: „Oj, cieśysz się dziecko, ale niedługo będzie tej twojej radości, **bo mąż odziedziczy chorobę, siódmego pokolenia**, nieuleczalną chorobę siódmego pokolenia”. Ja się przebudziłam i tak sobie myślę: „Boże, co mi się śniło?”. Tak sobie ten sen zapamiętałam, ale jakiś czas był zdrowy, bo potem czterdzieści dwa lata miał i zachorował na cukrzyce, choroba nieuleczalna i piętnaście lat i umarł. I mi się też wysniło (HK, p. Lubartów).*

Cukrzyca według informatorki pojawia się co siedem pokoleń. Jedną z przyczyn tej zależności można upatrywać w tym, że liczba ta odnosi się do ludzkiej pamięci, gdyż człowiek może znać siedem pokoleń: ojca, dziada, pradziada oraz syna, wnuka i prawnuka. Sam jest osią „rodowej symetrii” (Toporov 2005, 219–220). Ludwik Stomma zauważa wykorzystanie liczb w medycynie ludowej, przede wszystkim 3, 7 i 9, co interpretuje w duchu opozycji *otwarte – zamknięte*. Zwraca także uwagę, że liczba 7 staje się symbolem zmiany totalnej i całościowej, w odróżnieniu od trójki symbolizującej zmianę częściową i fragmentaryczną. Dalej

pisze: „Potrójnie są tu więc leczone przeważnie przypadłości dające się wyraźnie zlokalizować, jak ból zębów, gardła, płuc, zranienia itp. Do liczby siedem sięga się natomiast w przypadkach „ogólnych”, jak febra, żółtaczką, epilepsja... Nie jest to wprawdzie żelazna reguła, ale na pewno tendencja wyraźna i wymagająca baczniejszej uwagi” (Stomma 1986, 175). Zgromadzony materiał potwierdza tę sugestię, gdyż wymienione choroby, czyli zimnica, febra i cukrzyca, mają charakter ogólny (nie dotyczą jednego konkretnego organu, ale przejawiają się złym samopoczuciem i osłabieniem całego ciała).

7.7.2. Magiczne

Liczba 7 jest wykorzystywana w magii o różnym charakterze, na przykład w magii ochronnej służy do stworzenia apotropeionu – dymu:

Wielki Piątek. Dla zabezpieczenia się od wpływu złowrogiego czarów przybijają w niedzielę kwietną do drzwi stajen i obór palmy, a nadto wykadzają te miejsca, co się uskutecznia w taki sposób, że na żarzący węgiel kładą siedem warstw rozmaitego ziela, a gęsty dym z tego powstający odstraszyć ma złe duchy (K 43 Śl 24).

W celu ochrony zostaje wykorzystany cały repertuar znaczących elementów: atrybut – palma, czyli poświęcona gałązka o bogatej symbolice, zostaje umieszczona na drzwiach, a więc w miejscu granicznym, w charakterystycznym czasie Wielkiego Piątku. Ponadto stosowane jest okadzanie, związane z magicznymi właściwościami dymu, do którego wykorzystywane są zioła ułożone w siedem warstw. Skoro więc przywołane elementy zostały zestawione ze względu na klucz magiczny, także siódemka musi do tej kolekcji pasować. Na podstawie kontekstu można więc wnioskować, że ma ona właściwości mediacyjne lub/i apotropeiczne.

W relacji z badaniami terenowymi można także odnaleźć przykłady czarnej magii opartej na liczbie 7:

Myśmy szli w pole, jeszcze z mężem, jak żył, to tego, to u Prażmy, ten Pieter, co jeszcze żyje przecież, to jak mógł płakać. No ta matka go uspokoić nie mogła. I do góry, na rękach i to co dzień takie, i to co dzień. Nie wiem, przez ile to tygodni. To mówiły, że to płaczki su. [Śmiech] A to że tam takie siedem lalek ktoś robi i gdzieś tam za tego do tego sunsiada, jak ma dziecko i tam położy, to późni to dziecko tak krzyczy, ale czy to prawda, to ja nie wiem [ZC, p. Puławy].

W powyższej relacji uwidacznia się klasyczna Frazerowska zasada działania magii sympatycznej, którą można wyrazić słowami „podobne czyni podobne”

– umieszczenie w odpowiednim miejscu laleczek kojarzonych z dziećmi sprowadza uporczywy płacz na najmłodszego członka rodziny. Muszą one być w odpowiedniej liczbie, gdyż jest to jednym z warunków *sine qua non* wywołania niepożądanego stanu rzeczy. Zostaje więc przywołany ten aspekt symboliki siódemki, który wiąże się z możliwością zainicjowania przez tę liczbę negatywnej zmiany, oraz jej medialny charakter.

Zaawansowana numerologia jest zjawiskiem charakterystycznym dla ludowego lecznictwa magicznego. W kolejnym przykładzie zastosowano multiplikację liczb, ale akcent pada na siódmkę, o czym świadczy to, że siedmioletni czas noszenia kołtuna zostaje wskazany aż trzykrotnie. Zwielokrotnienie może dotyczyć jednej liczby i/lub takie znaczenie może być zbudowane poprzez zestawienie kilku liczb o dużym potencjale symbolicznym:

Oto w jaki sposób lud pińczowski zadaje niemiłej osobie kołtuna: potrzeba wyszukać Żyda, który by przez siedm lat miał kołtuna w brodzie, potem konia, mającego w grzywie przez siedm lat kołtuna, i psa, noszącego przez siedm lat tę chorobę. Tak z Żyda, jako z konia i psa wyrwać z tego miejsca, gdzie kołtun gości, po kilka włosów. Następnie udać się do takiego budynku, w którym znajduje się 27 („trzy dziesięci” $3 \times 9 = 27$) stragarzy i pod środkowym stragarzem te kołtunowate włosy moczyć przez dobę w wodzie, którą daje się owej osobie zażyć w wódce lub jadle (Bieg Lecz 258).

Cały zabieg pozbycia się kołtuna jest budowany na bazie symboliki liczb (7, 3 i 9), to w nich się kryje sprawcza moc. Skuteczność czarów wymaga wykorzystania elementów, które mają łączność z zaświatami, a za takie uznawane są liczby – ich multiplikacja udroźnia kanał mediacji między *sacrum* a *profanum*, a tym samym potęguje skuteczność całego aktu. Ponadto wskazane liczby oraz ich multiplikacje budują aurę mistyki charakterystycznej dla magicznych formuł.

7.9. Podsumowanie

Liczba 7 jest jedną z wyróżniających się, prototypowych liczb w polskiej kulturze ludowej. Przypisuje się jej bogactwo znaczeń symbolicznych. Podobnie jak inne liczby charakteryzuje czas i przestrzeń. Wyznacza jeden z powszechnie obowiązujących przedziałów czasu, czyli siedmiodniowy tydzień, na który w kulturze ludowej dodatkowo nakładają się wierzenia magiczne. Liczba ta określa także siedmioletnie okresy, które – przede wszystkim w pieśniach – zyskują negatywne konotacje.

Siódemka jest parametrem obcej przestrzeni, gdyż wytycza granicę, za którą rozciąga się *orbis exterior* – miejsce właściwe dla niezwykle zdarzeń i bytów z zaświatów. Dlatego to tam odsyłana jest choroba i lokowane bajkowe zdarzenia.

Siódemka wykazuje zwiększoną częstotliwość występowania w kontekstach demonicznych, charakteryzuje przede wszystkim takie postacie jak zmora, diabeł, strzygów czy utopiec. Jest to więc zarówno liczba „demonogenna”, ułatwia metamorfozę w istotę chtoniczną, jak i jest jednym z warunków tej przemiany. Liczba 7 umożliwia kontakt z zaświatami, jest więc liczbą mediacyjną, dlatego wykorzystywana była w lecznictwie ludowym oraz magii ochronnej i czarnej. Liczba ta jest częścią symbolicznego języka, który opisuje zaświaty, sprzyja także tworzeniu aury tajemniczości w formułach magicznych.

Nietypowe jest zwracanie uwagi przez depozytariuszki kultury ludowej na kształt cyfry; siódemka kojarzona jest z kosą, a przez to ze śmiercią, co prowadzi do ich utożsamienia. Przedstawione wierzenia dotyczące siódemki w polskim folklorze wskazują na przewagę jej negatywnego wartościowania, jednakże w relacji informatorki jest ona eksplicitnie uznawana za liczbę przynoszącą szczęście:

A siódemka, siódemka to jest taka szczęśliwa liczba. Przynajmniej tak to potocznie się uważało, że siódemka to jest taka szczęśliwa liczba, co przynosi szczęście [EW, p. Puławy].

Liczbie tej przypisywane są też wartości odmienne, przy czym te dwie perspektywy nie wykluczają się, ale budują jej całościowy obraz. Obecność w wielu kontekstach czy bogactwo konotacji potwierdzają dużą rangę siódemki. Depozytariusze i depozytariuszki kultury ludowej bowiem z językowo-kulturowego repozytorium środków wybierają te, które uznają za szczególnie istotne.

8 | Liczba 12

Liczba 12 oznacza pełnię i doskonałość. Jest symbolem kosmicznym cyklicznego rozwoju w przestrzeni i czasie oraz podziałów chronotopowych. Niebo wyobrażano sobie jako wielką kopułę, podzieloną na dwanaście segmentów, z których każdy odpowiadał jednemu z dwunastu znaków zodiaku; tyleż miesiący ma rok u Asyryjczyków, Chińczyków i judeochrześcijan, dwanaście godzin trwa dzień i tyle samo noc (Her Lek 37, Lur Słow 52–53, AlvSim Ssym 50). Rozbudowana symbolika dwunastki wynika z faktu, że jest ona iloczynem trójki – symbolu nieba – i czwórki, symbolu ziemi. Dlatego też liczba ta jest uznawana za pełną, doskonałą i stanowiącą idealną jedność (For Sym 51) oraz uważa się, iż łączy sferę duchową i materialną (Tresid SSymb 42).

Z tej wizji dwunastki jako liczby całości i doskonałości absolutnej wynika jej znaczenie w tradycji judeochrześcijańskiej. Było dwunastu synów Jakuba, a zatem tyleż pokoleń Izraela; Chrystus powołał dwunastu apostołów (miejsce po Judaszu uzupełniono, wybierając Macieja); bramy Jerozolimy Niebieskiej określano imionami dwunastu pokoleń synów Izraela, a jej mury miały dwanaście warstw fundamentów z imionami apostołów; niewiasta apokaliptyczna nosiła wieniec z dwunastu gwiazd; dwukrotność dwunastki to liczba pojawiająca się w Apokalipsie w odniesieniu do starców; zaś dwanaście tysięcy przedstawicieli dwunastu plemion Izraela zostanie wybranych na końcu czasów (co daje sto czterdzieści cztery tysiące wiernych) (Hof Lek 25).

Georges Ifrah postawił hipotezę, że baza sześćdziesiątka, która była używana w starożytnej Mezopotamii, powstała w wyniku połączenia dwóch różnych kultur, z których jedna posługiwała się rachunkiem palcowym o podstawie pięć, a druga – metodą liczenia kciukiem czterech palców, z których każdy ma 3 kostki (zgięcia). Kombinacja tych dwóch metod dała jednostkę wyższego rzędu, czyli podstawę sześćdziesiątą (Ifrah 2006, 274). Nasza kultura zachowała wyraźne ślady tej podstawy, o czym świadczy mierzenie czasu w godzinach, minutach i sekundach.

W zgromadzonym materiale wyróżniają się trzy kategorie opisywane przez liczbę 12. Są to kolekcja potraw wigilijnych, czas i postacie.

8.1. Kolekcja potraw wigilijnych

Powszechną w kulturze ludowej fasetą związaną z liczbą 12 jest kolekcja potraw wigilijnych. Informatorki w badaniach terenowych, pochodzące z różnych regionów Polski, wskazywały na taką liczbę dań oraz na różne powody ich przygotowywania. Pierwszy z nich wypływa z religijności ludowej, o czym świadczy to, iż w uzasadnieniu występuje odwołanie do dwunastu apostołów:

No dwanaście, bo to było chyba dlatego, że to było dwunastu apostołów i każdy musiał mieć te swoje, no i chyba to tak musiało być. Dwanaście potraw zawsze się stawiało [LG, p. Szydłowiec]; wariant: [TS, p. Olecko].

Jak zostało ukazane we wstępie do niniejszego rozdziału, badacze i badaczki Pisma Świętego podkreślają rozbudowane znaczenie dwunastki. Liczba apostołów stanowi kontynuację symboliki starotestamentowej. Mieszkańcy i mieszkanki wsi łączą więc liczbę dań wigilijnych z liczbą uczniów Chrystusa. Być może mają tutaj znaczenie asocjacje z ostatnią wieczerzą, chociaż ostatni wspólny posiłek apostołów z Jezusem nie został tu przywołany bezpośrednio. Natomiast powyższa interpretacja jest charakterystyczna dla pobożności ludowej i wpisuje się w biblijny, judeochrześcijański model świata.

Kolejna motywacja, wyrażona eksplicitnie, wynika z podziału roku na dwanaście miesięcy.

Szczęśliwy rok, szczęśliwe miesiące, bo to dwanaście miesięcy i za każdy miesiąc, by było szczęście, jedzenie, by było... No, dobrobyt po prostu żeby był. Bo to też kiedyś bieda, różnie było [JM, p. Wolsztyn].

Każde z dań odpowiada jednemu z miesięcy nadchodzącego roku, tym samym zapewniając pomyślność w tym okresie. Istotne znaczenie ma tutaj symbolizowana przez dwunastkę całość i pełnia. Taki trop semantyczny jest implikowany łączeniem przez dwunastkę mocnych liczb, czyli 3 i 4. Warto przypomnieć, że siódemka także scala te dwie wartości liczbowe oraz ma udział w strukturyzacji czasu. Dlatego można wnioskować, że w kontekście wigilijnych wymogów ilościowych wykorzystywana jest symbolika pełni oraz następuje odwołanie do segmentów temporalnych – dni w tygodniu, miesiące w roku (zob. rozdział *Liczba* 7).

Przygotowywanie określonej liczby potraw wigilijnych w przekonaniu depozytariuszek kultury ludowej wynika z przekazywanego z pokolenia na pokolenia nakazu tradycji, wymaga zatem kultuwowania:

U nas dwanaście. [MW: A dlaczego dwanaście?] *Taka tradycja z dziadka pradziadka* [HW, p. Olecko];

To dwanaście potraw musi być. [MW: Dlaczego?] *No dlaczego? Bo taka jest tradycja, tak że zawsze liczymy, żeby tych potraw dwanaście było. To też jest tak przekazywane z pokolenia na pokolenie, dwanaście tych potraw takich wigilijnych* [MM, p. Wolsztyn].

W relacjach były także wskazywane równorzędnie następujące motywacje:

Przeważnie dwanaście potraw. [MW: Dlaczego?] *No to jest tak tradycyjnie z każdego miesiąca jedna potrawa, dwanaście. No i dwanaście apostołów było, i na dwanaście tych dań się szykuje.* [MW: Czy trzeba było każdej potrawy spróbować?] *No, każdej potrawy, chociaż się nie lubiało, ale trzeba było zjeść.* [MW: Dlaczego?] *No, że to wszystko* [MF, p. Kalisz]; wariant: [CK, p. Ostrołęka].

Kolekcję tworzą różne potrawy, które występują w tym samym czasie, miejscu, mają jednak charakter izofunkcyjny (Bartmiński 1990b, 161), są więc tak samo ważne. Z tego względu każdego z wigilijnych dań należało spróbować. Pominięcie chociaż jednego niszczyło funkcję całego zestawu. Łącznie stanowią bowiem całość, a każdy z elementów składowych ma tak samo ważny status w sprowadzaniu obfitości w nadchodzącym roku.

8.2. Czas

Podstawową jednostką czasu dla mieszkańców naszego globu jest rok, który stanowi czas okrążenia Słońca przez Ziemię. Jednakże w przeszłości na wschodzie rok miał dwanaście miesięcy, na zachodzie zaś dziesięć. Były też ludy, które miały rok trzynastomiesięczny. Według tradycji Estów trzynasty miesiąc ukradli feudalowie, żeby nie płacić za niego podatków (Mosz Kul 2, 141). Joanna Szadura wyjaśnia, że ponieważ czas obiegu Księżyca wokół Ziemi w ciągu roku nie jest równy okresowi obiegu Ziemi wokół Słońca, gdyż rok synodyczny jest krótszy, zastosowano wyrównanie polegające na dodawaniu lub odejmowaniu dni kolejnym miesiącom (stąd różnice w ich długości). Jednakże według przekazów etnograficznych jeszcze w XIX w. lud mierzył czas fazami księżyca¹. Materiały potwierdzają używanie kalendarza lunarnego, a nawet zostaje w nich wskazany

¹ Z dawnego mierzenia czasu według księżyca dochował się natomiast ślad dawnego podziału na miesiące księżycowe: „to siedem księżyców temu było” czy „dwa mniesiunczki temu nazad” (Szyfer Kul 435).

trzynasty miesiąc, przypadający między lutym a marcem, nazywany *podmarcyk* (Mosz Kul 2, 169; Szadura 2017, 164–165)².

W kulturze ludowej struktura czasu w postaci podziału na dwanaście miesięcy została odzwierciedlona w zagadkach:

Co to za miasto, którego pilnuje dwunastu stróżów i dwie niewiasty?

[Rok, dwanaście miesięcy, noc i dzień] (Fol Zag 202);

Cztery labędzie, dwanaście gęsi, pięćdziesiąt dwie kaczki i trzysta sześćdziesiąt pięć łopatków i tylko wszyscy razem jedno jaje znieśli

[Rok – cztery kwartały, dwanaście miesięcy, pięćdziesiąt dwa tygodnie, trzysta sześćdziesiąt pięć dni] (Fol Zag 202);

Stoi buk, na tym buku dwanaście konarów, a na tych konarach po czworo młodych

[Rok – dwanaście miesięcy, cztery kwartały] (Fol Zag 202);

Jedna baba miała dwanaście córek, a te córki miały po cztery córki, a te cztery córki miały po sześciu synów

[Rok ma dwanaście miesięcy, miesiące cztery tygodnie, tydzień sześć dni] (Fol Zag 202);

Co to za kościół ze słupem, na którym stoi dwanaście miast, mających po trzydzieści domów, w każdym po mężu i żonie?

[Niebo, rok, miesiąc, dzień i noc] (Fol Zag 205).

W obrazowaniu podziałów tkanki czasu odnajdujemy nawiązania do archetypowych symboli, które służą do interpretowania rzeczywistości. Tekst zagadek wprowadza w sposób symboliczny koncept czasu jako rozbudowanego drzewa, zbiorowiska ptaków, wielopokoleniowej rodziny czy rozbudowanego kościoła ze słupem. Obraz czasu ujawniony przez liczby pozostaje zatem w ścisłym związku z obrazem świata i jego strukturą (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 333–334). Liczby stanowią kategorię, za pomocą której człowiek próbuje zrozumieć zjawiska abstrakcyjne.

Podział czasu w dwunastomiesięczne cykle utrwalają zabiegi o charakterze obrzędowym, magicznym lub wróżebnym. Przykładowo na Kurpiach przygotowywano pieczywo nazywane *nowe latko*, które służyło jako kalendarz. Pełniło ono

² W *Sklepach cynamonowych* Brunona Schulza pojawia się opis dodatkowego miesiąca: „Każdy wie, że w szeregu zwykłych, normalnych lat rodzi niekiedy zdziwaczały czas ze swego łona lata inne, lata osobliwe, lata wyrodne, którym – jak szósty, mały palec u ręki – wyrasta kędyś trzynasty, fałszywy miesiąc. Mówimy fałszywy, gdyż rzadko dochodzi on do pełnego rozwoju. Jak dzieci późno spłodzone, pozostaje on w tyle ze wzrostem, miesiąc garbusek, odrośł w połowie uwiędła, raczej domyślna niż rzeczywista” <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/schulz-sklepy-cynamonowe/> [data dostępu 20.04.2024 r].

jednak nie tylko funkcję praktyczną, wiązały się z nim także wierzenia hodowlano-pasterskie – miało ono zapewnić dobrobyt w nadchodzącym roku:

A nowe latko to jest taka figurka, no w tej chwili tu przy sobie nie mam, ale mogę to pani potem pokazać. To jest pastuszek, dookoła niego dwanaście gąsek. [MW: Dlaczego dwanaście?] Bo dwanaście miesięcy jest. I wtedy kiedy jeszcze nie było kalendarzu na wsiach, to liczono miesiące na tych gąskach, jak minął miesiąc, czy nadchodził, to zależy, jak kto sobie tam ustalił, to po prostu odłamowało się dziób gąsce i wiadomo było, że następny miesiąc. I jest taka legenda na temat tych, tego nowego latka, jak sama nazwa mówi, robione jest to na nowy rok, nowe latko, czyli kalendarz. A było to tak, że pastuszek pał w puszczy gęsi, napotkał na jakiś tam rabusiów, parę gąsek mu ukradli, a jego związali, a on przyszła noc nie mógł wrócić do domu, pomylił drogę, a było zimno, to te gąski go obsiadły wokół, grzejąc go, bo gąski mają piórka naprawdę ciepłutkie takie. No i kiedy rankiem słońce wyjrzało, pastuszek znalazł drogę, wrócił do domu, szczęśliwie wrócił, przyszedł do domu, jego mama piekła chleb, przyszedł do domu i wykonał taką, ten, odtworzył tę historię, jaka mu się zdarzyła, przelewając to na to ciasto, nazwał to nowe latko i na tą pamiątkę robimy to do tej pory. To jest legenda [CK, p. Ostrołęka].

W relacji zostaje wskazana geneza funkcji, jakie pełni obrzędowy atrybut. Dwanaście uczynnych gąsek, które występują w opowieści, ze względu na ich liczbę, zostaje przyporządkowanych do miesięcy w roku. Jednocześnie moment wypieku pieczywa, związany z zimowym czasem przejścia, umożliwia kreację dobrobytu w nadchodzącym czasie.

W społecznościach agrarnych wróżby na temat pogody miały istotne znaczenie, gdyż od niej zależała obfitość zbiorów, stąd bogactwo ich odmian i sposobów wróżenia. Szczególnie interesowano się, jakie będą pod względem aury kolejne miesiące nadchodzącego roku:

A teraz powróżyć pogodę, jaka będzie pogoda. Przynoszono cebulę, łupano takie łuski cebuli, takie głębokie miseczki, kładziono na stole i sypano sól do tego, po odrobinie soli, i naznaczano, wszystkie miesiące nazywano sobie, żeby zapamiętać, i potem jak przyszli po pasterce z kościoła, albo po pasterce, różnie było, u nas było po pasterce, a w sąsiedniej miejscowości było już po na Szczepana, w Boże Narodzenie, znaczy w Boże Narodzenie odczytywano, albo po pasterce zaraz, albo rano, jak nie szli na pasterkę. Na przykład styczeń – cebula mokra, będzie lato, styczeń będzie mokry – w zależności od tego, jaka ta sól była. Na przykład marzec, była woda już, tam nie było soli, była woda: „Oj, w marcu będzie jeszcze zła pogoda”. Potem czerwiec – o tam na początku pół soli zmokło, pół nie, a początek będzie taki, albo połowa miesiąca będzie sucha, połowa mokra, źle na siana i tam wróżyły z tego, wróżenie z cebuly. To było we wigilię [MK, p. Łańcut].



Nowe latko

Foto: Katarzyna Kraczoń.

Oprócz zaprezentowanej wróżby przy użyciu cebuli znane były także inne sposoby prognozowania pogody w nadchodzącym roku. Jednym z nich było wyróżnienie dwunastodniowych okresów, które przekładały się na kolejne miesiące przyszłego roku. Nie były one jednak wyznaczane przypadkowo, ale ich punkt centralny stanowiło Boże Narodzenie. Miniaturą pogodową roku były więc dni od św. Łucji (13 grudnia) do Wigilii włącznie oraz okres zaczynający się 26 grudnia i trwający do święta Trzech Króli (6 stycznia) (por. Petera 1986, 26):

Przed Bożym Narodzeniem, dwanaście, do Wigilii, dwanaście dni, to chyba jest od św. Łucji, jeśli się nie mylę, i każdy dzień oznaczał nowy miesiąc, znaczy kolejny miesiąc w nowym roku, i jaka pogoda będzie w ten dzień [MWS, p. tatrzański];

*Od Łucji do Wilii – licz dwanaście sobie dni,
a w jakim po sobie toku
słonko we dnie, pod noc gwiazdy
światłem tuż po sobie lśni,
takim będzie miesiąc każdy
w nadchodzącym tobie roku*
(K 48 Ta-Rz 61);

Mniemają, że pogoda każdego z 12 dni między Bożym Narodzeniem a Trzema Królami jest przepowiednią pogody na 12 następujących miesięcy (K 9 Poz 116).

Według literatury naukowej tradycja ta wywodzi się z pogańskich świąt obchodzonych z okazji zimowego przesilenia, takich jak Saturnalia (Tresid SSymb 42). Anna Szyfer podaje, że czas od pierwszego dnia Bożego Narodzenia do Trzech Króli na terenie Warmii i Mazur ma kilka charakterystycznych nazw, na przykład wieczory w tym okresie są określane jako *dwunastki*. Kolejne dni od Bożego Narodzenia do Trzech Króli mają symbolizować poszczególne miesiące roku, na przykład pierwszy dzień świąt Bożego Narodzenia – styczeń, drugi dzień – luty itd. Niektórzy informatorzy pokazywali prowadzone systematycznie przez wiele lat notatki zawierające opisy pogody w te dni i ich zestawienie ze stanem w ciągu roku, potwierdzające trafność wróżb (Szyfer MiW 23). Obrazują one, że w świadomości ludowej dwunastka dzieli rok na miesiące, którym przypisuje się indywidualną charakterystykę pogodową. Każdy z nich jest zatem traktowany jak odmienna i autonomiczna jednostka w strukturze temporalnej, oddzielona niejako grubą kreską od innych. Przywodzi to także na myśl nazwy poszczególnych miesięcy, które kształtowały się pod wpływem obserwacji przyrody (zob. Mosz Kul 2, 143–153; Szadura 2017, 166–177).

Wskazany wyżej dwunastodniowy przedział czasu sprzyjał nie tylko prognozowaniu pogody, ale także działaniom o charakterze magicznym:

Nie tylko do usunięcia krasnoludków posługują się tak zwanym dwunastkowym popiołem, zebrany w czasie świąt od Bożego Narodzenia do Trzech Króli. Popiołu tego używa się też do dajnozy choroby (Bieg Lecz 5).

Zgromadzone relacje wskazują także na związek dwunastu dni, przypadających między Bożym Narodzeniem a świętem Trzech Króli, z duszami zmarłych i wątkami eschatologicznymi:

Szeroko to rozprzestrzeniona wiara w potrzebę karmienia dusz zmarłych w tak zwaną dwunastnicę (od 24 grudnia do 6 stycznia) (Bieg Śmier 305);

Kto w Dytmarskiem umrze podczas dwunastnicy (od Bożego Narodzenia do Trzech Króli), ten pociągnie za sobą w następnym roku 12 osób na drugi świat (Bieg Śmier 91).

Specjalna nazwa dla tego okresu poświadcza, że jest on istotny, ale także silnie obecny w świadomości depozytariuszy i depozytariuszek kultury ludowej. Wróżby, działania magiczne oraz wątki eschatologiczne związane z tymi wyróżnionymi w strukturze czasu dniami są determinowane przede wszystkim przez dwa czynniki. Pierwszym jest specyfika temporalna tego okresu – jest to czas świąteczny, mocny, kiedy zaświaty są bliżej człowieka, drugim zaś fakt, że te dni spięte są dwunastkową klamrą, co buduje specyficzną aurę sprzyjającą powyższym wierzeniom. Taką symbolikę dwunastki potwierdzają konotacje liczby 13, która jest sumą jedności i dwunastki, narusza więc doskonały zbiór i jest przyczyną licznych nieszczęść (AlvSim Ssym 267). Przekonanie o trzynastce jako liczbie pechowej jest szeroko rozpowszechnione nawet w naszych czasach. W okolicach Dubrownika wierzono, że jeśli trzynaście osób siedzi przy stole, jedna z nich wkrótce umrze (Radenković 2012, 60). Na Mazowszu podobne wierzenie wiązało się z liczbą osób na wieczerzy wigilijnej, dlatego uważni gospodarze, jeżeli zauważali, że jest ich trzynastu, prosili, aby ktoś z młodych odszedł od stołu (K 42 Maz 397). Trzynasty to ten dodatkowy, ponadnormatywny, zaburzający doskonałą pełnię dwunastki.

Dwunastka jest podstawą także innej delimitacji czasu: dzień i noc liczą po dwanaście godzin³, choć warto zwrócić uwagę, że dziennej obecności światła i pory jego braku nie łączono w jedną, dwudziestoczwierogodziną jednostkę, zaś pierwotnie podziału czasu nie były mechanicznie odliczane godziny, ale kompleks zjawisk przyrodniczych złożonych z doby, miesiąca i roku (Szadura 2017,

³ Interesująca jest teza, że łatwiej byłoby nam posługiwać się systemem dwunastkowym niż dziesiętnym, gdyż wtedy nie byłoby rozbieżności pomiędzy czasem pracy (liczonym w systemie dwunastkowym) a zapłatą za pracę (wyliczaną w systemie dziesiętnym) (Ifrah 2006, 137).

152–153). Anna Brzozowska-Krajka pisze: „Segmentacja czasu w obrębie zegara dobowego wpisana w werbalne i pozawerbalne znaki ludowej ekspresji, oprócz faz granicznych (świt, zmierzch), obejmuje również fazy centralne (południe, północ), których aksjologiczny wymiar wyznacza ciąg mitycznych opozycji skorelowanych wokół pary bóstw stwórczych, antycznych demiurgów – solaryzowane Boga i Księcia Ciemności, Diabła oraz ich nieustannego współzawodnictwa” (Brzozowska-Krajka 1994, 141). W dalszej części – powołując się na Eliadę – stwierdza, że centrum to punkt idealny, należący do przestrzeni sakralnej, *stasis*, to wieczna bezczasowa teraźniejszość, pozwalająca dokonać przeniesienia z rzeczywistości ziemskiej do strefy transcendentnej. To centralne słupy czasu umożliwiające kontakt między sferami niebiańską, ziemską i inferalną, dlatego, jak pokazują badania, momenty te cechuje najwyższy stopień demonogenności (Brzozowska-Krajka 1994, 141–145). Pomimo że podział doby na godziny miał charakter wtórny, był on znany już najstarszym cywilizacjom (Egipt, Sumer, Indie, Chiny), chociaż rachuby te były odmienne od obecnie stosowanych (na przykład różna była długość godziny lub liczenie godzin nowego dnia zaczynało się od świtu). Niemniej jednak można przypuszczać, że wskazywane punkty centralne doby z ich rozbudowaną symboliką wiążą się z bogactwem naddanych znaczeń liczby 12. A zatem zarówno godzina dwunasta w południe, jak i dwunasta w nocy są w kulturze ludowej momentami, którym informatorki przypisują zdarzenia o charakterze pozaziemskim i demonicznym.

Kulminacja południowa jest związana z aktywnością postaci demonicznej – południcy, wysokiej kobiety, która przechadza się latem, w okresie żniw po polach i skręca ludziom głowy, co powoduje piekący ból w szyi (Mosz Kul 2, 696–698). Był to także czas odmawiania modlitwy *Anioł Pański*, następowała przerwa w pracy oraz podejmowano działania o charakterze magicznym i religijnym (zob. Brzozowska-Krajka 1994, 141–166).

Natomiast nocna faza środkowa stanowi moment dominacji szatana i największej aktywności istot demonicznych. W trakcie kwerendy i badań terenowych zgromadzono liczne opowieści potwierdzające taką percepcję tego czasu. Przykładowo jeden z informatorów opowiadał, że w Zaduszki wszystkie dusze z cmentarza szły o godzinie dwunastej w nocy do kościoła. Zobaczyła je matka, która bardzo opłakiwała zmarłą niedawno córkę. Dziewczyna szła z tyłu i dźwigała wielki dzban, matka więc pyta ją:

„Co tutaj tak dźwigasz przy sobie?” A ona mówi: „Ten dzban dźwigam twoich łez, żebyś nie płakała, bo mnie jest bardzo dobrze! Żebyś więcej nie płakała od tej pory!” [SS, p. Puławy].

W drugiej opowieści tego samego informatora pojawia się motyw straszenia w Zaduszki. W czasie drogi powrotnej do domu usłyszał on:

Świst i cudowne te głosy rozmaite, jak mnie przejął strach, nie wtedy, kiedy to się działo. Ja jak poszedłem, to kuniem trzeba by mnie gunić. Ja do dumu wpadłem, a tu siedem po dwunasty! [SS, p. Puławy].

O tej godzinie demony zagrażają ludziom:

I tak już było przed dwunastą szłam spać i położyłam, jeszcze dobrze nie zasnęłam, o czymś tam pomyślałam i od razu mnie coś dusi. No i przyszła ta dziewczyna, ta która tego... I tak mnie dusiła, a ja wtedy w nocy zaczęłam krzyczeć do męża: „Janek, Janek, ratuj mnie, coś mnie dusi!”. I wtedy to coś odeszło ode mnie [MF, p. Kalisz];

Zaś wykonana według specjalnych zaleceń piszczałka:

[...] ma własność, że skoro w nocy uderzy wpół do dwunastej, a na niej się przy smętarzu zagra, to całe wojsko upiórów ze swych mogił powstaje w ogromnych postaciach, którzy wychodzą nie tylko pieszo, ale nawet na koniach i w zbroji, jeżeli byli wojownikami za życia (K 17 Lub 96).

W relacjach zostały sugestywnie przedstawione pojedyncze dusze oraz całe zastępy dusz, które przychodzą na ziemię. Wyraźnie podkreślono, że zdarzenia te następują o godzinie dwunastej w nocy. Północna kulminacja desakralizacji czasu sprzyja wszelkim działaniom utrwalającym antyład. Jest ona więc momentem przemieszania się porządków – ludzkiego i pozaludzkiego. Dlatego o tej godzinie można na przykład pozyskać *latańca* poprzez zjedzenie mięsa upieczonego czarnego kota (Szyfer MiW 107–108). Wierzenia związane z godziną dwunastą utrwała zabawa zwana *strzygoniem*:

Dzieci ustawiają się w koło, a jedno z nich udając strzygonia, kładzie się w środku koła twarzą do ziemi, zamyka oczy, udając, że śpi. Dzieci obchodzą kołem leżącego strzygonia i mówią chórem: „Pierwsza godzina strzygoń śpi, druga godzina strzygoń śpi itd.” Wreszcie godzina dwunasta – strzygoń wstaje. Strzygoń zrywa się z ziemi i goni dzieci, te zaś rozbiegają się na wszystkie strony. Które dziecię pochwycił, prowadzi tam, gdzie leżał i to zostaje strzygoniem, a gra trwa dalej (Bieg Mat 378).

Jest to więc czas silnie obudowany wierzeniami demonicznymi, utrwalonymi w świadomości ludowej. Obecność ich w zabawie dziecięcej świadczy o ich powszechności. Wierzenia te wynikają z tego, iż jest to godzina graniczna, dzieli dobę „na połowę”, wyznacza moment pełni i apogeum nocy.

Godzina dwunasta w nocy sprzyja także podejmowaniu działań o charakterze magicznym, które mogą mieć pozytywne konsekwencje, na przykład służą pozyskaniu niezwykłego kwiatu (K 23 Kal 96) lub wody o szczególnych właściwościach, która sprawia, że włosy stają się złote (K 51 San-Kr 240). Zaświaty w tym szczególnym momencie są bliżej człowieka, jest to sytuacja groźna, ale jednocześnie, przy ścisłym zachowaniu wymogów rytualnych, można czerpać z niej korzyści.

Północ wyznacza koniec jednego dnia i początek drugiego⁴, stąd w momentach przełomowych nabierała ona szczególnego znaczenia:

W karczmie w ostatni wtorek wchodzi stróż o północy i gwiździe dwunastą godzinę. Wtenczas skrzypek zrywa wszystkie struny, klęka na środku izby karczemnej, a każdy z obecnych kładzie mu swą czapkę na głowę, przez co robi się na jego głowie piramida czapek, które następnie najstarszy z obecnych gospodarzy strąca mu kijem z głowy, jakoby zapustowi ścinał głowę. Późem gdy się skrzypek z ziemi podniesie, gospodyni podaje popiół, a każdy posypawszy sobie nieco popiołu na głowę, bije się w piersi i idzie do domu (K 11 Poz 144);

Święto Sylwestra, czyli Lasoty, na ostatni dzień roku przypada. W wielu domach jest w używaniu niemiecki zwyczaj obchodzenia go zabawą, i czekania w licznej drużynie godziny dwunastej północnej, by słowem i kielichem uczcić przybycie roku nowego (K 24 Maz 91).

Takie przełomowe daty uwypuklają graniczny charakter godziny dwunastej, wraz z całym bagażem naddanych znaczeń przypisywanych w kulturze ludowej graniczności. W aspekcie temporalnym godzina ta oddziela karnawał od postu, stary i nowy rok, a więc zupełnie odmienne jakości. Daty przełomowe warunkują także adekwatne zachowanie człowieka, na przykład zabawę *versus* wstrzemięźliwość i zadumę. Dzielącą je granica jest mgnieniem, gdyż – jak obrazowo pisał św. Augustyn w *Wyznaniach* – będąc teraźniejszością, nie ma żadnej rozciągłości. Trudno więc uwierzyć, że żłobi tak głębokie podziały, tym bardziej więc ich ciężar spoczywa na liczbie 12.

Odliczanie kolejnych godzin aż do dwunastej jest zasadą konstrukcyjną pieśni pogrzebowej o incipicie *Żegnam cię, mój świecie wesoly*. Kolejne godziny, odmierzane miarowym biciem zegara, wyznaczają ostateczne pożegnanie zmarłego: z rodzicami, znajomymi, krewnymi, przyjaciółmi, książętami i sługami, kolejno z mitrami, koronami, tronami, następnie z pokojami, strojami, zwierzętami,

⁴ Nie zawsze w taki sposób dzielono dobę, przykładowo Babilończycy, żydzi i muzułmanie dzień liczyli od zachodu słońca, Egipcjanie od świtu, Słowianie od wschodu, Rzymianie od północy, a Umbrowie i Ateńczycy od południa (Szadura 2017, 154–155).

żywiołami, niebieskimi planetami, najmiłszymi zabawami, aż w końcu z powierz-
chownymi sprawami. Punktem kulminacyjnym pieśni jest godzina dwunasta, kie-
dy to dusza rozstaje się z ciałem:

Żegnam was godziny cukrowe

Momenta i dni kanarowe

Już zegar wychodzi

Indeks nie zawodzi

Do wiecznego spania

Śmierci duszę wygania

Bije dwunasta godzina

[TN UMCS 1562 Dorbozy 2007 MM]; wariant: (K 22 Łęcz 41–42).

W kolejnych zwrotkach następuje więc pożegnanie ze światem ludzkim, z naturą w wymiarze kosmicznym, reprezentowanym przez planety, z żywio-
łami oraz otaczającą człowieka przyrodą. Zmarły żegna też życie społeczne
(por. Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 174–175). Cały świat zamyka się więc
w dwunastu godzinach, co potwierdza, że liczba ta symbolizuje pełnię i całość.
Dodatkowo miarowe bicie kolejnych godzin pełni funkcje estetyczne, ale także
mnemotechniczne, gdyż ułatwia zapamiętywanie kolejnych zwrotek i odtwa-
rzanie tekstu z pamięci.

Z tej części rozważań płynie wniosek, że liczba 12 wyznacza fundamentalną
jednostkę cykli czasu, zarówno w wymiarze makro, czyli roku, jak i mikro,
czyli doby.

8.3. Postacie w liczbie 12

Liczba 12, która stanowi symbol pełni i całości zbioru, jest zestawiana z postaciami
demonicznymi i ludzkimi:

*W Józefowej, wsi powiatu przasnyskiego, była włościanka chorą, o której powia-
dano, że czarownica trzy razy wsadzała w nią złego, inna ciotunia zadała chorej
babie aż dwunastu djabłów* (Bieg Lecz 5–6).

W innym wariantcie chorą na obłąd nazywano *ciotunią dwunastu djabłów*
(Bieg Lecz 206). W bajce dwunastu diabłów chce zgładzić głównego bohate-
ra, ale zostają one przez niego przechytzone (Bart Wąż 130–134). Dość po-
wszechnie w folklorze jest zwielokrotnianie liczby diabłów, co ma na celu zin-
tensyfikowanie ich znaczenia i funkcji ekspresywnej, wzmożenie obrazowości

i zwrócenie uwagi na różnorodność diabelskich istot (Dźwigoł 2012, 115–16). Demony w liczbie dwunastu stanowią całościową, zamkniętą grupę, która pełni określone funkcje. Ponadto jest to właściwa liczba do charakteryzowania świata chtonicznego, co potwierdza wyartykułowaną już tezę, że w kulturze ludowej symboliczne liczby, które cechuje mistyczna aura, służą do mówienia o tym, co inne i obce. Natomiast Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska wyróżnia teksty, w których funkcjonuje dwunastu aniołów (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 345–346, zob. też Ad Pocz 29–30).

W prozie bajkowej często w liczbie 12 występują zbrojcy, przykładowo jeden z nich złapał złote jabłko rzucone przez księżniczkę, co oznaczało, że zostanie jej mężem (K 17 Lub 188). Taka liczba tych postaci pojawia się również w przekazach z innych regionów (K 51 Sa-Kr 300). Także synowie są zestawiani z liczbą 12:

Byli raz trzy córki u jednego króla, trzy siostry byli, i siedzieli sobie nad drogo przy bitym trachcie; i jechał tamtędy młody królewicz. A jak on jechał, tak oni gadali sobie tak, żeby ich słyszał: najstarsza mówi: żeby sie ten królewicz ze mno ożenił, to bym mu bochenkiem wojsko nakarmiła, jednym bochenkiem, całe wojsko; a średnia mówi: a żeby sie ten królewicz ze mno ożenił, to bym mu wrzeczionem całe wojsko przykryła, jednym wrzeczionem; a najmłodsza mówi: a żeby sie ze mno ożenił ten królewicz, to bym mu urodziła dwanaście syny, a każdy by miał miesionc na czole, a jasne zore na tyle głowy (K 34 Cheł 92).

W innej bajce ludowej ojciec oddaje chłopca na wychowanie do czarnoksiężnika, po roku chce go odzyskać, a żeby to zrobić, musi rozpoznać syna wśród dwunastu kruków, gołębi i koni (Bart Wąż 110–114). W każdym z powyższych przykładów taka liczba postaci służy zintensyfikowaniu znaczenia: dwunastu zbrojców wskazuje, że jest ich dużo, a ten jeden, który w jakiś sposób się wyróżnił, miał trudne zadanie. Obietnica urodzenia dwunastu synów, którzy dodatkowo będą mieć takie atrybuty jak księżyc i zorze, jest najbardziej atrakcyjna spośród propozycji trzech sióstr. Rozpoznanie syna wśród dwunastu zwierząt jest skomplikowane właśnie ze względu na ich mnogość. Taka liczba postaci wskazuje na komplementarność i całkowitą reprezentatywność. Ponadto tworzy atmosferę tajemniczości lub podkreśla właściwy porządek świata.

8.4. Podsumowanie

Podsumowując obecność liczby 12 w polskiej kulturze ludowej, należy stwierdzić, że częstotliwość jej występowania jest mniejsza niż omówionych wcześniej liczb

z pierwszej dziesiątki. Jednak konteksty, w których się pojawia, wskazują na kontynuowanie przez nią ogólnokulturowej symboliki. Jest więc to liczba wyróżniająca się i ważna, stanowi synonim pełni i doskonałości. Taka charakterystyka sprawia, że tworzy ona kolekcję wigilijnych potraw, a więc funkcjonuje w jednym z najważniejszych momentów roku, pełniąc funkcje magiczne i religijne, co świadczy o jej randze w ludowej wizji świata.

Dominującym kontekstem występowania dwunastki jest aspekt temporalny. Wynika to z obiektywnej obserwacji procesów zachodzących w naturze, które jednak przekładają się na mocno zakorzeniony w powszechnej świadomości podział czasu w cyklu rocznym i dobowym. Wyznaczone przez nią miesiące stanowią dwańście odrębnych i autonomicznych bytów, różniących się między sobą chociażby charakterystyką pogodową, którą można przewidzieć. Następuje tutaj także zjawisko przenoszenia symboliki większego okresu na mniejszy, stąd okres dwunastu dni przed i po Bożym Narodzeniu zyskuje znaczenie o charakterze profetycznym, magicznym i eschatologicznym. Obecność takiej delimitacji czasu potwierdza przypisywana jej nazwa *dwunastnica*. Dwunastka także określa godzinę, która jest ważna w cyklu dobowym. Zarówno w szczycie południowym, jak i północnym stanowi apogeum, moment graniczny, wyznaczający pełnię. Dlatego przypisywano jej działania o charakterze magicznym, religijnym oraz łączono z duchami i demonami. Jest ona także zestawiana z postaciami ludzkimi, wskazując na ich całościowy zbiór, mnogość lub uwypuklając wyjątkowość jednej z nich.

9 | Liczba 100

Symbolikę setki kształtuje podstawa dziesiętna, która jest najpowszechniejszym systemem liczenia, używanym na całym świecie, ma więc ogromny zasięg etniczny, historyczny i geograficzny (zob. Ifrah 2006, 143–145). Sto zgodnie z regułami systemu dziesiętkowego jest więc interpretowane jako pełnia, doskonałość i tajemnica całego rozumnego stworzenia, tworzy zamkniętą całość oraz sygnuje podział. Jest to liczba święta i przynależna Bogu. Myśl tę uzasadnia przypowieść ewangeliczna o Dobrym Pasterzu, który pozostawił dziewięćdziesiąt dziewięć owiec, aby szukać jednej zagubionej. Ogólna liczba owiec wynosi więc 100 (For Sym 55). W literaturze chrześcijańskiej setka to także symbol niebiańskiej szczęśliwości; podobne znaczenie ma liczba tysiąc (Herd Lek 151). Obie stanowią dziesięciokrotność dziesiątki, co kojarzy się z mnożeniem, powielaniem oraz wyznacza dużą wartość. Szczególnie dla ludów niepiśmiennych setka mogła stanowić liczbę abstrakcyjną, do której trudno było doliczyć i dlatego wiązała się z ogromną ilością, wielkością czy odległością. Taki rys jej symboliki jest obecny we wszystkich fazach, które zostały wyróżnione poniżej.

9.1. Czas

W powszechnie stosowanej segmentacji czasu sto lat to wiek, a wieki odmierzają dzieje świata. Kwantyfikacyjne znaczenie jest rezultatem długotrwałego procesu, gdyż pierwotne znaczenie leksemu *wiek* to 'życiowa siła, moc'. Z czasem semantyka ilościowa uzyskała konkretną wielkość (Szadura 2017, 190). W polskiej kulturze ludowej, ale i ogólnonarodowej, okres stu lat jest mocno zakotwiczony, funkcjonuje bowiem w formule składanych życzeń, co potwierdza dokumentacja:

Kiedy kto kichnie w towarzystwie (mianowicie po zażyciu tabaki), wszyscy życzą mu zdrowia, długich lat, sto lat zdrowia, dobrych powodzeń, spełnienia życzeń (K 17 Lub 120);

*Nas tatusio wiwat pije,
niechaj sto lat żyje,
pije, pije, a nie może,
dopomóż mu Panie Boże*

(Ad Bor 133–134); wariant: (K 6 Krak 490–491).

Zestawienie *sto lat* konotuje przekonanie, że jest to długi czas i każdy jubilat życzyłby sobie dożyć takiego wieku. Ponadto sformułowanie to niesie pozytywny ładunek, jest to dar przekazywany w formie słownej (zob. Adamowski 1992a), jak pokazują powyższe przykłady, nie tylko w sytuacjach oficjalnych i świątecznych, ale także prozaicznych i codziennych. W kulturze ludowej takie życzenia kierowane są przede wszystkim do rodziców.

W pieśniach taka temporalna kwantyfikacja wyznacza długi okres, który jednak należy wytrwać, jeśli komuś obiecywało się miłość:

*Nie będę załować, będę cię miłować,
choćbyśmy też miała sto lat pokutować.
Sto lat pokutować, jeszcze odwieczerze,
kto komu obiecał, musi wytrwać scérze.*
(K 18 Kiel 140).

W innej pieśni, oscylującej wokół tematu miłości, kawaler deklaruje, że będzie przez tak długi czas szukał odpowiedniej kandydatki na żonę:

*Oj, nie będę się zenił, da jaz mi sto lat minie,
będę upatrywał dobrej gospodynie*
(K 22 Łęcz 147).

Hiperbola z tym komponentem liczbowym służy podkreśleniu, jak ważny jest dla niego właściwy wybór żony.

Okres stu lat jest zestawiany przez informatorkę z czasem oczekiwania na wyrośnięcie drzewa: *Na duże drzewo to trza czekać sto lat* [ZK, p. Lubartów]. Wiek jest wynikiem mechanicznego podziału czasu (Szadura 2017, 152), jednak w przybliżeniu wyznacza on pożądaną długość życia. Interesujące jest więc w powyższym przykładzie, że miara ta zostaje rozszerzona także na świat roślinny. Tyle lat trzeba czekać, aby drzewo osiągnęło dużą wysokość, podczas gdy życie człowieka w takim przedziale się dokonuje. Drzewo więc egzystuje znacznie dłużej niż istota ludzka.

W bajkach i legendach ludowych sto lat często występuje w formule inicjalnej, wskazując, że coś zdarzyło się dawno temu:

Ze sto lat może temu będzie, jak chłopci łowiąc ryby, uczuli, że sieć o coś się w wodzie zaczepiła. Puścili więc w nią zamorczyka (zamorczyk, tj. za morzem wychowany, jak objaśnił opowiadający), który już i przedtem zanurzał się parę razy w tym stoku, ale nie mógł trafić nigdzie, a teraz za siecią dostał się do krzyża na wieży zapadłego kościoła, bo za niego sieć była uczepioną (K 16 Lub 14).

Oddalenie w czasie wyznaczone przez sto lat ułatwia opowiadanie o niezwykle wydarzeniach, w powyższym przykładzie jest to odnalezienie zatopionego kościoła. Tak długi okres sprawia, że nie jest możliwe zweryfikowanie ich prawdziwości, zatem opowiadający dystansuje się do nich, niejako zawiesza osąd (Wójcicka 2010, 129). Formuła taka niesie także informację, że zdarzenia miały miejsce dawno temu. Intencją opowiadającego nie jest wskazanie dokładnej liczby lat, ale pokazanie ich ogromu. Setka jako liczba pełna, „okrągła”, a także duża, rozszerza swoje znaczenie. W takim kontekście zatem *sto lat* oznacza ‘wiele’. Na potwierdzenie tej tezy można pokazać inne teksty folkloru, w których liczba ta funkcjonuje jako synonim wielości, przykładowo w pieśniach ziemia pochłania kościoł, co jest karą za nieszczerą pokutę, a jego zniszczenie rozpoczyna się od wstrząsu murów *jakby pod uderzeniem stu gromów* (K 23 Kal 205) lub tyleż postronków jest moczonych, żeby uśmiercić niewierną dziewczynę (K 1 Pieś 111); w zagadkach ludowych naparstek to: *Maluski domeczek,/ A w nim sto okieneczek* (Fol Zag 169), grzmot zaś jest opisywany jako wół, który *ryci na sto gór* (Fol Zag 54).

9.2. Przestrzeń

W kulturze ludowej liczba 100 opisuje przestrzeń w wymiarze symbolicznym. W pieśni o spowiadającej się matkobójczyni siedmiu synów ziemia drży na sto sążni (sążnia to antropomorficzna miara odpowiadająca długości rozpiętych ramion mężczyzny). Dzięki tej intensyfikacji wyeksponowano olbrzymią połąć ziemi, która empatycznie drży z powodu ciężkiego grzechu (K 12 Poz 309). Z kolei sto mil w pieśniach jest miarą dużej odległości. Taka hiperbolizowana przestrzeń nie stanowi jednak przeszkody w obliczu miłości dwojga ludzi:

*[...] choć będę o sto mil,
będę listy pisał.*

*A ty będziesz pisać,
a ja odpisywać,
to już będzie serce
twoje z mojem bywać*
(K 46 Ka-S 179).

W podobnym znaczeniu zostaje wskazana taka odległość w bajkach. Funkcjonuje ona jako przeszkoda, którą musi pokonać bohater, nie stanowi ona jednak dla niego problemu. Przykładowo myśliwy przy pomocy psów (a są to zamienione w zwierzęta dusze) szybko pokonuje sto mil, dzięki czemu zapobiega weselu ukochanej z innym mężczyzną (K 35 Prze 208). W innej bajce pokonywanie takiej odległości komplikuje i wydłuża trud zdobycia *młodej wody*. Bohater, który chce uzyskać informacje, gdzie może ją znaleźć, jest odsyłany *do drugiego, starszego pustelnika, co o sto mil stąd mieszka* (K 51 San-Kr 235). Liczba 100 formuje więc długie odcinki; ich pokonanie spowalnia akcję, ale zarazem podkreśla spryt bohatera, uwypukla jego pozytywne cechy i wiedzie do szczęśliwego finału.

9.3. Postacie

Liczba 100 zestawiona z osobami wskazuje duże ich grupy. W przekleństwie *Do (sto/stu) diabłów!* (SGP PAN 5, 512) zostają wyrażone negatywne emocje, a multiplikacja istoty demonicznej prowadzi do intensyfikacji ekspresji¹. Dzięki użyciu liczb to odwołanie do diabła można w nieskończoność poszerzać (Dźwi-goł 2012, 107). Przysłowia ze zwielokrotnionymi postaciami demonicznymi

¹ Na podobnej zasadzie zostały użyte zestawienia z liczbą 100 w następujących przykładach:

*A moja matusiu,
dajcie mi córusię,
nie stoję o wiano,
tylko o gębusie.
Jużem się ożenił,
gęba się przejadła,
da daj matko wiano,
sto diabłów'eś zjadła*
(K 19 Kiel 37);

*Dziewucho bestyja,
selmo kanalijska,
w serce-ś mi się wkradła,
sto katów-eś zjadła*
(K 6 Krak 468).

służą także intensyfikacji znaczenia, na przykład: *szpetny jak sto diabłów* (NKPP 3, 410); *kwaśny jak sto diablów* (NKPP 2, 263); *mróz jak sto diabłów* (NKPP 2, 543); *robią jak sto diabłów* (NKPP 3, 50); *śmierdzi jak sto diabłów* (NKPP 3, 460); *rozindyczyła się jak sto diabłów* (NKPP 1, 797) czy *Nadął się, jakby zjadł sto djablów* (Bieg Lecz 205). Kumulacyjne użycie liczby 100 oraz postaci diabelskich służy obrazowemu przedstawieniu i maksymalnej hiperbolizacji. Setka wymaga zaawansowanej umiejętności liczenia, ale charakteryzuje świat pozaziemski, który wymyka się rozumowemu poznaniu. Następuje więc tu pewien paradoks – liczby, które porządkują migotliwą rzeczywistość, czyniąc ją przystępną i zrozumiałą dla ludzkiego umysłu, charakteryzują diabły, a więc postacie chtoniczne i tajemnicze. Setka więc, oprócz dominującej funkcji hiperboli, stanowi narzędzie służące do charakteryzowania mocy i siły strefy pozaziemskiej poprzez odniesienie do dużej liczby jej przedstawicieli.

Liczba 100 opisuje nie tylko postacie demoniczne, ale także bohaterów prozy ludowej:

*Miał król córkę bardzo urodną i chciał ją wydać za męż, lecz ta nie chciała iść za żadnego, tylko umyśliła żyć w panieństwie. Razu jednego zachorowała bardzo ciężko, aż nadchodzi śmierć i ma królowna umierać. Przyzywała do siebie ojca i mówi mu: „Ojcie kochany, ja umrę – a ty pochowasz mię w tym kościele i będziesz mi przysyłać **po sto żołnierzy** na każdą noc”. Co przyszło tych sto żołnierzów na wartę do niej, to ona wychodziła z grobu i tych żołnierzy, co byli, zjadła, a kości w grobach zostawiła i zawsze przed północą uspokoiła się z tēm wszystkiēm (K 19 Kiel 228).*

W tym kontekście liczba 100 podkreśla ogromny wymiar zła wyrządzonego przez dziewczynę po śmierci, które stanowi konsekwencje jej wyboru za życia – mimo swej urody nie chciała wyjść za męż. Ten ciężki grzech był popełniony wbrew życiu i rozmnażaniu się, czyli jednej z naczelnych wartości w ludowym światopoglądzie, dlatego ma on negatywne reperkusje, których rozpiętość jest podkreślana przez setkę.

9.4. Zwierzęta

W bajkach zwierzęta w liczbie 100 znamionują przeszkodę, którą musi pokonać bohater: na przykład król wydaje rozkaz, aby paś on *sto zajęcy przez trzy dni* (K 35 Prze 211) lub ma przez *noc zjeść sto wołów pieczonych i sto pieczywa chleba, i sto beczek wina wypić; i pod nim ma się przez noc spalić sto siąg drzewa*

(K 51 San-Kr 213). Pokonanie trudności jest stałym motywem bajek ludowych. Wykorzystanie liczby 100 w tym kontekście wyolbrzymia skalę przeszkody, tak iż pozornie wydaje się ona niemożliwa do pokonania. Wpisuje się to w poetykę gatunku, potęgując napięcie oraz podkreślając determinację bohatera w dążeniu do osiągnięcia upragnionego celu.

Natomiast zestawienie setki i koni służy w kulturze ludowej do opisywania użycia dużej siły czy podjęcia olbrzymiego wysiłku w celu zmiany zaistniałej sytuacji, aby w ten sposób uwypuklić niemożność powrotu do stanu wyjściowego²:

*Choć byś gnała na sto koni,
to już tego nie dogoni.
Choćbyś gnała i na trzysta,
to nie będziesz panna cysta*
(K 18 Kiel 165); wariant: (NKPP 1, 328).

Koń był charakteryzowany jako zwierzę szybkie i żywiołowe, co widoczne jest w zoonimach (zwierzętom tym nadawano takie imiona jak: Pośpiech, Strzała, Galopek, Wicher, Huragan) (Kielak 2020, 86). W zestawieniach z liczbą 100 cecha, taka jak szybkość czy intensywność, zostaje uwypuklona, wyrażona precyzyjnie i dobitnie. Liczba ta zestawiana z końmi wskazuje także wielkość:

*Oj, jadą, jadą, w kolasach jadą,
w kolasach z drabek, z wielką paradą.
A sto koni jedzie w przedzie,
a sto drugie w zadzie jedzie*
(K 24 Maz 239–240).

² W pieśniach zostały wyeksponowane także pojedyncze zestawienia liczby 100 i zwierząt, na przykład z owcami, w których setka pełni funkcję potęgowania – w tym przypadku jest to wielkość popelnionych win, która jest zestawiana z pozorną chęcią poprawy:

*Przysed ci wilcek do sopki,
upad panience pod stopki,
przysięgam zgrzesylem,
sto owiec dusilem
i więcy.
Zadnyj owiecki nie rusę,
ino baranków wydusę,
zeby nie becały,
nas nie turbowały
już więcy*
(K 5 Krak 231).

Taka liczba koni unaocznia rozmiar i rozmach wesela. Sto koni pojawia się także w innym momencie obrzędu weselnego, ukazując nie tylko wielość:

*Bierzesz me, bierzesz od ojca, od matki,
niechaj my będą wszelakie dostatki.
Niechaj my będą w spiżarni i w skrzyni;
byłaby ze mnie dobra gospodyni.
Niechaj my będą sto koni w karycie,
dwanaście panien w samym j-aksamicie
(K 4 Kuj 8).*

Liczba 100 występuje tu w funkcji magii życzącej – wskazywanie obfitości opisywanej między innymi poprzez setkę (ale też przez dwanaście panien w aksamicie) ma przynieść bogactwo i pomyślność po ślubie. Współkreowanie przez tę liczbę życzeń jest wyraźnym rysem w jej charakterystyce.

9.5. Miary i pieniądze

Powszechnie w kulturze ludowej liczba 100 występuje w pieśniach żniwnych. Setka pojawiająca się w utworach tego gatunku konotuje bogactwo i dostatek:

*Przynieśliśmy plon
jegomości w dom.
Dajże Boże plonowało,
po sto garnce z mendla dało,
jegomości w dom
(K 9 Poz 158); warianty: (K 9 Poz 160; K 10 Poz 206–207; K 10 Poz 208;
K 10 Poz 210; K 11 Poz 46; K 11 Poz 152).*

Życzenia obfitości dotyczą różnych gatunków zbóż: pszenicy, żyta czy jęczmienia (zob. SSiSL II/1). Setka jako duża liczba jest odpowiednia do wyrażenia dostatku i wielości. W połączeniu z różnymi miarami (garncze, kopy) potęguje obfitość przyszłych zbiorów, dlatego jest częścią języka, który jest jednocześnie działaniem oraz stanowi dar wyrażany za pomocą słów. Życzenia dostatku i płodności formułowane przy pomocy liczby 100 pojawiają się również w kolędzie życzącej dla panny:

*Z cicha panny przystępujcie,
do tego dworu po kolędzie.
Bo w tym dworze grzeczna pani,
po sto złotych suknia na niej.
Po sto złotych, po czerwonych,
kolędniczkom obiecanych.*

*Z cicha panny przystępujcie,
do tego dworu po kolędzie.
Bo w tym dworze grzeczna pani,
po sto złotych ciźmy na nij.
po sto złotych, po czerwonych,
kolędniczkom obiecanych.
(W ten sposób śpiewają i dalsze strofy: trzecią, czwartą, piątą i szóstą, zmieniając
tylko części ubrania; więc w miejsce sukni i ciźm, mówiąc: pończochy, koszulka,
perły, czépek) (K 24 Maz 108).*

Zaprezentowany tekst stanowi młodzieżową kolędę życzącą, tak zwaną *ubie-rankę*. Wymienianie poszczególnych elementów stroju i wskazywanie ich wysokiej ceny miało przynieść pannie pomyślność i urodę. Życzenia są przedstawiane w konwencji „obrazu spełnionego”, zaś intencja tych pieśni jest wyraźnie zalotna (Bart PANLub I, 265)³. Podkreślanie dużej wartości części stroju miało zapewnić dziewczynie dostatek, szczęście oraz szybkie zamążpójście.

Liczba 100 funkcjonuje więc jako miara ilości pieniędzy, które występują w różnych historycznie warunkowanych wariantach, takich jak: dukaty, talary, złote, czerwone czy grosze:

*A ja ciebie, dziewcze, nie chcę,
czarne nogi masz.
i ja też o cię nie stoję,
bo ty w karty grasz.*

*A pojedę ja do jeziora,
umyję nogi,
a ty przegrasz sto talarów,
będziesz ubogi.*

*Choćbym przegrał i drugie sto,
i to niewiele,
a tyś głowy nie chesała
cztery niedzieli*

(K 46 Ka-S 113); wariant: (przepijesz/przegrasz sto czerwonych) (K 48 Ta-Rz 128; K 18 Kiel 136; K 16 Lub 256); (sto talarów) (K 50 Sa-Kr 48–49).

W powyższej pieśni miłosnej (zalotnej), stylizowanej na rozmowę pomiędzy dziewczyną i chłopcem, którzy mają się ku sobie i w żartobliwy sposób się przekomarzają, w zależności od punktu widzenia sto talarów stanowi dużo lub mało. Według dziewczyny taka kwota to olbrzymia przegrana, która sprowadzi na zalotnika biedę,

³ W tym tomie zgromadzono liczne przykłady tego typu pieśni z województwa lubelskiego.

natomiast w riposć chłopca *to niewiele* w odniesieniu do niechlujnego wyglądu dziewczyny. Takie postrzeganie potwierdza względność punktów widzenia, a tym samym uświadamia, że wartość przypisywana liczbom jest warunkowana podmiotowo, a także kontekstowo, co pokazują kolejne przykłady: sumę pieniędzy wyznaczoną przez liczbę 100 jest w stanie zapłacić kawaler za ukochaną dziewczynę (K 6 Krak 22). Natomiast sto dukatów chce ofiarować pan rodzinie dziewczyny, którą zabił (K 1 Pieś 112), co stanowi formę upiornego zadośćuczynienia. W wymienionych kontekstach, zarówno pozytywnym, jak i negatywnym, liczba 100 wyznacza dużą kwotę, dzięki czemu zostaje podkreślona wartość tego, za co ma być zapłata.

To, co można kupić za pieniądze, bywa zestawiane na zasadzie opozycji *sto – tysiąc*:

*Posuł ci ji, posuł
sto złotych na stole,
zgarnij ze, Kasiulu,
stanieli za twoje?*

*Nie stanie, nie stanie,
trzeba jesce przysuć,
droższy mój wianeczek
nizeli twój tysiąc*

(K 46 Ka-S 153); warianty: (K 12 Poz 153; K 12 Poz 164–165; K 23 Kal 166;
K 22 Łęcz 100–101).

Zestawienie to funkcjonuje także na zasadzie gradacji:

*Za wianek sto złotych,
a za cnotę tysiąc
(K 4 Kuj 13);
Za wianek sto złotych,
a za lisko tysiąc
(K 6 Krak 157).*

Takie komponenty pokazują hierarchię deklarowanych wartości istotnych dla członków społeczności wiejskiej: *wianek* jest droższy od pieniędzy, z kolei *lico* i *cnota* stoją w hierarchii wartości wyżej od niego. W tym pieśniowym, wyidealizowanym obrazie świata nie chodzi o precyzyjne wskazanie ceny danych wycinków rzeczywistości, ale, dzięki określeniu ich przy pomocy setki, zaakcentowanie ich wielkości, wartości czy intensywności. Śledząc fascynującą historię wynalazku liczb opisaną przez Ifraha, można się także wiele dowiedzieć o historii pieniędzy – początkowo wymieniano różne cenne rzeczy, z czasem tworzone tabliczki do wymiany, stanowiące prototyp pieniędzy itd. (zob. Ifrah 2006). Liczby służą do określania ilości pieniędzy-

dzy, których główny kulturowy i ekonomiczny sens jest konstytuowany przez możliwość ich policzenia. Dlatego obok setki pojawiają się także inne liczby, na przykład trójka⁴ lub czwórka⁵. Pieniądze w określonej liczbie uiszcza się w jakimś celu, ma to na przykład związek z sytuacją obrzędową lub służy gradacji napięcia, stąd wskazana kwota ma naddane znaczenie, które wynika ze znaczenia wartości liczbowej.

⁴ W trakcie wesela panna młoda spodziewa się trzech groszy, czyli w tym kontekście jest to dużo:

*Dużo śpiewała, śpiewała,
trzy złote by się spodziewała*
(K 26 Maz 154).

Wyliczanie kolejnych kwot do zapłaty służy pokazaniu gradacji, a zatem wskazuje wartość tego, co może być sprzedane (lub nie):

*Hej, starego dziada mam, da cóż ja z nim poradzę,
będzie jarmark w Parysewie, da to go zaprowadzę.
Oj, nie sprzedam go za gros,
da nie sprzedam go za trzy*
(K 26 Maz 329);

*Powiedz mi, dziewczyno, powiedz mi, jedynie:
co oni ci za to dali, kiedy mnie nie było?
Nieborak dał mi grosz, jego brat dał złoty,
a ten mały potrzebacyk dał mi trzy dukaty*
(K 26 Maz 224).

Ponadto trzy grosze występują także w innych pieśniach (K 39 Pom 222–223; K 41 Maz 76) oraz w bajce ludowej (K 19 Kiel 223).

⁵ Wariantywnie funkcjonują więc cztery grosze:

*Mój mężu kochany
już krowa sprzedana
a lulaj itd.
(Co za nią wzięła?)
I cztery dukaty,
i cztery talary,
aż mi się po stole
tulały*
(K 1 Pieś 289–291).

W pieśniach pojawiają się różne rodzaje monet:

*Moja pani matko,
już dziewczę nie wasze,
bośmy tu przepili
cztery maryasze [moneta, złoty polski]*
(K 44 Gór1 296);
*Sukno na spodnie w Krakowie brano,
po cztery grosze za nie płacono*
(K 48 Ta-Rz 177–179).

9.6. Działania – multiplikacje

Funkcją przywołanych wyżej tekstów życzących jest sprowadzanie dostatku, dlatego też w ich treść zostały wplecione symbole bogactwa, płodności czy mnożenia. Jednym z nich jest liczba 100, która jest przecież spotęgowaną dziesiątką, a zatem konotuje powielanie. Cechą liczb jest możliwość wykonywania na nich działań matematycznych, jak mnożenie, dzielenie czy dodawanie. Przekłada się to również na znaczenia symboliczne, a zatem większe liczby nie tylko wyrażają wielość, ale także ich znaczenia wynikają z kumulacji znaczenia liczb, które łączą. W folklorze funkcjonuje zatem liczba 300, która stanowi iloczyn ważnych kulturowo liczb 3 i 100. Przykład jej użycia odnajdujemy w kolędzie życzącej dla gospodarza o incipicie *Nowe latko, dobre latko*:

*Krówańki ci siã pocielily,
trzysta wołoszków rozmnożyły. [...]
Kobyłki ci siã pożrebiły,
trzysta źrebiątów rozmnożyły. [...]
Owiecki ci sie pokocily,
trzysta jagniątków pomnożyły. [...]*
(Bart PANLub I, 229).

W innej kolędzie o incipicie *Nowy wieczór, szczodry wieczór* w liczbie 300 roszą się następujące zwierzęta: *byczki, źrebocki, wieprzocki* (Bart PANLub I, 230). Są one charakteryzowane poprzez określenia *białe nogi i złote rogi*. Biel konotuje dobro, szczęście, pozytywne cechy oraz wiąże się ze sferą *sacrum* (Tokarski 2004; Badach 2016, 91–112), złoto zaś jest elementem sakralizacji pracy rolnika (SSiSL I/4, 208), symbolizuje dobro, które człowiek może dać (Smyk 2011, 51; zob. też Kielak 2015). Liczbie 300 również można przypisać zbliżoną wiązkę znaczeń: łączy ona w sobie trójkę, która ma symbolikę sakralną, jest liczbą nieparzystą sprzyjającą otwarciu i zmianie (zob. rozdział *Liczba 3*), oraz setkę, która wskazuje na mnogość. A zatem opisane za pomocą trzysutki, złota i bieli zwierzęta stanowią piękne życzenia dla gospodarza, dowartościowując jego pracę i projektując mnożenie się dobytku.

Moc liczby 300 zostaje wykorzystana także w tradycyjnym lecznictwie ludowym:

To mówili takie, to chodziła taka jedna pani, ona miała taką kość, to mówiła, że ona trzysta razy święcona, trzysta razy ta kość była święcona, to już taka była wyczołgana od tych rąk, i "ona tą kością przeżegnała, to przestał boleć, to jakoś ta choroba, czy brzuch czy coś. [...] Śmieje się sam dzisiaj z tego, bo i u nas jeździły, po tu Stachowu, to jak już była starszo, to trza ju było przywiźić, bo "ona była starszu, jak "ona przeszła przez próg to pierwsze, to tak religijne, pochwalony i od

razu wiedziała, że ji się tu odpowi wszystko, wyjęła tu kość, powiedziała, że "ona jest trzysta razy święcuna. Ile to pokoleń jiu święciło, ale już taka była błyszcząca jak ta rączka, każdy chciał tu kość pomacać, ciekawy był ciekawy, czy to coś dzieje się w palcach, sama byś była ciekawa, daj no pani, to pomacam te kość, co "ona znaczy [KB, p. Puławy].

Trzykrotnie powtarzane czynności były powszechnie wykorzystywane w magicznych aktach leczniczych. Natomiast setka ma pozytywne konotacje w polskiej kulturze, gdyż życzenia *sto lat* są synonimem szczęścia i długiego życia, co niejako zaprzecza chorobie. W celu zwiększenia skuteczności leczenia intensyfikowano moc wykorzystywanych rekwizytów i czynności, w powyższym przykładzie występuje zatem trzysta razy święcona kość. Zostaje ona wykorzystana do czynienia znaku krzyża. W przekonaniu informatora już samo dotknięcie kości może powodować niezwykle skutki. Wynikają one z sakralizacji tego atrybutu poprzez poświęcenie wodą, ale także z faktu, że czynność ta została wykonana trzysta razy.

Aby wyrazić wielość, wykorzystuje się także większe liczby, na przykład tysiąc. Jego symbolika jest zbliżona do liczby 100, powstaje on przecież z mnożenia setki przez dziesięć, oznacza więc pełnię, a także dużą ilość:

Na wielkiej łące owieczek tysiące
[Gwiazdy na niebie] (Fol Zag 51);

Leży pod schodami
Z tysiącem głowami
[Łańcuch] (Fol Zag 85);

Tysiąc braci; jednym pasem opasani
[Snopek zboża] (Fol Zag 134);

W ogródeczku
na kółeczku
wisi zbanuszek,
a w tym zbanuszk
jest tysiąc ziarneczek
[Makówka] (Fol Zag 158).

Znamienne jest, że w powyższych przykładach liczba nie jest wskazana po to, aby precyzyjnie określić, ile jest ziarenek w makówce czy kłosów w snopie, ale funkcjonuje jako formuła obfitości.

Od liczby 100 w znaczeniu 'wiele' pochodzą nazwy takich roślin jak: *stokłosa* 'pospolity chwast występujący głównie w zbożu, mający dużą, rozłożystą wiechę'

(Kąś Podh 10, 345) czy *stokrotka* – *kwiat łąkowy, co ma dużo drobnych, białych lub różowych płatków* (Pelc SGLub 5, 427; zob. też SSiSL II/3, 244). Podobną funkcję setki i tysiąca, którą jest wyrażenie wielości, pokazują gwarowe nazwy roślin, takie jak *stolist* ‘roślina przydrożna łąkowa, krwawnik’; *Stolist ma takie listki takie drobnutki i poszarpane takie jakby, jakby jich było dużo razem i stąd ta nazwa* (Pelc SGLub 5, 428). Jego wariantywna nazwa to *tysiąclist*, co znajduje następujące uzasadnienie: *Liście krwawnika są drobne i długie, a jest tego bardzo dużo, tysiąc pewnie i stąd tysiąclist też pewnie się nazywa* (Pelc SGLub 5, 475). Inna nazwa roślinna, która łączy te dwie liczby, to *centuria* – od łac. *centum* ‘sto, mnóstwo, duża liczba’ i *aurum* ‘złoto’ – prawdopodobnie została tak nazwana, ponieważ stosowano ją na liczne choroby, a zatem była cenna jak złoto. Gwarowa nazwa centurii to *tysiącznik, tysiączne ziele*, „bo to ziele na tysiąc chorób” (SSiSL 2/4, 113; zob. też Pelc SGLub 5).

9.6. Podsumowanie

Liczba 100 w kulturze ludowej w różnych kontekstach służy do wyrażania znacznej wielkości, co koduje takie znaczenia jak: bogactwo, obfitość, długość, duża odległość czy intensywność, ale też trudności i przeszkody. Przywoływana jest więc w gatunkach, które wykorzystują hiperbolę do przekazania istotnych dla danego tekstu treści. Przy pomocy setki zostają wyrażone życzenia *stu lat*, które pokazują, że długie życie zajmuje naczelne miejsce w ludowej hierarchii wartości. Setka jest także integralną częścią dłuższych tekstów o charakterze życzącym (kolędy życzące, pieśni żniwne), które służą sprowadzaniu dobrobytu i pomyślności. Przy jej pomocy zostaje zobrazowane, że obfitość plonów i bogaty dobytek są istotnymi wartościami dla chłopu gospodarza. Natomiast z punktu widzenia młodej panienki na pierwszy plan wysuwa się szybkie zamążpójście. Liczba ta ma konotacje pozytywne, co potwierdza gwarowy leksem *setny* w znaczeniu ‘mocny, dobry’ (Pod SGŚ 254), a także oznacza intensywność i wyraża, że czegoś jest dużo, co z kolei potwierdzają następujące znaczenia gwarowe: *setny* ‘słowo, którym mówiący podkreśla bardzo duże natężenie jakiejś cechy’, oraz *setnie* ‘z nacechowaniem emocjonalnym bardzo, zdecydowanie, ostro, też: bardzo dużo’: *Trza o tym pomyśleć i zjeść pore orzechów, bo obrodziły setnie* (Kąś Podh 10, 42). Ten ostatni przykład koresponduje z obecnością tej liczby w życzeniach urodzaju. Wyrażenie intensywności odnajdujemy także w następującym przykładzie: *stokrotne Bóg zapłaci* – ‘zwrot używany dla wyrażenia szczególnie serdecznego podziękowania’ (Kąś Podh 10, 345–346).

Liczba sto służy także wskazaniu danych parametrów w przybliżeniu, w przypadku gdy akcent pada na ich wielkość, nie chodzi zaś o podanie konkretnej liczebności. Pokazuje to dobitnie, że nie jest istotna wartość matematyczna tej liczby, ale jej znaczenie naddane, metaforyczne i symboliczne.

Zakończenie

Analiza i interpretacja wybranych liczb, czynności liczenia oraz opozycji *parzystość* – *nieparzystość* w kontekstach polskiej kultury ludowej pokazała ich bogate i wielorakie znaczenia oraz istotne funkcje. W symbolach liczbowych drzemie siła i potencjał, ponieważ odwołują się do transcendencji, pokazują paralelizm struktur kosmicznych i rzeczywistości ludzkiej, nie tylko porządkują uniwersum, ale także mają moc performatywną. Funkcjonują jako rozbudowane symbole, eksponujące liczne znaczenia, niekiedy nawet sprzeczne, które jednak się nie wykluczają, ale budują całościowy obraz. Kategoria ilości jest jednym z podstawowych sposobów ułatwiających orientację w rzeczywistości, zaś liczby charakteryzują byty o różnym statusie. Rejestr tych bytów jest jednak w miarę stały, a określające je liczby nie są zwykłymi miarami ilościowymi, gdyż ilość w kulturze ludowej jest scementowana z jakością. Liczby więc jako stałe epitety współtworzą lub dublują z określonymi elementami sens, modyfikują wzajemnie swoje znaczenia lub tworzą nową jakość symboliczną.

Poniższe podsumowanie ma trzy aspekty. Zostaną więc wskazane ogólne wnioski odnośnie do semantyki liczb, wynikające z analizy i interpretacji zgromadzonego materiału. Następnie zostaną podsumowane oznaczone liczbowo wycinki rzeczywistości, które odpowiadają wyróżnionym fasetom, co pozwala odpowiedzieć na pytanie o kształt liczbowego obrazu świata w folklorze. Na koniec zaś wskażę wyróżniające się i najlepiej udokumentowane charakterystyki poszczególnych liczb.

Już samo **liczenie** nie jest operacją neutralną znaczeniowo, ale w kulturze ludowej jego status można porównać z nazywaniem, policzone obiekty zostają bowiem wyróżnione z otoczenia. Zaś na poziomie głębszych znaczeń: rytualne i adekwatne do liczby domowników (a więc wymagające ich policzenia) dzielenie jedzenia i spożywanie go w ważnych momentach roku obrzędowego jest rodzajem symbolicznej inwentaryzacji członków rodziny, która niekiedy obejmuje także zmarłych. Formuła *ile – tyle* jest wykorzystywana w folklorze do aproksymacji (podawania wartości w przybliżeniu), wyrażania abstraktów za pomocą policzalnych bytów oraz pod postacią magii tożsamości ilościowej do konstruowania wróżb,

które dotyczą obfitości plonów czy długości życia. Liczenie jest obecne w tekstach folkloru także pod postacią konceptu liczbowego, który strukturyzuje tekst oraz współtworzy jego semantykę.

Liczbę, ze względu na otwartość zbioru liczbowego i możliwość wykonywania działań matematycznych, stanowią doskonałe narzędzie do wyrażania **idei wielości (mnogości)**, sprowadzającej płodność ludzi, wegetację roślin, plenność zwierząt, a także bogactwo. Służą także do zobrazowania intensywności, długości, wielkości obiektu, ukazania cechy lub zjawiska czy stopnia trudności. Wielość jest wyrażana poprzez nazywanie czynności (*aby wam się mnożyło*) oraz przez atrybuty takie jak: zboża, gwiazdy, mak, kasza czy poprzez obrzędowe rozbijanie określonych przedmiotów na drobne kawałki. Idea mnogości jest więc obecna w tekstach kultury, których głównym celem jest przekazanie życzeń i zapewnienie szczęścia. Wielość jest wyrażana także poprzez wskazywanie dużych liczb – dotyczy to głównie setki i tysiąca. Funkcjonują one w tekstach, w których hiperbola służy do przekazania treści istotnych dla danego gatunku. Mnogość oznacza także dużą liczebność danego zbioru, co konotuje formułę niepoliczalności, odnoszoną na przykład do gwiazd. Oznacza ona niemożność poznania, zrozumienia i oswojenia.

Z ideą wielości/mnogości wiąże się także **multiplikowanie liczb**. Zostają więc wykorzystane krotności, na przykład trzykrotne powtarzanie formuł w ludowym lecznictwie magicznym w przekonaniu depozytariuszy i depozytariuszek kultury ludowej znacznie zwiększa skuteczność wykonywanych rytuałów. Multiplikacja kumuluje symbolikę liczb składowych, stąd duża moc lecznicza *trzy dziewięci* lub *trzysta razy święconej kości*. Realizuje się ona w jeszcze inny sposób, a mianowicie symbolika niektórych wartości liczbowych wynika z sumy liczb składowych. Przykładowo znaczenie siódemki czy dwunastki jest interpretowane przez pryzmat tego, że scalają one liczbę 3, która ma sakralną symbolikę i odpowiada pionowej strukturze uniwersum, oraz liczbę 4, która z kolei odnosi się do świata ziemskiego i wyraża jego podział w układzie poziomym. Liczby 7 i 12 są więc symbolami całości uniwersum i komunii sfer *sacrum* i *profanum*.

Kategoria *parzystość – nieparzystość* ma kapitalne znaczenie dla analizy zgromadzonego materiału. Są więc wierzenia i zwyczaje, w których występuje bezpośrednio formułowane odniesienie do tej kategorii. Przytaczając wybrane przykłady z bogatej dokumentacji, można wskazać nieparzystą liczbę wianków plecionych w oktawę Bożego Ciała czy wróżby panien o przyszłym małżeństwie oparte na liczeniu sztachet czy kołków w płocie. Interesująco przedstawia się analiza rozwoju semantyki leksemu *liczo*, który pochodzi od praslówiańskiego pnia, oznaczającego 'resztkę, coś niepotrzebnego i liczbę nieparzystą', a który, poprzez intensyfikację i rozwój negatywnego aspektu znaczenia, zaczął funkcjonować jako nazwa postaci demonicznej. Opozycja *parzystość – nieparzystość* jest także przywoływana pośred-

nio – poprzez przyporządkowanie znaczenia konkretnych liczb do jednego z jej członów. W tej koncepcji liczby parzyste są synonimami zamknięcia, stabilności, statyczności, ale wiążą się także z bezruchem, a więc i śmiercią. Natomiast liczby nieparzyste wyrażają ideę otwarcia, materialności, dynamizmu, ruchu, progresu, witalności i ogólnie rzecz ujmując – życia. Taką wykładnię można przypisać wielu działaniom, gestom i atrybutom, wykorzystywanym głównie w obrzędowości oraz lecznictwie. Jednak w ogólnej tendencji do takiego interpretowania członów tej opozycji zaznacza się kontekstowa inwersja ocen. Ponadto świat jest opisywany i waloryzowany także w układach przeciwstawnych: *parzysty* – *nieparzysty*, jak i synonimicznych: *zmiana* – *otwarte* – *nieparzysty*, co ma szczegółowe realizacje w folklorze, na przykład *nieparzysta liczba wigilijnych potraw* – *otwarcie* – *mnożenie dóbr w nadchodzącym roku*.

Liczby 1, 2, 3, 7, 12 i 100 służą do **ekspozycji szeroko rozumianego sacrum**, a także komunikacji z nim. W różny sposób funkcjonują więc w kontekstach religijnych, ale także w magicznych, demonicznych i eschatologicznych. Są częścią języka, którym posługuje się człowiek kontaktujący się z zaświatami. W bardziej szczegółowych kontekstach z bogatego repertuaru przykładów, które pokazują, w jaki sposób liczby odnoszą się do sacrosfery, można wskazać kilka: jedynka wyraża ideę Boga; kolejno liczby 2 i 7 są związane z demonami takimi jak *zmora*, *strzygoń* czy *utopiec*, natomiast 12 i 100 służą do charakteryzowania diabła; zaś trzykrotne powtórzenia mają moc oddziaływania na zaświaty w celu przywrócenia zdrowia, są wykorzystywane w czynnościach wykonywanych „w imieniu zmarłego”, jak pożegnanie z domem, lub stanowią komunikat dla duszy. Wszędzie tam gdzie brakuje odpowiednich słów w ludzkim języku, pomocna okazuje się mistyka liczb. Co więcej, liczby stanowią także oręż do obłaskawiania tej wymykającej się poznaniu sfery, skłaniają ją do uległości oraz służą do obrony przed jej „ciemną” stroną. Depozytariusze i depozytariuszki kultury ludowej są więc pewni, że liczby nie tylko porządkują sferę dostępną za pomocą zmysłów, ale także stanowią klucz do interpretacji struktury zaświatów.

Liczby funkcjonują jako synonimy **całości, kompletności i pełni**. Te konotacje mają różne wykładnie. Na przykład liczba 1 oznacza idealną boską całość. Dwójka sygnuje dzień i noc, które tworzą dobę, a nawet szerzej: jest podstawą struktury opozycji binarnych, przeciwieństw, które jednak wzajemnie się dopełniają. Z kolei trójka ma w sobie początek, środek i koniec i takie wyobrażenie doskonałej całości złożonej z trzech części jest często przywoływaną symboliką tej liczby. Oznacza ona także całość uniwersum podzielonego na podziemia, ziemię i niebo, co wyraża bardzo archaiczny sposób percepcji przestrzeni. Z kolei liczba 4 obrazuje wszystkie strony świata. Liczby 7 i 12 symbolizują całość uniwersum, „spinają” go w poziomie i pionie. Komplementarność dwunastki potwierdza także negatywne wartościowanie

liczby 13. Przypisywany jej złowróżbny charakter i powodowanie pecha wynika między innymi z zaburzania przez nią doskonałej całości, jaką tworzy dwunastka. Jest więc ona wartością nadprogramową i zbędną. Aż w końcu liczba 100 w systemie dziesiętkowym wyraża pełnię. Liczbowa symbolika całości ma także bardziej szczegółowe i indywidualne realizacje w konkretnych tekstach, na przykład opisywane za pomocą niektórych z wymienionych liczb postacie stanowią wyraz kompletności czy całkowitej reprezentatywności.

Liczby takie jak 1, 3, 4, 7, 12 i 100 w niektórych kontekstach mają status podobny do **granicy**. Na potwierdzenie tej tezy można podać, iż pierwsza figura postawiona za wsią wyznacza jej granicę. Ponadto poza *trzecią miedzą* czy *siódmą rzeką* znajduje się już inna, obca i niebezpieczna przestrzeń. Dlatego wymienione wskaźniki liczbowe dzielą *orbis interior* i *exterior*. W aspekcie temporalnym godzina dwunasta w nocy w specyficzne dni oddziela różny jakościowo czas, na przykład zapusty od postu lub stary i nowy rok. Graniczność liczb ma także mniej dosłowne odniesienia; ujawnia się w takich sytuacjach jak pierwsza kąpiel noworodka czy pierwsze odgłosy zwierząt jako znaki budzącego się życia na wiosnę. Ten pierwszy raz jest transgraniczny i newralgiczny, może być groźny lub rokujący na przyszłość. Liczba 1 w symbolicznym wymiarze oznacza doskonałość, niepodzielność i absolut. Jednakże stanowi ona także początek szeregu liczbowego, który inicjuje podział, czyli biologię i życie. Jedyńka zatem scala odmienne jakości, przynależąc do dwóch porządków jednocześnie; analogiczny status ma w kulturze ludowej granica.

Liczby budują także **artystyczny język/styl folkloru**. Jako poetyzmy czy liczbowe formuły-klisze pełnią różne funkcje, na przykład uogólniającą lub precyzującą. Są przywoływane także ze względu na ich aurę tajemniczości czy niezwykłości. Niekiedy ich symbolika tożsamościowa ma mniejsze znaczenie, ważniejsze jest natomiast podkreślenie za ich pomocą na przykład intencji bohatera (*siedem grobów objechał, nisli na ij grob wjechał* (K 41 Maz 476) lub długiego czasu trwania jakiegoś zjawiska (*siedem świec zgorzało* (K 1 Pieś 306)). Dodatkowo można zauważyć pewnego rodzaju „oboczności liczbowe”, na przykład siódemka w przywołanym tekście o odwiedzeniu grobów występuje naprzemiennie z liczbą 3 – w wersji opisującej objechanie kościoła (K 46 Ka-S 236), w innym zaś – z liczbą 4 (K 1 Pieś 220). Najczęstsze liczby stosowane wymiennie to 3/4/7, 2/4/parzystość czy 7/12; pokazują one najważniejsze, wyróżniające się i mocne liczby w heterogenicznym ciągu numerycznym. Warto też dodać, że gdy teksty oparte są na koncepcie liczbowym, łatwiej wykonuje się je z pamięci, a gdy przekazywane są ustnie, można dodatkowo posiłkować się mnemotechniką.

Na koniec tej części rozważań należy przytoczyć refleksję metodologiczną: symbolika liczb jest skomplikowana, wieloaspektowa i niejednoznaczna. Nie

można mieć całkowitej pewności, który jej aspekt występuje w danym przykładzie. Depozytariusze i depozytariuszki folkloru używają niektórych liczb, żywiąc przekonanie o ich ważności i dużym znaczeniu oraz kultuwując tradycję. Obok używania liczb do wyrażania ekwiwalencji pewnych zjawisk czy stanów zaznacza się także wariantywne przydawanie ich wycinkom rzeczywistości lub ich pomijanie. Z tego względu niektóre elementy rzeczywistości są opisywane przez różne liczby, na przykład różga weselna może mieć 3, 4 odnogi lub więcej, a także parametryzacja przy użyciu liczb jest w tych kontekstach pomijana. Dlatego też w nauce używa się sformułowania „spekulacje” w kontekście znaczenia liczb czy też mówi się o „mistyce” liczb, co konotuje wprowadzenie pierwiastka tajemniczości. W moim przekonaniu trudności interpretacyjne symboliki liczbowej sprawiły, że w analizach tekstów kultury ją pomijano, a zatem niejako bagatelizowano jej powszechność i istotną rolę. Przyjęta w niniejszej pracy metodologia umożliwiła ekspozycję wielu kontekstów, które, zilustrowane obszernym materiałem, pozwoliły w znacznym stopniu uwiarygodnić wyartykułowane tezy.

Zastosowana metoda etnolingwistyczna umożliwiła uporządkowanie zgromadzonego materiału i jego analiz według nadrzędnych kategorii, czyli faset. Dzięki takiej segregacji można wyodrębnić te wycinki świata, z którymi liczby tworzą pary, współtworząc swoje znaczenia. Samo ich wyróżnienie pokazało policzalne elementy, które są pozytywnie lub negatywnie wartościowane. Na podstawie przeanalizowanego materiału można odpowiedzieć na pytanie, co jest liczone w kulturze ludowej, a więc w jakim kręgu pojęć liczby funkcjonują jako stałe epi-tety i co z tego wynika.

Jedną z najlepiej udokumentowanych relacji tworzonych przez liczby jest ich związek z **chronotopem**. Podziały i segmenty czasu i przestrzeni budowane są na bazie liczb oraz służą do ich ilościowych i jakościowych parametryzacji. Przykładowo obserwacja cyklu księżyca wpływała na naukę liczenia i kształtowanie konceptów poszczególnych liczb. Z obserwacjami lunarnymi wiążą się następujące liczby: 2 (dzień – noc), 3 (dni, kiedy nie ma księżyca na niebie, ale też postrzegane fazy księżyca), 4 (fazy księżyca) i 7 (długość faz) (por. Szadura 2017, 165–166). Symbolika lunarna jest archaiczna i uniwersalna, pokazuje tożsamość kosmosu i losów człowieka, promieniuje także na znaczenie wartości liczbowych. Obraz czasu tworzony przy użyciu liczb pozostaje więc w ścisłym związku z obrazem świata i jego strukturą (zob. Toporov 1974; Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 333–334). Lokuje to wartości liczbowe wśród podstawowych kategorii, za pomocą których człowiek postrzega, porządkuje i interpretuje płynny i amorficzny czas.

W kulturze ludowej występują następujące jednostki czasu: godziny, dni, tygodnie (niedziele), miesiące, kwartały i pory roku oraz lata. Wyróżnione w pracy przykłady wraz z komponentami liczbowymi wykraczają jednak poza utylitarny

charakter tych podziałów, ale wskazują na ich symbolikę, jak całość i wyczerpanie czasu, po którym następują przełomowe wydarzenia. Dodatkowo powszechnie używane segmenty czasu, które wynikają z obserwacji natury, kształtują inne, mniejsze lub większe podziały temporalne. Przykładowo 7 jako liczba dni tygodnia wpływa na wartość przypisywaną siedmioletnim okresom, a dwunastka, prymarnie odnosząca się do miesięcy w roku, stała się podstawą wyróżnionych w strukturze czasu dni, które zyskały nawet indywidualną nazwę *dwunastnica*. Dodatkowo odpowiedniość zachodząca między ściśle określonymi okresami: krótszy – dłuższy okres, na przykład *dwanaście dni między Bożym Narodzeniem a świętem Trzech Króli – miesiące nadchodzącego roku*, staje się podstawą wróżb meteorologicznych. Zdarzenia w wymiarze mikro antycypują te w skali makro. Ponadto przedziały czasu w zależności od określającej je liczby mogą mieć różne funkcje: jeden rok stanowi więc okres właściwy dla przeżywania żałoby i pogodzenia się ze śmiercią, godzina dwunasta w nocy jest momentem wzmożonej aktywności duchów, trzy dni po śmierci dusza przebywa na ziemi, cztery niedziele trwa adwent, podczas którego można wróżyć pogodę w nadchodzącym roku, zaś okresy wyznaczone przez siódmkę są „demonogenne”. Już tych kilka przykładów ukazuje, że komponenty temporalno-liczbowe stanowią rodzaj wspólnego kodu przenikającego odmienne sfery, ale pełnią też funkcje magiczne czy prognostyczne.

Liczby charakteryzują także przestrzeń. Najbardziej archaicznymi i uniwersalnymi konstantami struktury przestrzennej są liczby opisujące uniwersum: 3 – w układzie pionowym oraz 4 – w układzie poziomym. Dodatkowo czwórka ma zasadnicze znaczenie w kontekście kategorii miejsca, gdyż charakteryzuje antropocentrycznie pojmowaną przestrzeń na zasadzie szkatułkowej – od tej rozległej, jak strony świata, poprzez własną wieś, aż po dom, ten ziemski i pośmiertny, czyli trumnę. W samym środku tak ustrukturyzowanej przestrzeni znajduje się człowiek. Uwidaczniają się także inne podziały przestrzeni, występujące z miarami, takimi jak: kroki, sążnie, kilometry, mile czy morgi. Służą one podkreśleniu na przykład długości czy intensywności drogi, której pokonanie przez bohatera uwypukla jego spryt, są także wykorzystywane do porównywania zestawianych wartości oraz współtworzą artyzm utworów, chociażby poprzez potęgowanie ekspresyjności.

Liczby łączą się z **postaciami** o różnym statusie ontycznym. Charakteryzują więc istoty przynależne do szeroko rozumianego świata *sacrum*, czyli samego Boga oraz Jezusa i świętych. Znacznie częściej odnoszą się do całej galerii postaci demonicznych, głównie liczby 12, 100 i jej krotności charakteryzują diabły, zaś strzygi, zmory czy utopce są związane z liczbami 2, 7 i 3. Komponenty liczbowe określają także ludzi. Siostry, bracia, synowie i córki to najczęściej liczone postacie. Bardzo często są one bohaterami i bohaterkami bajek magicznych, ale występują także w pieśniach i opowieściach wierzeniowych. Pokazuje to, że relacje rodzinne

są naczelną wartością w analizowanym materiale. Ponadto takie zestawienia pełnią funkcje, które w najszerszym sensie można określić jako strukturalne i poetyckie. Do grupy „rodzinnej” należą także tacy bohaterowie jak pierworodny, pierworodna, a więc pierwszy syn lub córka, jedynak lub jedynaczka oraz bliźniacy. Ich szczególna rola objawia się chociażby w zabiegach ochronnych i leczniczych. Często przywoływano takie postacie jak: kawalerowie, panny czy jedyny/jedyna w znaczeniu ‘ukochany/ukochana’, co pokazuje, że relacje damsko-męskie są czołowym tematem tekstów folkloru.

Świat **fauny** charakteryzowany przez liczby dzieli się na dwie grupy. Są to więc zwierzęta gospodarskie z koniem na czele, co nie dziwi, biorąc pod uwagę agrarny charakter społeczności, w której te teksty powstały i/lub funkcjonowały. Jednakże w folklorze rola komponentów liczbowo-zwierzęcych wykracza poza opisywanie użyteczności, ale polega na identyfikacji sytuacji odświętnych i niecodziennych, obrazuje nadmiar czy służy do wyrażenia hiperboli. Komponenty te są obecne także w obrzędowości, o czym świadczy na przykład wymóg parzystej liczby zwierząt przekazywanych w posagu. W drugiej grupie wyodrębniono tych przedstawicieli świata zwierzęcego, którym przypisywana jest szczególna wartość symboliczna, magiczna czy profetyczna. Są to więc sowa, bocian, żaba, kruk, kot, pszczoła i inne. W zestawieniu tym jest także kukułka, którą można scharakteryzować jako ptaka szczególnie związanego z liczbami, gdyż wydawane przez niego odgłosy są policzalne, co wykorzystywano we wróżbach. Potwierdza to, że liczby w kulturze ludowej wykazują dużą łączliwość z bogatymi semantycznie wycinkami obrazu świata fauny, uwypuklając bowiem niezwykle charakter danyh zwierząt lub są z nimi tożsame pod względem symbolicznym.

W badanym materiale, dotyczącym zestawień liczb z **florą**, czołowe miejsce zajmują rośliny, czy szerzej – motywy roślinne, które pełnią funkcję atrybutów obrzędowych, na przykład brzoźki w parzystej liczbie ustawiane przed domem w czasie Zielonych Świątek. W popularnej pieśni liczby 3, 4 lub 7 charakteryzują policzalne części rośliny (*4 rumianeczki z niego obleciały*) i obrazują utratę dziewictwa. Należy także wyróżnić elementy roślinne, które eksponują anormalność, jak podwójny kłos czy czterolistna koniczyna. Naddany element nadaje im niezwykłość, dzięki czemu wróżą przyszłe szczęście lub pecha. Od liczb pochodzą także nazwy gwarowe niektórych roślin, takie jak *stokrotka* czy *tysiącznik pospolity*.

Wśród szeroko rozumianych atrybutów przedmiotowych opisywanych przez liczby wyróżniają się pieniądze, których wartość jest konstytuowana przez ich policzenie. Służą one do zapłaty za to, co jest cenne dla depozytariuszy i depozytariuszek kultury ludowej. W tekstach folkloru powszechne jest określanie liczb świec, zarówno tych ustawianych przy trumnie, których liczba musi być parzysta,

jak i tych, które odmierzają czas spotkania kochanków. Wyróżnia się także rzeczy ze względu na ich pierwszeństwo. Liczby często występują z różnego rodzaju mianami, w takich połączeniach służą do precyzyjnej parametryzacji.

Liczby 2 i 4, ale także pojedynczość i wielość, odnoszą się do **części ciała** ludzi i zwierząt. W takich zestawieniach uwypuklony został najbardziej podstawowy przejaw antropocentryzmu językowo-kulturowego oraz wskazana matryca kształtowania się konceptów liczbowych. Rudymenarny charakter takich połączeń potwierdza status postaci ludzkich lub zwierzęcych, którym brakuje jednej z podwójnych lub poczwórnych części ciała – są to na przykład istoty związane ze światem chtonicznym.

Liczby związane są z wykonywaniem działania, na przykład liczone są **czynności i gesty**. Zaznacza się tutaj opozycja *pojedynczość – krotność*. Już samo powtarzanie pełni funkcję sakralną i sakralizującą (Bartmiński 1990a, 194–204). Dominuje zaś trzykrotne powtarzanie następujących aktywności: zataczanie okręgu (w różnych jego wariantach), kropienie, rzucanie czepca weselnego, stukanie o próg podczas wynoszenia trumny z domu i inne formy stukania, rzucanie grudki ziemi na trumnę, uderzanie siekierą w drzewka owocowe i wiele innych. Bogata w trzykrotne powtórzenia jest medycyna ludowa, której rytuały dodatkowo obejmują takie gesty i czynności jak: plucie, ścieranie, chuchanie, zlizywanie, przekładanie (w szczególnych okolicznościach), gryzienie czy czynienie znaku krzyża (w różnych wariantach). Owa rekursywność pełni funkcję perswazyjną, wpływa na przekonanie odbiorcy o skuteczności podejmowanych działań, a także współtworzy dynamizm spektakli rytualnych, wprowadzając ruch oraz akcentując ważne momenty. Trzykrotne powtórzenia także intensyfikują siłę słów, gestów i czynności. Dodatkowo mają moc retardacji, a zatem zwalniają czas, wprowadzając wieczne „teraz”. Redundantność komunikacyjna trójkowych formuł słownych warunkuje eksplikację ich znaczenia w perspektywie symbolicznej.

Liczby pełnią także **funkcje lecznicze i magiczne**. W medycynie ludowej dominuje liczba 3 i jej krotności, ale wykorzystywane są także 7 i 2. Za ich pomocą leczone są choroby, którym przypisuje się magiczną genezę, na przykład uroki, miesięcznik, kołtun czy płaczki, ale także inne, jak febra, zimnica, cukrzyca, brodawki czy problemy z mową. Liczby w magicznym leczeniu ludowym formują specjalny kod, który stanowi często obligatoryjny i powszechny składnik rytuałów leczniczych. Działania o charakterze magicznym, podejmowane w innym celu niż wyleczenie, dzielą się ze względu na towarzyszącą im intencję. Wśród nich wyróżnia się takie, sklasyfikowane jako magia dobrego początku, które polegają na przestrzeganiu tabu i zachowywaniu nakazów związanych z pierwszeństwem danej czynności czy zjawiska lub momentem inicjalnym. Ponadto liczby 3, 7 czy 100 są wykorzystywane w magii miłosnej, płodnościowej, sporzącej i apotropeicznej oraz czarnej.

Znaczenia są kodowane za pomocą liczb także w kontekście **matrymonialnym i eschatologicznym**. Dwójka na przykład patronuje sferze miłosnej za sprawą całego zestawu podwójnych atrybutów, takich jak: wianki, obrączki, serca, gołębie, łabędzie, oraz postaci: družbów, druhen starostów czy dziewosłębów. Atrybuty symbolizują parę zakochanych (choć często jest to nieszczęśliwa miłość), zaś uczestnicy i uczestniczki obrzędu odpowiadają naczelnej parze wesela, czyli państwu młodym. Natomiast ze śmiercią zasadniczo łączą się liczby parzyste oraz indywidualnie: 2 (podwojenie w lustrze nieboszczyka sprowadza kolejną śmierć), 3 (potrójne czynności i gesty są wykonywane „w imieniu zmarłego” oraz odnoszą się do duszy), 4 (trumna jest zbudowana z *czterech desek*) i 7, która pojawia się w tym zestawieniu ze względu na kształt cyfry przypominający kosę, a ta jest atrybutem kulturowych obrazów personifikacji śmierci.

Ważną i powszechną kolekcją z pierwszoplanową rolą liczb są **potrawy wigilijne**. Odnosi się do nich 12, 7 oraz nieparzystość, która typologicznie jest najstarszym wskaźnikiem. Przyczyn zachowania tych wymogów liczbowych jest kilka. Jedna z nich wynika z pobożności ludowej, a liczba dań wigilijnych jest eksplikowana poprzez odniesienie do apostołów. Kolejną można określić jako magiczno-symboliczną, chodzi bowiem o sprowadzenie bogactwa w nadchodzącym czasie, co zapewnia nieparzystość, czyli otwartą, liczbę dań. Co więcej, liczby stanowią odniesienie do dni w tygodniu i miesięcy w roku, aby w taki sposób zaprogramować dobrobyt w nadchodzącym czasie.

Podsumowując, można wskazać, że liczbowy świat w folklorze obejmuje całe uniwersum, liczone są zarówno byty ziemskie, jak i te przynależne do sacrosfery. Przestrzeń i czas są naznaczone delimitacjami liczbowymi. Świat ten jest wypełniony przez postacie ludzkie i demoniczne, zwierzęta gospodarskie oraz takie, które mają szczególną łączność z zaświatami. Rośliny pełnią rolę atrybutów obrzędowych, a powtórzenia czynności i gestów mają moc sprawczą. Liczby wykorzystywane są w zabiegach leczniczych i magicznych, miłość i śmierć są obrazowane za pomocą miar ilościowych.

Na zakończenie warto wskazać główne rysy w symbolice poszczególnych liczb, wynikające z analizy zgromadzonego materiału.

Jedynka jest najczęściej przywoływana w aspekcie porządkowym, z czego wynika przypisywanie inicjalnym czynnościom czy zjawiskom znaczeń projektujących i prognostycznych. Liczba ta ponadto wskazuje wyjątkowe osoby i zdarzenia, jak Pan Bóg, jedynak/jedynaczka, pierworodny czy jedyny/jedyna w rozumieniu ‘ukochany/ukochana’. Pierwszeństwo niektórych przedmiotów oraz czynności i atrybutów sygnuje ich graniczny charakter.

Dominującym rysem w symbolice dwójki jest powiązanie z *sacrum sensu largo*. Jest to więc liczba demoniczna, która wskazuje na przykład atrybuty demona,

jak podwojone serce czy zęby. Pozytywna symbolika dwójki wiąże się z wyrażaniem przez nią idei całości złożonej z dwóch części, liczba ta jest więc „patronką” sfery miłosnej. Podwojenie żywiołów, jak ogień czy wiatr, lub zwierząt ma zazwyczaj symbolikę negatywną.

Liczba 3 w tekstach folkloru jest powszechna. Wyróżniają się trzykrotne powtórzenia obecne przede wszystkim w lecznictwie ludowym, ale także w obrzędach. Jest to liczba pionowej struktury świata oraz bohaterów w bajkach oraz pieśniach. Funkcjonują trójkowe parcelacje czasu. Ponadto liczba ta stanowi element charakterystyki roślin, atrybutów obrzędowych i pieniędzy. Indeksuje także fazy obrzędów przejścia. Drzemie w niej siła sprawcza, gdyż jest liczbą medacyjną, a także dynamiczną, otwartą, a jednocześnie uosabia idealną strukturę całości.

Czwórka odpowiada za poziomą strukturę świata. Na zasadzie szkatułkowej wyznacza przestrzeń życia człowieka. Odnosi się więc przede wszystkim do sfery *profanum*. Dzieli także czas, wyznaczając czwórkowe podziały, jak pory roku czy niedziele (w znaczeniu ‘tygodnie’). Oznacza sytuacje odświętne (czego przykładem jest czterokonny zaprzęg).

Liczba 7 strukturyzuje czas, wyznaczając tygodnie i lata. Odnosi się także do przestrzeni, wytycza granicę, za którą rozciąga się *orbis exterior*. Jest to także liczba demoniczna, jej znak graficzny łączy się ze śmiercią. Występuje także w zestawieniach, które służą podkreśleniu intensywności czy wyolbrzymieniu.

Dwunastka to liczba miesięcy w roku. Dotyczy też ciągle żywej tradycji, zgodnie z którą na kolację wigilijną należy przygotować 12 dań. Odnosi się również do godziny dwunastej, wyznaczającej markery doby i kumulację południową i północną – momenty o dużej aktywności postaci z zaświatów (przy czym mocnej reprezentowana w materiale jest dwunasta w nocy).

Setka, jak każda z analizowanych liczb, komponuje się z czasem i w takim odniesieniu jest częścią życzeń odnośnie do lat życia. Występuje także z innymi komponentami w funkcji życzącej.

Na koniec należy dodać, że duża częstotliwość liczb w tekstach polskiego folkloru pozwala mnożyć przykłady ich użycia, wskazywać dalsze konteksty, a tym samym rozbudowywać ich znaczenie. W niniejszej pracy starałam się wyłuskać najistotniejsze i powtarzalne charakterystyki poszczególnych liczb oraz pokazać wyraźne tendencje i sposoby wykorzystywania ich konotacyjnej i symbolicznej treści. Bardzo ciekawe wnioski, w moim przekonaniu, może przynieść dalsza analiza leksyki gwarowej. Na pogłębione badania zasługuje także dyferencjacja gatunkowa semantyki poszczególnych liczb. W trakcie prowadzonych badań nie zaznaczyło się natomiast wyraźne zróżnicowanie regionalne symboliki liczbowej. Jednak dalsze prace w tym zakresie mogłyby szczegółowo pokazać, jak kształtują się w danych regionach wymogi odnośnie do liczb lub ukazać ich brak w kon-

kretnych wierzeniach, zwyczajach i obrzędach. W niniejszej pracy zostały poddane analizie liczby bogate symboliczne i w pewnym stopniu reprezentatywne. Nie zmienia to jednak faktu, że wszystkie liczby z pierwszej dziesiątki są kategoriami powszechnymi w sferze językowo-kulturowej i zasługują na własne opracowanie. W obszar zainteresowań można włączyć także liczby wyrażające olbrzymie ilości. Ciekawe wnioski przyniosą także badania nad przemianami w zakresie semantyki liczb oraz współczesnymi wierzeniami na ich temat.

Informatorzki i informatorzy

Poniżej zostały zamieszczone dane informatorek i informatorów, których relacje wykorzystano w pracy. Wywiady w większości były przeprowadzone na potrzeby niniejszej pracy. Dodatkowo wykorzystyłam relacje zgromadzone na potrzeby dwóch prac magisterskich (jedna z nich znajduje się w Pracowni Etnolingwistycznej im. Jerzego Bartmińskiego, gdzie obowiązuje specjalny sposób zapisu, zaś druga w Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS) oraz projektu badawczego, co zostało zaznaczone przy konkretnych metryczkach. Wykorzystałam także wywiady pochodzące z Archiwum Instytutu Nauk o Kulturze, nagrane i przetranskrybowane przez inne osoby. Dane informatorów i informaterek zostały opisane poprzez wskazanie ich inicjałów, płci, następnie roku urodzenia, miejsca zamieszkania (miejscowość, gmina, powiat, województwo), ewentualnie dodatkowych informacji, na końcu zaś roku nagrania.

- ACH** – kobieta, ur. 1944 r., zam. Kiełczewice Dolne, gm. Strzyżewice, **p. Lublin**, woj. lubelskie, 2011.
- AK** – mężczyzna, ur. 1937 r., zam. Paskudy, gm. Ulan-Majorat, **p. Radzyń Podlaski**, woj. lubelskie, 2006. Eksploratorzy: mgr Katarzyna Smyk, mgr Marta Wójcicka, Klaudyna Potakiewicz, transkrypcja: Magdalena Stasiuk. Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS.
- AK** – kobieta, ur. 1933 r., zam. Maków Podhalański, **p. Sucha Beskidzka**, woj. małopolskie; twórczyni ludowa – hafciarka, laureatka nagrody im. Oskara Kolberga, 2014.
- AŁ** – kobieta, ur. 1935 r., zam. Bezwola, gm. Wohyń, **p. Radzyń Podlaski**, woj. lubelskie; jest miejscową przewodniczką śpiewów przy zmarłym, posiada zeszyt z zapisem pieśni pogrzebowych, 2007; Pracownia Etnolingwistyczna im. Jerzego Bartmińskiego – **TN 1562 Bezwola 2007 AŁ**.
- BM** – kobieta, ur. 1954 r., zam. Parczew, gm. i **p. Parczew**, woj. lubelskie, 2011.
- BP** – kobieta, ur. 1935 r. w Konstantynówce, gm. Hańsk, **p. Włodawa**, zam. Stary Majdan, gm. Hańsk, **p. Włodawa**, woj. lubelskie, 2011; Etnografia Lubelszczyzny – portal Ośrodka Brama Grodzka Teatr NN.

- CK – kobieta, ur. 1943 r., zam. Strzałki, gm. Kadzidło, **p. Ostrołęka**, woj. mazowieckie; twórczyni ludowa – wycinanki, pieczywo obrzędowe, 2012.
- CL – kobieta, ur. 1953 r. w Wejdo, gm. Łyse, **p. Ostrołęka**, zam. Ostrołęka, woj. mazowieckie; twórczyni ludowa – plastyka obrzędowa i koronkarstwo, 2013.
- DG – kobieta, ur. 1936 r., zam. Wysoka, gm. i **p. Szydłowiec**, woj. mazowieckie, 2013.
- DS – kobieta, ur. 1941 r., zam. Tymienica, gm. Chotcza, **p. Lipsko**, woj. mazowieckie, 2013.
- ECZ – kobieta, ur. 1950 r., zam. Łaguszów, gm. Przyłęk, **p. Zwolen**, woj. mazowieckie, 2013.
- EP – kobieta, ur. 1953 r., zam. Brzezice, gm. Piaski, **p. Świdnik**, woj. lubelskie, 2012;
- EugW – kobieta, ur. 1928 r. w Abramowie, gm. Abramów, p. Lubartów, zam. od 1948 r. Wólka Kątna, gm. Markuszów, **p. Puławy**, woj. lubelskie, 2009; Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS.
- EW – kobieta, ur. 1949, zam. Wólka Kątna, g. Markuszów, **p. Puławy**, woj. lubelskie, 2007, 2010, 2011; laureatka nagrody im. Oskara Kolberga, Pracownia Etnolingwistyczna im. Jerzego Bartmińskiego – **TN 1562 Wólka Kątna 2007 EW**; Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS; Etnografia Lubelszczyzny – portal Ośrodka Brama Grodzka Teatr NN.
- FJ – mężczyzna, ur. 1930 r., zam. Stara Krobia, gm. Krobia, **p. Gostyń**, woj. wielkopolskie; śpiewak, pracował jako stolarz, 2014.
- G – kobieta, ur. 1939 r., zam. gm. Goleiszów, **p. Cieszyń**, woj. śląskie, 2014.
- GC – kobieta, ur. 1965 r. w Olsztynie, zam. Belęciny, gm. Siedlec, **p. Wolsztyn**, woj. wielkopolskie, 2014.
- GK – kobieta, ur. 1928 r., zam. Zagnańsk, gm. Zagnańsk, **p. Kielce**, woj. świętokrzyskie, 2013.
- GM – kobieta, ur. 1920 r. (brak dokładnych danych o miejscu urodzenia), zam. **p. Janów Lubelski**, woj. lubelskie; 2012; Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS.
- GP – kobieta, ur. 1948 r., zam. gm. i **p. Żywiec**, woj. śląskie; twórczyni ludowa – instrumenty muzyczne, ptaszki nawodne, zabawki gliniane, 2014.
- HD – kobieta, ur. 1962 r., zam. Domatków, gm. i p. Kolbuszowa, woj. podkarpackie, 2013.
- HG – kobieta, ur. 1956 r., zam. Nowiny, gm. Borki, **p. Radzyń Podlaski**, woj. lubelskie, 2006. Eksploratorzy: mgr Katarzyna Smyk, Jakub Sosnowski, Dominika Wnuk, transkrypcja: Jakub Sosnowski, Archiwum Instytutu Nauk o Kulturze UMCS.

- HK** – kobieta, ur. 1936 r., zam. Wielkolas, gm. Abramów, **p. Lubartów**, woj. lubelskie; poetka i twórczyni ludowa – plastyka zdobnicza i obrzędowa, laureatka nagrody im. Oskara Kolberga, 2011; Etnografia Lubelszczyzny – portal Ośrodka Brama Grodzka Teatr NN.
- HK** – kobieta, ur. 1950 r., zam. Kościelec, gm. Rędziny, **p. Częstochowa**, woj. śląskie, 2013.
- HM** – kobieta, ur. 1931 r., zam. Głuchów, gm. Głuchów, **p. Skierniewice**, woj. łódzkie, 2013.
- HM** – kobieta, ur. 1933 r., zam. Maruszewiec, gm. Borki, **p. Radzyń Podlaski**, woj. lubelskie, 2006. Eksploatory: Justyna Gajewska, Danuta Dziadowicz, Iwona Jurkiewicz, transkrypcja: Justyna Gajewska, Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS.
- HN** – kobieta, zam. Głuchów, gm. Głuchów, **p. Skierniewice**, woj. łódzkie, 2013.
- HP** – mężczyzna, ur. 1945 r., zam. Zabłocie, gm. Markuszów, **p. Puławy**, woj. lubelskie, 2009; Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS.
- HP** – kobieta, ur. 1927 r. w woj. łódzkim, zam. (od około 1952 r.) Oszczywilk, gm. i **p. Ryki**, woj. lubelskie, 2012.
- HW** – kobieta, ur. 1952 r. w Sadykierzu, gm. Obryte, **p. Pułtusk**, zam. od 1975 r. Lemany, gm. Zatory, **p. Pułtusk**; zajmuje się wyrobem pisanek, palm, haftem, 2013.
- HW** – kobieta, ur. 1934 r. w Puńsku, **p. sejneński**, (po wyjściu za mąż) zam. Kowale Oleckie, gm. Kowale Oleckie, **p. Olecko**, woj. warmińsko-mazurskie, 2014.
- JŁ** – mężczyzna, ur. 1954 r., zam. gm. Korycin, **p. sokólski**, woj. podlaskie, 2014.
- JM** – kobieta, ur. 1951 r., zam. Krzyżówki, gm. Koźminek, **p. Kalisz**, woj. wielkopolskie; twórczyni ludowa – zabawkarstwo, plastyka obrzędowa, 2014.
- JM** – kobieta, ur. 1955 r., zam. Grójec Mały, gm. Siedlec, **p. Wolsztyn**, woj. wielkopolskie, 2014.
- JM** – mężczyzna, ur. 1956 r. w Suwałkach, zam. Postawelek, gm. Szypliszki, **p. Suwałki**, woj. podlaskie, 2015.
- JP** – kobieta, ur. 1941 r., zam. Marynin, gm. Konopnica, **p. Lublin**, woj. lubelskie, 2012.
- JSW** – kobieta, ur. 1959 r., zam. Ogrodzieniec, gm. Ogrodzieniec, **p. Zawiercie**, woj. śląskie; opiekunka zespołu folklorystycznego, 2014.
- JW** – kobieta, ur. 1925 r. w Abramowie, gm. Abramów, **p. Lubartów**, zam. od 1943 r. Wólka Kątna, gm. Markuszów, **p. Puławy**, woj. lubelskie, 2009, 2011; Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS; Etnografia Lubelszczyzny – portal Ośrodka Brama Grodzka Teatr NN.

- JW** – kobieta, ur. 1950 r., zam. gm. Bodzętyn, **p. Kielce**, woj. świętokrzyskie, 2013.
- KB** – mężczyzna, ur. 1930 r., zam. Zabłocie, gm. Markuszów, **p. Puławy**, woj. lubelskie, 2011; Etnografia Lubelszczyzny – portal Ośrodka Brama Grodzka Teatr NN.
- KG** – kobieta, ur. 1939 r., zam. Wólka Kątna, gm. Markuszów, **p. Puławy**, woj. lubelskie, 2011. Etnografia Lubelszczyzny – portal Ośrodka Brama Grodzka Teatr NN.
- KK** – kobieta, ur. 1946 r., zam. Kamienna Góra, gm. Bodzentyn, **p. Kielce**, woj. świętokrzyskie; przewodnicząca zespołu folklorystycznego, 2013.
- KR** – kobieta, ur. 1955 r., zam. Domatków, gm. i **p. Kolbuszowa**, woj. podkarpackie, 2013.
- KT** – kobieta, ur. 1948 r., zam. Wola Gardzienicka, gm. Piaski, **p. Świdnik**, woj. lubelskie, 2012.
- LG** – kobieta, ur. 1943 r., zam. Zaborów, gm. Orońsko, **p. Szydłowiec**, woj. mazowieckie, 2013.
- LŁ** – kobieta, ur. 1934 r. w Nowosadach, gm. Zabłudów, zam. od 1958 r. Kamionka, gm. Zabłudów, **p. Białystok**, woj. podlaskie, 2015.
- LO** – kobieta, ur. 1947 r., zam. Brzeziny, gm. Mokrsko, **p. Wieluń**, woj. łódzkie, 2014.
- LS** – kobieta, ur. 1930 r., zam. Kamionka, gm. Zabłudów, **p. Białystok**, woj. podlaskie; wyznania prawosławnego, 2015.
- MC** – kobieta, ur. 1939 r., zam. Brodła, gm. Alwernia, **p. Chrzanów**, woj. małopolskie, 2014.
- MD** – kobieta, ur. 1950 r., zam. Janówka, gm. i **p. Biała Podlaska**, woj. lubelskie; prowadzi śpiewy pogrzebowe, posiada zeszyt z pieśniami pogrzebowymi, 2008; Pracownia Etnolingwistyczna im. Jerzego Bartmińskiego – **TN 1563 Janówka 2008 MD**.
- MF** – kobieta, ur. 1939 r., zam. Dąbrowa, gm. Koźminek, **p. Kalisz**, woj. wielkopolskie; twórczyni ludowa – plastyka zdobnicza i obrzędowa, 2014.
- MG** – kobieta, ur. 1928 r., zam. Zabłocie, gm. Markuszów, **p. Puławy**, woj. lubelskie, 2009; Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS.
- MJ** – kobieta, ur. 1950 r. w Żulinkach, gm. Komarówka Podlaska, **p. Radzyń Podlaski**, zam. od 1969 r. Janówka, gm. i **p. Biała Podlaska**, woj. lubelskie, 2008; Pracownia Archiwum Etnolingwistyczne UMCS – **TN 1563 Janówka 2008 MJ**.
- MK** – kobieta, ur. 1923 r., zam. Głuchów, gm. Głuchów, **p. Skierniewice**, woj. łódzkie, 2013.

- MK** – kobieta, ur. 1938 r., zam. Sonina, gm. i **p. Łańcut**, woj. podkarpackie; koordynatorka zespołu obrzędowego, 2013.
- MM** – kobieta, zam. Dorbozy, gm. Obsza, **p. Biłgoraj**, woj. lubelskie, 2007; Pracownia Etnolingwistyczna im. Jerzego Bartmińskiego – **TN 1562 Dorbozy 2007 MM**.
- MM** – kobieta, ur. 1947 r., zam. Siedlec, gmina Siedlec, **p. Wolsztyn**, woj. wielkopolskie, 2014.
- MN** – kobieta, ur. 1939 r. w Rakowcu k. Husynnego, zam. od 1945 r. w Zanowiniu, gm. Dorohusk, **p. Chełm**, woj. lubelskie; kieruje działającym w miejscowości zespołem folklorystycznym, 2007; Pracownia Etnolingwistyczna im. Jerzego Bartmińskiego – **TN 1563 Zanowinie 2007 MN**.
- MP** – kobieta, ur. 1923 r., zam. Rokitno, gm. i **p. Lubartów**, woj. lubelskie, 2011.
- MWS** – kobieta, ur. 1959 r., zam. Zakopane, gm. Zakopane, **p. tatrzański**, woj. małopolskie; twórczyni ludowa – maluje na szkłe, 2014.
- PG** – mężczyzna, ur. 1962 r. w Szczawnicy, gm. Szczawnica, **p. nowotarski**, zam. w Łącku, gm. Łącko, **p. Nowy Sącz**, woj. małopolskie; rzeźbiarz i gawędziarz, 2015.
- PH** – kobieta, ur. 1949 r., zam. Ryczów-Kolonia, gm. Ogrodzieniec, **p. Zawiercie**, woj. śląskie, 2014.
- PM** – kobieta, ur. 1947 r., zam. Kościelec, gm. Rędziny, **p. Częstochowa**, woj. śląskie, 2014.
- SK** – kobieta, ur. 1941 r., zam. Hrubieszów, gm. i **p. Hrubieszów**, woj. lubelskie, 2012.
- SL** – kobieta, ur. 1943 r., zam. Dorbozy, gm. Obsza, **p. Biłgoraj**, woj. lubelskie, 2013.
- SO** – mężczyzna, ur. 1934 r., zam. Grudki, gm. Białowieża, **p. Hajnówka**, woj. podlaskie; wyznania prawosławnego, 2015.
- SS** – mężczyzna, ur. 1927 r., zam. Wólka Kątna, gm. Markuszów, **p. Puławy**, woj. lubelskie, 2010; Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS, Portal Etnografia Lubelszczyzny – Ośrodek Brama Grodzka Teatr NN.
- SW** – kobieta, ur. 1938 r., zam. Szczawnica, gm. Szczawnica, **p. nowotarski**, woj. małopolskie, 2015.
- SW** – mężczyzna, ur. 1926 r., zam. Wólka Kątna, gm. Markuszów, **p. Puławy**, woj. lubelskie, 2009; Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS.
- TC** – kobieta, ur. 1956 r. w Wolsztynie, gm. i **p. Wolsztyn**, od 2004 r. zam. Siedlec, g. Siedlec, **p. Wolsztyn**, woj. wielkopolskie; kierowniczka zespołu ludowego, 2014.

- TM** – kobieta, ur. 1955 r., zam. Łęczna, gm. i **p. Łęczna**, woj. lubelskie, 2012.
- TP** – kobieta, ur. 1955 r., zam. Jaski, gm. i **p. Mońki**, woj. podlaskie, 2014.
- TS** – kobieta, ur. 1939 r., zam. Kowale Oleckie, gm. Kowale Oleckie, **p. Olecko**, woj. warmińsko-mazurskie, 2014.
- UP** – kobieta, ur. 1954 r., zam. Sikorzyn, gm. i **p. Gostyń**, woj. wielkopolskie, 2014.
- WD** – kobieta, ur. 1945 r. w Kojlach, gm. Nowobarezowo, p. Hajnówka, zam. od 1966 r. Teremiski, gm. Białowieża, **p. Hajnówka**, woj. podlaskie; wyznania prawosławnego, 2015.
- WG** – mężczyzna, ur. 1930 r., zam. Wysoka, gm. i **p. Szydłowiec**, woj. mazowieckie, 2013.
- WK** – kobieta, ur. 1968 r., zam. Majdan Kozłowiecki, gm. i **p. Lubartów**, woj. lubelskie; twórczyni ludowa – artystka plastyczka obrzędowa i zdobnicza, 2012.
- WM** – kobieta, ur. 1936 r., zam. Popowicie, gm. Pątnów, **p. Wieluń**, woj. łódzkie (w czasie wojny przez 4 lata mieszkała w woj. lubelskim), 2014.
- WW** – kobieta, ur. 1926 r. w Bobowiskach, gm. Markuszów, **p. Puławy**, woj. lubelskie, 2010; Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS.
- ZC** – kobieta, ur. 1924 r., zam. Bobowiska, gm. Markuszów, **p. Puławy**, woj. lubelskie, 2010; Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS.
- ZD** – kobieta, ur. 1939 r. w Wólce, gm. Filipów, p. Suwałki, woj. podlaskie, po wyjściu za mąż w 1962 r. zam. Kowale Oleckie, gm. Kowale Oleckie, **p. Olecko**, woj. warmińsko-mazurskie; prowadzi zespół folklorystyczny, 2013.
- ZG** – kobieta, ur. 1954 r., zam. Zagrody, gm. Żyrzyn, **p. Puławy**, woj. lubelskie, 2012.
- ZK** – kobieta, ur. 1930 r., zam. Rokitno, gm. i **p. Lubartów**, woj. lubelskie, 2011.
- ZK** – mężczyzna, ur. w 1952 r., zam. Zbychowo, gm. i **p. Wejherowo**, woj. pomorskie, 2015.
- ZS** – kobieta, ur. 1946 r., zam. Pilaszkowice, gm. Rybczewice, **p. Świdnik**, woj. lubelskie, 2012.
- ZZ** – kobieta, ur. 1938 r. w Zastawiu, gm. Kurów, p. Puławy, zam. Wólka Kątna, gm. Markuszów, **p. Puławy**, woj. lubelskie, 2011; Portal Etnografia Lubelszczyzny – Ośrodek Brama Grodzka Teatr NN.

Bibliografia

Źródła

- Ad Bor** – Adamowski Jan, *Tam na Podlasiu. Pieśni ludowe z gminy Borki i ich wykonawcy*, Lublin 1994.
- Ad Chełm** – Adamowski Jan, *Wierzenia i zwyczaje ludowe z północnych obszarów woj. chełmskiego*, „Twórczość Ludowa” nr 3, 1997, s. 30–32.
- Ad Czar** – Adamowski Jan, *Obraz czarownicy w przekazach ludowych południowej Lubelszczyzny*, „Twórczość Ludowa” nr 1–2, 2009, s. 24–26.
- Ad Dor** – Adamowski Jan, *Dorbozy – zwyczaje i wierzenia związane z budową domu i lecnictwem*, „Twórczość Ludowa” nr 1–2, 2010, s. 31–33.
- Ad Mag** – Adamowski Jan, *Lubelskie przekazy o zachowaniach magicznych*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” t. 13, 2001, s. 247–265.
- Ad Pocz** – Adamowski Jan, *Ludowe pieśni i oracje z repertuaru Krystyny Poczek*, Lublin 2003.
- Ad Zn** – Adamowscy Lucyna i Jan, *Zamawiania, odczyniania, modlitewki*, „Twórczość Ludowa” nr 1–2, 1993, s. 76–81.
- Ad Żni** – Adamowski Jan, *Żniwa i dożynki na obszarze województwa chełmskiego*, „Twórczość Ludowa” nr 3, 1996, s. 28–32.
- Ad Żniwa** – Adamowski Jan, *Praktyki, zwyczaje i wierzenia żniwne w przekazach mieszkańców zachodniej Lubelszczyzny*, „Twórczość Ludowa” nr 1–2, 1994, s. 66–71.
- Bart PANLub** – *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, t. 4: *Lubelskie*, red. Jerzy Bartmiński, cz. 1: *Pieśni i obrzędy doroczne*, cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*, cz. 3: *Pieśni i teksty sytuacyjne*, cz. 4: *Pieśni powszechnie*, cz. 5: *Pieśni stanowe i zawodowe*, Lublin 2011.
- Bart PKL** – Bartmiński Jerzy, *Polskie kolędy ludowe. Antologia*, Kraków 2002.
- Bart Wąż** – Bartmiński Jerzy, Kielak Olga, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, *Dlaczego wąż nie ma nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych*, Lublin 2015.
- Bieg Lecz** – Biegeleisen Henryk, *Lecznictwo ludu polskiego (z 100 rycinami)*, Kraków 1929.
- Bieg Mat** – Biegeleisen Henryk, *Matka i dziecko w zwyczajach, obrzędach i praktykach ludu Polskiego*, Lwów 1927.
- Bieg Śmier** – Biegeleisen Henryk, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego. Z 14 rycinami w tekście*, Warszawa 1930.

- Bzdę Bis – Bzdęga Jan, *Biskupianie*, Warszawa 1992.
- Brzus Pieś – Brzuszkowska Maria, *Pieśni domowe i polne śpiewanki*, Zamość 1990.
- Cyg Święt – Cygan Stanisław, *Z gwary świętokrzyskiej. Świat dawnej wsi w relacjach mieszkańców Pogwarki. Twórczość ludowa. Słowniczek*, Kielce 2009.
- Czyż Zmora – Czyżewski Feliks, *Zmora*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” t. 1, 1988, s. 133–143.
- Fisch Pog – Fischer Adam, *Zwyczaj pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921.
- Fol Zag – *Polska zagadka ludowa*, wybrał i oprac. Sławomir Folfasiński, Warszawa 1975.
- Fran Kal – Frankowski Eugeniusz, *Kalendarz obrzędowy ludu polskiego*, Warszawa 1928.
- Gaj Stal – Gaj-Piotrowski Wilhelm, *Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli, Rozwadowa i Tarnobrzega*, Wrocław 1993.
- Głog Rok – *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, przedstawił Zygmunt Gloger, Warszawa 1900.
- K – Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, Wrocław-Poznań:
- K 1 Pieś – t. 1: *Pieśń ludu polskiego*, 1961 [wyd. fotooffset. z: *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*. Przedstawił... Serya I..., 1857].
- K 2 San – t. 2: *Sandomierskie*, 1962 [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya I [2]..., 1865].
- K 3 Kuj – t. 3: *Kujawy*, cz. 1, 1962 [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya III..., 1867].
- K 4 Kuj – t. 4: *Kujawy*, cz. 2, 1962 [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya IV..., 1867].
- K 5 Krak – t. 5: *Krakowskie*, cz. 1, 1962 [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya V..., 1871].
- K 6 Krak – t. 6: *Krakowskie*, cz. 2, 1963 [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya VI..., 1873].
- K 9 Poz – t. 9: *W. Ks. Poznańskie*, cz. 1, 1963 [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya IX..., 1875].
- K 10 Poz – t. 10: *W. Ks. Poznańskie*, cz. 2, 1963 [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya X..., 1876].
- K 11 Poz – t. 11: *W. Ks. Poznańskie*, cz. 3, 1963 [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya XI..., 1877].
- K 12 Poz – t. 12 *W. Ks. Poznańskie*, cz. 4, 1963, [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya XII..., 1879].
- K 13 Poz – t. 13 *W. Ks. Poznańskie*, cz. 5, 1963, [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya XIII..., 1880].
- K 14 Poz – t. 14 *W. Ks. Poznańskie*, cz. 6, 1962, [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya XIV..., 1881].
- K 16 Lub – t. 16: *Lubelskie*, cz. 1, 1962 [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya XVI..., 1883].
- K 17 Lub – t. 17: *Lubelskie*, cz. 2, 1962 [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya XVII..., 1884].
- K 18 Kiel – t. 18: *Kieleckie*, cz. 1, 1963 [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya XVIII..., 1885].
- K 19 Kiel – t. 19: *Kieleckie*, cz. 2, 1963 [wyd. fotooffset. z: *Lud...* Serya XIX..., 1886].

- K 20 Rad – t. 20: *Radomskie*, cz. 1, 1963 [wyd. fotoofset. z: *Lud...* Serya XX..., 1887].
- K 21 Rad – t. 21: *Radomskie*, cz. 2, 1964 [wyd. fotoofset. z: *Lud...* Serya XXI..., 1888].
- K 22 Łęcz – t. 22: *Łęczyckie*, 1964 [wyd. fotoofset. z: *Lud...* Serya XXII..., 1889].
- K 23 Kal – t. 23: *Kaliskie*, 1964 [wyd. fotoofset. z: *Lud...* Serya XXIII..., 1890].
- K 24 Maz – t. 24: *Mazowsze*, cz. 1, 1963 [wyd. fotoofset. z: *Mazowsze. Obraz etnograficzny skreślił...*, t. 1: *Mazowsze polne*, 1885].
- K 25 Maz – t. 25: *Mazowsze*, cz. 2, 1963 [wyd. fotoofset. z: *Mazowsze...*, t. 2: *Mazowsze polne*, 1886].
- K 26 Maz – t. 26: *Mazowsze*, cz. 3, 1963 [wyd. fotoofset. z: *Mazowsze...*, t. 3: *Mazowsze leśne*, 1887].
- K 27 Maz – t. 27: *Mazowsze*, cz. 4, 1964 [wyd. fotoofset. z: *Mazowsze...*, t. 4: *Mazowsze stare. Mazury. Kurpie*, 1888].
- K 28 Maz – t. 28 *Mazowsze*, cz. 5, 1964, [wyd. fotoofset. z: *Mazowsze. Obraz...*, t. 5 *Mazowsze stare. Mazury. Podlasie*, 1890].
- K 33 Cheł – t. 33: *Chełmskie*, cz. 1, 1964 [wyd. fotoofset. z: *Chełmskie. Obraz etnograficzny skreślił...*, t. 1, 1890].
- K 34 Cheł – t. 34: *Chełmskie*, cz. 2, 1964 [wyd. fotoofset. z: *Chełmskie...*, t. 2, z materiałów pośmiertnych wydał Izydor Kopernicki, 1891].
- K 35 Prze – t. 35: *Przemyskie*, 1964 [wyd. fotoofset. z: *Przemyskie. Zarys etnograficzny...*, wydał Izydor Kopernicki, 1891].
- K 39 Pom – t. 39: *Pomorze*, z rękopisów oprac. Jerzy Kądzioła i Danuta Pawlakowa, red. Józef Burszta, 1965.
- K 40 Maz – t. 40: *Mazury Pruskie*, cz. 5, z rękopisów oprac. Władysław Ogrodziński, Danuta Pawlak, red. Danuta Pawlak, 1966.
- K 41 Maz – t. 41 *Mazowsze*, cz. 6, z rękopisów oprac. Aleksander Pawlak, Medard Tarko, Tadeusz Zdancewicz, red. Medard Tarko, 1969.
- K 42 Maz – t. 42: *Mazowsze*, cz. 7, z rękopisów oprac. Aleksander Pawlak, Medard Tarko, Tadeusz Zdancewicz, red. Medard Tarko, 1970.
- K 43 Śl – t. 43: *Śląsk*, z rękopisów oprac. Jan Szajbel i Bogusław Linette, red. Agata Skrukwa, Elżbieta Krzyżaniak, 1965.
- K 44 Gór – t. 44: *Góry i Podgórze*, cz. 1, z rękopisów oprac. Zbigniew Jasiewicz, Danuta Pawlak, red. Elżbieta Miller, 1968.
- K 45 Gór – t. 45: *Góry i Podgórze*, cz. 2, z rękopisów oprac. Zbigniew Jasiewicz, Danuta Pawlak, red. Elżbieta Miller, 1968.
- K 46 Ka-S – t. 46: *Kaliskie i Sieradzkie*, z rękopisów oprac. Jarosław Lisakowski, Walerian Sobisiak, red. Danuta Pawlak, Agata Skrukwa, 1967.
- K 48 Ta-Rz – t. 48: *Tarnowskie-Rzeszowskie*, z rękopisów oprac. Józef Burszta, Bogusław Linette, red. Józef Burszta, 1967.

- K 49 Sa-Kr** – t. 49: *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. 1, z rękopisów oprac. Bogusław Linette, Tadeusz Skulina, red. Agata Skrukwa, 1974.
- K 50 Sa-Kr** – t. 50 *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. 2, z rękopisów oprac. Bogusław Linette, Tadeusz Skulina, red. Agata Skrukwa, 1972.
- K 51 Sa-Kr** – t. 51: *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. 3, z rękopisów oprac. Tadeusz Skulina, red. Agata Skrukwa, 1973.
- K 60 Przysł** – t. 60: *Przysłowia*, z rękopisów oprac. i zredagował Stanisław Świrko, 1967.
- Kot Las** – Kotula Franciszek, *Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórczan*, Lublin 1969.
- Mosz Kul 2** – Moszyński Kazimierz, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2, z. 1: *Kultura duchowa*, Kraków 1934.
- Nieb Przes** – Niebrzegowska Stanisława, *Przestrach od przestrachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych*, Lublin 2000.
- NKPP** – *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich w oparciu o dzieło Samuela Adalberga*, red. Julian Krzyżanowski, t. 1–4, Warszawa 1969–1978.
- Oles Lub** – Olesiejuk Feliks, *Obrzędy weselne w Lubelskiem. Materiały etnograficzne do badań nad obrzędowością weselną*, Wrocław 1971.
- Piąt Sier** – Piątkowska Ignacja, *Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej. Szkic etnograficzny*, „Lud” 1989, s. 410–435.
- Pośp Śląsk** – Pośpiech Jerzy, *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*, Opole 1987.
- Sim Wierz** – Simonides Dorota, *Wierzenia i zachowania przesądne*, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, red. Dorota Simonides, Katowice 1989, s. 225–301.
- Smyk Ad** – Smyk Katarzyna, *Adwent i Wigilia przełomu XIX i XX wieku w przekazach Józefa Stręciwilka z Dzwoli*, „Twórczość Ludowa” nr 3–4, 2007, s. 19–22.
- Smyk Czad** – Smyk-Płoska Katarzyna, *Zwyczaje bożonarodzeniowe Górali Czadeckich*, „Twórczość Ludowa” nr 4, 2004, s. 35–39.
- Szyfer Kul** – Szyfer Anna, *Ludowe zwyczaje, obrzędy, wierzenia i wiedza*, [w:] *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków*, red. Józef Burszta, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976, s. 407–440.
- Szyfer MiW** – Szyfer Anna, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn 1975.
- Świę Trzy** – Świętek Jan, *Liczby Trzy i Dziewięć w mitach, wyobrażeniach, mistycznych praktykach i zwyczajach ludowych*, „Lud” t. 11, 1905, s. 371–388.
- Udz Krak** – Udziela Seweryn, *Krakowiacy*, Kraków 1924.
- Udz Św** – Udziela Seweryn, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego po prawym brzegu Wisły. Wielkoludy – Czarownice i Czarownicy – Choroby*, Warszawa 1901.

Słowniki i leksykony

- AlvSim Ssym** – Chenel Alvaro Pascual, Simarro Alfonso Serrano, *Słownik symboli*, przeł. Marta Boberska, Warszawa 2008.
- Bań ES** – Bańkowski Andrzej, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 2000.
- Bied Sym** – Biedermann Hans, *Słownik symboli*, przeł. Jan Rubinowicz, Warszawa 2001.
- Bor SEJP** – Boryś Wiesław, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005.
- Brüc SEJP** – Brückner Aleksander, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1989.
- Cir Sym** – Cirlot Jaun Eduardo, *Słownik symboli*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 2000.
- De Vries Dic** – de Vries Ad, *Dictionary of Symbols and Imagery*, Amsterdam-London 1976.
- Dług WSE-H** – Długosz-Kurczabowa Krystyna, *Wielki słownik etymologiczno-histeryczny języka polskiego*, Warszawa 2008.
- For Sym** – Forstner Dorothea, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński, Warszawa 1990.
- Her Lek** – Oesterreicher-Mollwo Marianne, *Leksykon symboli*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1992.
- Hof Lek** – Hoffsümmer Willi, *Leksykon dawnych i nowych symboli do wykorzystania w praktyce duszpasterskiej i katechetycznej*, przeł. Alicja Makowska, Kielce 2001.
- Karł SGP** – Karłowicz Jan, *Słownik gwar polskich*, t. 1–6, Kraków 1900–1911.
- Kąś Podh** – Kąś Józef, *Ilustrowany leksykon gwary i kultury podhalańskiej*, t. 4, 8, 10, Nowy Sącz 2018–2019.
- Kemp SInd** – Kempniński Andrzej, *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, Poznań 1993.
- Kop Mit** – Kopaliński Władysław, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1988.
- Kop Sym** – Kopaliński Władysław, *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
- Kow Lek** – Kowalski Piotr, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 1998.

- Lur Przes** – Lurker Manfred, *Przestanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. Ryszard Wojnakowski, Warszawa 2011.
- Lur Słow** – Lurker Manfred, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. Kazimierz Romaniuk, Poznań 1989.
- MSGP** – *Mały słownik gwar polskich*, oprac. Renata Kucharzyk i in., red. Jadwiga Wronicz, Kraków 2010.
- Ogr Zwycz** – Ogrodowska Barbara, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2001.
- Pelc SGLub** – Pelcowa Halina, *Słownik gwar Lubelszczyzny*, t. 3, 5, Lublin 2015, 2017.
- Pod SGS** – Podgórcy Barbara i Adam, *Słownik gwar śląskich*, Katowice 2008.
- PSWP Zgół** – *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. Halina Zgólkowa, t. 6, 19, 27, Poznań 1995, 1998, 2000.
- SFP Krz** – *Słownik folkloru polskiego*, red. Julian Krzyżanowski, Warszawa 1965.
- SGP PAN** – *Słownik gwar polskich*, red. Mieczysław Karaś, [od t. 2] Jerzy Reichan, [od t. 6] Joanna Okoniowa, t. 5, 7, Kraków 1998, 2005.
- SJP Dor** – *Słownik języka polskiego*, red. Witold Doroszewski, t. 4, Warszawa 1962
- SL** – *Słownik języka polskiego*, Samuel Bogumił Linde, t. 2, Warszawa 1994.
- SD** – *Slavjanske drevnosti*, red. Nikita I. Tolstoj, Svetlana M. Tolstaja, t. 1–5, Moskwa, 1995–2012.
- SLSJ** – *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, red. Jerzy Bartmiński, Wrocław 1980.
- Śl SE** – Sławski Franciszek, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 4, Kraków 1972.
- SPBL Wrób** – *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. Violetta Wróblewska, t. 1, 3, Toruń 2018.
- SPr** – *Słownik prastowiański*, red. Franciszek Sławski, t. 2, Wrocław 1976.
- SSiSL** – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. Jerzy Bartmiński, t. 1–2, Lublin 1996–2022.
- Tresid SSymb** – Tresidder Jack, *Słownik symboli. Ilustrowany przewodnik po tradycyjnych wyobrażeniach obrazowych, znakach ikonicznych i emblematach*, przeł. Bożenna Stokłosa, Warszawa 2001.

Opracowania

- Aczel Amir, 2002, *Tajemnica alefów – matematyka, kabala i poszukiwanie nieskończoności*, przeł. Tomasz Hornowski, Poznań.
- Adamowski Jan, 1986, *O szopce lubelskiej*, [w:] *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, red. Jerzy Bartmiński, Czesław Hernas, Wrocław, s. 294–309.
- Adamowski Jan, 1992a, *Ludowe sposoby składania życzeń (słowo w kontekście kultury)*, „Język a Kultura” t. 6, s. 97–105.
- Adamowski Jan, 1992b, *O symbolice wielkanocnego jajka*, „Twórczość Ludowa” nr 1–2, s. 38–40.
- Adamowski Jan, 1998, *Formy uobecniania i organizowania przestrzeni w tekście (na materiale folkloru polskiego)*, [w:] *Tekst. Problemy teoretyczne*, red. Jerzy Bartmiński, Barbara Boniecka, Lublin, s. 135–152.
- Adamowski Jan, 1999, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin.
- Adamowski Jan, 2001, *Biłgorajska kolęda gospodarska o trzech furmanach*, „Twórczość Ludowa” nr 2, s. 11–13.
- Adamowski Jan, 2006, *Zamawiania znachorskie jako gatunek tekstu (perspektywa komunikacyjna)*, „Twórczość Ludowa” nr 1–2, s. 8–11.
- Adamowski Jan, 2011, *Na rozstaju dróg, czyli o semantyce skrzyżowania w polskiej kulturze tradycyjnej*, [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, red. Jan Adamowski, Katarzyna Smyk, Lublin, s. 179–188.
- Adamowski Jan, 2016, *Sacrum w kulturze tradycyjnej i jego eksponenty*, [w:] *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, red. Jan Adamowski, Mariola Tymochowicz, Lublin-Wrocław, s. 29–41.
- Adamowski Jan, Bartmiński Jerzy, 1986, „*Herody lubelskie*” – między misterium a kolędą życzącą, [w:] *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, red. Jerzy Bartmiński, Czesław Hernas, Wrocław, s. 240–293.
- Adamowski Jan, Smyk Katarzyna, 2010, *Etnolingwistyka jako metoda badań folklorystycznych*, [w:] *Między kulturą ludową a masową. Historia, teraźniejszość i perspektywy badań*, red. Teresa Smolińska, Kraków-Opole, s. 87–109.

- Anusiewicz Janusz, Dąbrowska Anna, Fleischer Michael, 2000, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, „Język a Kultura” t. 13, s. 11–44.
- Augustyn św., 1955, *Wyznania*, przeł. Jan Czuj, Warszawa.
- Badach Marzena, 2016, „Czarno na białym”. *Semantyka barw achromatycznych jako wykładnia ludowego systemu wartości utrwalona w przysłowiach i wyrażeniach przysłowiowych*, [w:] *Opozycja jako kategoria kulturowa*, red. Marzena Badach, Katarzyna Smyk, Lublin, s. 91–111.
- Banek Kazimierz, Łagosz Zbigniew, 2006, *Liczba trzy w systemach religijnych i ezoteryce*, „Przegląd Religioznawczy” nr 3, s. 29–36.
- Bartmiński Jerzy, 1974, „Jaś koniki poił”. *Uwagi o stylu erotyku ludowego*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” nr 2, s. 11–24.
- Bartmiński Jerzy, 1977, *O derywacji stylistycznej. Gwara ludowa w funkcji języka artystycznego. Rozprawa habilitacyjna*, Lublin.
- Bartmiński Jerzy, 1986a, *Czym zajmuje się etnolingwistyka?*, „Akcent” nr 4, s. 16–22.
- Bartmiński Jerzy, 1986b, *Kolęda i jej odmiany gatunkowe*, [w:] *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, red. Jerzy Bartmiński, Czesław Hernas, Wrocław s. 78–184.
- Bartmiński Jerzy, 1988, *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji*, [w:] *Konotacja*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin, s. 169–183.
- Bartmiński Jerzy, 1989, *Językowe sposoby porządkowania świata. Uwagi na marginesie biłgorajskich relacji o kosmosie*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” t. 2, s. 49–58.
- Bartmiński Jerzy, 1990a, *Folklor – język – poetyka*, Wrocław.
- Bartmiński Jerzy, 1990b, *Kolekcja w strukturze tematycznej tekstu ustnego*, [w:] *Tekst w kontekście. Zbiór studiów*, red. Teresa Dobrzyńska, Wrocław, s. 155–174.
- Bartmiński Jerzy, 1993a, *O profilowaniu i profilach raz jeszcze*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin, s. 269–275.
- Bartmiński Jerzy, 1993b, *Styl potoczny*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2: *Współczesny język polski*, red. Jerzy Bartmiński, Wrocław, s. 115–134,
- Bartmiński Jerzy, 1996, *O „Słowniku stereotypów i symboli ludowych”*, [wstęp w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. I, cz. 1, Lublin, s. 9–34.
- Bartmiński Jerzy, 1998, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem – na przykładzie stereotypu ‘matki’*, „Język a Kultura” t. 12, s. 63–83.
- Bartmiński Jerzy, 2004, *Etnolingwistyka słowiańska – próba bilansu*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” t. 16, s. 9–27.
- Bartmiński Jerzy, 2006, *Niektóre problemy i pojęcia etnolingwistyki lubelskiej*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” t. 18, s. 77–90.
- Bartmiński Jerzy, 2007, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin.

- Bartmiński Jerzy, 2012, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.
- Bartmiński Jerzy, 2016, *O aktualnych zadaniach etnolingwistyki*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” t. 28, s. 7–29.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2016, *Miejsce opozycji w paradygmacie lingwistyki strukturalnej i kognitywno-antropologicznej*, [w:] *Opozycja jako kategoria kulturowa*, red. Marzena Badach, Katarzyna Smyk, Lublin, s. 9–21.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1998, *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] *Profilowanie w języku i tekście*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin, s. 211–223.
- Bartmiński Jerzy, Tokarski Ryszard, 1986, *Językowy obraz świata a spójność tekstu*, [w:] *Spójność tekstu. Zbiór studiów*, red. Teresa Dobrzyńska, Wrocław, s. 65–81.
- Bartmiński Jerzy, Tokarski Ryszard, 1993, *Definicja semantyczna: czego i dla kogo?*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin, s. 47–61.
- Bednarek Adam, 1994, *Leksykalne wykładniki parametryzacji świata. Studium semantyczne*, Toruń.
- Boas Franz, 2010, *Umysł człowieka pierwotnego*, przeł. Mateusz Pawluczuk, Kraków.
- Brzozowska-Krajka Anna, 1994, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Lublin.
- Brzozowska Małgorzata, 2009, *Etymologia a konotacja słowa. Studia semantyczne*, Lublin.
- Butler Christopher, *Number symbolism*, London 1970.
- Bystroń Jan Stanisław, 1980, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, Warszawa.
- Cassirer Ernest, 1971, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. Anna Staniewska, przedmowa Bohdan Suchodolski, Warszawa.
- Chudzik Anna, 2002, *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków.
- Crump Thomas, 1990, *The Anthropology of Numbers*, t. 70: *Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology*, Cambridge.
- Czerwiński Tomasz, 2008, *Pożywienie ludności wiejskiej na północnym Mazowszu u schyłku XIX i w XX w.*, Ciechanów.
- Čísla v sisteme kultury, 2012, red. Maria V. Achmetova, Moskva.
- Dadaczyński Jerzy, 2000, *Filozofia matematyki w ujęciu historycznym*, Tarnów.
- Domańska-Kubiak Irena, 1979, *Wegetacyjny sens kołędowania*, „Polska Sztuka Ludowa” t. 1, s. 17–32.
- Douglas Mary, 2004, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, przeł. Ewa Dżurak, Kraków.

- Dulęba Przemysław, 2003, *Osoby bóstwa w wybranych systemach gnostycznych a kształtowanie się chrześcijańskiej koncepcji Trójcy Świętej*, [w:] *Antropologia religii. Wybór esejów*, t. 3, red. Arkadiusz Sołtysiak i in., Warszawa, s. 117–144.
- Durand Gilbert, 1986, *Wyobrażenia symboliczne*, przeł. Cezary Rowiński, Warszawa.
- Durkheim Émile, 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. Anna Zadrożyńska, Warszawa.
- Dźwigoł Renata, 2012, *O liczbie diabłów – na podstawie polskich frazeologizmów i przysłów*, [w:] *Komunikacja międzyludzka. Leksyka. Semantyka. Pragmatyka III*, red. Ewa Komorowska, Katarzyna Kondziola-Pich, Anna Ochrymowicz, Szczecin, s. 100–119.
- Eliade Mircea, 1970, *Sacrum, mit, historia: wybór esejów*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa.
- Eliade Mircea, 1994, *Mefistofeles i androgyn*, przeł. Bogdan Kupis, oprac. Robert Reszke, Warszawa.
- Eliade Mircea, 2008, *Sacrum a profanum: o istocie sfery religijnej*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa.
- Eliade Mircea, 2009a, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*, przeł. Magda i Paweł Rodakowie, Warszawa.
- Eliade Mircea, 2009b, *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz Kowalski, Warszawa.
- Engelking Anna, 1991, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, „Język a Kultura” t. 4, s. 75–85.
- Engelking Anna, 2000, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław.
- Feuerstein Georg, 1995, *Na początku była liczba. Duchowe tradycje świata w języku liczb*, przeł. Maja Hądzlik-Margańska, Bydgoszcz.
- Flegg Graham, 1983, *Numbers. Their history and meaning*, London.
- Frankowska Maria, 1983, *Czy „jeden” jest liczebnikiem?*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filologia Polska” t. 23, s. 19–26.
- Frazer James George, 1965, *Złota gałąź*, przeł. Henryk Krzeczkowski, Warszawa.
- Gardińska Janina, 2011, *Słowa i teksty. Studia językoznawcze*, Siedlce.
- Geertz Clifford, 2005, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. Maria M. Piechaczek, Kraków.
- Gennep van Arnold, 2006, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. Barbara Biały, Warszawa.
- Ghyka Matila C., 2001, *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków.
- Glynne-Jones Tim, 2007, *Księga liczb. Od zera do nieskończoności*, przeł. Robert Waliś, Warszawa.

- Głowacka-Warchoł Małgorzata, 2004, *Symbolika liczby trzy w tekstach folklorystycznych*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica” nr 2, s. 79–89.
- Głowacka-Warchoł Małgorzata, 2008, *Symboliczne znaczenia liczb w polskich tekstach folklorystycznych*, praca doktorska, promotor prof. dr hab. Tadeusz Szymański, Kraków.
- Grzegorzczkova Renata, 1999, *Pojęcie językowego obrazu świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin, s. 39–46.
- Hanelt Tadeusz, 2009, *Znaczenie liczb w Starym Testamencie*, „Studia Gnesnensia” t. 23, s. 55–64.
- Hochleitner Janusz, 2003, *Boże Ciało w tradycji i zwyczajach ludowych: (na przykładzie diecezji warmińskiej w okresie potrydenckim)*, „Studia Elbląskie” t. 5, s. 77–92.
- Humboldt Wilhelm von, 2002, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, przeł. Elżbieta M. Kowalska, Warszawa.
- Ifrah Georges, 1990, *Dzieje liczby, czyli historia wielkiego wynalazku*, przeł. Stanisław Hartman, Wrocław.
- Ifrah Georges, 2006, *Historia powszechna cyfr*, przeł. Katarzyna Marczevska, t. 1, Warszawa.
- Ilość – wielkość – wartość. Materiały z konferencji 11–13 maja 2009 r.*, 2010, red. Elżbieta Umińska-Tytoń, Łódź.
- Ivanov Vjačeslav, 1978, *Čet i niečet. Asimmetrija mozga i znakovych sistem*, Moskwa.
- Ivanov Vjačeslav, Toporov Vladimir N., 1965, *Slavjanskie jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy*, Moskwa.
- Jakubowicz Mariola, 2012, *Badania etnolingwistyczne a etymologia*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” t. 24, s. 173–182.
- Janicka-Krzywda Urszula, 1993, *Patron – atrybut – symbol*, Poznań.
- Jedynak Stanisław, 1999, *Kilka uwag na temat symboliki liczb*, [w:] *Symbol w kulturze*, t. 2, red. Gerard Głuchowski, Lublin, s. 13–19.
- Jelowicki Arkadiusz, 2017, *Pulteram – fascynująca tradycja w Wielkopolsce*, [w:] *Pulteram – żywa tradycja w Wielkopolsce*, red. Arkadiusz Jelowicki, Szreniawa, s. 91–114.
- Jeszke Jaromir, 1996, *Lecznictwo ludowe w Wielkopolsce w XIX i XX wieku. Czynniki i kierunki przemian*, Wrocław.
- Jung Carl Gustav, 1981, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa.
- Kajfosz Jan, 2001, *Językowy obraz świata w etnokulturze Śląska Cieszyńskiego*, Czeski Cieszyn.
- Kielak Olga, 2015, *Wartościowanie zwierząt w kolędach gospodarskich z motywem mnożenia się żywego inwentarza*, [w:] *Idee i wartości w języku i kulturze*, red. Iza Matusiak-Kempa, Alina Naruszewicz-Duchlińska, Olsztyn, s. 266–279.
- Kielak Olga, 2020, *Zwierzęta domowe w języku i kulturze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin.

- Kobielt Stanisław, 1992, „Sześć” – liczba wybrana przez Stwórcę: symbolika i treści teologiczne, „Communio” nr 3, s. 71–78.
- Kobielt Stanisław, 2002, *Bestiariusz chrześcijański. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa.
- Kobielt Stanisław, 2011, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Kraków.
- Kolczyński Jarosław, 1996, *Trójnożna koza. Uwagi o symbolice trójnożności*, „Etnografia Polska” t. 40, nr 1–2, s. 81–107.
- Kozak Łukasz, 2023, *Upiór. Historia naturalna*, Warszawa.
- Kraczoń Katarzyna, 2012, *Gest gestów – o znaku krzyża w kulturze ludowej*, „Przegląd Religioznawczy” nr 3, s. 187–196.
- Krzyżanowski Julian, 1980, *W świecie bajki ludowej*, Warszawa.
- Kuciel-Frydryszak Joanna, 2023, *Chłopki. Opowieść o naszych babkach*, Warszawa.
- Kula Witold, 1970, *Miary i ludzie*, Warszawa.
- Kupisiński Zdzisław, 2007, *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego*, Lublin.
- Kwiatkowska-Frejlich Lidia, 2011, *Religijne konotacje dzwonów*, [w:] *Tam na Podlasiu III. Wierzenia i religijność*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Wola Osowińska, s. 51–57.
- Lakoff George, 2011, *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, przeł. Magdalena Buchta, Agnieszka Kotarba, Anna Skucińska, Kraków.
- Lévi-Strauss Claude, 2001, *Myśl nieoswojona*, przeł. Andrzej Zajackowski, Warszawa.
- Lévi-Strauss Claude, 2009, *Antropologia strukturalna*, przeł. Krzysztof Pomian, Warszawa.
- Libera Zbigniew, 1995, *Medycyna ludowa – chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wrocław.
- Liczba, ilość, miara. Materiały z konferencji naukowej w Jadwisinie 11–13 maja 1972 r.*, 1973, red. Zuzanna Topolińska, Maciej Grochowski, Wrocław.
- Lutyńska Krystyna, 1984, *Wywiad kwestionariuszowy. Przygotowanie i sprawdzanie narzędzia badawczego*, Wrocław.
- Łeńska-Bąk Katarzyna, 2010, *O pokarmach, smakach i utraconych znaczeniach... Historia kultury sub speciei kulinaria*, Opole.
- Łeńska-Bąk Katarzyna, 2014, „Kukulecko, panienecko powiedz mi...” *Wróżby matrymonialne w kulturze ludowej*, „Kwartalnik Opolski” nr 1, s. 63–77.
- Malinowski Bronisław, 1987, *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziem oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*, przeł. Barbara Leś, Warszawa.
- Malinowski Bronisław, 1990, *Mit, magia i religia*, przeł. Barbara Leś i Dorota Praszałowicz, Warszawa.

- Marcol Katarzyna, 2008, *Słowo i zabawa. Ustna twórczość dzieci na pograniczu polsko-czeskim*, Wrocław.
- Marcol Katarzyna, 2020, *Toutowie. Język i pamięć w ustanawianiu wspólnoty Wiślan w Banacie*, Katowice.
- Marczewska Marzena, 1998, *Dąb – drzewo zmarłych (z rozważań nad językowo-kulturowym obrazem dębu)*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” t. 9/10, s. 121–134.
- Marczewska Marzena, 2002, *Drzewa w języku i w kulturze*, Kielce.
- Marczewska Marzena, 2012, „Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam...” *Choroba. Studium językowo-kulturowe*, Kielce.
- Masłowska Ewa, 2012, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Warszawa.
- Masłowska Ewa, 2014, *Symbolika i profile znaczeniowe dzwonów kościelnych*, [w:] *Gawędy o kulturach*, t. 1, red. Joanna Szadura, Lublin, s. 69–83.
- Matuszewski Józef, 1978, *Słowiański tydzień. Geneza, struktura i nomenklatura*, Łódź.
- Miodyński Lech, 2011, *Symbole miejsca w kulturze i literaturze macedońskiej*, Katowice.
- Niebrzegowska Stanisława, 1996, *Polski sennik ludowy*, Lublin.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2001, *Idea działającego słowa w tekstach polskich zamówień*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” t. 13, s. 101–115.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2010, *Dwa słowniki etnolingwistyczne – moskiewski i lubelski*, [w:] *Etnolingwistyka a leksykografia. Tom poświęcony Profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu*, red. Wojciech Chlebda, Opole, s. 21–32.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2013, *Ustalenie znaczeń symbolicznych w słowniku etnolingwistycznym*, „LingVaria” nr 15, s. 127–144.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2015, *Znaczenia symboliczne a wartości*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 8: *Wartości w języku i kulturze*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin, s. 47–64.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2016, *Gatunkowe uwarunkowania znaczeń symbolicznych*, „LingVaria” nr 22, s. 203–224.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2020, *Definiowanie i profilowanie pojęć w (etno)lingwistyce*, Lublin.
- Nowosad-Bakalarczyk Marta, 2018, *Kategoria ilości i jej wykładniki we współczesnej polszczyźnie*, Lublin.
- Paczos Joanna, 2011, *Floralne otoczenie przydrożnych krzyży*, [w:] *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin, s. 57–67.

- Pajdzińska Anna, 1990, *Antropocentryzm frazeologii potocznej*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” t. 3, s. 59–68.
- Partycki Sławomir, 2016, *Życie społeczne w krainie liczb*, Lublin.
- Pelka Leonard J., 1987, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa.
- Petera Janina, 1986, *Obrzędy i zwyczaje ludowe w okresie Bożego Narodzenia*, [w:] *Kołodowanie na Lubelszczyźnie*, red. Jerzy Bartmiński, Czesław Hernas, Wrocław, s. 14–45.
- Pisarek Walery, 1978, *Językowy obraz świata*, [hasło w:] *Encyklopedia wiedzy o języku polskim*, red. Stanisław Urbańczyk, Wrocław, s. 143.
- Pisarkowa Krystyna, 1988, *Wyliczanki polskie*, Wrocław.
- Popowska-Taborska Hanna, 2012, *Rola etymologii w kształtowaniu językowego obrazu świata*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” t. 24, s. 155–171.
- Propp Władimir, 2000, *Nie tylko bajka*, przeł. Danuta Ulicka, Warszawa.
- Puzynina Jadwiga, 2013, *Wartości i wartościowanie w perspektywie językoznawstwa*, Kraków.
- Radenkovič Ljubinko, 2012, *Simvolika čisel v narodnoj magii južnych Slavjan*, [w:] *Čisla v sisteme kulturny*, red. Maria V. Achmetova, Moskwa, s. 56–84.
- Różyło Anna, 2004, *Dzień, noc i inne pory doby – studium porównawcze polszczyzny ogólnej i poezji Haliny Poświatowskiej*, Sandomierz.
- Rudkiewicz Katarzyna, 2005, *Cognitive interpretation of a number metaphor. Low integers as a source domain for conceptualisation*, [w:] *Świat Słowian w języku i kulturze. VI. Językoznawstwo*, red. Ewa Komorowska i Agnieszka Krzanowska, Szczecin, s. 227–232.
- Rutkowski Paweł, 2010, *O zależnościach między językiem a liczeniem*, „Przegląd Humanistyczny” t. 54, s. 83–91.
- Rzepa Teresa, 1986, *Orientacja w miarach rzeczy (cech) i zdarzeń*, Poznań.
- Šabalina Jekaterina, 2011, *Semantiko-motivacynoje svojebrazje ruskoj leksiki s čislovym komponentom: etnolingvističeskij aspekt*, praca doktorska, promotor prof. Jelena Bierzowicz, Jekatierinburg.
- Sadowski Robert, 1987, *U źródeł symboliki astronomiczno-numerycznej*, [w:] *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, red. Teresa Kostyrko, Warszawa, s. 107–118.
- Sapir Edward, 1978, *Kultura, język, osobowość*, przeł. Barbara Stanosz, Roman Zimand, Warszawa.
- Siuciak Mirosława, 2008, *Kształtowanie się kategorii gramatycznej liczebnika w języku polskim*, Katowice.
- Smyk Katarzyna, 2009a, *Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób*, Kraków.
- Smyk Katarzyna, 2009b, *O mediacyjnym charakterze kobiety ciężarnej (na materiale z południowego Podlasia)*, [w:] *Tam na Podlasiu, II, Tradycje podlaskiej obrzędowości*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin, s. 73–81.

- Smyk Katarzyna, 2011, *Srebrno-złoty świat Jana Pocka*, [w:] *Jan Pock, potea «co śpiewał i orał»*, red. Jan Adamowski, Katarzyna Kraczoń, Lublin, s. 32–52.
- Smyk Katarzyna, 2015, *O pojęciu świętości w polszczyźnie – analiza leksykalno-semantyczna*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 8: *Wartości w języku i kulturze*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin, s. 215–233.
- Smyk Katarzyna, 2019, *Spycimierskie kwietne dywany na Boże Ciało – typologia i symbolika wzorów*, „Biuletyn Uniejowski” t. 8, s. 35–65.
- Smyk Katarzyna, 2020, *Obrzęd jako tekst kultury. Przykład Bożego Ciała w Spycimierzu*, Lublin.
- Sołtysiak Arkadiusz, 2003a, *Kilka uwag na temat kultury, ewolucjonizmu i symboliki liczb*, [w:] *Antropologia religii. Wybór esejów*, t. 3, red. Arkadiusz Sołtysiak i in., Warszawa, s. 7–20.
- Sołtysiak Arkadiusz, 2003b, *Dziewiątka w kulturze Normanów*, [w:] *Antropologia religii. Wybór esejów*, t. 3, red. Arkadiusz Sołtysiak i in., Warszawa, s. 167–184.
- Sperber Dan, 2008, *Symbolizm na nowo przemyślany*, przeł. Bogdan Baran, Kraków.
- Springer Sławomir, 2004, *Egzystencjalna interpretacja symbolu w fenomenologii religii Mircei Eliadego i w teologii systematycznej Paula Tillicha*, [w:] *W gąszczu znaków*, red. Piotr Orlik, Poznań, s. 249–268.
- Stomma Ludwik, 1981, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa.
- Stomma Ludwik, 1986, *Antropologia wsi polskiej XIX w.*, Warszawa.
- Svešnikova Tat’jana, 2005, *Číslový kód v nektórych tipách rumýnských zagovorov*, [w:] *Zagovornýj tekst. Genezis i struktura*, red. Vladimir Toporov, Moskva, s. 441–451.
- Szadura Joanna, 2013, *Segmentacja tygodnia w świadomości współczesnych Polaków*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” t. 25, s. 239–250.
- Szadura Joanna, 2017, *Czas jako kategoria językowo-kulturowa w polszczyźnie*, Lublin.
- Szczepanowicz Barbara, 2018, *Tajemnice liczb biblijnych*, Kraków.
- Szram Mariusz, 2000, *Szatan a symbolika liczba w alegorycznej egzegezie*, [w:] *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. Henryk Pietras, Kraków, s. 81–90.
- Szram Mariusz, 2001, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej II–V w.*, Lublin.
- Szromba-Rysowa Zofia, 1981, *Zwyczaje towarzyskie, zawodowe i okolicznościowe*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red. Maria Biernacka, Maria Frankowska i Wanda Paprocka, Wrocław, s. 155–180.
- Szurek Michał, 2006, *Liczyby w kulturze*, „Matematyka Stosowana” t. 7, s. 52–78.
- Szyjewski Andrzej, 2006, *Człowiek w drodze do życia sakralnego; sacrum, rytuał i symbol w koncepcji Victora Turnera*, [wstęp w:] Victor Turner, *Las symboli. Aspekt rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. Andrzej Szyjewski, Kraków, s. I–XXXII.

- Tillich Paul, 1991, *Symbol religijny*, [w:] *Symbole i symbolika*, red. Michał Głowiński, przeł. Maria Bożenna Fedewicz, Warszawa, s. 147–173.
- Tokarczuk Olga, 1996, *Prawiek i inne czasy*, Warszawa.
- Tokarski Ryszard, 2004, *Semantyka barw we współczesnej polszczyźnie*, Lublin.
- Tolstaja Svetlana, 2007, *Povest' čisel v južnoslavjanskoj ustnoj i piš'mennoj tradicii*, [w:] *Vostok i Zapad v balkanskoj modeli mira: Pamjati V.N. Toporova*, s. 214–226.
- Tolstaja Svetlana, 2010, *Semantičeskije kategorie jazyka kul'tury. Očerki po slavjanskoj etnolingvistike*, Moskva.
- Tolstaja Svetlana, 1995, *Dva*, [hasło w:] *Slavjanskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, t. 2, red. Nikita I. Tolstoj, Moskva, s. 21–25.
- Tolstoj Nikita I., 1995, *Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*, Moskva.
- Tomicka Janina, Tomicki Ryszard, 1975, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa.
- Tomicki Ryszard, 1981, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red. Maria Biernacka, Maria Frankowska i Wanda Paprocka, Wrocław, s. 29–70.
- Toporov Vladimir, 1974, *O modelach liczbowych w kulturach archaicznych*, „Teksty” nr 1, s. 179–188.
- Toporov Vladimir, 1987, *Čisla*, [w:] *Mify narodov mira. Encyclopaedia*, t. 2, red. Sergei A. Tokarev, s. 629–631.
- Toporov Vladimir, 2005, *Čislovoj kod v zagovorach. Po materialam sbornika L.N. Majkova „Velikoruskie zaklinanija”*, [w:] *Zagovornyj tekst. Genesis i struktura*, red. Vladimir Toporov, Moskva, s. 194–246.
- Turner Victor, 2006, *Las symboli. Aspekt rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. Andrzej Szyjewski, Kraków.
- Tylkowa Danuta, 1981, *Wiedza ludu*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red. Maria Biernacka, Maria Frankowska i Wanda Paprocka, Wrocław, s. 71–88.
- Tymochowicz Mariola, 2013a, *Lubelska obrzędowość rodzinna w kontekście współczesnych przemian*, Lublin.
- Tymochowicz Mariola, 2013b, *Rola tradycyjnych obrzędów przejścia w podtrzymywaniu więzi rodzinnych i społecznych (na przykładach z obszaru woj. lubelskiego)*, „Rocznik Lubelskiego Towarzystwa Genealogicznego” t. V, s. 188–211.
- Tymochowicz Mariola, 2019, *Tradycyjne pożywienie chłopskie na Lubelszczyźnie*, Lublin.
- Uspienski Boris, 2010, *Krzyż i koło, z historii symboliki chrześcijańskiej*, przeł. Bogusław Żyłko, Gdańsk.

- Wartości w językowo-kulturowym obrazie Słowian i ich sąsiadów*, t. 3: *Problemy eksplorowania i profilowania pojęć*, 2014, red. Iwona Bielińska-Gardziel, Niebrzegowska-Bartmińska i Joanna Szadura, Lublin.
- Wasilewski Jerzy S., 2010, *Tabu*, Warszawa.
- Whorf Benjamin L., 2002, *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. Teresa Hołówka, Warszawa.
- Widomski Jacek, 1996, *Ontologia liczby. Wybrane zagadnienia z ontologii liczby w starożytności i średniowieczu*, Kraków.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Język – umysł – kultura*, wybór prac – red. Jerzy Bartmiński, Warszawa.
- Wierzbicka Anna, 2006, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, przeł. Adam Głaz, Lublin.
- Wójcicka Marta, 2010, „*Dawno to temu, już bardzo dawno...*” *Formuły ramowe w tekstach polskiej prozy ludowej*, Lublin.
- Wójcicka Marta, 2014, *Pamięć zbiorowa a tekst ustny*, Lublin.
- Wójtowicz Magdalena, 2008, *Językowo-kulturowy obraz śmierci w folklorze Lubelszczyzny*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Jerzego Bartmińskiego.
- Wójtowicz Magdalena, 2010, *Postawa magiczna jako wyraz światopoglądu mieszkańców okolic Markuszowa*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Jana Adamowskiego, Lublin.
- Wójtowicz Magdalena, 2012a, *Komunikacja człowieka z sacrum na przykładzie magii i semantyki liczb*, „Przegląd Religioznawczy” nr 4, s. 197–206.
- Wójtowicz Magdalena, 2012b, *Magiczne funkcje słowa w przekazach ustnych z Lubelszczyzny – aspekt pozytywny*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” nr 3, s. 201–213.
- Wójtowicz Magdalena, 2012c, *Magiczne funkcje liczby trzy w medycynie ludowej*, „Acta Humana” 3, s. 111–122.
- Wójtowicz Magdalena, 2013a, *Semantyka wybranych liczb w kulturze ludowej mieszkańców wsi*, „Studia Wschodniosłowiańskie” t. 13, s. 361–374.
- Wójtowicz Magdalena, 2013b, *Semantyka i funkcje liczby trzy w wybranych gatunkach literatury ludowej*, [w:] *W kręgu problemów antropologii literatury. W stronę antropologii niezwykłości*, red. Wanda Supa, Białystok, s. 417–427.
- Wójtowicz Magdalena, 2013c, *Definicja kognitywna jako sposób opisu semantyki symbolu na przykładzie liczby siedem*, „Roczniki Kulturoznawcze” t. IV, nr 4, s. 71–87.
- Wójtowicz Magdalena, 2013d, *Sytuacyjność tekstów folkloru a symbolika liczb*, [w:] *Tekst – kontekst – intertekst*, red. Olga Kielak, Anna Kowalska, Joanna Szadura, Lublin, s. 415–426.
- Wójtowicz Magdalena, 2013e, *Magiczne funkcje wybranych liczb w kulturze tradycyjnej*, [w:] *Ezoteryczne tropy w kulturze Zachodu*, red. Robert T. Ptaszek, Diana Sobieraj, Lublin, s. 145–152.

- Wójtowicz Magdalena, 2014a, *Symboliczne i magiczne sensy liczb a pokarmy obrzędowe w folklorze południowego Podlasia*, [w:] *Tam na Podlasiu IV. Pożywienie – czyli coś dla ciała i coś dla i ducha*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Wola Osowińska, s. 63–74.
- Wójtowicz Magdalena, 2014b, *Chleb w działaniach magicznych*, [w:] *Tam na Podlasiu IV. Pożywienie – czyli coś dla ciała i coś dla i ducha*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Wola Osowińska, s. 117–127.
- Wójtowicz Magdalena, 2016a, *Liczby a sacrum w folklorze polskim*, [w:] *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, red. Jan Adamowski, Mariola Tymochowicz, Lublin-Wrocław, s. 43–54.
- Wójtowicz Magdalena, 2016b, *Cetno i lichy czyli o opozycji parzyste – nieparzyste w folklorze polskim*, [w:] *Opozycja jako kategoria kulturowa*, red. Marzena Badach, Katarzyna Smyk, Lublin, s. 75–89.
- Wójtowicz-Deka Magdalena, 2017, *Dynamics of the Symbolism of Numbers: Case Studies from the Traditional Communities in Eastern Poland*, [w:] *Roots and Routes of Traditional European Cultures in the XXIst Century*, Kyiv, s. 90–98.
- Wójtowicz-Deka Magdalena, 2022, *Liczenie w polskiej kulturze ludowej*, „Twórczość Ludowa” nr 1–2, s. 1–7.
- Zadrożyńska Anna, 1985, *Powtarzać czas początku. Cz. 1: O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*, Warszawa.
- Zieniukowa Jadwiga, 1994, *Liczby i słowa. Sposoby wyrażania ilości oraz ich odniesienia kulturowe*, [w:] *Polszczyzna a/i Polacy u schyłku XX wieku: zbiór studiów*, red. Kwiryna Handke i Hanna Dalewska-Greń, Warszawa, s. 131–143.
- Zowczak Magdalena, 2013, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Toruń.
- Żyłko Bogusław, 2009, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk.

Strony internetowe:

- Strony świata – Wikipedia, wolna encyklopedia, https://pl.wikipedia.org/wiki/Strony_%C5%9Bwiata [data dostępu: 24.05.2019 r.].
- Schulz Bruno, *Sklepy cynamonowe*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/schulz-sklepy-cynamonowe/> [data dostępu 20.04.2024 r.].
- Wilson Robin, *Early Mathematics – Multi-cultural mathematics*, <http://www.gresham.ac.uk/lectures-and-events/4000-years-of-numbers> [data dostępu: 14.12.2012 r.].

SIÓDME NIEBO, PODWÓJNY KŁOS. O LICZBACH W KULTURZE LUDOWEJ

STRESZCZENIE

Liczby w kulturze stanowią istotną kategorię, która pozwala przekształcić nieuporządkowany chaos w oswojony kosmos. Podlegają one semantyzacji, przypisuje się im bogate konotacje i wskazuje ich kulturowe funkcje. Celem pracy jest eksplikacja symboliki liczb w typowych i szczegółowych kontekstach polskiej kultury ludowej.

Książka jest podzielona na dziewięć rozdziałów. We wstępie do pracy zamieszczono stan badań nad liczbami w kulturze oraz opis metodologii pracy, która czerpie z etnolingwistyki, badającej powiązania języka i kultury, gdzie język jest analizowany w kontekście społecznym i kulturowym. Zastosowana metoda umożliwiła uporządkowanie zgromadzonego materiału i jego analizę według nadrzędnych kategorii. Dzięki takiej segregacji wyodrębniono wycinki świata, z którymi liczby łączą się w pary, współtworząc i modelując swoje znaczenia. Podstawę materiałową analizy stanowią dane o charakterze leksykalnym i etnograficznym, ekscerpowane ze źródeł drukowanych. Drugi korpus materiałów źródłowych to relacje pochodzące z badań terenowych samodzielnie przeprowadzonych przez Autorkę w formie wywiadu, na podstawie autorskiego kwestionariusza. We wstępie zawarto także pogłębioną refleksję nad symbolem, gdyż liczby w tradycji ludowej występują jako rozbudowane i wielokodowe znaki symboliczne.

W rozdziale pierwszym poddano analizie etymologię i kształtowanie się znaczenia leksemów *liczba* i *liczyć* oraz przedstawiono „historię wielkiego wynalazku”, czyli liczb. Wykazano także, że już sama operacja liczenia wskazuje elementy świata istotne dla depozytariuszy i depozytariuszek kultury ludowej. Służy ona do symbolicznej inwentaryzacji członków rodziny, zaś formuła *ile – tyle* jest wykorzystywana do aproksymacji (przybliżania) oraz pod postacią magii tożsamości ilościowej do konstruowania wróżb, które dotyczą obfitości plonów czy długości życia. Liczby stanowią doskonałe narzędzie do obrazowania wielości (mnogości), która projektuje płodność i bogactwo oraz służy do charakteryzowania cech, jak intensywność czy długość. Jest ona wyrażana także poprzez atrybuty, na przykład gwiazdy, zboża, kaszę, mak czy czynność rozbijania na drobne kawałki. Liczenie jest obecne w tekstach folkloru także pod postacią konceptu liczbowego, który strukturyzuje tekst oraz współtworzy jego semantykę.

Kolejny rozdział dotyczy opozycji *parzystość – nieparzystość*, która ma kapitalne znaczenie dla analiz zgromadzonego materiału. Została ona poddana szczegółowej analizie językowej oraz kulturowej. Wskazano wierzenia i zwyczaje, w których jest eksplicytnie formułowane odniesienie do tej opozycji. Jest ona wprowadzana także implicytnie, czyli poprzez interpretację znaczenia poszczególnych liczb ze względu na ich przynależność do jednego z jej członów. W tej koncepcji liczby parzyste są

synonimami zamknięcia, stabilności, statyczności, ale wiążą się także z bezruchem, a więc i śmiercią. Natomiast liczby nieparzyste wyrażają ideę otwarcia, materialności, żeńskości, dynamizmu, ruchu, progresu, witalności i ogólniej rzecz ujmując – życia. Obecna jest także inwersja ocen.

Rozdziały od trzeciego do dziewiątego przedstawiają eksplikacje następujących liczb: 1, 2, 3, 4, 7, 12 i 100. Ciąg liczbowy w kulturze ludowej jest heterogeniczny, w dysertacji zostały więc uwzględnione te liczby, które pojawiają się z największą częstotliwością i są mocno obwarowane symbolicznie. Każdy z rozdziałów w tej części otwiera ogólna charakterystyka symboliki danej liczby w kulturze, opracowana w dużej mierze na podstawie słowników symboli. Następnie wprowadzono podrozdziały ułożone według podziału na fasety takie jak: kolekcje, czas, przestrzeń, postacie, zwierzęta, atrybuty, miary, działania na liczbach i funkcje. Zestaw i zawartość faset każdej z liczb są dostosowane do materiału, co oddaje specyfikę ich struktury znaczeniowej. Te kategorie wskazują istotne, pozytywnie lub negatywnie wartościowane, wycinki ludowej wizji świata, które wraz z określającymi je komponentami liczbowymi zostały poddane pogłębionej charakterystyce. Tezy są obrazowane cytatami pochodzącymi z ekscerpowanych materiałów i badań własnych, co wynika ze specyfiki definicji kognitywnej i służy egzemplifikacji i eksplikacji symboliki liczb w szczegółowych i różnorodnych kontekstach.

Analizy i interpretacje doprowadziły do rekonstrukcji językowo-kulturowego obrazu wybranych liczb oraz sformułowania ogólniejszych tez odnośnie do funkcjonowania symboli liczbowych w folklorze. Służą więc one do ujawnienia szeroko rozumianego *sacrum*, a także komunikacji z nim. Funkcjonują zatem w kontekście religijnym, ale także w kontekście magicznym, demonicznym i eschatologicznym. Są częścią języka, którym posługuje się człowiek kontaktujący się z zaświatami. Na różny sposób symbolizują całość, kompletność i pełnię, niektóre z nich mają status podobny do granicy. Liczby budują także artystyczny język folkloru. Jako poetyzmy czy liczbowe formułki pełnią różne funkcje, na przykład uogólniającą lub precyzującą. Są przywoływane także ze względu na ich aurę tajemniczości czy niezwykłości. Niekiedy tożsamościowa symbolika analizowanych liczb ma mniejsze znaczenie, na pierwszy plan zaś wysuwa się wykorzystywanie opozycji *parzystość* – *nieparzystość* oraz operowanie stworzonymi na jej bazie ciągami pojęć o podobnych skojarzeniach. Zestaw owych oboczności jest w dużej mierze powtarzalny, dlatego wskazują one ważne i mocne liczby w ludowej wizji świata, którym została poświęcona niniejsza praca.

THE SEVENTH HEAVEN, AND DOUBLE SPIKE. NUMBERS IN [POLISH] FOLK CULTURE

SUMMARY

Numbers form an important cultural category, which allows to symbolically transform disordered chaos into a tamed cosmos. Numbers can be subject to semantization, assigned rich connotations, and fulfil a multitude of cultural functions. This study aims to explore the symbolism of numbers in typical and singular contexts of the Polish folk culture.

The book is divided into nine chapters. The introduction comprises a summary of current research on numbers in culture, and an outline of the study's methodology, which is primarily based on ethnolinguistics – studying connections between language and culture – with language analysed in the social and cultural context. This method allows to organize the collected material and its interpretations under overarching categories. Within this categorisation, segments of the world are paired with particular numbers, co-creating and modelling their meanings. The first group of sources for the analysis comprises lexical and ethnographic data extracted from published materials. The second major source corpus includes results of fieldwork conducted by the author herself, in the form of interviews based on an original questionnaire. Finally, the introduction includes a general reflection on the symbol, since numbers in folk tradition function as complex and multi-code symbolic signs.

Chapter One analyses the etymology and meaning's evolution for the Polish lexemes „liczba” [number] and „liczyć” [to count], and presents the history of numbers as “the great invention”. The very operation of counting shows important qualities of the world described by depositaries of folk culture. Counting can be used as a symbolic inventory of family members, the formula “ile – tyle” [as many as – this many] is used for approximation and divination, the numerical equivalency was used to construct magical predictions about the harvest or the length of life. Numbers are an excellent tool for visualizing multitude, which connotes fertility and wealth, and is used to signify characteristics such as intensity and length. Multitude is also expressed through attributes such as stars, grains, groats, poppy seeds, or the act of breaking things into small pieces. In folklore texts, counting is also present in the form of numerical concepts, which may structure a text and contribute to its semantics.

Chapter Two focuses on the “even – odd” opposition, which is of paramount importance for the analysis of the collected source material. As such, it is subject to a detailed linguistic and cultural analysis. Beliefs and customs with an explicit reference to this opposition are discussed. It can also be activated implicitly, namely, by the interpretation of a specific number's meaning through its odd or even character. In this concept, even numbers are synonymous with closure, stability, and immobility,

but also associated with stillness, and thus death. On the other hand, odd numbers express the idea of openness, materiality, femininity, dynamism, movement, progress, vitality, and more generally – life. Occasional inversions of these connotations are also noted.

Chapters Three to Nine contain detailed explications of particular numbers: 1, 2, 3, 4, 7, 12 and 100. Since the number sequence in folk culture is heterogeneous, the study centres on the numbers that appear most frequently and display the strongest symbolic attributes. Each of the chapters in this part opens with a general description of the given number's cultural symbolism, largely based on symbol dictionaries. Sub-chapters focus on particular "facets" of the number's meaning – such as collections, time, space, persons, animals, attributes, measures, calculations and functions. The choice and content of facets in each case depend on the source material, reflecting each number's specific symbolic structure. These categories point to significant aspects of the traditional vision of the world, both positively and negatively valued, which are described in-depth along with their numerical components. Arguments are illustrated with quotations from excerpted materials and field research, following the framework of "a cognitive definition", which serves to exemplify and explain the symbolism of numbers in detailed and diverse contexts.

These analyses and interpretations lead to the reconstruction of the linguistic and cultural image of selected numbers, as well as the formulation of more general theses regarding functioning of numerical symbols in folklore. From this perspective, numbers can be used to manifest and communicate with the broadly understood "sacrum". Therefore, numbers often function in religious, but also in magical, demonic and eschatological contexts. They form an important element of the language used by humans in communication with the afterlife. In a variety of ways, numbers symbolise wholeness, completeness, and fullness. Some serve as symbolic markers of borders. Numbers are also included in the artistic language of folklore. As poetic means or numerical formulas-clichés, they can perform diverse literary functions, including generalisation or specification. They can also be evoked due to their aura of mystery or singularity. Occasionally, the specific symbolism of analysed numbers is secondary for these purposes, as shown by their equivalent uses. Such alternations are recurrently seen, pointing to the most important and symbolically powerful numbers in the traditional folk vision of the world, which remains at the centre of this study.

Przetłumaczyła Marta Wójtowicz

Liczby w kulturze ludowej oprócz funkcji pragmatycznych pełnią też rolę symboli, służących przekształcaniu chaosu w zrozumiały i oswojony kosmos. Dzielą przestrzeń i czas, wspierają działania magiczne, przez nie przejawia się sacrum...

Czytelnik i Czytelniczka znajdą w książce odpowiedź na pytania: dlaczego podwójny kłós przynosi szczęście, ale „podwójne zęby” u noworodka to już zły prognostyk? Czy tydzień zawsze miał siedem dni? Z czego wynika lecznicza moc trzysta razy święconej kości? Które liczby łączą świat ludzki i pozaludzki, które powodują uległość pozaziemskich mocy, a które wpłyną na mnożenie dobytku i pieniędzy? „Wierzenia liczbowe” wykraczają poza kulturę ludową i są obecne także w powszechnym obiegu, nie bez powodu bowiem na pogrzeb przynosimy parzystą liczbę kwiatów, mówimy „do trzech razy sztuka”, ustawiamy cztery ołtarze na Boże Ciało, przygotowujemy dwanaście wigilijnych potraw, wierzymy, że „siódme niebo” konotuje szczęście, natomiast trzynastka – pecha.



dr Magdalena Wójtowicz-Deka

Ukończyła studia magisterskie na filologii polskiej oraz kulturoznawstwie na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Posiada stopień naukowy doktora z zakresu nauk o kulturze i religii. Autorka ponad czterdziestu publikacji o charakterze naukowym i popularnonaukowym, głównie na tematy związane z kulturą ludową. Realizowała etnograficzne badania terenowe oraz granty naukowe, między innymi z Narodowego Centrum Nauki. Wywodzi się z rodziny od pokoleń czynnie zaangażowanej w twórczość ludową – literaturę, muzykę oraz teatr obrzędowy.

ISSN 1899 - 0258

ISBN 978-83-64465-68-0



**Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego**



**Polskie
Towarzystwo
Ludoznawcze**